

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ГОРНО-АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
РЕЛИГИОЗНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ «ГОРНОАЛТАЙСКАЯ ЕПАРХИЯ РУССКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ (МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ)»

МАКАРЬЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ:

Материалы X Международной научной конференции

Горно-Алтайск
РИО Горно-Алтайского государственного университета
2015

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Горно-Алтайского государственного университета

**ББК63.3(2Рос=Алт)
М15**

Макарьевские чтения: материалы X Международной конференции (25-27 ноября 2015 года) / Отв. ред. А. П. Адлыкова. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2015. – 408 с.

ISBN 978-5-91425-124-3

Редакционная коллегия:

Бабин В.Г., кандидат исторических наук, доцент, ректор ГАГУ
Епископ Горноалтайский и Чемальский Каллистрат
Адлыкова А. П., отв. редактор, кандидат исторических наук ГАГУ
Эбель А. В., кандидат исторических наук ГАГУ

В сборнике публикуются материалы X Международной конференции «Макарьевские чтения», организованной Горно-Алтайским государственным университетом, Горноалтайской епархией Русской православной церкви. Данный сборник включает статьи отечественных и зарубежных ученых, преподавателей и аспирантов вузов, деятелей Русской православной церкви, посвященные становлению и развитию православия в нашей стране и за рубежом, а также взаимодействию церкви и общества в современной России.

Конференция «Макарьевские чтения» является площадкой, где обсуждаются актуальные и порой неоднозначные вопросы развития Русской православной церкви. Мнение авторов может не совпадать с мнением редакции.

ISBN 978-5-91425-124-3

© Горно-Алтайский государственный университет, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Аксенова Л. Н.</i> РОЛЬ МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ (НЕВСКОГО) В СТАНОВЛЕНИИ И РАЗВИТИИ ОБРАЗОВАНИЯ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ.....	9
<i>Аскочкаева В. Н.</i> МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XVIII В.: ФОРМЫ И МЕТОДЫ И РЕЗУЛЬТАТЫ КРЕЩЕНИЯ ХАКАСОВ.....	14
<i>Богатырёв А. В.</i> ГЕРЦОГ БЭКИНГЕМ – АНГЛИЙСКИЙ РОДСТВЕННИК СВЯТОГО ВЛАДИМИРА?.....	19
<i>Бугров Б. Н., Плешаков О. В.</i> МЕТОДИКА МИССИИ В XIX ВЕКЕ	23
<i>Бурдин А. Д.</i> ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ СТАНОВЛЕНИЕ И ГРАЖДАНСКО-ПАТРИОТИЧЕСКОЕ ВОСПИТАНИЕ МОЛОДЁЖИ НА ПРИМЕРЕ КАДЕТСКОГО КОРПУСА ИМЕНИ Г.И. НЕВЕЛЬСКОГО (Г. ИВАНОВО).....	33
<i>Волков И. В.</i> ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В РУССКОМ ТУРКЕСТАНЕ.....	37
<i>Волкова Н. А., Новикова О. В., Орехова Т. И.</i> ПРАЗДНОВАНИЕ ДНЯ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ПИСЬМЕННОСТИ КАК ФОРМА ДУХОВНО-ПАТРИОТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ СТУДЕНТОВ.....	46
<i>Воробьева М. А.</i> ПРОСВЕЩЕНИЕ И ЦЕРКОВЬ В ГОРОДАХ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.....	50
<i>Воронюк А.</i> ВСЕКУЗБАССКИЙ КАЗАЧИЙ ФОРУМ: НАПРАВЛЕНИЯ ДИСКУССИЙ И НОВЫЕ ОРИЕНТИРЫ СОТРУДНИЧЕСТВА КАЗАЧЕСТВА С ЦЕРКОВЬЮ.....	53
<i>Гавриков А. А.</i> ПУБЛИКАЦИИ ПРАВОСЛАВНЫХ ЯПОНЦЕВ В РОССИЙСКОЙ ПРЕССЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.....	58
<i>Галахова В. В.</i> ПРАВОСЛАВНЫЕ ТРАДИЦИИ В ЖИЗНИ КУПЕЧЕСТВА ЗАПАДНО-СИБИРСКИХ ГОРОДОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.....	65
<i>Голубцов С. В.</i> КИРГИЗСКАЯ МИССИЯ ТОБОЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ.....	71
<i>Голубцов С. В.</i> МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ ВОПРОСОВ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ПРАВОСЛАВНОГО НАСЕЛЕНИЯ С КОРЕННЫМИ ЖИТЕЛЯМИ АЛТАЙСКОГО КРАЯ.....	76
<i>Грашевская О. В.</i> РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА КОЛЬСКОМ СЕВЕРЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ (вторая половина XX - начало XXI вв.).....	80
<i>Ибрагимов Р. Р.</i> ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ТАТАРСТАНЕ В ПЕРИОД ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ И ПЕРВЫЕ ПОСЛЕВОЕННЫЕ ГОДЫ	85
<i>Казанцев П. П.</i> ПРОТОИЕРЕЙ МИХАИЛ ПУТИНЦЕВ И ПРИМЕНЕНИЕ ОПЫТА АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОБДОРСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В КОНЦЕ XIX ВЕКА.....	91
<i>Камаев А.</i> ОПЫТ И ПЕРСПЕКТИВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ОРОИК КУЗБАССКОЙ МИТРОПОЛИИ С СОШ.....	104
<i>Князев Г. В.</i> ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РЕАБИЛИТАЦИОННЫХ СТРУКТУР РПЦ В НАЦИОНАЛЬНОЙ СИСТЕМЕ РЕАБИЛИТАЦИИ И РЕСОЦИАЛИЗАЦИИ НАРКОЗАВИСИМЫХ ГРАЖДАН.....	108
<i>Колесников С. А.</i> КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СТАНОВЛЕНИЯ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ОБРАЗА В ТРУДАХ В. ЗЕНЬКОВСКОГО.....	114
<i>Коллин А., Стыкалин А.</i> БЕССАРАБИЯ НАЧАЛА XX В. ГЛАЗАМИ РУССКИХ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ И ЦЕРКОВНЫХ МИССИОНЕРОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПЕРЕПИСКИ МИТРОПОЛИТА АРСЕНИЯ В ГАРФе).....	118
<i>Колосова Алисон Руфь</i> ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ КАЗАНСКИМ МИССИОНЕРОМ Н.И. ИЛЬМИНСКИМ И СИБИРСКИМИ МИССИОНЕРАМИ В КОНЦЕ XIX- НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ.....	126
<i>Колоткин М. Н.</i> ВКЛАД В.Т. ТИБЕР-ПЕТРОВА В СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ КУРОРТНОГО ДЕЛА В СИБИРИ.....	135
<i>Корнилов А. А.</i> ПИСЬМА «КАНАДСКОГО МИССИОНЕРА» ИГУМЕНА АМВРОСИЯ (КОНОВАЛОВА) ОСНОВАТЕЛЮ НОВО-ДИВЕЕВСКОГО МОНАСТЫРЯ О. АДРИАНУ РЫМАРЕНКО.....	144
<i>Кострюков А. А.</i> РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ ЗА ГРАНИЦЕЙ И ВЕЛИКАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА.....	153

Крейдун Ю. А. КОЛОКОЛА И ЗВОННИЦЫ ХРАМОВ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ.....	160
Линьков В. Д. «ЮРИЙ МИЛОСЛАВСКИЙ, ИЛИ РУССКИЕ В 1612 ГОДУ» М. ЗАГОСКИНА: ДУХОВНЫЕ И ЦЕРКОВНЫЕ ПЕРСОНАЖИ.....	166
Литягина А. В. ВОСПИТАТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ. К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА.....	169
Логунов М. М. ОСВЕЩЕНИЕ ЖИЗНИ И ПОДВИГА НОВОМУЧЕНИКОВ И ИСПОВЕДНИКОВ НА ЗЕМЛЕ КУЗНЕЦКОЙ.....	174
Малинский А. ТВОРЧЕСТВО ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ГРЕКА В СИСТЕМЕ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ XVI В.....	177
Матвиенко В. А. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВ В КОНТЕКСТЕ ВОЗРОЖДЕНИЯ ПАТРИОИЗМА: РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ.....	184
Мезенцев Р. В. АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА ОРГАНОВ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ НА АЛТАЕ В 1930 – 1934 гг.....	192
Модоров Н. С., Шкуратова Д. И. РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ 1941-1945 гг.....	196
Мукаева Л. Н. РОЛЬ М.В. ЧЕВАЛКОВА В ИСТОРИИ ГОРНОГО АЛТАЯ И НАУЧНОМ ИЗУЧЕНИИ РЕГИОНА.....	201
Новикова О. В. НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПАТРИОТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА.....	206
Носов С.К. РЕЦИДИВЫ САТАНИЗАЦИИ ИНДИВИДУАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА НРАВСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ОБЩЕСТВА.....	211
Орехов А. С. ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ УЧРЕЖДЕНИЯ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА.....	214
Орехова Т. И. ПОВЫШЕНИЕ ОБЩЕЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ СТУДЕНТОВ - ФИЛОЛОГОВ ПРИ ИЗУЧЕНИИ ДИСЦИПЛИН ИСТОРИКО-ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО СЛАВЯНОВЕДЧЕСКОГО ЦИКЛА.....	220
Орлова О. А. ПРАКТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ В МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ АРХИЕПИСКОПА КАЗАНСКОГО И СВЯЖСКОГО ВЛАДИМИРА (ПЕТРОВА).....	225
Павлюченков Н. Н. ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ В ЖИЗНИ И ТРУДАХ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО.....	230
Пахомчик С. А. РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПОДДЕРЖКЕ ПОТРЕБИТЕЛЬСКОЙ КООПЕРАЦИИ.....	237
Пивоваров Б. И. ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ.....	240
Пивоваров Е. Г. АРХИВЫ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В АМЕРИКЕ В БИБЛИОТЕКЕ КОНГРЕССА США.....	243
Поклонов В. В. РЕПРЕССИИ ПРОТИВ ХРИСТИАН В ГОРНОМ АЛТАЕ В 1941 ГОДУ. УГОЛОВНОЕ ДЕЛО № 84.....	246
Полтева Т. И. АКТУАЛИЗАЦИЯ НАСЛЕДИЯ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В НАЦИОНАЛЬНОМ МУЗЕЕ ИМЕНИ А. В. АНОХИНА.....	248
Попов А. В. РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА АМЕРИКАНСКОМ КОНТИНЕНТЕ: ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКИ.....	254
Почеревин Е. В. ПРОЯВЛЕНИЯ КРИЗИСА ЦЕРКОВНОГО ПРИХОДА В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ. В ТОМСКОЙ ГУБЕРНИИ.....	272
Расова Н. В. ОБРАЗ МЕСТНОЧТИМЫХ СВЯТЫХ В ПРЕПОДАВАТЕЛЬСКОЙ РАБОТЕ СО СТАРШЕКЛАССНИКАМИ ГИМНАЗИИ.....	276
Руденко В. Н. Усманов С. М. СВЯТИТЕЛЬ МАКАРИЙ (НЕВСКИЙ) И ЕГО СОВРЕМЕННОКИ: ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ РОССИИ НАЧАЛА XX ВЕКА.....	284
Русак В.С. МОНАСТЫРЬ СВЯТОГО САВВЫ ОСВЯЩЕННОГО В ХАРПЕР ВУДС: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ.....	288
Стрижанцева А. В. ЕПИСКОП ДИМИТРИЙ (АБАШИДЗЕ) О ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ МИССИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СРЕДНЕЙ АЗИИ.....	298

Тадина Н. А. ОБРАЗ КРЕЩЁНЫХ АЛТАЙЦЕВ	305
Талашкин А. В. КОЛОКОЛ «НИКОЛАЙ» БАРНАУЛЬСКОГО ПЕТРОПАВЛОВСКОГО СОБОРА.....	309
Тандыянова А. Е. «ПОКЛОННЫЙ КРЕСТ» КАК ОБЪЕКТ ТУРИЗМА В ГОРНО-АЛТАЙСКЕ.....	315
Терешина О.В. НЕПОНИМАНИЕ НАРОДА КАК ОПРЕДЕЛЕНИЕ ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ.....	319
Томилина Л. Б. Шарков И. Г. ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ ДУХОВЕНСТВА КАК ЭЛЕМЕНТЫ ЦЕРКОВНОЙ МИССИИ И ПРЕДМЕТЫ САКРАЛЬНОГО ИСКУССТВА.....	328
Тресвятский Л. А. ПРИХОД ЦЕРКВИ ПРОРОКА ИЛИИ УЛУСА ОСИНОВСКИЙ.....	334
Ударцев Е.В. БАЧАТСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ.....	339
Урядова А.В БУДНИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗА РУБЕЖОМ В 1920-Е ГОДЫ.....	342
Фаст Г. Г. ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА – ИЗМЕНА ОТЦАМ ИЛИ ВОЗВРАЩЕНИЕ К ОТЦУ?!.....	349
Хвастунова Ю.В. ЗАПАДНАЯ ЛИБЕРАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ И ЕЕ АПОЛОГЕТЫ В ЕС И РОССИИ.....	357
Хетерингтон Карэн Луиз ПРАВОСЛАВНЫЕ МИССИИ НА КАМЧАТКЕ 1697-1915. РАЗВИТИЕ ПРАКТИКИ.....	366
Цыплакова Д. А., Цыплакова С. М. ПРАВОСЛАВИЕ В СВЕТСКОЙ РОССИИ: СТРАТЕГИИ АДАПТАЦИИ.....	374
Чинина Э.П. ТРАДИЦИИ О. МАКАРИЯ ГЛУХАРЕВА В СОВРЕМЕННОМ ПЕРЕВОДЕ ВЕТХОГО ЗАВЕТА	380
Шастина Т. П. ГОРНОЕ И ГОРНЕЕ В «АЛТАЙСКИХ РАССКАЗАХ» А. И. МАКАРОВОЙ-МИРСКОЙ.....	384
Шмаков Е. А. К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ ЦЕРКОВНОГО НЕКРОПОЛЯ ГОРОДА ХАБАРОВСКА.....	391
Шукин Д. В. СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ И РПЦ НА ЗАВЕРШАЮЩЕМ ЭТАПЕ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ 1941 – 1945 ГГ.: СПЕЦИФИКА ХАРАКТЕРА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ.....	394
Якунин В. Н. РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ: ДИССЕРТАЦИОННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ПРОБЛЕМЕ.....	399

CONTENTS

Aksyonova L. N. THE ROLE OF METROPOLITAN MACARIUS (NEVSKY) IN THE FORMATION AND DEVELOPMENT OF EDUCATION OF THE PEOPLES OF SOUTH SIBERIA.....	9
Asochakova V. N. MISSIONARY ACTIVITIES OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE LAST THIRD OF THE 18TH CENTURY: FORMS, METHODS, AND RESULTS OF BAPTISM OF THE KHAKASSIANS.....	14
Bogatyrev A. V. THE DUKE OF BUCKINGHAM IS ENGLISH RELATIVE OF PRINCE VLADIMIR?.....	19
Bugrov B. N. , Pleshakov O. V. THE METHOD OF MISSION IN THE XIX CENTURY.....	23
Burdin A. D. SPIRITUAL AND MORAL DEVELOPMENT AND CIVIL AND PATRIOTIC EDUCATION OF THE YOUTH: CASE STUDY OF THE CADET CORPS NAMED AFTER G.I. NEVELSKY (IVANOVO CITY).....	33
Volkov I. V. ETHNIC-CONFESSIONAL RELATIONS IN RUSSIAN TURKESTAN.....	37
Volkova N. A., Novikova O. V., Orekhova T. I. CELEBRATING THE DAY OF SLAVIC CULTURE AND WRITING AS A FORM OF SPIRITUAL AND PATRIOTIC EDUCATION OF STUDENTS.....	46
Vorobyova M. A. THE EDUCATION AND THE CHURCH IN THE CITIES OF WESTERN SIBERIA IN THE SECOND HALF OF XIX – THE BEGINNING OF THE XX CENTURY.....	50
Voronyuk A. KUZBASS COSSACK FORUM: LINES OF DEBATE AND NEW DIRECTIONS OF COOPERATION COSSACKS WITH THE CHURCH.....	53
Gavrikov A. A. THE PUBLICATIONS OF THE ORTHODOX JAPANESE IN THE RUSSIAN PRESS IN THE LATE 19TH – BEGINNING OF THE 20TH CENTURIES.....	58
Galakhova V. V., Lityagina A. V. ORTHODOX TRADITIONS IN LIFE OF MERCHANTS OF WEST SIBERIAN CITIES OF THE SECOND HALF OF XIX – THE BEGINNING OF THE XX CENTURY.....	65
Golubtsov S. V. KIRGHIZ MISSION IN THE TOBOLSK DIOCES.....	71
Golubtsov S. V. METHODOLOGY FOR STUDYING THE ISSUES OF COOPERATION OF THE ORTHODOX POPULATION WITH THE INDIGENOUS PEOPLE OF ALTAI TERRITORY.....	76
Grashevskay O. RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE KOLA NORTH: PAST AND PRESENT (second half of XX - the beginning of XXI centuries.).....	80
Ibragimov R. R. STATE AND CHURCH RELATIONS IN TATARSTAN DURING THE GREAT PATRIOTIC WAR AND THE FIRST POST-WAR YEARS.....	85
Kazantsev P. P. ARCHPRIEST MICHAEL PUTINTSEV AND APPLICATION OF THE ALTAI ORTHODOX MISSION'S EXPERIENCE IN THE ACTIVITIES OF THE OBDORSK ORTHODOX MISSION IN THE LATE 19TH CENTURY.....	91
Kamaev A. EXPERIENCE AND PERSPECTIVE DIRECTIONS OF COOPERATION OF THE EDUKATION DEPARTMENT OF THE DIOTESAN METROPOLITAN KUZBASS TO WORK WITH THE SECONDARY SCHOOL.....	104
Knyazev G. V. ACTIVITIES OF REHABILITATION STRUCTURES OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE NATIONAL SYSTEM OF REHABILITATION AND RE-SOCIALIZATION OF DRUG ADDICTS.....	108
Kolesnikov S. A. CULTURAL, PHILOSOPHICAL, AND PEDAGOGICAL ASPECTS OF BUILDING THE CHRISTIAN IMAGE IN THE WORKS OF V. ZENKOVSKY.....	114
Kolin A., Stykalin A. BASARABIA AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY AS SEEN BY RUSSIAN PRIESTS AND CHURCH MISSIONARIES (BASED ON THE CORRESPONDENCE OF METROPOLITAN ARSENY IN THE STATE ARCHIVE OF THE RUSSIAN FEDERATION).....	118

Kolosova Alison Ruth THE RELATIONSHIP BETWEEN THE KAZAN MISSIONARY N.I.I.L' MINSKII AND SIBERIAN MISSIONARIES IN THE LATE 19 TH AND EARLY 20 TH CENTURY.....	126
Kolotkin M. N. CONTRIBUTION OF V.T. TIBER-PETROV INTO FOUNDATION AND DEVELOPMENT OF HEALTH RESORT BUSINESS IN SIBERIA.....	135
Kornilov A. A. LETTERS OF ABBOT AMVROSII (KONOVALOV) THE CANADIAN MISSIONARY TO THE FOUNDER OF THE NOVO-DIVEYEVO CONVENT FATHER ADRIAN RYMARENKO.....	144
Kostryukov A. A. THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH ABROAD AND THE GREAT PATRIOTIC WAR.....	153
Kreydun Yu. A. THE BELLS AND BELFRIES OF CHURCHES OF THE ALTAI ECCLESIASTICAL MISSION.....	160
Linkov V. D. «YURI MILOSLAVSKY, OR THE RUSSIANS IN 1612» M. ZAGOSKIN: SPIRITUAL AND RELIGIOUS CHARACTERS.....	166
Lityagina A. V. THE EDUCATIONAL ACTIVITY OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN WESTERN SIBERIA. THE STATEMENT OF THE QUESTION.....	169
Logunov M. M. COVERAGE OF LIFE AND FEAT OF NEW MARTYRS AND CONFESSORS ON THE KUZNETSK LAND.....	174
Malinsky A. WORKS OF ST.MAXIM THE GREEK IN THE SYSTEM OF CHURH-STATE RELATIONS IN THE XVI c.....	177
Matvienko V. A. ACTIVITIES OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND STATE IN THE CONTEXT OF THE REVIVAL OF PATRIOTISM: THE REGIONAL DIMENSION.....	184
Mezentsev R. V. ANTI-RELIGIOUS POLICY OF PUBLIC AUTHORITIES IN THE ALTAI REGION IN 1930 – 1934.....	192
Modorov N. S., Shkuratova D. I. THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH DURING THE GREAT PATRIOTIC WAR 1941-1945.....	196
Mukaeva L. N. ROLE OF M.V. CHEVALKOV IN HISTORY OF MOUNTAIN ALTAI AND IN THE SCIENTIFIC STADY OF REGION.....	201
Novikova O. V. SOME PROBLEMS OF SPIRITUAL-MORAL EDUCATION IN THE CONDITIONS OF MODERN SOCIETY.....	206
Nosov S. K. SATANIZATION'S RECURRENCE INDIVIDUAL CONSCIOUSNESS AND THEIR INFLUENCE ON THE MORAL CONDITION OF SOCIETY.....	211
Orekhov A. S. EDUCATIONAL INSTITUTIONS OF THE ALTAI ECCLESIASTICAL MISSION IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY.....	214
Orehova T. I. RAISING THE GENERAL LINGUISTIC CULTURE OF STUDENTS PHILOLOGISTS IN THE STADY OF HISTORICAL AND LINGUISTIC DISCIPLINES JF SLAVIC STUDIES.....	220
Orlova O. A. PRACTICAL APPROACHES IN THE MISSIONAY WORK OF VLADIMIR (PETROV), ARCHIBISHOP OF KAZAN AND SVIIAZH.....	225
Pavliuchenkov N. N. ORTHODOX MISSION IN PRIEST FLORENSKY'S LIFE AND WORKS.....	230
Pakhomchik S. A. THE ROLE OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN SUPPORTING THE CREDIT COOPERATION.....	237
Pivovarov B. I. EDUCATIONAL ACTIVITIES OF ALTAI ORTHODOX MISSION.....	240
Pivovarov E. G. RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN AMERICA MANUSCRIPTS IN THE US LIBRARY OF CONGRESS.....	243
Poklonov V. V. REPRESSION AGAINST CRISTIANS IN GORNY ALTAI IN 1941. CRIMINAL CASE № 84.....	246
Polteva T. I. ACTUALIZATION OF THE HERITAGE OF THE ALTAI SPIRITUAL MISSION OF THE NATIONAL MUZEUM NAMED AFTER A.V. ANOKHIN.....	248
Popov A. V. RUSSIAN ORTODOX CHURCH ON THE AMERICAN CONTINENT: HISTORIOGRAPHI AHD SOURCES.....	254

Pocherevin E. V. MANIFESTATION OF THE CRISIS OF THE PARISHES IN LATE XIX - EARLY XX CENTURIES IN TOMSK PROVINCE.....	272
Rasova N. V. IMAGE OF LOCALLY VENERATED SAINTS IN TEACHING WITH HIGH SCHOOL STUDENTS.....	276
Rudenko I. Usmanov S. M. SAINT MAKARIY (NEVSKIY) AND HIS CONTEMPORARIES: HISTORICAL-THEOLOGICAL THINKING ABOUT SPIRITUAL LIFE OF RUSSIA IN THE BEGINNING OF XX CENTURY.....	284
Rusak V. S. MONASTERY OF ST. SAVA IN HARPERWOODS: PAST AND PRESENT.....	288
Stryganczeva A. V. BISHOP DIMITRY (ABASHIDZE) ABOUT THE EDUCATIONAL MISSION OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN CENTRAL ASIA.....	298
Tadina N. A. THE IMAGE OF THE BAPTIZED THE ALTAI.....	305
Talashkin A. V. BELL «NICHOLAS» OF BARNAUL PETER AND PAUL CATHEDRAL.....	309
Tandianova A. E. «MEMORIAL CROSS» AS AN OBJECT OF TOURISM IN GORNO-ALTAYSK.....	315
Tereshina O. V. THE MISUNDERSTANDING OF THE PEOPLE AS THE DEFINITION OF THE CHURCH-STATE RELATIONS IN THE YEARS OF THE GREAT PATRIOTIC WAR.....	319
Tomilina, L. B. Sharkov, I. G. HEADWEAR OF THE CLERGY AS AN ELEMENT OF CHURCH MISSION AND OBJECTS OF SACRED ART.....	328
Tresvyatskiy L. A. THE PROPHET ELI CHURCH OF THE ULUS OSINOVSKY.....	334
Udartsev E. V. BACHATSKIJ DEPARTMENT OF THE ALTAI SPIRITUAL MISSION.....	339
Uriadova A. V. EVERYDAY LIFE OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH OUTSIDE OF RUSSIA IN THE 1920S.....	342
Fast G. G. THE ADOPTION OF CHRISTIANITY – FATHERSTREASON OR RETURN TO THE FATHER ?!.....	349
Hvastunova J. V. WESTERN LIBERAL MODEL OF RELIGIOUS POLICY AND ITS APOLOGISTS IN THE EU AND RUSSIA.....	357
Hetherington, Karen Louise ORTHODOX MISSIONS IN THE KAMCHATKA DIOCESE 1697-1917. THE DEVELOPMENT OF A THEORY AND PRACTICE OF MISSIONS.....	366
Tsyplakov D. A., Tsyplakova S. M. RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN SECULAR RUSSIA: STRATEGIES OF ADAPTATION.....	374
Chinina E. P. TRADITIONS OF THE FATHER MAKARIUS IN THE MODERN TRANSLATION OF THE OLD TESTAMENT.....	380
Shastina T. P. MOUNTAIN AND HEAVEN RELATED IDEAS IN «THE ALTAI STORIES» BY A.I. MAKAROVA-MIRSKAYA.....	384
Shmakov E. A. TO THE PROBLEM OF STUDYING OF THE CHURCH NECROPOLIS OF THE CITY OF Khabarovsk.....	391
Shchukin D. V. THE SOVIET GOVERNMENT AND THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AT THE FINAL STAGE OF THE GREAT PATRIOTIC WAR OF 1941 – 1945: SPECIFICITY OF THE RELATIONSHIP.....	394
Yakunin V. N. THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH DURING THE GREAT PATRIOTIC WAR: DISSERTATION RESEARCH ON THE PROBLEM.....	399

РОЛЬ МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ (НЕВСКОГО) В СТАНОВЛЕНИИ И РАЗВИТИИ ОБРАЗОВАНИЯ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ

Аксенова Л.Н.

В статье раскрывается деятельность митрополита Макария (Невского) по созданию и развитию системы начального образования у народов юга Сибири. Рассматриваются его организационные и педагогические стремления к совершенствованию деятельности миссии в области образования коренных народов Сибири.

Ключевые слова: миссия, цель, образование, школы, учитель, коренные народы.

THE ROLE OF METROPOLITAN MACARIUS (NEVSKY) IN THE FORMATION AND DEVELOPMENT OF EDUCATION OF THE PEOPLES OF SOUTH SIBERIA

Aksyonova L.N.

The paper considers the activities of Metropolitan Macarius (Nevsky) in the establishment and development of primary education among the peoples of southern Siberia. It describes the organizational and pedagogical commitment to the improvement of the mission in the sphere of education of the indigenous peoples of Siberia.

Keywords: mission, purpose, education, schools, teachers, indigenous peoples

В истории России на протяжении веков православная религия играла роль идеологии в государстве. Представление о истории страны будет неполной без роли православной церкви в образовании и просвещении. В некоторых регионах страны роль церкви в этой сфере была особенно значима. Одним из таких районов является Южная Сибирь, где с 1830 года Алтайская духовная миссия осуществляла на практике политику правительства в области просвещения среди коренных народов тесно связанную с их христианизацией.

В результате деятельности миссионеров в Горном Алтае была заложена система начального образования, подчиненная Святейшему Синоду. Даже сибирские областники, которые негативно относились к деятельности Русской Православной церкви, отмечали Алтайскую духовную миссию как наиболее заметную и отличающуюся культурным и просвещенным характером [Ядринцев, 2003, с. 153].

Большую роль в становлении образования в данном регионе играл личностный фактор. В отдаленный регион, неблагоустроенный в быту, населенный жителями, не знающими русского языка, со своими традициями и нравами, могли поехать люди с определенными личностными качествами и уровнем образования. Они искренне верили в значение образования для просвещения народов и тратили свои знания, здоровье, силы, чтобы изменить жизнь местного населения, способствовали распространению грамотности в его среде.

Огромный вклад в развитие школьного дела внес митрополит Макарий (Невский). Он сохранил и развил принципы, заложенные основателем миссии архимандритом Макарием (Глухаревым). В записках от 1861 года, тогда еще иеромонах Макарий отмечал, что на протяжении первых трех лет он по назначению начальника миссии занимался обучением инородческих детей при Улалинском отделении русской грамоте, церковному пению, «чтением для народа духовно-нравственных книг по домам, и сказыванием поучений в церкви» [Записки миссионера..., с. 1].

В работах, посвященных истории Алтайской духовной миссии, личности и роли митрополита Макария уделяется большое внимание (Кацюба Д.В., Крейдун Г., Пивоваров Б.И. и др.) И тем не менее, хотелось бы обобщить его деятельность в области образования наро-

дов Томской губернии, рассмотреть влияние реформ и изменений в области российского образования во второй половине XIX – начале XX вв. на развитие школьного образования миссии и деятельность Макария.

Общественные процессы 60-х гг. XIX в. привели к резкому росту спроса на школы и образование, что вызвало расширение сети учебных заведений различного рода, начиная с начальных и заканчивая высшими. В связи с этим был поднят вопрос об инородческой школе, особенно с учетом ее роли в формировании межэтнических и этногосударственных отношений. Инородческая школа мыслилась правительством, прежде всего, как инструмент, способствующий регулированию межконфессиональных отношений. Наряду со школами, в которых обучение велось на русском языке, в середине 60-х гг. XIX в. по примеру крещено-татарской школы в Казани, учрежденной профессором Казанской духовной академии и Казанского университета Н.И. Ильминским, стали открываться школы с обучением на родном языке. Одним из принципов данной системы было «первоначальное обучение на родном языке, по учебникам на родном языке, но на основе кириллицы». По указанию начальника миссии архимандрита Владимира Макарий, как один из знающих язык новокрещенных, был отправлен в г. Казань и принял участие в составлении «Грамматики алтайского языка», вышедшей в Казани в 1869 г. Первым применил в школах миссии систему Н.И. Ильминского. Школы миссии всегда имели церковную направленность, но, благодаря трудам Макария, это направление выработалось в определенный и устойчивый тип церковной миссионерской школы.

Игумен Макарий поддерживал отношения с Н.И. Ильминским до конца его жизни. В письмах он писал об успехах казанской системы инородческого образования на Алтае, об открытии новых школ, о миссионерской деятельности учеников и учениц алтайских школ, о трудах лучших алтайских деятелей, особенно о М.В. Чевалкове, и собственных новых переводах на алтайский язык.

После того как Макарий разработал советы и инструкции миссионерам, он выслал их Н.И. Ильминскому. Содержание советов Николаю Ивановичу понравились, но некоторые частности вызвали у него возражения. Он считал, что не надо засорять русский язык иностранными словами, такими, как: эпизод, корпорация, контингент. Именно Н.И. Ильминский прописывает 2-й пункт инструкции: назначаемые в катехизаторское училище ученики должны быть хорошо известны миссионеру как люди неиспорченные нравственно. Он рекомендует обучение чтению и письму вести по звуковому способу. Совместное чтение и письмо Николай Иванович признавал несостоятельным. Ильминский Н.И. был против того, чтобы в миссионерские школы вводились программы церковноприходской школы. Эти программы он считал слишком обширными, в силу чего учащиеся были неспособны, по его мнению, усвоить предполагаемый в них объем знаний. В письме игумену Макарию он рекомендовал обратить внимание на введение к программам, написанным протоиереем Исакиевского собора Петром Смирновым, об отношении учителей к школам грамотности, в которых говорилось и об инородческих школах.

Разбирая дальнейшие пункты советов и инструкции миссионерам, Николай Иванович отметил пункт 2-й, в котором было сказано, что учителя обязаны каждый год перед началом занятий прочитывать введение к программе. По его мнению, это было отличное требование. О пунктах, касающихся религиозно-нравственного воспитания, отзывался как о превосходных и «весьма назидательных». Он отмечал, что это результат опыта и долгой работы миссии в этом направлении.

После возвращения на Алтай в 1870 году Макарий «стал правой рукой архимандрита Владимира по организации школьного, переводческого, богослужебного и просветительного дела в Алтайской духовной миссии». После того как И. Солодчин и П. Макушин покинули миссию, обучение детей в центральном миссионерском училище было поручено игумену Макарию. С перемещением его в Чепошский стан туда же временно было переведено училище. Специально для училища в селении было построено новое здание с большими класс-

ными комнатами. При училище была квартира для учителя и помещение для пансионеров. Уровень обучения в училище и, как следствие, результаты обучающихся, заслужили похвалы многих людей.

В 1898 году епископ Томский Макарий во время поездки по миссии посетил Чепошскую школу. Он остался доволен знаниями учащихся молитв, Закона Божьего. Встреча с бывшими учениками показала, что, ставшие отцами и матерями, они не забывали грамоты и благотворно влияли на других членов семьи.

В 1875 году игумен Макарий был назначен помощником начальника миссии и стал еще больше внимания уделять организации школьного и переводческого дела на Алтае. Теперь по службе он ежегодно объезжал станы миссии, заботился о школьном образовании.

В период его руководства миссией значительно возросло количество станов, школ, был осуществлен переход миссионерских школ на программы церковноприходских школ и школ грамотности. Особое развитие получило Бийское Катехизаторское училище, открытое в 1883 году. Епископ Макарий разработал его Устав. В § 1 Устава училища была определена задача учебного заведения – «приготовление из детей инородцев и русских, знающих инородческий язык, учителей и псаломщиков для инородческих миссий и приходов...». Именно под его руководством определился характер и направление училища. При нем в училище обучались представители разных народов Сибири.

Чтобы упрочить положение о школах, как миссионерских, одно из основных назначений которых было упрочение христианства, Макарий особое внимание обращал на преподавания в них Закона Божия. Им были составлены для детей соответствующие брошюры. В результате личного преподавания выработал особый метод преподавания самой жизненной части Закона Божия – молитв. Изучение молитв в миссионерских школах начиналось повторением их учениками за учителем в продолжении 10-15 минут в молитвенном положении перед иконой (1891 г.). Постоянно подчеркивалось значение правильного «положения крестного знамения». Молитвы и рассказы из Священной истории в миссионерских школах должны были изучать на родном языке, затем постепенно переходить на русский язык. Как только обучающиеся, рекомендовал Макарий, начнут понимать по-русски, учитель должен «заставлять их рассказывать по вопросам, краткими предложениями какое-нибудь событие из Священной истории», сначала по-инородчески, потом перевести на русский язык устно или письменно.

В школах, в которых обучалось больше русских мальчиков и были алтайские дети, понимающие русскую речь, предлагалось обучение начинать на русском языке. Затем переходить на обучение алтайскому языку, чтобы «и русские мальчики впоследствии могли быть полезными для миссии».

Большое значение Макарий придавал в обучении использованию эвристического метода, который требовал от учителя больших знаний и умений, способствовал формированию интереса и сознательному усвоению догматических истин и священных событий учащимися.

В миссионерских школах всегда уделяли большое внимание родному языку учеников алтайцев. Например, при общении с детьми приюта Улалинского Николаевского женского монастыря архиепископ Макарий обратил внимание на плохое знание родного языка воспитанниками. Он раздал им книги на алтайском языке, чтобы они не забывали «языка отцов» [Адлыкова, 2006, с. 131]. Начальник миссии требовал от учителей больше внимания уделять изучению учащимися родного языка. Во время поездок по епархии, обзвывая миссию, архиепископ Макарий присутствующим на братском съезде псаломщикам и учителям устроил экзамен по чтению и пению на алтайском языке. Не все обнаружили достаточные знания. Архиепископ Томский обратил внимание миссионеров и всех служащих миссии на необходимость усилить внимание преподаванию родного языка в школах и богослужению на алтайском языке [Томские епархиальные ведомости, 1901, с. 9].

Широкую практику получили духовно-нравственные чтения и пение. В школах миссии при обучении пению применялась цифирная методика Шева. С этой методикой иеромонах

Макарий познакомился в Москве, где он использовал при обучении пению учащихся в крещенотатарской школе в г. Казани. Дети в игре быстро выучивались хорошо петь. Печатных пособий в школах миссии не было, поэтому цифирные ноты изготавливали сами.

С назначением Томским епископом Макарий не изменил своих отношений к миссии. Епископ Макарий внимательно следил за развитием церковношкольного дела не только по журналам епархиального училищного Совета и его отделений, по рапортам председателей Совета, благочинных и наблюдателей, по прошениям духовенства и учителей, но и принимал в этом деле живое личное участие. Во время поездок по епархии Макарий обязательно посещал школы и иногда лично давал образцовые уроки по Закону Божьему.

В деле воспитания детей миссия большое значение придавала роли учителя. В документах миссии постоянно подчеркивалось, что по своей важности учебная деятельность приравнивалась к миссионерской проповеди, а по труду и однообразию требовала такого же терпения, как поездки по стойбищам. Используя систему Н.И. Ильминского, одним из основных принципов которой была подготовка учителей из коренного населения, миссия с конца 60-х гг. XIX в. готовила учителей из алтайцев. Считалось, что русские учителя, успешно выполняя программу учебных предметов, не могли способствовать решению воспитательных задач, т.к. вряд ли могли детально вникнуть «в психологические особенности инородческой души», выполнять миссионерские обязанности.

Миссии всегда не хватало учителей, особенно из алтайцев, что было одной из причин более медленного, чем хотелось бы, развития сети школ. С переходом миссионерских церковноприходских школ в состав школьной сети Томской епархии с «сохранением некоторых особенностей в преподавании предметов в этих школах как инородческих, например, преподавание на двух языках – русском и алтайском...» [Центр хранения ..., с.18] проблема с кадрами для учебных заведений обострилась. Согласно § 7 Основного положения для введения всеобщего начального обучения в Российской империи в школах должны были работать правоспособные учителя. Если для школ, где обучение велось на русском языке, решить этот вопрос было проще, то для школ отдаленных районов сделать это было сложнее. Руководство миссией ищет новые возможности для подготовки учителей из инородцев с более высоким уровнем образования. Она ходатайствует о выделении дополнительных средств Бийскому катехизаторскому миссионерскому училищу на подготовку учителей из алтайцев. В миссии также было принято решение готовить учительниц из девушек коренного населения.

С этой целью в 1912 г. при Чемальской женской общине была открыта двухклассная женская школа. Пожертвование М.А. Черкасовой позволило построить школьное здание со всеми приспособлениями, квартирой для учительниц, интернатом. Двухклассная школа не могла выпускать правоспособных учителей. Поэтому архиепископом Макарием было отправлено ходатайство перед Св. Синодом об ассигновании ежегодно по 1000 руб. на проведение при школе дополнительных краткосрочных курсов. Курсы должны были готовить выпускниц школы к экзаменам на право обучения в церковноприходских школах.

В этом же году было принято решение об увеличении срока обучения в алтайских школах до четырех лет. Это решение было принято после обозрения школ миссии архиепископом Томским и Алтайским Макарием. Содержание и объем программы оставались прежними, только на занятиях в первый год учебы больше внимания стали уделять разговорной русской речи. Теперь программу первого года обучения стали проходить не за один, а за два года обучения.

Миссии нужны были не просто обучающие, а учителя, отвечающие требованиям задач миссионерской деятельности. С целью повышения образовательного уровня учителей миссия проводила курсы и съезды учителей. Уже в 80-е гг. XIX в. миссия организовывала во второй половине августа и первой половине сентября практические занятия по методике начального обучения с оканчивающими курс воспитанниками и вызываемыми для этой цели учителями начальных миссионерских церковноприходских школ. Курсы проводились с целью обновить и пополнить педагогические сведения учителей, показать и посмотреть образ-

цовые уроки, дать возможность обменяться мыслями и наблюдениями из опыта. Последние курсы, которые были проведены в Чемале летом 1916 года, закончились встречей учителей с прибывшим в с. Чемал митрополитом Макарием. В своей речи перед учителями митрополит Макарий отметил роль женщины-учительницы, задачи второклассной женской школы.

В своих трудах Макарий много внимания уделял задачам воспитания детей в духе веры и церковных установлений. Школьное образование, полагал он, необходимо всем детям и мальчикам, и девочкам. Но оно особенно важно, подчеркивал он, для «девочек, как будущих матерей и воспитательниц детей» [Томские епархиальные..., 1911, с. 560].

Большое внимание уделял Макарий детским приютам в миссии. Он сыграл немалую роль в организации и обустройстве приюта при Чулышманском монастыре. По его ходатайству Совет православного миссионерского общества стал выделять приюту на его содержание 400 руб. в год. Он передал приюту 600 руб. в год «на обустройство и приобретение обстановки». Эти деньги были получены им из Кабинетских средств, предназначенных Алтайской духовной миссии на благотворительные и просветительские цели. [Адлыкова, 2006, с. 136]. При посещении монастыря в 1906 г., невзирая на сан, сам взялся обустраивать приют. Совместно с другими членами монастыря осмотрел участки под пашню и сенокос, строительство новых приютских зданий. Он объяснил не раз значение приюта «в миссионерском служении», каким должно быть отношение к нему. Монастырю было предложено выделить бесплатно приюту 10 коров и 3 лошадей. А дети приюта должны были в благодарность доить 40 монастырских коров.

В Улале существовала проблема приюта для мальчиков. Благодаря стараниям митрополита Макария в 1914 г. было получено 20000 руб. на строительство подобного приюта. Земельный участок был выделен Улалинским обществом (5 десятин земли) и жителем с. Улала инородцем Никифором Евдокимовичем Шабалиным (20 десятин земли) [Аксенова, 2008, с. 17].

Будучи митрополитом Московским и Коломенским не забывал о миссии. Постоянно помогал ей из своих средств, находил благотворителей. Большую роль сыграл митрополит Макарий в преобразовании Чемальской двухклассной во второклассную школу. Миссия подняла вопрос о преобразовании двухклассной женской школы в Чемале во второклассную, обосновывая высокими результатами подготовки воспитанниц, квалифицированным по тем временам учительским составом. В миссии считали, что воспитанницы, получившие образование и воспитание в стенах обители, «будут лучшими проводниками религиозно-нравственных понятий в темную среду алтайских инородцев».

Чемальская второклассная школа по программе с дополнительными занятиями по подготовке к экзамену на звание учительницы стала гордостью миссии и была окружена постоянной заботой митрополита Макария. Пожертвования на строительство второклассной школы митрополита Макария составили 27 244 руб. 50 коп.

В документах миссии отмечается, что благодаря попечительству почетного председателя и покровителя Томского комитета православного миссионерского общества, которым был митрополит Макарий, его заботам «учреждения получили устойчивое положение в экономическом отношении» [Томские епархиальные..., 1916, с. 510].

Чем выше поднимался Макарий по иерархической лестнице, тем больше он помогал миссии. За 2 с небольшим года он переслал миссии более 80000 руб. на просветительские учреждения, не говоря о частных пособиях отдельных лиц. Учителя миссии следовали наказу Макария: «Дорожите своим званием, охраняйте честь своим благоповедением, своим усердием к труду, своею попечительностью о добром воспитании, вверяемых вам детей, в духе церковности, в любви к родине» [Томские епархиальные..., 1911, с.800].

Накануне революционных событий 1917 г. в Горном Алтае, в основном, стараниями Алтайской духовной миссии, была создана система начального обучения, находившаяся в ведении Св. Синода, в которую был вложен огромный труд и забота митрополита Макария. Большая часть школ имела собственные здания и содержалась на средства, выделяемые из казенного кредита, отпущенные в связи с введением всеобщего начального образования в России.

Список литературы

1. Адлыкова А.П. Монастыри Алтайской духовной миссии во второй половине XIX – начале XX века. – Горно-Алтайск, РИО Горно-Алтайского университета, 2006. – 188 с.
2. Аксенова Л.Н. Улалинские миссионерские школы // Макарьевские чтения. Материалы седьмой международной конференции (21-23 ноября 2008 года). – Горно-Алтайск, 2008.
3. Записки миссионера Алтайской духовной миссии иеромонаха Макария / Томские епархиальные ведомости. – Томск. - №18.
4. Томские епархиальные ведомости (далее ТЕВ). - 1901. - № 13.
5. ТЕВ. – 1911. - № 11.
6. ТЕВ. – 1911 - № 16.
7. ТЕВ. – 1916. - № 15.
8. Центр хранения архивных фондов Алтайского края. – Ф.164. – Оп.1. – Д. 142.
9. Ядринцев, Н.М. Сибирь как колония в географическом и историческом отношении – Новосибирск, 2003. – 471 с.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Аксенова Любовь Николаевна, доцент, кандидат педагогических наук
Московский государственный областной гуманитарный институт, г. Орехово-Зуево,
Россия Aksyonova04@inbox.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Lubov N. Aksyonova, Associate Professor, PhD in Pedagogic Sciences
Moscow Regional Institute for Humanities, Orekhovo-Zuevo, Russia
Aksyonova04@inbox.ru

УДК 27.184.35+(571.513)

МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XVIII В.: ФОРМЫ И МЕТОДЫ И РЕЗУЛЬТАТЫ КРЕЩЕНИЯ ХАКАСОВ

Асочакова В.Н.

В статье рассматривается миссионерская деятельность Русской православной церкви в период реформ Екатерины II. На основе анализа разных видов письменных источников показано, как менялись формы и методы крещения автохтонов Сибири, и к каким результатам это приводило. На примере деятельности епархиального миссионера Алексея Михайловского прослеживаются приемы и методы крещения, различие подходов светских и духовных властей, выявляются причины слабости миссионерской деятельности. Выявлены факторы и особенности крещения хакасов, коренного населения юга Приенисейской части Тобольской епархии.

Ключевые слова: христианство, русская православная церковь, веротерпимость, миссионерство, новокрещенные.

MISSIONARY ACTIVITIES OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE LAST THIRD OF THE 18TH CENTURY: FORMS, METHODS, AND RESULTS OF BAPTISM OF THE KHAKASSIANS

Asochakova V.N.

The article studies missionary activities of the Russian Orthodox Church during the reforms of Catherine II. The changing methods, forms, and results of baptism of the Siberian aborigines are

shown following the analysis of different kinds of written sources. Illustrated by the case of diocesan missionary Alexey Mikhailovsky, the methods of christening and the difference in methods of the secular and spiritual authorities are traced. The reasons for weaknesses of missionary activities are identified. The factors and peculiarities of christening the Khakas people, indigenous people of south of the Tobolsk eparchy, are disclosed.

Key words: *Christianity, the Russian Orthodox Church, toleration, missionary work, newly baptized people*

Крещение коренных народов Сибири началось с 1600 г., и в течение всего XVII в. носило случайный, эпизодический характер, отсутствовали какие-либо юридические основания деятельности РПЦ. Христианизация не была главной задачей политики на окраинах, на первом месте оставались фискальные и геополитические интересы российского правительства. В XVIII в. правительство стало переходить к политике идеологического и юридического закрепления коренных народов Сибири. Значительная роль в этом процессе отводилась христианизации нерусских народов Российской империи. Ранее российское государство довольствовалось формальными признаками выражения подчиненности и лояльности: исправные налоговые поступления и внешнее послушание властям [Трепавлов, 2007, с. 200].

В предлагаемой статье рассматриваются эволюция форм, методов и результаты крещения коренного населения юга Приенисейского края – хакасов, на епархиальном этапе миссионерской деятельности.

Известно, что указ 1700 г. о снятии митрополита Игнатия и назначении Филофея положил начало целенаправленному крещению сибирских народов. Массовое крещение хантов и манси определило формы и методы обращения в православие на протяжении первой четверти XVIII в. Заслуга практической реализации государственных установок в религиозной политике в Сибири неоспоримо принадлежит Филофею Лещинскому. Он не только крестил сам, но отправлял православные миссии на Камчатку во главе с архимандритом Марининым (1705 г.), к березовским остякам (1707 г.) в Монголию, совершил миссионерские поездки по Березовскому краю, вниз по Иртышу и Оби, в Пелымский край, Сургутский, Нарымский, Кетский, Томский, Енисейский.

Во второй четверти XVIII в. миссионерская деятельность надолго замерла – «в Сибири с 1720 по 1744 гг. не было крещено ни одного, ни язычника, ни магометанина» [Андриевич, 1889, с. 262]. В начале 30-х гг. было создано первое специальное государственное миссионерское учреждение – Комиссия для крещения мусульман и других народов Казанской и Нижегородской епархий. В 1734 г. ее переименовали в Контору новокрещеных дел, просуществовала она до 1764 г. За время существования Новокрещенской конторы (26 лет) было обращено в православие 409 864 человека [Церковь в истории.., с. 199]. В рамках екатерининской церковной реформы, в 1764 г. Новокрещенская контора была закрыта, после чего христианская миссия среди нерусских народов Российской империи стала ориентироваться на принципы веротерпимости. Крещение «иноверцев» и утверждение их в христианской вере возлагались на епархиальных архиереев.

Указом от 6 апреля 1764 г. в епархиях с большим числом новокрещеных и язычников были назначены миссионеры: в Казанской – три, Иркутской, Тобольской и Тамбовской – по два; Нижегородской, Вятской, Рязанской и Астраханской – по одному [ПСЗ, т. XIV, №2116].

По ходатайству тобольского митрополита Павла Конюскевича миссионерами в Тобольской епархии были назначены протоиереи Никита Арамельский – в Ачинском заказе, Алексей Михайловский – в Красноярском. 20 февраля 1764 г. они вступили в должность. Сохранилась инструкция, определявшая обязанности миссионеров и Красноярской воеводской канцелярии, последняя должна была выдавать подводы, проездные, «приличное число служилых людей, толмача, оказывать всякое вспомоществование», платить миссионерам по одной тысяче рублей в год для поощрения принявших христианство, а также покупки «по семь аршин сукна, три четверти холста на рубашки, пуговицы, чтобы шили христианскую одежду».

ду» [ГА г. Тобольске. Ф. 156. Оп.1. 1750. Д. 52. Л. 11-16]. Уточнялся и фискальный статус новокрещеных: по указам 1706, 1714, 1720, 1731 гг. они освобождались на три года от ясака и «излишних налогов».

Провозглашенные светской властью и частью высшего духовенства принципы веротерпимости и ненасильственности крещения не были восприняты большей частью традиционного духовенства. Его типичными представителями были и тобольский митрополит Павел Конюскевич, и красноярский заказчик Алексей Михайловский. Их объединяла принадлежность к южнорусской школе российского духовенства, для которой был характерен прозелитизм, как божественное предназначение.

«Немногие священники добровольно соглашались оставить родину, друзей, родственников, чтобы отправиться в малоизвестный, далекий край» [Бущинский, 1889, с. 189], один из немногих был Алексей Михайлович Михайловский. Это первый образованный заказчик в Хакасско-Минусинском крае, из духовного сословия. В эпитафии на могиле Алексея Михайловского написано «уроженец малороссийский г. Нежина Черниговской губернии. Стал протоиереем в 1750 году 28 февраля, был проповедником Слова Божия для обращения иноверцев в Христианскую веру. Умер 1 марта 1790 г.» [О Михайловском, 1887, с. 222]. До него заказчиками были выходцы из числа казаков, служилых – Иван Многогрешный – потомок полковника Василия Многогрешного и игумен Хадов.

Михайловский прослужил 40 лет, церковная политика в заказе осуществлялась в трех направлениях: крещение коренных народов восточной части Тобольской епархии, учреждение новых приходов, создание системы начальной подготовки кадров духовенства. Его деятельность, направленная на укрепление позиции церкви в регионе, была достаточно успешна. Но нетерпимость в религиозных вопросах, жесткость в вопросах веры, негибкость в отношениях с местными властями, конфликты с мангазейским и енисейским духовенством не позволили ему добиться особых успехов в деле крещения. Как и подавляющая часть российского духовенства, он был традиционалистом в мышлении и способах действий. Несмотря на то, что просветительские принципы миссионерской деятельности были разработаны Иннокентием Неруновичем еще в 1733 г., применяться они стали распространяться только в 40–60-е гг. XIX в., и только среди очень незначительной части духовенства.

Михайловский приступил к массовым крещениям задолго до получения официального статуса миссионера [ГА г. Тобольске. Ф. 156. Оп.1. 1766. Д. 106. Л. 17]. В «Списке крещеного ясачного населения» (1854 г.) часть новокрещеных указывали, что крестили их Алексей Михайловский и Никита Арамельский [АГМ. Ф.17. Оп. 1. Д. 73. Л. 262, 286]. Деятельность Михайловского началась при митрополите Сильвестре (1749–1755 гг.), закончилась при епископе Варлааме (1768–1802 гг.), первом московском архиерее на Тобольской кафедре. Он пережил взлет и падение последнего тобольского митрополита Павла Конюскевича (1758–1768 гг.), выступившего вместе с Арсением Мациевичем против секуляризации церковно-монастырских земель.

Вступая в должность заказчика, Михайловский получил наставление «ведать дела обращающихся в Красноярское ведомство неверных народов телеутов, татар и прочих несведущих бога кызылов», просвещать, защищать новокрещеных перед некрещеными и от излишних налогов. Сильвестр (Стефан Гловацкий) до назначения в Тобольск был начальником Новокрещенской конторы и заведовал христианизацией народов Поволжья, поэтому при нем возобновились попытки массовых крещений коренных народов Сибири.

В первый же год Михайловский отправился в ясачные земли вверх по Енисею. Из его доклада: «в пост разговляются мясом и молоком», увещевания не помогли, поэтому, ясачных излишне освобождать от налогов, в том числе, подводной гоньбы. Новокрещеные, в свою очередь, пожаловались митрополиту, что крещение приняли еще 30 лет назад (при Филофее Лещинском), имели льготы, не выполняют православные обряды потому, что «нет вблизи попа, кроме ясачного Матвея», которому они исповедуются и причащаются, а в православии «тверды и непоколебимы». Митрополит рекомендовал Михайловскому «увещевать невер-

ных тамошних кызылов принимать святое крещение», сохранять льготы «дабы через это другим к святому крещению придать охоту» [ГА г. Тобольске. Ф. 156. Оп.1. 1766. Д. 52. Л. 1–17].

Оценку крещения коренных народов в Тобольской епархии дал Святейший Синод (2 октября 1767 г.) во всеподданнейшем докладе Екатерине Великой «...проповедуют тем людям, которые и не слыхивали, как по-русски говорят». Далее описаны методы привлечения в православие: «Обольстя награждением, напоя пьяных или устрашая разными случаями всех христиан, стараются умножить единственно для их интересу». Кроме привлечения материальными льготами, «священники устрашают отступников от веры христианской штрафами и через то грабят их бесчеловечно. Ежели кто требуемого не даст, тогда берут и на их же подводах и коште возют за собой по протчим жилищам в забитых колодах» [РГАДА. Ф.18. Оп.1. Д.237. Л. 7].

Формальность крещения бросалась в глаза даже церковным иерархам: «Молодых благословляют медными крестами, а что до христианского знания о том неважно ведать, и в помышлении у них не было, ...Обобрав и через пять лет то жилище не навестит, а благоразумно дает время, чтобы новый христианин пограбленное им промыслами своими пополнил...». Другой способ «к грабительству сего несмышленного народа...найдут давно умершего или вновь рожденного и некрещеного, привязываются для чего некрещен, и для чего умерший без священника погребен, и приписывают к поруганию веры христианской» [РГАДА. Ф.18. Оп.1. Д.237. Л. 7об., 8]. Впрочем, нужно отметить, что доклад назывался «О жалобах на Тобольского митрополита Павла». Вопрос о его низложении был уже предрешен: в 1768 г. митрополита Павла лишили сана и сослали в Киево-Печерскую лавру. К докладу прилагалось «всеподданнейшее мнение каким образом учредить проповедь слова божьего»: заменить митрополита, чтобы он «благоразумно» разрешал жалобы новокрещеных на злоупотребления священников; крещение проводить в тех местах, где поблизости есть церковь; производить в священники из представителей тех народов, которых освящают крещением, для чего завести школы среди нерусских народов; привлекать к службе священников, которые знают языки народов Сибири [РГАДА. Ф.18. Оп.1. Д.237. Л. 9–9об.].

Проблемы религиозной жизни коренных народов Сибири звучали и в выступлениях депутатов от новокрещеных в Уложенной комиссии. От «Кыргызской землицы», как называли тогда Хакасско-Минусинский край, депутатом был кызыльский князь Гаврила Ульчугачев (на его средства была возведена Ужурская церковь). Как и другие депутаты, он требовал обеспечить надежную защиту от обид, как со стороны русских, так и некрещеных, облегчения податного бремени. Указывались злоупотребления при крещении.

Из-за башкирских волнений Синод в 1789 г. запретил деятельность миссионеров в Казанской и Иркутской епархиях, а в Тобольской она проводилась с ограничениями до 1799 г. С 1800 г. миссионерские поездки были запрещены по всему Красноярскому краю. Запрет массовых крещений и регулярных поездок миссионеров привели к росту отступнического движения. Причиной слабости миссионерства было отсутствие средств, основные расходы, подводы, питание для миссионеров ложились на плечи обывателей или самих «инородцев». Кроме того, было очевидно, что крещеные не стали верующими, а священников в епархии так мало, что они годами не бывают среди новокрещеных [ГА г. Тобольске. Ф. 156. Оп.1. 1766. Д. 151. Л. 1–2].

Несмотря на попытки Михайловского проводить широкие миссионерские кампании, постепенно центр тяжести перемещался в приходские общины. В этот период времени в Хакасско-Минусинском крае образовались церковные общины новокрещеных: Ужурская (1760–1775 гг.) на севере и Аскизская (1771 г.) – на юге [ГА г. Тобольске. Ф. 156. Оп.1. 1760. Д. 111. Л. 2об.].

Возникновение общин связано с ясачной реформой 1764 г., которая способствовала тому, что хакасская знать стала трансформироваться в низовое звено административного аппарата управления. В ее среде сформировалась прорусски ориентированная часть, ставшая опорой политики христианизации коренного населения в этот период времени. Некоторых

представителей хакасской знати (Ульчугачев, Кочелор, Амзор) российские власти использовали для реализации правительственной политики, в том числе христианизации, назначив башлыками. Аскизскую церковь построил Амзор – сагайский князь, по крещению – Федор [Спасский, 1818, с. 109], Ужурскую – Гаврила Ульчугачев. Здесь необходимо отметить, что этот прием – крестить родовых начальников и использовать их власть – предлагал еще Иннокентий Нерунович, и он использовался при крещении почти всех аборигенов Сибири.

Вторая причина – увеличение численности хакасского населения в последней трети XVIII в. более чем в 4,5 раза, что создавало предпосылки для этнической консолидации. Христианское вероучение в этот период времени становилось ее идеологической основой, поскольку различия социально-экономических укладов и религиозных систем между хакасскими родами-сеоками были еще достаточно сильны.

В последней трети XVIII в. приходов новокрещеных более не образовывалось, зато увеличилось число приходов со смешанным хакасско-русским населением. К концу века в 16 приходах числились новокрещеные.

Со второй половины XVIII в. русское население стало численно преобладать над коренным, что объективно создавало благоприятные условия для христианизации. На это и рассчитывал центр, изменяя религиозную политику от нетерпимости к толерантности.

Христианизация коренных народов Сибири исторически осуществлялась двумя путями: первый – централизованная, целенаправленная миссионерская деятельность; второй путь – пассивный, нецентрализованный, неорганизованный – через контакты с русским православным населением. Специфика этнодемографического и социально-экономического развития Хакасско-Минусинского края, в целом, создавала благоприятные условия для христианизации коренного населения. Но в силу слабости церковной организации и миссионерского дела, распространение православия происходило преимущественно посредством контактов коренного и пришлого населения в церковных приходах, ставших зонами культурного «фронта».

Получила развитие приходская, территориальная и организационная основа для взаимодействия различных бытовых, хозяйственных укладов, религиозных воззрений, социокультурных ценностей в контактных зонах смешанного населения.

В результате сочетания разных форм и методов христианизации к концу XVIII в. более 1/3 хакасов оказались крещеными – 32,7%, при снижении относительных показателей, количество новокрещеных увеличилось в два с лишним раза. С точки зрения формальных показателей, XVIII в. отмечен успешной деятельностью в деле христианизации коренного населения Хакасско-Минусинского края. Большая часть новокрещеных проживала в Аскизском и Ужурском приходах, но в смешанных приходах процесс христианизации шел диалектично – одновременно с христианизацией происходила ассимиляция населения.

Список литературы

1. Андриевич В.К. Сибирь в царствование императрицы Екатерины II (Время с 1762–1769) / В.К. Андриевич. – Красноярск, 1889. – Ч. II. – 237 с.
2. Буцинский П.Н. Заселение Сибири и быт первых ее насельников / П.Н. Буцинский. – Харьков, 1889. – 345 с.
3. О Михайловском // Енисейские епархиальные ведомости. – Красноярск, 1887. – №18. – С. 222.
4. Полное собрание законов Российской империи : в XLV т. – СПб., 1830. – Т. XVI. № 2116.
5. Спасский Г.И. Народы, кочующие в верховьях реки Енисей / Г.И. Спасский // Сибирский вестник. – 1818. – Ч. 1. – С. 87–111.
6. Трепавлов, В.В. «Белый царь»: образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. / В.В. Трепавлов. – М.: Восточная литература, 2007. – 255 с.
7. Церковь в истории России (IX в. – 1917 г.) : критические очерки. – М. : Наука, 1967. – 336 с.

Архивные источники

1. Государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске» (далее ГА г. Тобольске). 156. Оп. 1. 1750. Д. 52. 17 л.
2. ГА г. Тобольске. Ф. 156. Т. 1. 1766. Д. 106. 17 л.
3. ГА в г. Тобольске Ф. 156. Оп. 1. 1751. Д. 151. бл.
4. ГА в г. Тобольске. Ф. 156. Оп. 1. 1760. Д. 111. Л. 2 об.
5. Муниципальное казенное учреждение «Архив г. Минусинска» (далее АГМ. Ф. 17. Оп. 1. Д. 73. 286 л.
6. Российский государственный архив древних актов (далее РГАДА). Ф. 18. Оп. 1. Д. 237. 9 л.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Асочакова Валентина Нестеровна, заведующая кафедрой истории России, доктор исторических наук, доцент
Хакасский государственный университет имени Н.Ф. Катанова, г. Абакан, Россия
asocvn@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Asochakova Nesterovna Valentine, head of the history of Russia, doctor of historical sciences, associate professor
Khakassia State University NF Katanov, Abakan, Russia
asocvn@mail.ru

УДК 94 (410) «1485/1603»

ГЕРЦОГ БЭКИНГЕМ – АНГЛИЙСКИЙ РОДСТВЕННИК СВЯТОГО ВЛАДИМИРА?

Богатырёв А.В.

Автор пытается установить, насколько верны утверждения современного американского генеалога-любителя Брайана Д. Стара о родственных связях двух известных родов Европы – Рюриковичей и Стаффордов, герцогов Бэкингем

Ключевые слова: *Эдвард Стаффорд (герцог Бэкингем), Владимир Святославич, Рюриковичи, генеалогия, Б.Д. Стар*

THE DUKE OF BUCKINGHAM IS ENGLISH RELATIVE OF PRINCE VLADIMIR?

Bogatyrev A.V.

The author tries to establish how a true statement of modern American genealogist amateur Brian D. Starr kinship of two well-known families of Europe – Rurik and Stafford, Duke of Buckingham

Keywords: *Edward Stafford (Duke of Buckingham), Vladimir Svyatoslavich, Rurikovichi, genealogy, B.D. Starr*

Готовясь к мероприятиям, посвященным 1000-летию со дня успения равноапостольного киевского князя Владимира I Святославича (978–1015), которые были организованы под эгидой Поволжского православного института, мы решили просмотреть самую последнюю литературу по данному вопросу. Так как область наших профессиональных интересов – всеобщая история, внимание было сконцентрировано, прежде всего, на зарубежных изданиях.

Как оказалось, имя Владимира Святого в зарубежной историографии последних лет, конкретно англо-американской, встречается часто. Авторы рассматривают самые разные стороны деятельности князя, касаясь его влияния на развитие русской музыки, даже проводя «параллели» с антиалкогольной кампанией М.С. Горбачева в 1985 г. и легендой о принятии Владимиром христианства, отмечая его имя в связи с деятельностью папы Римского Иоанна XV [Jaffé, 2012, p. xix; Bennett, 1999, p. 55; Kelly, 2010, p. 133].

Среди всех новейших публикаций о Владимире Великом выделяются труды американского исследователя-энтузиаста Брайана Дэниела Стара, выпустившего книги-энциклопедии «Вознесение святых» (2009), «Родословная главных святых» (2010) и «Словарь святых» (2013). Создавая энциклопедическую статью о Владимире, Стар провел изыскания о потомках князя, к которым отнес соправителя Франции Гуго Магнуса (Гуго Великий, герцог Франции и Бургундии), лорда Беркли Томаса де Беркли, графа Херефорда Хамфри де Богунна, а также третьего герцога Бэкингема Эдварда Стаффорда (1478–1521) [Starr, 2013, p. 344].

Наше внимание закономерно привлекла фигура Бэкингема. Безусловно, в памяти при упоминании этого титула возникает образ Джорджа Вильерса (1592–1628), первого герцога Бэкингема из сочинения А. Дюма «Три мушкетера». Однако упомянутый у Стара Бэкингом не был его прямым родственником.

Тем не менее, это был представитель одной из известнейших фамилий Англии. Возвысившись при короле Генрихе VIII (1509–1547), которого ублажал в Пенсхерсте, он становится лордом-констеблем, а также удостоивается чести распорядителя на королевской коронации, где ему доверили корону Его Величества. Позднее Стаффорд был приведен к присяге на должность тайного советника, занимался дипломатическими и военными поручениями. Но зависть королевского окружения и подозрительность самого короля привели к его падению: вельможа был обвинен в попытке мятежа и казнен [Lee, 1989, vol. LIII].

Эдвард Стаффорд относился к так называемой третьей креации герцогов Бэкингом [Шафров]. Память о нем сохранилась в бессмертном произведении У. Шекспира «Генрих VIII». Итак, насколько верно возведение генеалогии Стаффорда к князю Владимиру?

Как известно, ни в одной из нынешних русскоязычных генеалогий Рюриковичей, к которым восходит князь Владимир, нет никаких свидетельств об отношении к ним Бэкинговым [Соколов, 2002; Коган, Домбровский-Шалагин, 2004]. Сомнения в данной «гипотезе» возникают и по причине отсутствия у Стара ссылок на источники в тексте, отсылок к литературе. Хотя, безусловно, не секрет, что для укрепления своей политики Рюриковичи устраивали междинастические браки с представителями многих монархических родов Европы: Франции, Польши, Венгрии и т.д. Но есть ли здесь связь с герцогами Бэкингом, Стаффордами?

Попробуем выяснить это, обратившись к исследованиям о роде Эдварда Стаффорда и постаравшись воссоздать его нисходящее генеалогическое древо. В своем новейшем труде доктор Энтони Корбет, касаясь Дома Стаффорд, отмечает, что линия Стаффорда идет от Томаса Вудстока, графа Бэкингема, позднее герцога Глостершира, который был шестым и младшим сыном короля Эдуарда III (1327–1377). Он женился на Элеонор де Богун, у них впоследствии родилась дочь – Анна Пантагенет (дочерью Вудстока называют Анну Глостерскую, имевшую отношение к Пантагенетам, например, Джеффри Пантагенету, в том числе через своих мужей [Richardson, 2011, p. 354]), которая была замужем трижды. Здесь, в данном генеалогическом древе числятся Томас Стаффорд, Эдмунд Стаффорд и Уильям Боучер.

Первым герцогом Бэкингом (Бакингом, Букингом) был Хамфри Стаффорд (1402–1460), канцлер Англии при короле Генрихе VI (1422–1461). Он был женат на Анне Невилл, от которой у него было десять детей, в их числе и названный в честь отца Хамфри Стаффорд (1425–1458), заключивший брак с Маргарет Бофорт, дочерью второго герцога Сомерсета. У них родился сын – второй герцог Бэкингом Генри Стаффорд (1455–1483). Именно его отпрыском был Эдвард Стаффорд, третий герцог Бэкингом [Corbet, 2015, p. 349]. Как видно, никаких параллелей с Рюриковичами и Владимиром I.

Обратим внимание на ветвь известного монаршего рода – Плантагенет. Как было отмечено выше, Плантагенеты имели некоторое отношение к Стаффордам. Могли ли они сблизиться с Рюриковичами благодаря этой династии английских монархов? В Интернете высказывается мнение, что у Ярослава Мудрого (1019–1054) из Рюриковичей имелись, якобы, определенные родственные связи с Плантагенетами через короля Эдуарда II (1307–1327) [Царственные потомки...]. Однако в последних популярных исследованиях о Плантагенетах нет ничего, что бы указывало на Ярослава Мудрого или Рюриковичей [Aurell, 2007; Seward, 2014].

Наиболее известным специальным исследованием об Эдварде Стаффорде является труд Барбары Джин Харрис. Харрис восстанавливает генеалогическое древо Стаффордов, которое она сводит к барону Роберту де Тёни (Тоуни, Тоени, Robert de Toeni, Tosny, 1039–1100), прибывшему в Британию из Нормандии вместе с Вильгельмом Завоевателем (1027/28–1087). Первым графом Стаффорд являлся Ральф, служивший при Эдуарде III [Harris, 1986, p. 6]. Вновь какие-либо упоминания о потомках Рюрика отсутствуют.

И все же, мог ли Роберт де Тёни иметь какие-то связи с Владимиром и его семьей? В труде Артура Коллинза «Пэры Англии» содержится предположение, что де Тёни был младшим сыном Роже (Роджер, Рожер) де Тёни, штандартносеца Нормандии, потомка Malahulcius, дяди известного герцога Нормандии Ролло (Рольфа, Rollo, 860–932), предка Вильгельма Завоевателя [Collins, 1756, vol. III, p. 97]. Есть мнение, что «Де Тоени» вообще переводится как «Из Туниса», относится к фамилии де Таини [Hirschman, 2012, p. 89].

Еще дальше идет Джон Дебретт, выводящий генеалогию Стаффорда от Хардриха (Hardrich), правителя саксов (Saxons), Альфреда Великого (871–899) и упоминавшегося уже первого герцога Нормандии Ролло [Debrett, 1820, vol. II, p. 1355]. И опять никаких следов Владимира и Рюриковичей. Нет их и у обращавшегося к семейному древу де Тёни Лоренса Уорнера [Warner, 2014, p. 154].

Связан ли как-то с Рюриковичами род Вильгельма Завоевателя? Действительно, один из представителей династии Рюрика, Владимир Мономах (1113–1125), женился на Гите, дочери английского короля – только Гарольда II (1066 г.), как раз убитого воинами Вильгельма [Duffy, Ricci, 2015]. Интересно, что Гарольд был последним саксонским (англосаксонским) правителем [Magocsi, 2010, p. 84]. И это сразу заставляет вспомнить о Хардрихе, еще одном короле саксов и предполагаемом предке Стаффордов. Но «ниточка» здесь очень тонка. Возможно, Стар ошибся, так как Гарольд был эрлом Бакингемшира, в состав которого ныне включен и город Бакингем?

В то же время генеалогические изыскания Фрэнка Джерома Тона подводят к тому, что Роже де Тёни имел скандинавское происхождение [Tone, 1944, p. 10]. Далее, упоминаемый в норвежской традиции ярл Рёгнвальд (Рогнвальд, Рагнвальд) по прозвищу «Могучий», приближенный короля Харальда I Прекрасноволосого (872–930), был отцом того самого Ролло [The Heimskringla, 1844, vol. I, p. 292], герцога Нормандии, одного из дальних предков Стаффордов.

А ведь и основателя династии Рюриковичей Рюрика (862–879) можно отнести к «норвежцам» – его внучатым племянником был норвежский король [Шамбаров, 1999, с. 413]. Связи Рюрика с норвежцами были крепки – женой «принесшего государство на Русь» называется Ефанда из сиятельного норвежского рода. Здесь важно напомнить, что, согласно распространенным преданиям, короли Норвегии происходили от Инглингов (Yngling), к чьим родственникам традиция причисляет и Рюриковичей, например, Ярослава Мудрого [Пчелов, 2001].

Взгляд на скандинавское происхождение Рюриковичей не редок в западной литературе: так, Джейсон Эдвард Лэйвери, затрагивая историю Финляндии, ставил Владимира в ряд со скандинавскими правителями, принявшими христианство [Lavery, 2006, p. 24]. Также упоминают Владимира в трудах по истории викингов, где среди важных событий хронологии указано и принятие Равноапостольным христианства [Parker, 2014].

Конечно, хитросплетения ветвей семейных древ скандинавской знати требует более пристального изучения специалистами. Между тем к Инглингам некоторые присовокупляют и носившего имя Рёгнвальда короля Норвегии [Lindow, 1986, p. 75]. Король Рёгнвальд Достославный упоминается в поэме с характерным названием “Ynglingatal” («Перечень Инглингов»), написанной скальдом “Thjodolf of Kvinesdal” (Тьодольв из Хвинира) [Kendrick, 2012, p. 78]. Считается, что конунг был кузеном Харальда Прекрасноволосого из династии Инглингов [Klaniczay, 2002, p. 96]. Рёгнвальд Могучий был внуком «Достославного».

Таким образом, хотя прямых доказательств о родстве Рюриковичей и Стаффордов не так много, Стар, тем не менее, оказался близок к истине, проводя параллели между двумя фамилиями – Владимира Святославича и Эдварда Стаффорда, герцога Бэкингема, – связанными общими скандинавскими предками.

Список литературы

1. Коган В.М., Домбровский-Шалагин В.И. Князь Рюрик и его потомки: Историко-генеалогический свод. – СПб.: Паритет, 2004. – 688 с.
2. Пчелов Е.В. Рюриковичи. История династии. – М.: Олма-Пресс, 2001. – 479 с.
3. Соколов А.Н. Потомство Рюрика: Полный перечень князей и дворян, потомков Рюрика... – Н. Новгород: Нижегородский институт экономического развития, 2002. – 719, [3] с.
4. Царственные потомки Ярослава Мудрого [Электронный ресурс] URL: <http://royalty.livejournal.com/1156-615.html> (13.09.15).
5. Шамбаров В.Е. Русь: Дорога из глубин тысячелетий. – М.: Алетейя, 1999. – 112 с.
6. Шафров Г.М. Генеалогические таблицы по истории европейских государств [Электронный ресурс]. URL: <http://historic.ru/books/item/f00/s00/z0-000119/st643.shtml> (12.09.15).
7. Aurell M. The Plantagenet Empire (здесь упор сделан на более ранние годы, нежели правление Эдуарда II, однако отсылки к поздним временам и общим моментам имеются. – А.Б.). – Harlow: Routledge, 2007. – 376 p.
8. Bennett J.T. The Food and Drink Police. – Brunswick: Transaction Published, 1999. – 173 p.
9. Collins A. The Peerage of England. – London: Printed for W. Innys etc., 1756. – Vol. III. – 555 p.
10. Corbet A. Edward IV, England's Forgotten Warrior King: His Life, People and Legacy. – Bloomington: iUniverse, 2015. – 466 p.
11. Debrett J. The Peerage of the United Kingdom. ... – London: Angel Court etc., 1820. – Vol. II. – 638 p.
12. Duffy J.P., Ricci V.L. The Czars. – [New York], 2015.
13. Harris B.J. Edward Stafford, Third Duke of Buckingham, 1478–1521. – Stanford: Stanford University Press, 1986. – 334 p.
14. Hirschman E., Yates D. Jews and Muslims in British Colonial America. – Jefferson: Mcfarland, 2012. – 291 p.
15. Jaffé D. Historical Dictionary of Russian Music. – Metuchen: Scarecrow Press, 2012. – 458 p.
16. Kendrick T.D. A History of the Vikings. – New York: Dover Publications, 2012. – 464 p.
17. Kelly J.N.D. A Dictionary of Popes. – Oxford: Oxford University Press, 2010. – 368 p.
18. Klaniczay G. Holy Rulers and Blessed Princesses. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 512 p.
19. Lavery J. The History of Finland. – Westport: Greenwood Pub Group Inc, 2006. – 195 p.
20. Lee S. Dictionary of National Biography. – New York, 1898. – Vol. LIII [Электронный ресурс]. URL: <http://www.lumina-rium.org/encyclopedia/edwardstafford.htm> (12.09.15).
21. Lindow J. Structure and Meaning in Old Norse Literature. – Odense: Odense University Press, 1986. – 454 p.
22. Magocsi P.R. A History of Ukraine. – Toronto: University of Toronto, 2010 (второе издание, первое – в 1996 г.). – 784 p.
23. Parker P. The Northmen's Fury: A History of a Viking World. – London: Jonathan Cape, 2014. – 464 p.
24. Richardson D. Plantagenet Ancestry. – Salt Lake City, 2011. – 784 p.
25. Seward D. The Demon's Brood: A History of the Plantagenet Dynasty. – New York: Pegasus, 2014. – 400 p.
26. Starr B.D. Dictionary of Saints. – Bloomington: Xlibris, 2013. – 370 p.
27. The Heimskringla, or, the Chronicle of the Kings of Norway. – London, 1844. – Vol. I. – 488, [viii]

28. Tone F.J. History of the Tone Family. – New York: S.n., 1944. – 185 p.
29. Warner L. The Myth of “Piers Plowman”. – Cambridge: Cambridge University Press, 2014. – 239 p.30

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Богатырёв Арсений Владимирович, кандидат исторических наук, старший преподаватель

Поволжский православный институт имени Святителя Алексия, митрополита Московского, г. Тольятти, Россия

Sob1676@yandex.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Arseniy V. Bogatyrev, Candidate of Historical Sciences, Senior Lecturer

Volga Orthodox institute of St. Alexis, Metropolitan of Moscow, Togliatti, Russia

Sob1676@yandex.ru

УДК 266

МЕТОДИКА МИССИИ В XIX ВЕКЕ

Бугров Б.Н., Плешаков О.В.

В данной работе рассматриваются и описываются методы проповеди, использовавшиеся во внутренних и внешних миссиях Русской Православной Церкви на протяжении XIX века.

Ключевые слова: миссионерство, проповедь, Русская Православная Церковь, методы катехизации, культура, XIX век, просвещение, Вера.

THE METHOD OF MISSION IN THE XIX CENTURY

Bugrov B.N. , Pleshakov O.V.,

The paper discusses and describes the methods of preaching used in internal and external missions of the Russian Orthodox Church during the XIX century.

Keywords: missionary, preaching, the Russian Orthodox Church, methods of catechesis, culture, XIX century, enlightenment, Faith.

Дорогие друзья, как вы думаете, какой международный статус имеет сегодня наша с вами Родина? Как к ней относятся в современном мире? Что о ней думают иностранцы, что о ней думаем мы сами?

Обратившись к истории, мы увидим то Святую Русь с её златоглавыми церквами, то Московию, осваивавшую колоссальные территории Сибири, то Российскую Империю - старшего брата для всей Европы, а то и, наконец, Советский Союз - космическую державу и один из центров, определявших судьбу всего мира. Разумеется, что всегда и у всех режимов были свои недостатки, иногда также глобального масштаба, были и проблемы, решаемые со временем или же нет. Однако листая любые места учебников нашей истории, испытываешь всегда одно и то же чувство. Это чувство гордости за Родину, пронёсшую себя через века.

Имея такое прошлое, просто нельзя сливаться с остальными странами, нельзя подражать кому-то и нельзя, что называется, сдавать позиции. Мы просто не имеем на это право перед нашими предками, создавшими нашу державу и сохранившими её для нас.

А что мы можем сказать про Россию сегодняшнюю? Про ту Россию, что пытается следовать за Европой в сфере образования, принимая на себя чуждые ей стандарты. Про ту Россию, что берёт за образец американский идеал образа жизни. Про страну, оторванную от своих корней, с народом, потерявшим стержень и жизненный ориентир. Страну с демографической и многими социальными проблемами.

Мы, русские люди, неоднократно своей историей доказывали, что способны на многое, вот только нам нужно для этого сплотиться. Сплотиться вокруг чего-то, вокруг какой-то цели, идеи. Сейчас, кстати, многие политические деятели пытаются найти такую идею, определить, что же может объединить всех нас, а ведь веками основой и одновременно скрепляющим раствором для русских была наша вера и наша Церковь. Именно поэтому так важно не только поддерживать и возрождать православие в традиционно верующих городах и регионах, но и нести свет Истины в малоознакомленные с христианством области, а также иные страны.

Ни для кого не секрет, что одним из методов осуществления успешной деятельности в абсолютно любом направлении является изучение опыта прошлых лет, и, соответственно, изучение того, каким способом действовали миссионеры прошлого имеет большое практическое значение для реорганизации и продолжения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви в нынешнее время. Формирование и осуществление современного духовного просвещения пойдет тем успешней, чем полней и объективней будет учтен исторический опыт многочисленных и разнообразных церковных деятелей.

Сама Святая Русь была просвещена светом истинной Веры ещё в далёком IX веке, а первые робкие попытки подростого отечественного миссионерства относятся к веку XIII. Но тогда, в эпоху монастырской духовной колонизации, всё было в новинку, всё было на ощупь, всё лишь только испытывалось, пробовалось. Подлинного же расцвета духовное просвещение в нашем государстве достигло уже в XIX веке, имея за плечами почти шестисотлетний опыт. Именно тогда православная Россия протянула благословляющие руки по всему земному шару, и именно опыт той эпохи ценнее всего для нас сегодня. Именно в XIX век, век невиданных скачков в промышленности, в искусстве, философии и богословии, стоит обратиться за восстановлением порушенных революцией традиций.

Наша миссионерская школа основывалась и веками возрастала на принципах, установленных ещё святыми равноапостольными Кириллом и Мефодием. Этими принципами были: «перевод Священного Писания и богослужения на местный язык, отсутствие насилия и личный пример миссионеров, а также основание местной Церкви с местным духовенством». [Егоров М., прот. Доклад Председателя Миссионерского отдела Московской епархии протоиерея Михаила Егорова на научно-практической конференции, посвященной 1025-летию Крещения Руси. Город Коломна, 02 декабря 2013 года. - URL: <http://infomissia.ru/2013/12/05/missionerskaya-deyatelnost-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi/> (дата обращения: 22.10.2015) стр. 1]

Как я уже сказал, одним из основополагающих принципов осуществления миссионерской деятельности является преподнесение Священного Писания, проповедей и Богослужения на родном для просвещаемых языке. В XIX веке это условие обязательное, но это только спустя почти шесть веков проповедничества. Всю предыдущую эпоху миссионерство несло вместе с православной Верой ещё и никак не в меньшей степени нашу культуру. Те языческие, и в большинстве своём дикие, племена, что принимали православие от нас, растворялись в нашем народе, становясь его частью. Всю предыдущую эпоху, да не всю. Настоящим пионером в данной области стал святитель Стефан Пермский, который ещё в XIV веке обратился с проповедью Евангелия к зырянам, используя новаторский на то время подход. Он как бы «умалился до уровня этого непросвещённого народа и давал ему свою письменность, богослужение и Св. Писание на его языке.» [Ефимов А. Б, Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. - М.: Издательство ПСТГУ, 2007. стр.8]

Впоследствии на таких переводах базировалась деятельность основателя Алтайской миссии преподобного Макария (Глухарёва). В частности, одним из пунктов составленной им в 1838 г. программы реорганизации миссионерского дела в России, является перевод всего Священного Писания как на русский (вместо Церковнославянского), так и на телеутский языки, с последующим как можно большим его распространением. Программа о. Макария называлась : «Мысли о способах к успешнейшему распространению христианства между евреями, язычниками, магометанами в Российской империи» и натолкнулась на полное невнимание Синода, граничащее порой с пренебрежением.

Уже будучи тяжело больным, прп. Макарий писал письма и в сам Святейший Орган, и даже императору Николаю I. Впрочем, добиться поддержки где бы то ни было ему не удалось; издания его переводов не выходили, а государственная помощь оставалась всё такой же сомнительной. К бесчисленным заслугам преподобного можно отнести и составленный им "Сравнительный словарь алтайских наречий" - едва ли не первый документ подобного рода в истории русской миссии. С изучения языка и переводов начинал свою деятельность и преемник о. Макария, владыка Макарий (Невский), добившийся колоссальных успехов на ниве духовного просвещения Алтая.

Среди потока своей кипучей деятельности место для переводов нашёл и святитель Иннокентий Аляскинский (Вениаминов). Прибыв к месту своих апостольских трудов вместе с семьёй, тогда ещё иерей Иоанн, начал свою миссию с обучения алеутов разным ремёслам, и через два года на Аляске появился первый храм, построенный самими коренными жителями. Только после этого отец Иоанн позаботился о своём собственном доме, прокутившись двадцать четыре месяца с семьёй в землянке. Параллельно с обучением аборигенов ремёслам, он и сам учил их язык, который, кстати сказать, чрезвычайно труден для европейца «вследствие обилия гортанных звуков» [Смирнов Е. К. Очерк исторического развития и современного состояния русской миссии. 1904 г. Синодальная типография, СПб. стр.22]. Отец. Иоанн составил алфавит для алеутского языка, создал его письменность, перевёл на него необходимые молитвы и начал проповедовать на алеутском. Были быстро переведены многочисленные отрывки Евангелия и Катехизиса, а затем будущий святитель начал преподавать детям письменность их родного языка по учебникам, которые сам же и составил.

Плоды его деятельности были так обильны, что в первый же год крестились все жители о. Уналашка, того самого острова, на который отец Иоанн изначально прибыл. И это всё одновременно с кипучей физической деятельностью и насыщенной опасностями жизнью на северных широтах, по соседству со смутьянами Российско-Американской Компании и не всегда дружелюбными индейцами.

Следующим шагом отважного просветителя было обучение управления байдаркой из дерева и шкур, на которой он в течении десяти лет сновал от одного острова к другому, везде проповедуя слово Божие. За те же десять лет были переведены «катехизис, Евангелие от Матфея, букварь с молитвами для алеутов, а также составлена грамматика и словарь алеутского языка, сделаны некоторые другие переводы» [Ефимов А. Б, Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. - М.: Издательство ПСТГУ, 2007, стр. 24]. Можно лишь подивиться такой активности доброго и полюбившегося всем алеутам пастыря. Количество обращённых святителем в Веру Христову не поддаётся описанию, а сам он до преклонных лет продолжал изучать всё новые языки, называя проповедь на родном для человека языке - главным оружием миссионера. Свт. Иннокентий оставил после себя четыре полноценных епархии, в каждой из которых впоследствии действовала отдельная миссия.

Китайская миссия создавалась и планировалась, как миссия для тех русских, которые попали в Китай, как способ не потерять свою Веру и культуру вдали от родины, а не как инструмент просвещения. Привносить свою культуру в цивилизацию со своей многотысячелетней историей и глубокими традициями тоже дело не слишком-то благодарное, а потому миссионерство среди природных китайцев распространялось далеко не такими быстрыми темпами, как в остальных миссиях. Китайцы с настороженностью и, зачастую, открытой

враждебностью воспринимали всё новое и, в особенности, иностранное, поскольку часто видели в европейцах лишь колонизаторов и захватчиков.

И всё же в середине XIX века в деле миссии наметился явный прорыв. Назначенный главой миссии скандальный, но чрезвычайно работоспособный архимандрит Иаким (Бичурин), крупнейший востоковед своей эпохи, вплотную занялся изучением китайской культуры и языка, а также переводами литературы, песнопений и, конечно, Нового завета. Его преемник «архимандрит Гурий (1858-1864 гг.) подготовил издание Нового Завета на литературном китайском языке. Так же был издан четырехтомник трудов Китайской православной миссии» [Ефимов А. Б, Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. - М.: Издательство ПСТГУ, 2007. стр.8]

Подводя итог трудам многих поколений миссионеров, нужно отметить, что помимо Нового Завета вышли ещё и толкования к нему, и часослов с псалтырью, а также регулярно издавались разнообразные периодические издания. В целом можно приписать те успехи, которых добилась наша миссия в Китае, последовательно проводившемуся переводу и изданию душеполезных книг. К сожалению, миссии не хватило яркой, высокодуховной личности, которая увлекала бы за собой других людей. Последним ударом по миссии стали революции, причём даже не столько российская, сколько китайская.

Так же, в любом вопросе, касающемся переводов, нельзя обойти вниманием и профессора Казанской духовной академии Николая Ивановича Ильминского. Он преподавал в академии татарский и арабский языки, и был одним из лучших языковедов своей эпохи. Когда в 1847 г. в Казани была учреждена комиссия по переводу богослужебных и священных книг на арабский язык, то одно из ведущих мест в комиссии занял Николай Иванович. В течении одиннадцати лет шёл этот кропотливый труд, не принося почти никаких плодов. Татары не воспринимали Священного Писания. За разгадкой тайны Ильминский направился в Каир, тогда бывший одним из центров сосредоточения знаний как об исламе, так и об арабском языке.

Из Каира он вернулся с двумя новостями - хорошей и плохой. Причина неприятия татарами Св. Писания стала ясной, но одиннадцатилетний труд пошёл насмарку. Всё дело оказалось в том, что татарскому народу был попросту не понятен учёный арабский язык. И вот тут профессор Ильминский поступил невероятно храбро и самоотверженно. Он отделил свои личные амбиции, старания, труды, чаяния и надежды от того, что было для него важнее - просвещения целого народа светом Христовой Веры. Ильминский выходит из состава комиссии и снова начинает всё с нуля. Он создал азбуку, создал грамматику, создал письменность разговорного татарского языка и полностью разработал её на основе русского алфавита и татарских звуков. А затем стал переводить на свежесозданный язык христианскую литературу. Его труд окупился сторицей и его запомнили как доброго гения для всего религиозного образования в ставшей ему родной Казани.

Профессор Знаменский, хорошо знавший Николая Ивановича, писал о нём: «Ильминский - лучший из всех людей, которых нам приходилось видеть, и заслуженнейший деятель по части просвещения» [Знаменский П. В. На память о Н. И. Ильминском. – Казань, 1892. стр. 24]

Профессор Ильминский ещё в свою эпоху затронул тему актуальную и по сей день, - множественную неудачность перевода некоторых богослужебных книг, в частности, Минеи на церковнославянский язык. Кстати, за сходные мысли преследовали его современника, митрополита Филарета (Дроздова). Однако главное в его работах, это, конечно, практическое наставление «потомкам» на миссионерском поприще: «В переводах священных и богослужебных книг самое трудное дело – уразумение славянских текстов, нередко весьма трудных и темных, и воспроизведение их на инородческих языках. Первая часть работы требует основательного богословского образования и знакомства с языком греческим и еврейским. Вторая часть по причине большой разницы в построении речи церковнославянской и инородческой требует значительной переработки выражений так, чтобы смысл подлинника был удержан и изложен ясно и удобопонятно. Окончательная обработка переводов непременно долж-

на производиться при помощи природных инородцев, потому что русскому человеку, как я знаю по собственному опыту, занимаясь татарским переводом около 30 лет, невозможно узнать всех тонкостей и оттенков, всей психологической глубины чужого языка» [Ефимов А. Б., Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. - М.: Издательство ПСТГУ, 2007. стр.15].

Так, с лёгкой руки Николая Ивановича, мы вплотную подошли ко второму пункту принципов и методов миссии: основание местной Церкви с местным духовенством.

Кто-то может поинтересоваться, а зачем нужно на ранних этапах это самое местное духовенство? Оно же объективно будет подготовлено в разы хуже профессиональных богословов и проповедников. Для ответа на данный вопрос будет уместно вспомнить, что и в качестве своих апостолов Христос избрал простых галилейских рыбаков, а не мудрецов и книжников. Избрал за горячие сердца и за близость к народу, за понимание его сути, и за вызываемое доверие, - ведь каждый охотней поверит своему соотечественнику, говорящему от сердца, чем иностранцу, рассуждающему о высоких материях богословия. Одной из основных задач миссионера является поиск и распознавание таких людей, которые в дальнейшем смогут стать его ближайшими сподвижниками и помощниками. Кстати сказать, метод доверия, как оказалось, срабатывает не только с людьми одной национальности, но и в не меньшей степени с людьми ранее одной Веры.

Важным, и весьма заинтересовавшим лично меня, примером такого метода является архимандрит Павел (Пружский). Выходец из «старообрядческой безпоповской семьи Федосьевского согласия» [Ефимов А. Б., Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. - М.: Издательство ПСТГУ, 2007, стр. 38] Пётр Леднев был очень способным человеком. Среди своих собратьев по заблуждению он слыл глубоким знатоком в целом ряде вопросов и был уважаемым человеком. Не удивительно, что после его обращения в православие и принятия священного сана за ним последовало немало старообрядцев. Никольский монастырь, который был возглавляем архимандритом Павлом, стал центром для будущих Всероссийских Миссионерских Съездов.

Хотя основным инструментом Алтайской миссии были, без сомнения, создания письменности, а также полноценные переводы, оба славных Макария отнюдь не пренебрегали и методом построения местной Церкви. Подтверждением тому служит действовавшее в Бийске катехизаторское училище, где «около 200 учеников готовились стать учителями в миссионерских инородческих школах, а также готовились к священству.» [Ефимов А. Б., Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. - М.: Издательство ПСТГУ, 2007, стр. 13] Об этом же говорит и тот факт, что учителем владыки Макария (Невского) был воспитанный и обученный миссией алтаец, Михаил Васильевич Чевалков, к тому времени уже священник и первый алтайский писатель. Так же одной из наиболее удачных находок владыки Макария считают созданный им совместно с Н. И. Ильминским хор, состоящий из учеников крещёно-татарской школы, привлёкший своими песнопениями на татарском огромное количество людей.

Сам Николай Иванович не только, как было написано мною ранее, настаивал на участии инородцев в каждом из переводов, и это несмотря на все его языковедческие таланты и более, чем тридцатилетний стаж, но и считал основным этапом своей деятельности основание крещёно-татарской школы, такого аналога миссионерского факультета специально для инородцев. Школа была полноценным учебным заведением со множеством предметов и своим неповторимым внутренним укладом. Ильминский и несколько его помощников вкладывали в неё все свои силы, умения, таланты и частичку души.

По этой отдаче заметно, что проект школы и вправду был ведущим звеном в обширном деле миссии, и надо сказать, надежды Николая Ивановича окупилась сторицей. Уже во время обучения дети, проезжая по селениям, хоровым пением и чтением Пасхального канона привлекали тысячи татар послушать Благую Весть. Наиболее же способные и выдающиеся ученики становились учителями, а также катехизаторами, а в последствии и подлинными миссионерами.

Ниже привожу таблицу с данными по выпускникам школы.

Учебные годы	Число учеников	Число учениц	Итого	Выпущено учителей	Выпущено учительниц	Итого
1863-1864	3	-	3	-	-	-
1866-1867	60	5	65	4	1	5
1872-1873	120	45	165	10	5	15
1873-1874	115	40	155	19	3	22

Профессор Ильминский с его великолепными организаторскими способностями остаётся, пожалуй, и по сей день единственным, кто сумел поставить внутринациональное миссионерство, что называется, "на поток". На закате своих дней Ильминский знал, что в общем и целом, среди выпускников его школы 75 человек прославляют Бога в священном сане, и дело всей его жизни приобрело множество преемников.

Известно также, что несмотря на свою личную бесконечно-кипучую деятельность, на подготовку и использование в деле миссии местных кадров находил время и свт. Иннокентий Аляскинский. Как я уже писал, он начал свою деятельность с обучения алеутов ремёслам, а проверку усвоенного мастерства устроил при построении храма, таким образом, алеуты ещё возможно сами не понимая того, что делают, начали распространять Христову Веру, строя и благоукрашая его храм.

Неожиданного сподвижника тогда ещё отец Иоанн получил в лице "шамана" Ивана Смиренникова, которому после крещения стали регулярно являться два ангела, наставляя его в Вере и укрепляя на пути ко спасению и помощи ближним. Не менее ценным помощником стал для будущего святителя Яков Несветов, «алеут, который мальчиком был отвезен в Иркутск, окончил Иркутскую Семинарию и стал ревностным пастырем; приехал туда уже священником. В 1830 году он построил храм Свт. Николая и, как природный алеут помогал о. Иоанну делать полноценные переводы на алеутский язык.» [Ефимов А. Б, Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. - М.: Издательство ПСТГУ, 2007, стр. 24]. Помимо прочего он, уже будучи архиереем переместил духовную семинарию с Камчатки в г. Ситку, и проявлял заботу о ней, как о будущем источнике кадров.

Одним из ярчайших примеров успеха миссии, благодаря этому методу, стала молодая Японская Церковь. С делом просвещения страны восходящего солнца светом сияющим паче солнечного неразрывно связан архиепископ Николай Японский (Касаткин). О его трудах на ниве Христовой известно почти всем, однако не все знают, что с начала своего апостольского дела в 1860 г. и вплоть до 1873 г. отец Николай не имел права покидать г. Хакодате, и всю колоссальную миссионерскую работу, а также катехизацию людей уверовавших во Христа за пределами города, взяли на себя его первые ученики. В условиях долговременной международной изоляции и острого неприятия всего иностранного, намного превосходящего даже китайскую настороженность и, отчасти, враждебность, это стало лучшим выходом для развития дела.

Исключительно важным и поистине неопенимым вкладом в распространение православия также явилось беспримерное личное мужество и самоотверженность первых японских проповедников. В первые годы они действительно рисковали своими жизнями, поскольку синтоизм в то время был государственной религией, а проповедь других вероисповеданий была запрещена на законодательном уровне. И это были не пустые слова: одного из первых крещёных св. Николаем японцев, Павла Савабэ, бросили в тюрьму дожидаться казни, а когда в связи с вовремя подоспевшими изменениями законодательства выпустили, то отобрали несовершеннолетнего сына, как могущего подпасть под дурное влияние отца. Вот где исполнилась заповедь Христова: «аще кто любит отца своего или мать свою паче мене, несть меня достоин». И Савабэ понёс эту тяжелейшую ношу, ведь его сердце горело любовью к Богу и к своим соотечественникам. Он жаждал привести свой народ к тому же источнику счастья и вечного блаженства, из которого пил сам.

Во время другого всплеска гонений в тюрьму попали сразу несколько человек, но среди них ни один не отрёкся от Христа, даже женщины и дети. Приняв новую Веру в чистые сердца, японцы сразу же явили пример той стойкости и мужества, которого не хватает подчас и нам, воспитанным в верующих семьях страны, крещёной ещё тысячу лет назад. Тот самый Савабэ, кстати, помимо всего прочего пережил ещё и сумасшествие жены, которая подожгла их дом, узнав, что её муж из самурая и жреца самой уважаемой молельни в городе превратился в нищего христианина. Так Господь испытывал бывшего синтоиста и через горнило скорбей претворил самурая Такуму Савабэ в первого японского православного священника. Отец Павел стал новым апостолом Павлом для своей родной Японии, а всю ту страсть и силу души, с которой Такума хотел убить иностранного миссионера Николая, претворил в ревность по Богу, с которой Павел проповедовал грядущее Царство Небесное. Можно без преувеличения сказать, что без таких людей как отец Павел и его друзья-проповедники, мы сегодня не знали бы того Николая Японского, который прогремел на весь мир мощным аккордом во Имя Господне и Славы Его.

С японской миссией тесно связан ещё один проповеднический метод, или скорее непреложное правило: полное отсутствия насилия и принуждения, вместо чего активно используется личный пример миссионеров. Ниже представлены две круговые диаграммы, на которых наглядно отражено положение миссионерских дел трёх христианских конфессий в Японии на 1896 год.



Очевидно, что при колоссальных внешних вливаниях, успешность миссии у протестантов и католиков намного скромнее, чем у нас. Всё дело в том, что помимо непосредственной Божией помощи, на которую ссылается св. равноап. Николай Японский, и о которой так ярко и красочно говорит, были ещё и другие причины неуспеха инославных. Причины кроются в менталитете европейцев, которые в той эпохе привыкли смотреть на всех тех, кто не способен дать физический отпор, как на материал для колонизации, попросту говоря, как на рабов. К слову сказать, не так уж много изменилось с того, казалось бы далёкого XIX века. Европейские компании в обмен на технологии и высококачественные товары, отсутствовавшие тогда у Японцев, активно давили на политику императора, и пытались погрузить Японию в финансовую кабалу, и превратить страну восходящего солнца в сырьевой придаток. А в это же самое время католические и протестантские проповедники наперебой и взахлёб рассказывали о том, как хороша их Вера, и как правильно нужно жить.

Совсем иным был подход святого Николая. Он начал свою деятельность с того, что в течение 8 лет изучал традиции, культуру и обычаи этого народа. Он проникся глубокой любовью к японцам и они, почувствовав это, не могли не ответить взаимностью. Пожалуй, ярчайшим примером такой любви стало самое трудное для японской миссии время, когда страна восходящего солнца уже набрала немалую силу, а Российская Империя этого ещё не поняла. Когда грянула русско-японская война, это стало серьёзным испытанием, как для веры японцев, так и для архиепископа Николая. По разные линии фронта оказались его соотечественники и его духовные чада.

Глубокая Вера и искренняя Любовь помогли выдержать и это испытание, все прошли его с честью. Архиерей Божий своею властью благословил японским священникам молиться о победе японского оружия, но сам, как верный сын отечества в таких молебнах и даже литургиях не участвовал, по мере сил заботясь о русских военнопленных. Любовь победила всё, а на «праздновании пятидесятилетия служения владыки Николая на японской земле в священническом сане, ему направлялись приветствия не только из России и Японии, даже губернатор Токио произнес хвалебную речь в его честь.» [Ефимов А. Б, Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. - М.: Издательство ПСТГУ, 2007, стр. 32]

Ситуация, десятилетиями складывавшаяся в Китае, отчасти напоминала японский вариант развития событий. Всё то же бесцеремонно-презрительное отношение европейцев и американцев к коренным жителям накапливалось, накапливалось и в самом конце XIX века вылилось в боксёрское восстание, известное как восстание общества «Кулак», против засилия европейцев и угнетения ими китайцев.

Показательным фактором, индикатором, в данной ситуации является тот факт, что несмотря на то, что в результате восстания погибло множество европейцев, русская миссия практически не пострадала. Отношение к русским было заметно лучше, чем к немцам, англичанам и американцам. Восстание было подавлено силами иностранных государств, в число которых вошла и Россия. Возможно, что этот кровопролитный с обеих сторон конфликт, внёс свой вклад в то, что натянутость в отношении с любыми иностранцами в Китае со временем никуда не исчезла.

Впрочем, будет несправедливо всё время обвинять в дипломатической и нравственной нечистоплотности лишь наших европейско-американских соседей. Примером ужасной, отвратительной жадности может послужить и поведение наших соотечественников на Аляске и Алеутских островах. Недавно открытые земли оказались богаты промысловым зверем, и целое море шкур, моржовых клыков и пушнины, сначала тоненькой струйкой, а потом широким могучим потоком хлынуло в Россию. Честные и не очень купцы, а также откровенные разбойники наживали себе целые состояния за короткий срок.

А где быстрые и лёгкие деньги, там и пьянство, там и разврат, и прибежище всех остальных человеческих страстей. По сценарию покорения всего Американского континента испанцами и другими европейцами стали разворачиваться и события тех дней. Ситуацию, пусть и ненадолго, выправил Григорий Шелихов, купец из Курска, благодаря ходатайству которого в той земле появились первые проповедники слова Божьего. Однако при всех его организаторских, коммерческих и дипломатических талантах, удержать в узде такую орду охотников и искателей лёгкой наживы ему не удалось.

После его смерти моральное состояние русских на Аляске и Беринговых островах и вообще пошло под откос. После некоторой заминки его преемником стал Александр Баранов, человек не меньших способностей, но чрезвычайно испорченный и жестокий. В течение двадцати девяти лет он с одной стороны поднимал благосостояние вверенной ему компании, а с другой культивировал скотское отношение к туземцам и работоторговлю. Имя Баранова стало нарицательным, им пугали детей, он стал воплощением зла для нескольких поколений алеутов и индейцев.

Представьте себе теперь каким ангелом во плоти приходилось быть равноапостольному Николаю, чтобы умиротворить тот яростный пламень ненависти, который должны были вызывать русские одним своим именем. А ведь он описывает алеутов, как детей - простых и доверчивых. Очевидно, что его слава как доброго пастыря обгоняла его самого, и ему редко приходилось видеть людей предвзято настроенных. Любовь и здесь победила всё.

Вспоминаются тут и другие примеры доброго отношения, а подчас и безропотного перенесения грубости и жестокости со стороны миссионеров. Думаю, будет уместно упомянуть здесь и о свт. Стефане Пермском, и о прп. Кукше Просветителе Вятичей, и о многих других проповедниках, которые были готовы скорее сами пострадать за Христа, чем попросить защиты или причинить хотя бы малейший вред просвещаемым. Хотя эти миссионеры и не от-

носятся к XIX веку, но я решил привести их в пример, как свидетельство того, что принцип свободного выбора и отсутствия насилия не является выдумкой нового времени, он жил в Церкви даже в так называемое "тёмное средневековье", и пока католики-латиняне жгли индейцев на кострах, мы несли выбор, свободный выбор между злом и добром.

Важно также не забывать и о таком методе миссионерства, как ранее широко распространённые, и сейчас снова набирающие "популярность" миссионерские съезды, где происходит крайне важный процесс - обмен практического опыта между людьми, реально занимающимися одним общим делом просвещения, где можно услышать не голоса тех, кто красиво пишет и рассказывает, не голоса историков или исследователей, но голоса практиков, проверивших на себе верность своих суждений и испытавших на себе всё то, что будет являться предметом разговора.

Хочется сказать ещё и о не сформированных, неписанных правилах миссионерства: среди всех этих людей я не увидел ни одного инфантильного, ни одного ленивого, ни одного себялюбивого, эгоистичного человека; напротив - все исполнены любви, сострадания, самоотверженности. Все эти люди чрезвычайно деятельные, причём не только в области книжной, не только в области переводов и лингвистики, но и в области просвещения и богословия, и никак не менее в области практики, деятельности, созидания. Эти люди, как правило, в одиночку занимались организацией не только своего быта и не только быта миссии, но и повсеместно помогали своей предполагаемой пастве.

Они несли нашу Веру на санях, на собачьих упряжках, на утлых лодочках, верхом и пешком. Они жили в землянках, мёрзли и голодали вместе со своими, дарованными Богом туземными чадами. Они бросались в омут самоотречения вместе с семьями, или же проходили весь путь в одиночку. Они не ждали наград за свой беспримерный героизм и, как правило, не получали их, ведь мы сегодня помним лишь тех, кто добился громкого успеха, а про многие сотни и тысячи молчаливых тружеников нивы Христовой все забыли. Все, кроме Того, Кто сказал, что если "кто напоит одного из малых сил хоть чашею холодной воды во Имя Мое, не потеряет награды своей". Все, кроме Того, ради Кого единственного, пожалуй, и стоит трудиться. Кроме Христа. И я верю, что все эти безымянные герои сегодня обитают в доме Его Отца, где обителей много, и где нет ни болезней, ни печалей, ни воздыхания, но жизнь бесконечная!

К великому сожалению нужно отметить, что сегодня многие люди не понимают, зачем современному миру нужно миссионерство. В поддержку идеи о неактуальности просветительской деятельности приводятся тысячи аргументов, в числе которых и то, что каждый человек способен самостоятельно выбрать свою Веру, и то, что у Церкви сейчас хватает своих, внутренних проблем, и ещё многое, многое другое.

Наверное, все эти люди отчасти правы. Да, действительно, у Русской Православной Церкви сегодня множество проблем, и она ещё не вполне оправилась от революционных потрясений. Да, действительно, принуждение кого-либо ко крещению или исповеданию христианства недопустимо. Но ведь проповедники занимались и занимаются отнюдь не этим! Напротив, подлинное миссионерство - это, когда тебя переполняет такая радость и любовь о Боге, что ты просто не можешь, не имеешь права удержать её в себе! Преступно знать истину, обрести путь ко спасению и никому не рассказать об этом, не попытаться привести хоть сколько-нибудь людских душ к Богу, спасти хотя бы некоторых от рабства и греха.

Этим и занимаются сегодняшние просветительские центры и отделы, и надо сказать, что нынешняя проповедническая деятельность исключительно многогранна и включает в себя множество направлений. Это и апологетика по отношению к неверующим, или представителям иных конфессий и религий, это и строительство храмов в традиционно инославных, нехристианских странах, это и организация работ воскресных школ и православных гимназий, и развитие паломнических служб, и информационная поддержка религиозных интернет-ресурсов, а также создание постоянных просветительских курсов и разовых семинаров и конференций, и многое-многое другое.

Возвращаясь к мысли о неактуальности миссионерства, стоит сказать, что наоборот, как раз сегодня медлить с проповедью Евангелия ни в коем случае нельзя. Россия полыхает десятками, если не сотнями старообрядческих расколов и разнообразных сект; в связи с недавними событиями осложнилась ситуация с православной Церковью на Украине, а в последнее время резко активизировался радикальный ислам. Чего стоит только одна трагедия с египетскими христианами, когда мусульмане казнили двадцать одного человека просто за то, что те верили во Христа. Всё это - прямые вызовы в сторону христианства вообще и православия в частности, вызовы на которые мы не можем не ответить. Вот только ответ этот должен быть не в таких же карательных мерах, но в проповеди о Любви и Христе.

Радует только то, что достойный отпор всем этим бесчисленным провокациям постепенно подготавливается, ведь русское миссионерство сегодня живёт. Пусть на настоящий момент потеряны почти все из зарубежных миссий, пусть ещё мало миссионерских факультетов, пусть быть проповедником сегодня - значит иметь все шансы получить пулю в грудь прямо в том храме, где служишь, пусть.

Я верю, что, как Церковь не одолеют врата ада, так и наших миссионеров не запугает ни один слуга злобы и разрушения, потому что сегодняшние просветители знают, за что сражаются. Знают, что, по обещанию Христа, условием приближения Царствия Божия является всемирная проповедь Евангелия. Я так же уверен, что все нынешние миссионеры твёрдо знают и помнят, Чьё дело они делают, ведь почти все известные просветители прошлого, о которых я рассказывал, прославлены в лике святых.

Грустно лишь от того, что на сегодняшний день "Жатвы много, а делателей мало", так давайте же помолимся Господину жатвы, чтобы Он Сам "выслал делателей на ниву Свою" (Мф. 9: 38)

Закончить же, с Вашего позволения, мне хотелось бы словами святого первоверховного апостола Павла, и своеобразным лозунгом всех миссионеров: "Свет Христов да просвещает всех!"

Список литературы

1. Егоров М., прот. Доклад Председателя Миссионерского отдела Московской епархии протоиерея Михаила Егорова на научно-практической конференции, посвященной 1025-летию Крещения Руси. Город Коломна, 02 декабря 2013 года. - URL: <http://infomissia.ru/2013/12/05/missionerskaya-deyatelnost-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi/> (дата обращения: 22.10.2015)
2. Ефимов А. Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. - М.: Издательство ПСТГУ, 2007.
3. Знаменский П. В. На память о Н. И. Ильминском. – Казань, 1892.
4. История Российской Духовной миссии в Китае: Сборник статей. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1997.
5. Сборник сведений о православных миссиях и деятельности Православного Миссионерского общества. – Кн. 1. – М., 1872.
6. Смирнов Е., прот. Очерк исторического развития и современного состояния русской миссии. 1904 г. Синодальная типография, СПб.
7. Смолич И. К. История Русской Церкви (1700-1917). [Электронный ресурс] URL.: http://azbyka.ru/otechnik/Igor_Smolich/istorija-russkoj-tserkvi-1700-1917/2_5 (дата обращения 25. 10. 15)
8. Шмеман А. протопресвитер. Церковь, мир, миссия. Мысли о православии на Западе. М.: «ПСТБИ», 1996.

ДАнные об авторах

Бугров Богдан Николаевич, студент III курса
Калужская Духовная Семинария, г. Калуга, Россия
Bugrov.777@yandex.ru
Плешаков Олег Владимирович, студент III курса
Калужская Духовная Семинария, г. Калуга, Россия
o.pleshakoff@mail.ru

DATE ABOUT THE AUTHORS

Bogdan N. Bugrov, third year student
Kaluga Theological Seminary, Kaluga, Russia
Bugrov.777@mail.ru
Oleg V. Pleshakov, third year student
Kaluga Theological Seminary, Kaluga, Russia
o.pleshakoff@mail.ru

УДК 371.035.6

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ СТАНОВЛЕНИЕ И ГРАЖДАНСКО-ПАТРИОТИЧЕСКОЕ ВОСПИТАНИЕ МОЛОДЁЖИ НА ПРИМЕРЕ КАДЕТСКОГО КОРПУСА ИМЕНИ Г.И. НЕВЕЛЬСКОГО (Г. ИВАНОВО)

Бурдин А.Д.

Анализируются важнейшие составляющие образования в Кадетском корпусе имени Невельского (г. Иваново) на основе соединения традиционных форм воспитания и обучения с инновационными образовательными методиками и уникальными методиками физического развития кадет.

Ключевые слова: *кадетский корпус; христианское воспитание; патриотизм; военная история; формирование мировоззрения; традиция; мужественность; соревнование; путешествие; открытие.*

SPIRITUAL AND MORAL DEVELOPMENT AND CIVIL AND PATRIOTIC EDUCATION OF THE YOUTH: CASE STUDY OF THE CADET CORPS NAMED AFTER G.I. NEVELSKY (IVANOVO CITY)

Burdin A.D.

The paper analyzes crucial educational components in the Cadet Corps Named after G.I. Nevelsky (Ivanovo) in light of the combination of the complex implementation of the traditional means of instruction and innovative educational techniques and unique approaches to the physical training.

Keywords: *cadet corps; Christian education; patriotism; military history; world-view formation; tradition; manhood; competition; journey; discovery*

В современных условиях сильно изменилось отношение молодёжи к таким непреходящим ценностям, как патриотизм, долг, честь, верность героическим традициям, память о бойцах, павших за Родину, знание истории своего народа. Разрушение советской системы патриотического воспитания в конце 1980-х – начале 1990-х годов, кризисные явления во всех сферах социальной жизни привели к укоренению в общественном сознании приоритета прагматизма, западного образа жизни. К тому же в малых городах России, в том числе, в Иваново остро стоят такие проблемы, как низкий уровень заработной платы, не позволяющий обеспечить детям занятия в спортивных секциях, музыкальных и художественных школах. Многие семьи живут в состоянии разделения, потому что кормильцы вынуждены искать заработок в других городах, а значит, не участвовать в воспитании собственных детей. Следствием этого стали явления асоциального характера, рост алкоголизма, наркомании и преступности среди подростков.

В Иваново решение проблемы нашли в объединении здоровых сил общества, их совместной деятельности в русле патриотического воспитания подрастающего поколения. Поистине новым оказалось хорошо забытое старое. Практика показала, насколько продуктивным оказалось сотрудничество такой формы образования, как кадетское, в союзе с деятельностью Русского географического общества, позволяющее решить задачи духовно-нравственного становления и гражданско-патриотического воспитания молодёжи, подготовки юношей и девушек к военной и гражданской службе Отечеству, пробуждения интереса к военной истории и культуре России.

В июне 2007 г. епископ Иваново-Вознесенский и Кинешемский Иосиф (с 2012 года – митрополит) благословил создать кадетский корпус имени адмирала Г.И. Невельского на базе частного образовательного учреждения «Православная средняя школа Феодоровской иконы Божией Матери».

Как известно, на Руси всегда именно храм был зримым, видимым средоточием того духовно-нравственного потенциала, который и определяет действительный облик человека – патриота своей Родины, готового положить жизнь «за други своя». Вся история нашей страны, её военных побед и государственного строительства свидетельствует: там, где впереди преобразований шли люди высокого духа, истинные воины Христовы, там Россия торжествовала.

Кадетский морской корпус носит имя легендарного исследователя Дальнего Востока адмирала Геннадия Ивановича Невельского (1813 – 1876), двухсотлетие со дня которого явилось большим событием для многих регионов, в том числе и для Ивановской области, где долгое время на территории Кинешемского уезда (а ныне – Заволжского района) проживал знаменитый земляк. Г.И. Невельский родился в селе Дракино Солигаличского уезда Костромской губернии в семье потомственных моряков. Блестяще закончил Морской кадетский корпус Санкт-Петербурга (1832) и офицерские «классы» (прообраз будущей Военно-морской академии) (1836), получив чин лейтенанта. Десять лет служил на кораблях в Северном, Балтийском и Средиземном морях, совершил плавание вокруг Европы (1846). Был наставником Великого князя Константина Николаевича [Алексеев А.И., 1996, с. 19-33]. Невельский мог бы сделать отличную карьеру и жить безбедно, но он был великим подвижником, для которого интересы Отчизны были превыше всего.

Его всегда увлекала «амурская проблема» и Сахалин; он жаждал открытия «белых пятен» на географической карте, а также понимал важность экономического и стратегического значения освоения Восточной Сибири и Дальнего Востока. Стремясь к осуществлению своей мечты, Невельский в 1847 г. добился назначения командиром транспорта «Байкал» и отправился на Дальний Восток. Во время плавания в 1848 – 1849 гг. он исследовал и составил описание Сахалина, Сахалинского залива, Татарского пролива, низовьев Амура, а главное – сделал два важных открытия: доказал, что Сахалин – остров, и что Амур судоходен (Невельский нашёл мореходный вход в устье реки). Эти открытия, а также осознание важности изучения и освоения Приамурского и Уссурийского краев, Сахалина, открытый вопрос о границе между Китаем и Россией, много способствовали организации судьбоносной для статуса Дальневосточных земель Амурской экспедиции (1850 – 1855 гг.). Пять лет экспедиция работала в тяжелейших условиях, буквально находилась под угрозой гибели – либо от голодной смерти, либо от наводнения, либо от снежных заносов. Но не смотря ни на что, её результаты были очень плодотворны: «Тысячи вёрст бездорожного пути были пройдены участниками экспедиции, обследовано устье Амура, производилась съёмка местностей по протокам Амура и морскому побережью, опись их, составление карт, основывались военные посты по берегам Японского моря и Сахалина. Было выяснено настоящее направление Хинганского хребта, который по Нерчинскому договору с Китаем должен был служить границей России с Китаем... Оказалось, что никто кроме русских не может иметь никаких притязаний на Приамурский край» [Г.И. Невельской..., 2013, с. 2-3]. Г.И. Невельским были основаны русские поселения и посты, в том числе такой важный пост, как Николаевский (1850); именно ему мы

обязаны тем, что многие дальневосточные земли стали русской территорией: «Действия Амурской экспедиции заложили краеугольный камень в окончательном определении русско-китайской границы на Дальнем Востоке... Положили конец неопределённости представлений о географическом и политическом положении Приамурья, Сахалина, Приморья...» [Алексеев А.И., 1972, с. 303-304]. Вся эта грандиозная подвижническая работа была проделана в относительно короткие исторические сроки, в жутчайших условиях дикого края, где не приходилось рассчитывать на помощь, потому что в стране шла Крымская война, а в морской акватории Дальнего Востока хозяйничал англо-французский флот.

Верной соратницей Невельского в освоении новых земель стала его жена – Екатерина Ивановна Невельская (Ельчанинова). Она твёрдо и мужественно разделила с мужем все тяготы и лишения; помогала устанавливать контакты с местным населением – гиляками (нивхами), радушием и гостеприимством располагая людей к откровенным разговорам о положении края, о реках, путях, по которым они ездили на лодках и нартах, о трудностях и опасностях. Сохранились сведения, что Г.И. Невельской крестил гиляков мирским чином по совету известного миссионера святителя Иннокентия (Вениаминова), а впоследствии священник Гавриил Вениаминов завершал таинство, помазывая новокрещенных святым Миром [Иеромонах Никанор (Лепешев)].

В экспедиции у Невельских родились три дочери. Первенец – Екатерина – умерла в экспедиции в двухлетнем возрасте.

В последствии все летние месяцы семья Невельских проводила в своём имении под Кинешмой. Ныне это Ивановская область. 29 июня 2013 г., в год двухсотлетия со дня рождения адмирала Г.И. Невельского на заволжской земле – любимом месте семьи Невельских (месте впадения речки Рогозинихи в реку Меру) был установлен и освящен памятный знак.

Созданный в Иваново кадетский морской корпус, носящий имя легендарного адмирала Г.И. Невельского, в образовательном процессе объединяет три важных момента: духовно-нравственное становление, военно-гражданское патриотическое воспитание и интеллектуальное развитие обучающихся. Созданный семь лет назад корпус трудами его руководителей и педагогов, вырос в уникальный проект. Педагоги корпуса уверены, что образовательные программы должны транслировать русское традиционное мировоззрение, фундаментом которого является православное учение, а также те формы социальной организации, которые на протяжении веков были выработаны русской цивилизацией...

Основополагающим мировоззренческим фактором здесь является традиционность. Русская духовно-нравственная традиция предполагает созидание образа Божия в человеке, а значит укоренение в сознании культурно-исторических и духовно-нравственных ориентиров, патриотического, а не потребительского отношения к семье, обществу, Отечеству.

Цель образования – указать человеку путь, средства, условия очищения души, уподобления Христу, показавшему совершенный образ человечности в условиях этого мира. Вот для чего в образовательных методиках кадетского корпуса имени адмирала Невельского слиты воедино предметы самой разной специфики. Феноменология войны и основы геополитики соседствуют с танцами и хоровым пением, а строевая подготовка используется не как утилитарная дисциплина, но как средство формирования коллективной субъектности. Равно как и предмет рукопашный бой предназначен для приобщения к традиционной русской военной культуре.

При участии лучших отечественных специалистов в учебном заведении созданы уникальные методики физического воспитания. Кадетский корпус участвует в различных конкурсах на получение грандов и реализует свои заявленные программы.

Говоря об этапах становления кадетского корпуса имени адмирала Невельского, следует отметить ежегодное участие кадет в различных патриотических соревнованиях, сборах, слётах. Сильное впечатление на зрителей всегда производит красивая морская форма, чёткий военный строй, яркая концертная программа, великолепные показательные выступления ребят, владеющих русским боевым искусством. Для кадет организуются сплавы по рекам и

летние кадетские военно-полевые сборы (Волга, с. Тимирязево – Свято-Николо-Тихонов монастырь). Экспедиции по местам боёв Великой Отечественной войны переворачивают сознание детей. Они гордятся подвигами своих предков.

Наиболее ярким событием стало участие кадет в трансарктической экспедиции «Путь Ориона» (2011), общей протяженностью 10000 морских миль и продолжительностью 5 месяцев непрерывного плавания на надувном парусно-моторном тримаране «Русь», под руководством известного полярного путешественника О.В. Волюнкина, руководителя ИРО ВОО «Русское географическое общество». Участники экспедиции обогнули Скандинавский полуостров, миновали Исландию, Гренландию, полярную часть Канады, Аляски (США) и закончили путь в Анадыре на Чукотке. В числе участников экспедиции «Путь Ориона» на последнем, третьем этапе оказались 10 кадет из Иванова и их наставники. Однако участников было гораздо больше. На первом этапе – от Плёса до Рыбинска на тримаране «Русь» проходили маршрут младшие кадеты; на втором этапе – от Рыбинска до Санкт-Петербурга – более старшие ребята. Всего по рекам и озёрам России на первых двух этапах ребята преодолели около 2000 км.

В августе 2012 г. кадеты участвовали в экспедиции «Связь времён и поколений», признанной лучшим проектом Русского географического общества в 2012 г, а в сентябре 2012 г. – в экспедиции на парусно-моторном судне «Соболец» по Балтике и Ладоге.

В 2013 г. начинается новый этап становления корпуса: в разных учебных заведениях в городах Суздале, Лухе, Шуе создаются учебные подразделения по модели, отработанной в Кадетском корпусе адмирала Невельского. Это стало возможным благодаря реализации проекта «Объединённый кадетский корпус» – победителя конкурса «Православная инициатива» Благотворительного Фонда преподобного Серафима Саровского.

Весной 2014 г. на межрегиональных кадетских сборах во Владимирской области команда корпуса впервые за шесть лет существования этого образовательного учреждения добилась значительного успеха, заняв первое место сразу в нескольких номинациях и в командном зачёте.

В 2013 – 2014 гг. была осуществлена реализация проекта «По пути адмирала Невельского» – победителя российского открытого конкурса проектов некоммерческих неправительственных организаций, проводимого в соответствии с распоряжением Президента РФ от 29 марта 2013 года №115-рп. В рамках этого проекта был осуществлён ряд мероприятий. В числе наиболее ярких можно назвать историко-географическую игру-квест (с февраля по май 2014 г.), в которой приняли участие ребята из Ивановской и Костромской области (всего – 21 команда: 1400 школьников и педагогов). Шесть победителей игры в июне 2014 г. отправились в путешествие во Владивосток; они впервые увидели уникальную дальневосточную природу и ощутили красоту, просторы и мощь родной Отчизны.

В день 200-летия адмирала Невельского (05.12.2013), состоялась Межрегиональная конференция-телемост, соединившая регионы, связанные с жизнью и деятельностью легендарного адмирала: Санкт-Петербург, Иваново, Кострому, Южно-Сахалинск, Владивосток и вдохновлённых его подвигом людей: представителей Военно-Морского флота, Русского Географического общества, академической науки, историков, географов, краеведов, сотрудников музеев, вузов, школ, священников Православной Церкви, курсантов, студентов, кадет, школьников... Этот факт подтвердил: адмирал Невельский – личность масштаба всей России, и сегодня его имя востребовано как объединяющий фактор в многогранной, многоотраслевой и многомерной действительности. Его личность востребована до такой степени, что участники телемоста назвали его героем нашего времени, поскольку его дела имеют конкретное продолжение в геополитических реалиях сегодняшнего дня. Благодаря его трудам, огромная территория – Сахалин, Курилы, Приморский край, большая часть Хабаровского края, Амурский край – богатая полезными ископаемыми и биоресурсами, имеющая важное стратегическое и геополитическое значение, была присоединена к России. Личность адмирала Г.И. Невельского является образцом для подражания, для мотивации к более глубокому и

осознанному изучению отечественной истории, географии, обществознания. Семья Невельских является для юношей мотивацией к службе в армии, для девушек – к формированию качеств достойной матери и помощницы мужа на примере жены адмирала – Е.И. Невельской.

Список литературы

1. Алексеев А.И. Геннадий Иванович Невельской. 1813 – 1876. – М.: Изд-во НПП «Кама», 1996. – 197 с.
2. Алексеев А.И. Дело всей жизни: книга о подвиге адмирала Г.И. Невельского. – Хабаровск: Хабаровское книжное издательство, 1972. – 318 с.
3. Иеромонах Никанор (Лепешев). Начало Православия у приамурских эвенков // Идите и научите: Журнал комиссии по работе с коренными малочисленными народами севера Хабаровской епархии. – [Электронный ресурс]. URL: <http://blogs.pravostok.ru/aborigens/tag/admiral-g-i-nevelskoj/>
4. Г.И. Невельской и заволжский край. К 200-летию со дня рождения адмирала / Автор текста С.В. Касаткина. – Иваново, 2013. – 15 с.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Бурдин Александр Дмитриевич, студент 5 курса

Свято-Алексеевская Иваново-Вознесенская Православная Духовная семинария (САИВПДС), г. Иваново, Россия

aleksandrburdin@lenta.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Alexander D. Burdin Senior

St. Alexis Ivanovo-Voznesensk Orthodox Theological Seminary, Marii Riabininoi St., 29, Ivanovo, Russia

aleksandrburdin@lenta.ru

УДК 323.116:2_64(470.56)

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В РУССКОМ ТУРКЕСТАНЕ

Волков И.В.

В статье рассматриваются проблемы этноконфессиональных отношений на российских территориях в дореволюционной Средней Азии. Это представляется необходимым для понимания современных этноконфессиональных процессов в Центральной Азии, поскольку без действительного знания прошлого трудно разобраться в настоящем и, тем более, прогнозировать будущее их развития. Поэтому в статье анализируются проблемы этноконфессиональных отношений в доисламском Туркестане, они рассматриваются в период господства в регионе религии Пророка, а также во время пребывания края в составе Российской империи. Автор указывает, что в разное время этноконфессиональные отношения в Туркестане по-разному, но существенным образом влияли на религиозную жизнь в регионе, придавая ей многие своеобразные и неповторимые черты. Они были основой межцивилизационного взаимодействия народов Средней Азии, которое было одинаково выгодно каждому из них. Но, главное, они обеспечили возможность относительно мирного сосуществования христианских и иных неисламских конфессий Русского Туркестана с многочисленными адептами религии Пророка.

Ключевые слова: Туркестан, христианство, зороастризм, индуизм, манихейство, ислам, иудаизм, индуизм, этноконфессиональные отношения.

ETHNIC-CONFESSIONAL RELATIONS IN RUSSIAN TURKESTAN

Volkov I.V.

In clause problems of ethnic-confessional relations in the Russian territories in pre-revolutionary Central Asia are considered. It is obviously necessary for understanding modern ethnic-confessional processes in the Central Asia as, without the valid knowledge of the past, it is difficult to understand the present and, especially, to predict the future of their development. Therefore in clause problems of ethnic-confessional relations in pre-Islamic Turkestan, they are considered during domination in region of religion of the Prophet, and also during stay of edge in structure of Russian empire are analyzed. The author specifies, that at various times ethnic-confessional relations in Turkestan differently, but many original and unique features significantly influenced a religious life in region, adding to it. They were a basis of interactions between the civilizations of people of Central Asia which was equally favourable to each of them. But, the main thing, they have provided an opportunity concerning peaceful co-existence of Christian and other not Islamic faiths of Russian Turkestan with numerous adherents of religion of the Prophet.

Keywords: *Turkestan, christianity, zoroastrism, hinduism, maniheism, an islam, judaism, ethnic-confessional relations*

Когда речь заходит о Русском Туркестане, то вряд ли возникает необходимость в обозначении хронологических рамок исследования. Подобно таким понятиям, как: Британская Индия, Французская Африка, Бельгийское Конго и т.п., он в них не нуждается, поскольку известны их начальные и конечные даты существования. Любому профессиональному историку известно, что Русский Туркестан существовал с 12 февраля 1865 г., когда была учреждена Туркестанская область [ПСЗРИ-2, т.40, отд.1.- СПб., 1867 - № 41792 - С.184], до 9 марта 1917 г. – времени издания приказа туркестанским генерал-губернатором А.Н. Куропаткиным о расформировании (ликвидации) одноименного края. Таким образом, Русский Туркестан как реалья, административно-территориальное и историко-географическое понятие просуществовал ровно 52 года.

Сегодня можно считать аксиоматичным то обстоятельство, что Туркестан с древних времен (до появления в нем ислама) был средоточием самых различных религиозных конфессий – христианства, буддизма, зороастризма, иудаизма, манихейства и др. По мнению академика В.В. Бартольда и многих других востоковедов, «наиболее распространенной религией в доисламском Туркестане был буддизм» [Литвинов В.П., 2006, с.184]. Исследователь Г. Шурц писал о том, что «буддизм, благодаря хитрой поддержке китайцев, уничтожил в конце концов воинственную дикость среднеазиатов» [Шурц Г., 2004, 90]. Сильные позиции в доисламской Средней Азии имел зороастризм. Кстати, Г. Шурц уверенно заявлял о том, что христианство распространилось в этом регионе раньше зороастризма, на что российский исследователь В.П. Литвинов писал: «Есть все основания полагать (и это подтверждается данными археологии), что зороастризм появился в Туркестане ещё до рождения Христа, а именно: в последние века до н.э.» [Литвинов В.П., 2006, с.130]. О распространении манихейства в Туркестане писал известный российский историк Р.Л. Кызласов, причем он отмечал, что позже оно породило «сибирское манихейство» [Кызласов Р.Л., 1998, с. 9]. Особенно много манихеев было среди уйгуров Восточного Туркестана. Что касается иудаизма, то существует много версий относительно его появления в Туркестане. В 1996 г. их перечислял в своей монографии известный отечественный туркестановед П.П. Литвинов [Литвинов П.П., 1996, с. 135-136]. Сам он склонялся к тому, что религия Моисея утвердилась в Средней Азии ещё до прихода сюда ислама. П.П. Литвинов писал в указанном труде и об индуизме в регионе, отмечая, что «по мнению большинства исследователей, приверженцы индуизма тоже появились в Средней Азии издавна» [Литвинов П.П., 1996, с.136]. При этом ссылался на мнения А. Вамбери, Г.А. Арендаренко, Л.Е. Дмитриева-Кавказского, Г.Л. Дмитриева и др. Наконец,

обратимся к вопросу о появлении христианства в Туркестане. Церковная традиция увязывает этот вопрос с деяниями в регионе апостолов Христа – Фомы Близнаца и отчасти Андрея Первозванного [Владимир. Митрополит Бишкекский и Среднеазиатский, 2002; Долотов А.В., 2004, с.68-71]. «По мнению большинства «светских» (нецерковных) историков, христианство распространилось в Туркестане в III-IV вв., что было связано с переселением сюда сирийских христиан, вызванным усилением гонений римских властей против христиан по всей Империи» [Литвинов В.П., 2006, с.131]. Христианство в доисламской Средней Азии было неоднородным – здесь сосуществовали приверженцы различных исторических «интерпретаций» религии Спасителя: несториане, яковиты, мелькиты, «протокатолики», армяне-халкидониты и проч.

За отсутствием выверенных источников, нам трудно судить о межрелигиозных отношениях в доисламском Туркестане. Вместе с тем, существующие документы не содержат в себе указаний на межрелигиозные конфликты в регионе указанного периода. Касаясь взаимоотношений христианских «толков» в Средней Азии, митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Владимир (Иким) склонен обвинять в «раздрае» между ними предательское поведение несториан, особенно в части их отношений к мелькитам (православным) [Владимир. Митрополит Бишкекский и Среднеазиатский, 2002.]. Однако его мнение можно считать сугубо субъективным, поскольку оно не подкреплено никакими серьезными данными на сей счет. П.П. Литвинов считает, что в рассматриваемый период взаимоотношения всех существовавших в Туркестане конфессий носили мирный характер, но о тесном сотрудничестве между ними он предпочитает не упоминать. По его мнению, при всем «многоцветье» конфессионального мира в доисламской Средней Азии, вряд ли есть основания «преувеличивать значение мирного сосуществования различных религий в Туркестане». Он полагает, что «оно носило сугубо внешний, поверхностный характер. И не могло носить иного, так как в реальном историческом процессе каждая конфессия всегда старается распространить свое влияние на максимальное большее число людей, чем неизбежно входит в трения с другими религиями» [Литвинов П.П., 2014, с.116]. С этим мнением можно согласиться, однако хотелось бы заметить, что, касаясь взаимоотношений туркестанских конфессий, П.П. Литвинов почему-то исключает из этого «круга» языческие верования и культы, которым было подвержено большинство населения тогдашнего Туркестана как оседлого, так и кочевого. Причем, они в значительной мере были присущи даже тем народам, или родам и племенам, которые приняли какую-то из вышеперечисленных вероисповедностей. Безусловно, их нельзя исключать из общего круга этноконфессиональных отношений в Туркестане рассматриваемого периода.

Первое появление мусульман в Средней Азии относится к середине VII в., когда арабские войска в 654 г. напали на Маймург. Потом они периодически совершали грабительские набеги на земли региона, но без попыток исламизации его на селения. Она началась в начале VIII в., когда арабский полководец Кутейба ибн Муслим приступил к действительному завоеванию Туркестана. Оно сопровождалось попытками тотальной исламизации коренного населения региона. Она сопровождалась как насильственными действиями, как и политическими. Современный узбекский историк, академик А.Р. Мухамеджанов пишет о том, что арабы объявили все религии региона ложными и один только ислам единственно правильной верой. Они разрушили храмы и капища, прежде всего, зороастрийские, а равно буддийские, христианские, манихейские и др., превратив их в мечети. Сжигалась чуждая арабам религиозная и иная литература. Тем, кто посещал мечети, выдавали по два серебряных дирхема. Принявших ислам освобождали от уплаты налогов. По мнению академика, «понадобилась жизнь многих поколений, чтобы местное население усвоило чуждое ему арабское письмо и снова стало грамотным и просвещенным» [Мухамеджанов, 2003, с.64].

Однако, несмотря на «миссионерские» усилия арабов, ислам так и не смог окончательно победить все другие религии Туркестана, хотя, следует признать, что он завоевал в регионе весьма сильные позиции. Безусловно, во времена Саманидов и Караханидов ислам выступал как формально «государственная» религия, тем не менее, жизнь всех неисламских кон-

фессий Средней Азии продолжалась, но, понятно, не в таких свободных условиях, как в доисламский период. Эти условия во многом смягчились во время монгольского завоевания и их управления Туркестаном. Чингизиды старались ладить со всеми религиозными общинами края, оказывая им покровительство. Например, христианские «толки» (православные и католики) имели свои узаконенные епархиальные организации (епископии). Свободно функционировали буддийские учреждения и остатки зороастрийских общин. Судя по документам, межрелигиозные и этноконфессиональные отношения в Туркестане монгольского периода отличались миром и добрососедством. Так было фактически до середины XIV в., когда на рубеже 1330-х-1340-х гг. католики не устроили политические провокации, которые привели почти к поголовному истреблению всех христиан мусульманскими фанатиками. При Тимуре (Тамерлане) христианство исчезло из Средней Азии, выпав таким образом окончательно из всей сложившейся веками системы межрелигиозных и этноконфессиональных отношений в регионе. Вскоре за ним последовали и другие – буддизм, зороастризм, манихейство и др. Любопытно, что П.П. Литвинов, признавая вину католиков в истреблении христиан в Средней Азии, тем не менее, отмечает, что «христианство, с его сложным вероучением, непростой обрядностью, литургией, потребностью в специальных богослужебных учреждениях и т.д., не могло надолго прижиться в регионе, имевшем консервативное сочетание производительных сил и производственных отношений. Возможно, мы первыми указываем на то обстоятельство, что ислам «вытолкнул» христианство из Туркестана именно тогда, когда базис как совокупность указанных отношений вошел (и надолго) в период стагнации существующего в регионе экономического порядка, когда фактически застыл прогресс в развитии хозяйственного производства и торговли. В таких условиях единственно возможной идеологической рефлексией сложившейся «парадигмы» для населения Средней Азии мог быть только ислам» [Литвинов П.П., 2014, с.123]. Мнение это представляется нам серьезным, но не бесспорным, но мы не станем здесь это обосновывать. Главное для нас заключается в том, что, несмотря на тотальное господство ислама в Туркестане, он даже в этот период не был единственной религией в регионе – кроме него, здесь жили приверженцы иудаизма и индуизма. Конечно, те и другие жили в Средней Азии в весьма униженных условиях, однако сам факт их присутствия свидетельствует о том, что в ней, в той или иной мере, но все же существовали межрелигиозные и этноконфессиональные отношения.

Безусловно, все кардинально изменилось после присоединения Средней Азии к России. Через полтысячелетия сюда вернулось христианство всех направлений (православие, католицизм, армяно-григорианство, протестантизм и проч.). Понятно, что здесь уже не было приверженцев буддизма и, тем более, зороастризма. Но ряды адептов иудаизма расширились за счет притока, т.н. «европейских» евреев из «внутренних» губерний России. Больше стало и индуистов, которые теперь избавились от тех ограничений, которые были установлены для них мусульманами (например, кремация покойников). Таким образом, с утверждением власти России в Туркестане, здесь сложилась принципиально новая религиозная ситуация и, соответственно, адекватная ей система межрелигиозных и этноконфессиональных отношений. Однако, на наш взгляд, это «новое» было, как говорится, «хорошо забытым старым», поскольку основные «игроки» в региональной религиозной жизни, несмотря на значительную разницу в численности их приверженцев, остались прежними: ислам, христианство, иудаизм и индуизм.

Разумеется, главной и господствующей (теперь уже только в численном отношении) конфессией Русского Туркестана оставалась религия Пророка. Однако, как отмечал П.П. Литвинов, «пришествие» российской государственности и цивилизации в Среднюю Азию должно было неизбежно сломать многовековые порядки и подорвать монопольное господство ислама в жизни в жизни народов Туркестана. Доселе замкнутый в себе и в своем «самолюбовании», он вынужден был открыться и, вопреки своей воле, вступить в разного рода контакты с «пришлыми» конфессиональными сообществами. Более того, в новых исторических условиях он должен был изменить характер своих отношений и с теми конфессия-

ми, с которыми он ранее «сотрудничал» на привычной и выгодной для себя основе, то есть он утратил право безраздельного господства над среднеазиатскими евреями и индусами. Теперь, во взаимосвязях с ними, он был вынужден придерживаться российских порядков, весьма благоприятных для последних. Он сохранил свое небрежение ими на бытовой почве, но извлечь из него былую пользу для себя уже не имел возможности» [Литвинов П.П., 1996, 216]. С этим мнением вполне можно согласиться, поскольку в среднеазиатских ханствах многие евреи выступали в роли ростовщиков, запрещенных, как известно, мусульманским правом (шариатом). У некоторых из них накапливались значительные средства и даже правители ханств порой брали у них займы, причем, понятно, под процент. Так, бухарский эмир Сейид Насрулла Багатур-хан однажды занял у самаркандских евреев 20 тыс. золотых (80 тыс. руб. – И.В.), но не смог отдать их в установленный срок. Как достойный мусульманин он расплатился с ними большим участком земли (св. 30 га), на котором вскоре возникла знаменитая на всю Среднюю Азию «Джугуд-махалля» («Еврейский квартал»), известная в советское время, как махалля «Красный Восток». Однако не все среднеазиатские ханы отличались такой честной ответственностью и многие из них откровенно вымогали у «капиталистов» евреев безвозмездные суммы, а порой и открыто насильно забирали их. С приходом России в Среднюю Азию, ситуация поменялась и «туземный» еврейский капитал стал быстро набирать силу, подчинив себе 18 из 20 отделений российских банков в регионе. Понятно, что этот фактор самым существенным образом повлиял на характер межрелигиозных и этноконфессиональных (мусульмано-еврейских) отношений. Даже в среднеазиатских ханствах (протекторатных вассалах России) отношение властей к коренным («туземным») евреям тоже стало иным, а, проще, более терпимым и менее наглым. На почве ростовщичества, в основном, формировались и исламо-индуистские отношения в Русском Туркестане, причем индусские заимодавцы «драли» с мусульман до 180 %. В основном, они обирали сельских жителей - производителей хлопка. В случае неуплаты долга, индусы забирали имущество должников, обрекая их на нищету. Естественно, что это не могло не вести к росту напряженности этноконфессиональных отношений на данном «фланге» межрелигиозных связей в Русском Туркестане, вообще. Неудивительно, что первый туркестанский генерал-губернатор К.П. Кауфман 27 октября 1877 г. вынужден был издать циркуляр, которым «обязал индусов-ростовщиков в течение 6 месяцев реализовать приобретенные за долги имущества и запретил приобретать таковые впредь. Местная администрация получила возможность применять к индусам-нарушителям строгие административные меры» [Литвинов П.П. 1996, с.193]. Последняя, не менее других возмущенная «драконовыми» процентами ростовщиков-индусов, столь рьяно исполняла предписания кауфмановского циркуляра, что они стали спешно покидать пределы края. Кауфману пришлось издавать 10 июня 1878 г. новый документ, в котором указывал, что продажа имущества индусов должна касаться только земель сельскохозяйственного назначения, а не городских (домов, торговых лавок, караван-сараяв и т.п.). После этого индусы успокоились, однако их отношения с мусульманами остались прежними. Вообще, мы считаем нужным заметить, что доля приверженцев индуизма в системе межрелигиозных и этноконфессиональных отношений в Русском Туркестане всегда была весьма незначительной.

Что касается такого рода отношений ислама с христианскими конфессиями, то, разумеется, прежде всего, следует отметить его межрелигиозные и этноконфессиональные связи с Русским Православием в регионе. Как нам представляется, ислам по своему содержанию является более прагматичной религией, чем, скажем, христианство, поэтому мнение некоторых о том, что мусульмане Средней Азии воспринимали последнее как нечто единое, целостное кажется нам несколько поверхностным. Конечно, адепты религии Пророка в Туркестане видели во всех «пришлых» жителях региона представителей чужой и чуждой им веры, однако они могли разделять их по конфессиональным «квартирам». Мусульмане Средней Азии прекрасно понимали, что православные христиане есть приверженцы «господствующей» в Российском государстве религии, имеющей особенный, отличный от всех прочих, статус – при-

вилегированный и преимущественный. Понятно, что это самым непосредственным образом влияло на характер межрелигиозных и этноконфессиональных отношений ислама в Русском Туркестане. Официально признанное царской властью мусульманское духовенство региона на всех торжественных мероприятиях и церемониях славословило не только гражданскую, но и церковную (православную) власть в лице епархиального архиерея, либо - других присутствовавших авторитетных представителей Русской Православной Церкви, как правило, заслуженных протоиереев, участвовавших в присоединении и обустройстве Туркестанского генерал-губернаторства (края). В городах мусульмане нередко посещали богослужения в православных церквях, привлеченные мелодичным колокольным «звоном» и хоровым пением. В целом, по признанию большинства современников и исследователей, исламо-православные отношения в Русском Туркестане были достаточно терпимыми и, пожалуй, только мусульманские «бездельники» - ишаны, матдахи, дервиши, ризалачи и т.п. были настроены антиросийски, хотя и не агрессивно. В «коренных» областях Туркестанского края (Сырдарьинской, Ферганской и Самаркандской), где оседлое мусульманское население было особенно «твердым» в вере, православные (как, впрочем, и все иные – христианские) богослужебные учреждения не подвергались нападению даже во время мусульманских бунтов. Только кочевники-киргизы, чья исламская религиозность была весьма поверхностной, в дни восстания 1916 г. сожгли несколько церквей в селениях Пржевальского уезда и разграбили Исык-кульский монастырь, перебив часть, не успевших укрыться на острове, монахов. Вместе с тем, нельзя сказать о том, что ислам в Средней Азии отличался исключительной «верноподданностью». Отнюдь. Везде, где это было возможно, он наступал на позиции «господствующей веры». Особенно это было ощутимо на ниве прозелитизма. За время российского присутствия в Туркестане исламу удалось привлечь в ряды своих адептов многие десятки православных верующих. О том, что причины такого явления были многообразными, писал П.П. Литвинов [Литвинов П.П., 1998, с.227-241; 1999, с. 131-151]. Вообще, если учитывать все 52 года царской власти в Русском Туркестане (1865-1917), то можно прийти к выводу о том, что, в отличие от западных держав с их владениями, отношение мусульман к «государственной» религии было намного более толерантным, чем, например, отношение мусульман к англиканской церкви в Британской Индии. К негосударственным христианским конфессиям отношение мусульман Русского Туркестана было, разумеется, иным. Зная о том, что у властей края есть проблемы с католической общиной, мусульмане демонстративно оказывали ей различные преференции. Например, когда глава католиков Туркестанского края, «курят» Юстинас Пронайтис прибыл в 1902 г. в Ташкент, то мусульманское духовенство быстро нашло ему просторную квартиру в лучшем квартале города и в дальнейшем поддерживало с ним теплые, дружественные отношения. При этом, как это ни парадоксально, мусульмане в целом относились негативно к полякам-католикам, называвшим их «дикарями» и ведшими открыто, мягко говоря, неблагопристойный, с исламской точки зрения, образ жизни. Простые мусульмане Средней Азии относились с некоторым недоверием к армянам-христианам, однако исламский «бизнес» в регионе охотно с ними сотрудничал в сфере торговли и предпринимательства – «гайканский» этнос считался по праву лучшим торговцем Азии. К немецким протестантам Русского Туркестана мусульмане относились достаточно уважительно, поскольку в большинстве своем они служили в войсках и правительственных учреждениях. К тому же, все знали о том, что первый туркестанский генерал-губернатор К.П. Кауфман был из немцев, и один из его преемников – Н.О. Розенбах был тоже из них. Не в меньшей мере им было известно, что генерал-губернаторы соседнего с Русским Туркестаном Степного края – М.А. Таубе и Е.О. Шмидт были немцами. Следует заметить, что сами немцы в Средней Азии - лютеране, меннониты, адвентисты и др. проявляли равнодушие к контактам с адептами религии Пророка. Ближе всех из христиан ислам Туркестана сходился с русскими сектантами – баптистами, молоканами, штундистами, «хлыстами», «шелопутами» и др. Безусловно, мусульмане учитывали, что «раскольники» (как их официально именovali царские власти) являлись «гонимыми» религиозными общинами, нуждавшимися в

помощи. И они её получали от мусульман, «в пику» российским властям. Известны, например, факты тесного и плодотворного хозяйственного сотрудничества мусульман с баптистами селений Верхне- и Нижне-Волынского, Ходжентского уезда, Самаркандской области. Мусульманам imponировала трезвость, рачительность, трудолюбие и т.п. христиан-«раскольников». Таким образом, в целом исламо-христианские отношения в Русском Туркестане составляли основной сегмент в системе межрелигиозных и этноконфессиональных связей в регионе.

Что касается внутрехристианских межрелигиозных и этноконфессиональных отношений, то они складывались неоднозначно, но, в общем, по Русскому Туркестану, они во многом определялись позицией и действиями «господствующей» церкви. У Православной церкви в Средней Азии сложились разные отношения с христианскими конфессиями региона. Туркестанский епископ Аркадий писал, что она «с осторожностью и вниманием относится... и к проживающим в пределах Туркестанской епархии католикам и протестантам»[РГИА, Ф. 796. Оп. 442. Д. 1754. – Л. 64]. Под «протестантами» архиерей имел в виду лютеран, поскольку ниже подчеркивал, что они «любят зайти помолиться в православные храмы», хотя в Ташкенте у них была собственная кирка. Таким образом, слова епископа: «с вниманием» относились к немецким протестантам. Слова «с осторожностью» относились, безусловно, к католикам, многие из которых были антироссийски настроенными. Ограниченными и сдержанными были отношения православной церкви в Туркестане с армяно-григорианской общиной. «Армянская» проблема возникла для епархиальных властей только с 1902 г., когда, согласно закону от 14 декабря 1900 г., под их «крыло» была передана Закаспийская область[ПСЗРИ-3, т.20, отд.1. - СПб., 1902. - № 19363. - С. 1104]. Но суть проблемы заключалась не в религиозном противостоянии, а в попытках православного духовенства помочь администрации в борьбе с ростом армянского национализма. Со своей стороны армяно-григорианская церковь в Средней Азии вела себя по отношению к православию весьма корректно, сознательно избегая прозелитических действий. Отношение Православия к немецким сектантам-меннонитам и адвентистам в Русском Туркестане было индифферентным, поскольку эти замкнутые национальные общины никогда не посягали на основы «господствующей веры» в империи.

Значительно сложнее складывались отношения православной церкви в Средней Азии с русскими христианскими конфессиями - старообрядчеством и сектантством. В идейной борьбе православия с «расколом» (старообрядчеством) было много традиционного и отжившего и, к сожалению, туркестанские епархиальные власти нередко грешили и тем, и другим. Отношение православной церкви к русским сектантам было тоже дифференцированным. Например, контакты с молоканами были «мягкими» до тех пор, пока последние не занялись прозелитизмом. Однако и после этого открытой враждебности в православно-молоканских отношениях не наблюдалось. То же было характерно и для отношений с некоторыми "мелкими" сектами. Острая борьба православной церкви в Средней Азии с баптизмом была обусловлена тем обстоятельством, что не только в этом регионе, но и по всей России баптисты активно наступали на позиции "господствующей" церкви, отторгая от нее сотни и тысячи верующих. В Средней Азии, где русский человек был оторван от исторической "среды" православия, где в условиях многоконфессиональности и полиэтничности происходило «разложение» религиозного сознания православных верующих, деятельность баптизма была особенно опасной.

Отношения между неправославными христианскими конфессиями в Туркестанском крае были весьма ограниченными. Формировать те, либо иные отношения с православной церковью их побуждало то обстоятельство, что она стояла рядом с государственной властью, на которую в известной мере могла влиять. Вступать в какие-либо отношения между собой их ничто не побуждало. На служебном, бытовом, деловом и проч. уровнях связи действительно имели место, но на сугубо конфессиональном они отсутствовали. Примером тому может служить Закаспийская область, где функционировали достаточно многочисленные

католическая, лютеранская и армяно-григорианская общины. В документах отсутствуют упоминания о каких-либо совместных религиозных мероприятиях ими проводимых. То же было характерно и для других областей Туркестанского генерал-губернаторства. Вместе с тем было бы ошибочно полагать, что неправославные христианские конфессии функционировали в условиях полной изоляции. Они иногда достаточно активно общались между собой в организации массовых мероприятий, но не религиозных, а культурно-просветительных, благотворительных, праздничных и др. Во время торжественных церемоний, проводимых властями по тому, или иному поводу, делегации от христианских конфессий активно общались между собой и выступали, как правило, вместе, демонстрируя единство всего христианского населения края. Но такое «единение» носило эпизодический характер и, понятно, не имело под собой глубокой, прочной основы. Таким образом, говорить о единстве христианского мира в Средней Азии не представляется возможным.

Основным пунктом в межрелигиозных и этноконфессиональных связях христианских общин в Средней Азии было их отношение к исламу. Понимая это, военная администрация Русского Туркестана изначально выступила против миссионерской активности православия среди мусульманского населения Средней Азии, поскольку для всех прочих конфессий она была запрещена статьей 4-й «Устава духовных дел иностранных исповеданий»

[СЗРИ, 1857, – С. 5]. Нет оснований утверждать, что Русская Православная Церковь не предпринимала в Туркестане миссионерских усилий как по отношению к мусульманам, так и – адептам всех иных конфессий региона – закон определял такое её право. И случаи «победоносного» характера на этом поприще у православного клира Средней Азии имели место. Но туркестанская администрация, как отмечалось, не поощряла православного прозелитизма, в связи с чем власти Туркестанской епархии вынуждены были следовать её указаниям, поскольку вряд ли кто станет отрицать то непреложное обстоятельство, что Русская Православная Церковь была «служанкой» царского самодержавия. Однако в системе межрелигиозных и этноконфессиональных отношений в Туркестанском крае на поприще христианского прозелитизма «господствующую веру» заметно превосходили сектанты, причем они «отлавливали» души не мусульман, а именно православных. В государственных архивах Узбекистана и Казахстана хранятся сотни дел с прошениями православных верующих о разрешении им перехода в баптизм, адвентизм, молоканство и проч. До весны 1905 г. такие переходы были категорически запрещены. Как известно, 17 апреля 1905 г. царь Николай II вынужден был издать указ «Об укреплении начал веротерпимости» [ПСЗРИ-3, т.25, отд.1. - СПб., 1908. - № 26125; ПСЗРИ-3, т.25, отд.1. - СПб., 1908. - № 26126. - С.258-262]. Указ, как и ранее, запрещал переходы православных и иных христиан в «иноверные» конфессии – ислам, иудаизм, буддизм и др. Но он разрешал переходы из одной христианской конфессии в другую. Соответственно, после указа число переходов православных в ислам стало резко возрастать. В 1908 г. "Туркестанские епархиальные ведомости" писали, что «переходы из православия в мусульманство... настолько стали делом заурядным, что уже никого не удивляют» [Туркестанские епархиальные ведомости. 1908, № 7, 1 апреля]. Таким образом, общее снижение православной религиозности в стране в предреволюционный период, вызванное сложным комплексом разного рода причин, давало знать о себе и в Русском Туркестане. Некоторые правительственные и церковные деятели склонны были винить в том происки ислама и призывали к ужесточению борьбы с ним законодательным и административным образом. Предложения такого рода звучали и на V Всероссийском миссионерском съезде, работавшем в 1910 г. в Казани и специально посвященном вопросам «антимагометанской» борьбы. Однако выступивший на съезде известный российский исламовед и туркестанский общественный деятель Н.П. Остроумов предупредил, что обострение отношений православия с исламом в Средней Азии может породить такой «мусульманский вопрос» в России, «который будет бесконечнее и опаснее польского, еврейского и финляндского вопросов» [Литвинов П.П., 1996, с.140]. Съезд согласился с ним и принял так называемые «10 тезисов» противодействия исламу в Туркестане, весьма умеренных по своему содержанию.

Съезд также принял решение об учреждении в Туркестанском крае «противомагометанской миссии», призванной не столько крестить мусульман, сколько противодействовать «отпадению» в ислам нестойких в вере православных верующих. Ввиду отсутствия средств указанная «миссия» начала работать в Средней Азии только в октябре 1912 г. Она состояла всего из одного лица – «противомагометанского» миссионера Ефрема Елисеева, который, несмотря на свою энергию и энтузиазм, а также опыт, накопленный в «татарских» районах России, не смог добиться впечатляющих успехов в Туркестанском крае, где преимущественно христианские сектанты (особенно баптисты), а также мусульманские муллы продолжали «поглощать» ренегатов от православия.

Вышеизложенное свидетельствует о том, что система межрелигиозных и этноконфессиональных отношений в Русском Туркестане была сложной и многообразной. Ислам, составлявший фактически абсолютное большинство жителей региона (93 %), учитывал новые обстоятельства российской власти и старался адаптироваться в указанную систему, сохраняя однако свое традиционное отношение к иудаизму и индуизму. С христианством, прежде всего православием, мусульманское духовенство поддерживало в целом дружественное и толерантное отношение. В свою очередь, «господствующая вера» в России – православие относилось к туркестанскому исламу с пониманием и уважением. Его больше заботили контакты с неправославными христианскими конфессиями, некоторые из которых (например, католики-поляки) относились к русскому православию в Средней Азии не лучше, чем фанатики от ислама – ишаны, матдахи, дервиши и проч. Но особенно тревожащим в системе межрелигиозных и этноконфессиональных отношений в Русском Туркестане было поведение христианских сектантов, особенно баптистов, всегда занимавшихся прозелитизмом по отношению к адептам «господствующей веры». После царского указа от 17 апреля 1905 г. процесс этот только усилился. Но, как бы там ни было, но в целом этноконфессиональные отношения в Русском Туркестане были достаточно эффективной основой для межцивилизационного сотрудничества и взаимодействия в Средней Азии.

Список литературы

1. Долотов А. В. Веротерпимость среднеазиатских народов: прошлое и настоящее. // Вестник Кыргызского Национального университета им. Жусупа Баласагына. Серия 1. Гуманитарные науки. Вып. IV. – Бишкек, 2004.- С. 68-71
2. Владимир. Митрополит Бишкекский и Среднеазиатский. Земля потомков патриарха Тюрка. Духовное наследие Киргизии и христианские аспекты этого наследия. – М., 2002.-С. 348
3. Высочайше утвержденное Мнение Государственного совета - О перечислении Закаспийской области из состава Грузинской епархии в Туркестанскую. 14 декабря 1900 года // ПСЗРИ-3, т.20, отд.1. - СПб., 1902. - № 19363. - С. 1104.
4. Высочайше утвержденное Положение Комитета министров - Об укреплении начал веротерпимости. 17 апреля 1905 года // ПСЗРИ-3, т.25, отд.1. - СПб., 1908. - № 26126. - С.258-262.
5. Именной, Высочайший Указ, данный Сенату – Об укреплении начал веротерпимости. 17 апреля 1905 года // ПСЗРИ-3, т.25, отд.1. - СПб., 1908. - № 26125. - С.257-258.
6. Именной, объявленный Сенату военным министром – Об образовании Туркестанской области. 12 февраля 1865 года // ПСЗРИ-2, т.40, отд.1.- СПб., 1867 - № 41792 - С.184
7. Кызласов Р.Л. Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии. // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 1998, № 3. – С. 8-11
8. Литвинов В.П. Религиозное паломничество: региональный аспект. (На примере Туркестана эпохи средневековья и нового времени): монография. – Елец: ЕГУ им. И.А. Бунина, 2006.- С. 378
9. Литвинов П.П. Благовест над землями ислама: Русский Туркестан. (По архивным, правовым и иным источникам). – Елец: ЕГУ им. И.А. Бунина, 2014. – С.538
10. Литвинов П.П. Государство и ислам в Русском Туркестане. 1865-1917. (По архивным материалам): монография. – Елец: ЕГПИ, 1998.- С.320
11. Литвинов П.П. Неисламские религии Средней Азии (вторая половина XIX – начало XX в.): монография. – Елец: ЕГПИ, 1996. – С. 230

12. Литвинов П.П. От Христа к Магомету: религиозное ренегатство в Средней Азии (конец XIX – начало XX вв.). // Собор. (Альманах по религиоведению). – Елец: ЕГПИ, 1999. – С. 131-151.
13. Мухамеджанов А.Р. История Узбекистана (IV – начало XVI вв.). – Ташкент, 2003. – С. 296
14. РГИА (Российский государственный исторический архив). Ф. 796. Оп. 442. Д. 1754.
15. Туркестанские епархиальные ведомости. 1908, № 7, 1 апреля
16. Шурц Г. История человечества. Средняя Азия и Сибирь. – СПб., 2004. С. 204.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Волков Иван Васильевич, кандидат политических наук
*Общество для изучения истории отечественных
спецслужб, г. Москва, Россия*
ivolga54@gmail.com

DATA ABOUT THE AUTHOR

Ivan V. Volkov. Ph.D. (Candidate of Political Sciences),
Member of the Society on studying of Russian secret services history
ivolga54@gmail.com

УДК 378.18

ПРАЗДНОВАНИЕ ДНЯ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ПИСЬМЕННОСТИ КАК ФОРМА ДУХОВНО-ПАТРИОТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ СТУДЕНТОВ

Волкова Н.А., Новикова О.В., Орехова Т.И.

В статье раскрывается значимость празднования Дня славянской культуры и письменности в студенческой среде, освещается история этого праздника и формы его проведения в Горно-Алтайском государственном университете. Авторы подчёркивают воспитательные цели и задачи мероприятий, проводимых в связи с празднованием дня равноапостольных святых просветителей Кирилла и Мефодия.

Ключевые слова: *духовно-патриотическое воспитание, День славянской письменности и культуры, Кирилл и Мефодий, славянские языки, национальный язык и культура, история языка.*

CELEBRATING THE DAY OF SLAVIC CULTURE AND WRITING AS A FORM OF SPIRITUAL AND PATRIOTIC EDUCATION OF STUDENTS

Volkova N.A., Novikova O.V., Orekhova T.I.

The article describes the importance of celebrating the Day of Slavic Culture and Writing among students. The history of this holiday as well as the forms of its celebration in Gorno-Altai State University are covered. The authors emphasize the educational objectives and the goals of the activities which are held to celebrate the holiday connected with the saints Cyril and Methodius.

Key words: *spiritual and patriotic education, Day of Slavic Culture and Writing, Cyril and Methodius, Slavic languages, national language and culture, language history*

Каждый народ должен знать и ценить свою культуру, которая дала ему воспитание и особое чувство родного языка. День славянской письменности и культуры – праздник славян всех стран, оберегающих основы своего языка и культуры, благодаря которым наше духовное богатство передаётся из поколения в поколение. «Рассматривая народ как существо духовного порядка, мы можем назвать язык, на котором он говорит, его душой, и тогда исто-

рия этого языка будет значительнее, чем даже история политических изменений этого народа, с которыми, однако, история его тесно связана» [Кюхельбеккер].

В «Практическом курсе православного христианина» говорится о том, что «началом любого литературного языка является создание письменности. Началом своей национальной письменности каждый народ обозначает особую веку в своей истории. Не всегда удается поставить такую веку с точностью даже в несколько столетий. В глубине веков обычно теряются и имена создателей родной письменности, и сведения о том, как начиналась эта письменность и какие книги первыми были написаны на родном языке» [Практический курс православного христианина].

Но у славянской письменности удивительное происхождение. И славяне, благодаря целому ряду исторических данных, знают о начале славянской грамоты. Мы не только с точностью до года знаем время появления славянской азбуки, но знаем также и имена творцов славянской письменности, и их жизнеописания. Это – святые равноапостольные Кирилл и Мефодий.

Еще в далёком XI веке православные монахи Кирилл и Мефодий своими стараниями создали славянский алфавит, получивший название «кириллица» в честь одного из братьев, а также перевели Псалтирь, Евангелие и другие тексты для православных богослужений. С тех пор началось интенсивное развитие славянской культуры, создание летописей, литературных и научных произведений.

Благодаря азбуке Кирилла и Мефодия всего два десятилетия спустя после принятия христианства в Болгарии начали переводить на славянский язык богослужебную и богословскую литературу. Тем самым впервые в истории христианства была нарушена монополия трёх «древних священных языков» — латинского, греческого и еврейского — в духовной жизни Европы.

Современный русский литературный язык – прямой преемник церковнославянского языка. Это восточнославянские – украинско-белорусские и собственно русские – узоры на полотне, вытканном Кириллом и Мефодием. Из церковнославянских текстов наш литературный язык впитал в себя книжную мудрость греческой античности, византийской христианской и древнееврейской культуры, словесно-изобразительное искусство устного народного творчества славянских народов.

История праздника восходит к церковной традиции, существовавшей в Болгарии в X—XI веках. Самые ранние данные по празднованию дня равноапостольных святых просветителей Кирилла и Мефодия, известных также как «Солунские братья», датируются XII веком.

Праздник святых Кирилла и Мефодия отмечался болгарской церковью и в следующие века, а в эпоху болгарского Возрождения превратился в праздник созданной ими азбуки. Этот праздник выражал духовное стремление к национальному самоопределению, расцвету просвещения и культуры болгар.

Празднование памяти святых братьев имело место у всех славянских народов. Так, в 1863 году Российский Святейший Синод в связи с празднованием тысячелетия Моравской миссии первоучителей принял постановление праздновать память святых Кирилла и Мефодия 11 мая (24 мая – по новому стилю).

В 1985 году, когда отмечалось 1100-летие преставления Мефодия, день 24 мая в СССР был объявлен «праздником славянской культуры и письменности».

30 января 1991 года Президиум Верховного Совета РСФСР принял постановление о ежегодном проведении «Дней славянской культуры и письменности». Столицей праздника каждый год становился какой-нибудь новый населённый пункт России (кроме 1989 и 1990 годов, когда столицами были соответственно Киев и Минск).

Празднование Дня славянской письменности и культуры имеет многолетнюю историю в студенческой среде Горно-Алтайского государственного университета. В рамках представленной статьи хотелось бы поделиться многолетним опытом проведения воспитательной работы в поликультурной языковой среде. На филологическом (ныне – историко-

филологическом) факультете Горно-Алтайского государственного университета проводится серьёзная работа по формированию у студентов активной гражданской позиции, воспитанию любви к родным языкам, литературам, культурам. На это направлен целый комплекс мероприятий, охватывающих большой контингент студентов. Инициаторами проведения праздника славянской письменности и культуры ещё в 90-х годах XX века стали преподаватели филологического факультета. Первые мероприятия проводились в форме студенческих Кирилло-Мефодиевских чтений, организатором которых была В. Я. Сенина, доцент кафедры русского языка. Тематика студенческих докладов раскрывала основные этапы становления славянской филологии. Впоследствии традиция отмечать День славянской культуры и письменности была продолжена преподавателями славянских языков (старославянского, болгарского и польского) и переросла в мероприятие «Славянский базар», в котором деятельность студентов расширилась и стала включать в себя не только сообщения студентов, но и различные номера художественной самодеятельности, инсценировки из художественных произведений, представление блюд славянской кухни, чтение стихотворений на разных славянских языках, сравнение пословиц из русского, болгарского и польского языков и др.

Главная цель мероприятий, посвящённых Дню славянской письменности и культуры, направлена на повышение и развитие у молодёжи интереса и уважительного отношения к истории, языку и традициям народа. Основные задачи:

- раскрыть учащимся миссию просветителей Кирилла и Мефодия;
- проследить основные этапы становления и развития славянской азбуки;
- показать особенности возникновения отечественного книгопечатания;
- представить историю русского языка как неотъемлемую часть культурного и духовного наследия современного мирового сообщества;
- продемонстрировать историко-культурную взаимосвязь народов, проживающих на территории Российской Федерации.

Решение этих задач способствует установлению гармонии интересов проживающих в нашем регионе наций и народностей, утверждению подлинного братства, взаимопомощи и культурного взаимообогащения. Последовательное претворение такой политики в жизнь – это единственно реальный путь стабилизации политических и социальных процессов в каждом многонациональном регионе. Традиционное проведение указанных мероприятий стало необходимым звеном в структуре новой культурной парадигмы, выполняющим организационную, просветительскую, воспитательную и другие функции.

С каждым годом изменялись и расширялись формы проведения этого праздника. В последнее время доброй традицией стало ежегодное проведение художественного чтения русской лирики. В мероприятии принимают участие не только студенты разных факультетов ГАГУ, но и школьники, воспитанники Воскресной школы Преображенского храма г. Горно-Алтайска, учащиеся музыкальной школы №1, работники гуманитарного зала библиотеки им. М. В. Чевалкова. При составлении сценариев учитывалась тематическая направленность. Так, например, в 2015 году мероприятие было посвящено 70-летию Великой победы и называлось «От Рюрика до наших дней...», здесь были представлены основные исторические этапы развития нашего государства. Неотъемлемой частью в праздновании Дня славянской культуры и письменности были постановки студенческой театральной студии «Гардарика», посвящённые юбилейным датам русских классиков – А. П. Чехова, Н. В. Гоголя, А. Н. Островского и др.

Деятельность по подготовке к проведению данного праздника расширилась до плодотворного сотрудничества с городским Центром детского творчества, вылившись в создание на факультете «Школы юного филолога», что преследовало, кроме того, и профориентационную цель. Компонент духовно-нравственного воспитания содержался также в деятельности, связанной с выступлением преподавателей кафедры русского языка и литературы в радиопередаче «Этимон».

Постепенно проведение данного мероприятия вышло за рамки факультета, став общеуниверситетским праздником. В настоящее время историко-филологический факультет осваивает воспитательное пространство республики, сотрудничая с Министерством культуры РА в подготовке и проведении городского Дня славянской культуры и письменности, первый сценарий которого был разработан преподавателями кафедры русского языка. Ежегодно студенты представляют лучшие концертные номера на главной площади города: декламирование стихотворений и исполнение песен на славянских языках, чтение отрывков из художественных произведений классиков русской литературы, выступления с народными танцами.

Немаловажным в духовно-нравственном воспитании является то, что в процессе подготовки и проведения мероприятий, связанных с этим праздником, постоянно привлекаются студенты разных национальностей и конфессий. Это способствует формированию культуроведческой компетенции, толерантного отношения к национальной культуре других народов, включающей в себя сведения о языке как о национально-культурном феномене, отражающем духовный опыт народа и закрепляющем основные нравственные ценности. Культуроведческая направляющая воспитания включает формирование представлений о связях языка с национальными культурными традициями народа.

Перспективы модернизации образования последних лет выдвигают на передний план воспитание целостной личности. Особую значимость в связи с этим приобретает внеаудиторная деятельность студентов, смысл которой заключается в трактовке её как расширяющегося жизненного пространства, в рамках которого студент получает возможность приобретения социально и личностно значимого опыта, перехода от социальной роли обучающегося к роли субъекта. Как справедливо отмечает И.М. Ильинский, «воспитание – это питание. Один человек так или иначе питает другого. Этим, если угодно, и обеспечивается преемственность поколений» [Ильинский, 2011, с. 3].

День почитания святых просветителей Кирилла и Мефодия для всех славянских стран является праздником привнесения на наши земли письменности, создания богатой книгописной культуры и отечественной словесности. «В духовной культуре народа родной язык – одно из самых ценных сокровищ» [Волков, 1999, с. 8]. Какую бы науку мы ни изучали и глубину какого бы литературного произведения мы ни стремились постичь – все эти знания являются отголоском великого наследия, которое оставили нам создатели славянской письменности. Письменность помогает народу сплотиться, осознать своё духовное и историческое единство, поэтому в День славянской культуры и письменности – в день памяти равноапостольных Кирилла и Мефодия – мы вспоминаем о том, что живём в стране, которой гордимся, которую есть за что любить, и что каждый из нас является носителем многовековой культуры русского языка.

Список литературы

1. Кюхельбеккер В.К. Вопросы истории русского языка. [Электронный ресурс]. URL: <http://litena.ru/books/item/f00/s00/z0000029/st012.shtml> (дата обращения 5.11.15).
2. Практический курс православного христианина. [Электронный ресурс]. URL: http://kora-ifenya.ru/tcerkovj-torzhestvujushaja/den-slavyanskoy-kulturyi-i-pismennosti_ (дата обращения 5.11.15).
3. Ильинский И.М. ВосПИТАТЬ – значит питать // Студенчество. Диалоги о воспитании. – 2011. – №4 (58).
4. Волков Г.Н. Этнопедагогика: Учебник для студ. сред. и высш. пед. учеб. заведений. - М.: Издательский центр «Академия», 1999.

ДАнные об авторах:

Орехова Татьяна Ивановна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и литературы.

Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, Россия

Новикова Ольга Викторовна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и литературы.

Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, Россия

olga.novikova.1962@mail.ru

Волкова Наталья Анатольевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и литературы.

Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, Россия

volkova-n.altay@mail.ru

DATA ON AUTHORS:

Orehova Tatyana I., Candidate of Sciences (Philology), senior lecturer, Department of the Russian Language and Literature.

Gorno-Altaysk State University, Gorno-Altaysk, Russia

Novikova Olga V., Candidate of Sciences (Philology), senior lecturer, Department of the Russian Language and Literature.

Gorno-Altaysk State University, Gorno-Altaysk, Russia

olga .novikova.1962@mail.ru

Volkova Natalya A., Candidate of Sciences (Philology), senior lecturer, Department of the Russian Language and Literature.

Gorno-Altaysk State University, Gorno-Altaysk, Russia

volkova_n.altay@mail.ru

УДК 94(571)081/083

ПРОСВЕЩЕНИЕ И ЦЕРКОВЬ В ГОРОДАХ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.

Воробьева М.А.

В статье рассматривается взаимосвязь просвещения и Русской православной церкви в эпоху модернизации в западно-сибирских городах. Автор показывает рост светского просвещения и сложности работы духовенства. Делается вывод о прочных позициях церкви в повседневной жизни горожан, в работе образовательных учреждений.

Ключевые слова: *Россия, Западная Сибирь, просвещение, школы, Русская православная церковь.*

THE EDUCATION AND THE CHURCH IN THE CITIES OF WESTERN SIBERIA IN THE SECOND HALF OF XIX – THE BEGINNING OF THE XX CENTURY

Vorobyova M.A.

In article the interrelation of education and Russian Orthodox Church during a modernization era in the West Siberian cities is considered. The author shows the growth of secular education and complexity of work of clergy. The conclusion about strong positions of church in everyday life of citizens, in work of educational institutions is drawn.

Keywords: *Russia, Western Siberia, education, schools, Russian Orthodox Church.*

История становления и развития просвещения и школьного дела в Сибири всегда привлекала внимание ученых, а в последние годы ее можно отнести к числу приоритетных на-

правлений исторических исследований. В современной литературе нашли отражение самые разнообразные аспекты проблемы, позволяющие достаточно полно и обстоятельно судить об определяющих тенденциях развития школы и просвещения в регионе в различные исторические периоды.

В частности, немалый интерес представляет вопрос о развитии школьного дела в отдельных городах Сибири, которое было неодинаковым и зависело от административного статуса города, уровня его социально-экономического развития, дееспособности городского самоуправления, общественной инициативы и т.д.

С созданием министерства народного просвещения (1802 г.) стали создаваться гражданские школы по новым правилам и уставу. Это положило начало формированию единой государственной школьной системы, где предусматривалась преемственность обучения – от начального, повышенного начального до среднего. В городах открываются уездные и приходские училища. В 1855 г. на территории всей Западной Сибири их было 15. Действовало лишь пять средних учебных заведений: две мужских гимназии, две духовных семинарии и горное училище [Энциклопедия образования, 2003, с. 13, 18].

Поэтому во второй половине XIX - начале XX вв., в частности, городе Тобольске, происходит стремительный рост численности учебных заведений. Так, если в 1873 г. в городе насчитывалось 8 учебных заведений с общим числом учащихся 1144 (мужская гимназия, уездное училище, 2 приходских училища, духовная семинария, окружное духовное училище, Мариинская женская школа и Александровский детский приют), то в 1911 г. учащихся было уже 2934.

Однако просветительские ценности в середине XIX в. в городах Сибири еще не получили широкого распространения. Основная масса населения была неграмотной и малограмотной. Учебных заведений в регионе было ничтожно мало. О том, как настороженно, неодобрительно тяга некоторых представителей молодого поколения к книгам и знаниям воспринималась людьми зрелого возраста в 50-х гг. XIX в., показывает в своих воспоминаниях тюменский купец Н.М. Чукмалдин: «Вы что это, книги завели? - строго заговорил хозяин. - И проводите время за чтением книг, а хозяйским делом манкируете? Вот посмотрите-ка, маменька, - развертывая книгу и показывая ее неграмотной матери, продолжал хозяин, - что у них за книги: физика Писаревского, техническая химия Ходнева, сочинения Жуковского!

- Я давно говорю, - ответила Аграфена Ивановна, - к добру это не приведет. Ну читали бы что божественное, а то накося, как ты, Ванюша, назвал книгу-то?

- Физика, маменька.

- Господи, помилуй! Фезика какая-то. От роду моего не слыхала такой книги. И на что им она?

- Нам хочется узнать, что такое теплота, свет, - заявил я, запинаясь.

- Да разве вы не знаете, что солнышко светит, а огонь греет? Какого вам рожна еще нужно?

- А я хочу узнать, какое корье действует на кожу, - вставил мой товарищ.

- Иди в заводи и работай, вот и узнаешь, - резко и наставительно перебил его хозяин. <..

- Возьмите ваши книги, - резко заявил хозяин, - и чтобы я больше их у вас не видел. Занимайтесь лучше делом» [Чукмалдин, 1997, С. 101].

Например, сведений о школах Бийска до середины XIX столетия сохранилось немного. По данным «Летописи города Бийска», первая школа здесь была открыта в 1765 г. [Летопись города Бийска, 1971, с. 8] Она носила название «школы школьников» и предназначалась исключительно для солдатских детей. Школа находилась на казенном содержании, и в ней обучали грамоте, счету, «всякому строевому и до воинской службы и ее порядков принадлежащему», а также «музыке барабанчищей» и «науке играть на флейте». В 1767 г. в этой школе обучались 60 драгунских и 60 казачьих детей в возрасте от 8 до 15 лет. Главным учителем в школе был священник Петропавловской церкви Александр Мефодиев, а помогали ему два солдата-ветерана [Исупов, 1999, с.127-128]. Через 2 года из Омска в школу были на-

правлены в качестве учителей прапорщик и два унтер-офицера. Теперь здесь обучали не только грамоте и счету, но и основам слесарного, столярного, сапожного и кузнечного ремесла.

А в Тобольске начинает формироваться сеть специальных учебных заведений. Открываются повивальная школа (1878 г.), ветеринарно-фельдшерская школа (1878 г.), ремесленная школа (1876 г.), мореходный класс (1883 г.). Тобольская ветеринарно-фельдшерская школа была открыта 15 августа 1878 г. и согласно временному штату в ней должно было обучаться 30 чел. Учились в ней преимущественно дети мещан, чиновников и крестьян [Валитов, 2012].

К 1910 г. общая численность учащихся начальных и средних учебных заведений была в городах весьма значительной и достигала во многих из них свыше тысячи человек, а в Томске насчитывалась свыше 9 тыс. чел. [Литягина, 2014, с.40]

После реформ Александра II в России стала более актуальна проблема взаимоотношений приходского духовенства и верующих. Нужно было укрепить доверие прихожан к своим духовным пастырям, поднять авторитет священнослужителей в глазах населения. Особенно важно это было сделать в условиях роста светских учебных заведений.

Священнослужители должны были являться духовными руководителями и наставниками народа Божия [Цыпин, 2008, с. 378]. Поэтому кандидаты священства обязаны отличаться глубиной и крепостью веры, высокими нравственными качествами, безупречной репутацией. Правила запрещали клирикам пьянство и азартные игры, участвовать в ряде светских развлечений, поднимать руку на человека, даже провинившегося, налагали серьезные ограничения, связанные с семейной жизнью, запрещали многие занятия и профессии [Цыпин, 2008, с. 383-384]. Церковнослужители обязаны были также придерживаться определённого внешнего вида и одежды.

Городская общественность была озабочена состоянием образовательной сферы для подготовки священников в Сибири, уровнем, квалификацией кадров священнослужителей и выступала за немедленное улучшение их качества [Литягина, 2013, с. 132].

Русская православная церковь занимала традиционно прочные позиции в культурной жизни городов. Согласно данным переписи населения 1897 г., большинство жителей Омска исповедовали православие - 88,5 %. Среди других конфессиональных групп городского населения преобладали мусульмане (3,6 %), иудеи (3,0 %), католики (2,7 %) и протестанты (1,7%). На все остальные вероисповедания (старообрядцы, сектанты и проч.) приходилось менее 0,5 % от населения города [Алисов Д.А., 2006].

Все 12 православных храмов, которые находились в Омске, располагали своими книжными собраниями. Наиболее крупные библиотеки имели храмы, где имелись приходы и действовали церковно-приходские школы. Например, список изданий, хранившихся в библиотеке Параскеевской церкви, включал 306 книг и 16 комплектов "Омских епархиальных ведомостей" за 1902-1917 гг., библиотека Крестовоздвиженской церкви имела 473 единицы хранения, включая периодические издания. Все 10 церковно-приходских школ г. Омска (1909 г.) имели свои библиотеки.

В 1906 г. в Омске открывается женское епархиальное училище. В него принимались девочки в возрасте от 10 до 12 лет как из семей священнослужителей, так и светских. По окончании они получали либо свидетельство о среднем образовании (7 классов), или аттестат на звание домашних учительниц. В 1915 г. 36 из 55 окончивших курс обучения (или 65 % от общего числа) воспитанниц получило специальность домашних учительниц. Принимая во внимание, что Омск стал центром епархии, Святейший Синод в 1910 г. принял указ об открытии в Омске духовной семинарии. Но ввиду длительных проволочек она так и не была открыта.

Церковь, как и в предшествующие годы, продолжала играть заметную роль в нравственном и религиозном воспитании практически во всех типах учебных заведений. Религиозное воспитание в учебных заведениях, как правило, включало в себя обучение Закону Бо-

жию, ежедневные молитвы перед началом и окончанием уроков, обязательное участие в богослужениях по воскресным и праздничным дням.

Список литературы

1. Алисов Д.А. Административные центры Западной Сибири: городская среда и социально-культурное развитие (1870–1914 гг.) / Д. А. Алисов. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2006. – 337 с.
2. Валитов А.А. Значение Тобольска в формировании единого социокультурного пространства региона на рубеже XIX –XX века // Гуманитарные научные исследования. 2012. № 5 [Электронный ресурс]. URL: <http://human.snauka.ru/2012/05/1081> (дата обращения: 13.11.2015).
3. Исупов С. Бийск: острог, крепость, город. – Бийск, 1999. С. 127–128.
4. Летопись города Бийска (1709–1970). – Барнаул, 1971.
5. Литягина А.В. Духовенство и горожане Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX вв. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов, 2013. – № 7(33). – Ч. 1. – С. 130-134.
6. Литягина А.В. Светское просвещение и повседневная жизнь горожан Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX вв.– Бийск: ФГБОУ ВПО «АГАО», 2014. – 180 с.
7. Цыпин В. Духовенство // Православная энциклопедия. Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т XVI. Церковно-научный мир «Православная энциклопедия», 2008. С. 374-390.
8. Чукмалдин, Н.М. Мои воспоминания: Избранные произведения / Н.М. Чумалдин. – Тюмень: Софт Дизайн, 1997. – 368 с.
9. Энциклопедия образования в Западной Сибири. Т. 1. / Под ред. В.М. Лопаткина, В.Н. Гончарова, П.П. Костенкова. – Барнаул: ОАО «Алтайский полиграфический комбинат», 2003. – 316 с.

ДАнные ОБ АВТОРАХ

Воробьева Мария Александровна, студентка IV курса факультета истории и права *Алтайской государственной академии образования имени В.М. Шукшина*
vorobieva95@list.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Vorobyova Maria Aleksandrovna, the student of the IV course of the Faculty of History and Law *Altai State Academy of Education named after V.M. Shukshin*.
vorobieva95@list.ru

УДК 2.993, 37.1174

ВСЕКУЗБАССКИЙ КАЗАЧИЙ ФОРУМ: НАПРАВЛЕНИЯ ДИСКУССИЙ И НОВЫЕ ОРИЕНТИРЫ СОТРУДНИЧЕСТВА КАЗАЧЕСТВА С ЦЕРКОВЬЮ

Воронюк А.

В статье отражены итоги организации первого в Кузбассе казачьего форума, цель которого – консолидация усилий Церкви и общества в решении актуальных задач воцерковления и сотрудничества на пути возрождения национального самосознания россиян, обсуждения возможностей запуска стратегических предпринимательских казачьих проектов, а также расширения форматов эффективного взаимодействия епархиальных отделов с ВС и ПУ.

Ключевые слова: *консолидация ресурсов, казачество Кузбасса, русский мир, национальное самосознание россиян, предпринимательский проект, военно-патриотическое и спортивно-патриотическое православное клубное направление, воспитание детей и молодежи.*

KUZBASS COSSACK FORUM: LINES OF DEBATE AND NEW DIRECTIONS OF COOPERATION COSSACKS WITH THE CHURCH

Voronyuk A.

The article describes the results of the organization first in Kuzbass Cossack Forum, whose purpose - to consolidate the efforts of the Church and society in solving urgent problems of churching and cooperation towards the revival of national consciousness grew, radiance, to discuss the possibility of launching the strategic business Cossack, their projects

Keywords: *consolidation of resources, the Cossacks of Kuzbass, the Russian world, national self-consciousness of Russians business-project military-patriotic and sports-patriotic club direction Orthodox upbringing of children and younger employees*

Кузбасс – один из наиболее динамично развивающихся регионов России. Недра Кузбасса хранят, огромное количество полезных ископаемых, благородных металлов, которые во многом стали доступны благодаря сыну казака Михайла Волкова, который навеки прославил свое имя, имя своей семьи. Достоинно пронести через всю жизнь образ Русского православного воинства, участвуя в освоении дикой сибирской природы, ставить в сложных условиях остроги, которые позже становились мощными центрами торговли, культуры, искусства, науки, духовной жизни – таковы были традиционно задачи сибирского казачества. Именно уважение и ответственность перед этой памятью ставит перед н Церковью и общественными казачьими объединениями новые, современные задачи: консолидировать все силы и ресурсы, которые дал в наши руки Господь, чтобы принять участие в расширении форм поддержки казачества (правовой, информационной, экспертной и пр.), а также участвовать в мероприятиях по укреплению православных семейных *традиций воцерковления и сотрудничества*. Серьезной, максимально широкой общественной дискуссии требуют острые вопросы возвращения казака к опыту крестьянского труда с учетом реалий времени, а также вопросы создания необходимых условий для реализации бизнес-проектов современных казачьих хозяйств, для запуска эффективных предпринимательских проектов, обеспечивающих устойчивое развитие сельских территорий Кузбасса.

Для определения общей согласованной позиции при решении данных проблем, 4 ноября 2015 года в Кемерово был организован первый Всекузбасский казачий форум «Церковь и казачество: пути воцерковления и сотрудничества» (далее – Форум). Его организатором выступил Отдел по взаимодействию с казачеством и отдел по взаимодействию с ВС и ПУ Кемеровской епархии (см. подробнее: <http://mitropolit.info/2015/11/06/54705>). Работа Форума была организована в рамках мероприятий XXIV Международных Рождественских образовательных чтений «Традиции и новации: культура, общество, личность». Праздничный молебен перед иконой Казанской Божией в Знаменском соборе Кемерово сменил просмотр фильма о новых горизонтах сотрудничества при запуске стратегического проекта создания Кузбасского казачьего хутора.

В рамках основного доклада автор данной статьи озвучил в качестве первой и важнейшей задачи работы епархиального отдела на 2016 год – необходимость *интеграции и объединения совместных усилий и ресурсов* для того, чтобы перейти к конкретным шагам по активизации общественной и духовной жизни членов казачьих обществ Кузбасса как одного из служивых сословий – опоры *русского мира* и региона, обозначив следующие стратегические и тактические задачи:

1. Формирование среди казаков Кемеровской области *актива*, который должен быть духовно образован таким образом, чтобы сам мог нести духовное просвещение среди братьев казаков. Речь идет о модели Центра духовного образования казачества, благодаря которому среди православных приходов станет обыденным понятия «казак-пономарь», «казачий богослужебный хор»;

2. Создание *инициативной группы казачьих поселений*, в задачи которой будет входить формирование полного плана создания таких станиц, начиная от диалога с законодателями области, формирования заявок на участия в грантах, и заканчивая разработкой проекта поселения, его бизнес-плана в опоре на различные формы предпринимательской деятельности, характерной для казачества и востребованных в сельских территориях Кузбасса. В такую группу помимо казаков и духовенства должны обязательно входить представители административных органов, депутатского корпуса, а также бизнесмены. Встречи таких групп планируется проводить не реже одного раза в квартал.

3. Важным шагом на ближайший год должно стать также *создание «Общего Казачьего Совета» (далее – Совет) при Кузбасской митрополии*, в который должны войти священнослужители – руководители отделов по взаимодействию с казачеством трех епархий и атаманы всех казачьих обществ, зарегистрированных на территории Кемеровской области. Основной функцией такого Совета должна стать возможность конструктивного диалога между казачьи обществами с целью решения спорных вопросов, разногласий, создание совместных годовых планов по взаимодействию (аналог – *Совет по взаимодействию родов войск*), формирование в обществе позитивного образа казачества, решение дисциплинарных вопросов, связанных с отдельными случаями, порочащими казачество и православие.

4. Крайне важно уделить внимание и вопросу *создания епархиальной охранной службы*, в задачи которой войдут охрана комплексов трех епархий Кузбасской митрополии, крупных храмов, а также соблюдение правопорядка и безопасности во время мероприятий, проводимых Русской Православной Церковью на территории Кемеровской области.

5. Наконец, принципиальным направлением совместной работы Церкви с казачьих обществ в 2016 году должно стать *создание совместными усилиями православного военно-патриотического детского и подросткового клубного направления по аналогу «Братства Православных Следопытов»*, с разницей в наборе основных направлений работы детской общественной организации: основным может быть заявлено уже не туристическое, а *военно-патриотическое, военно-спортивное направления воспитания детей и молодежи*. Принципиально важно уделить внимание обсуждению возможностей открытия филиалов такой организации по всей Кемеровской области.

С ответным словом выступил атаман Кемеровского Отдельского Сибирского войскового казачьего общества, войсковой старшина А. Н. Стебаев. В своем выступлении он выразил надежду, что данный Форум позволит заложить фундамент для решения многих и болезненных проблем современного казачества при поддержке Кузбасской Митрополии.

Самый живой отклик аудитории вызвал пленарный доклад старшего советника Верховного атамана общероссийской общественной организации «Союз казаков», заместителя атамана межрегиональной ОО «Сибирское казачье войско» по Кемеровской и Томской областям, Алтайскому краю и Горному Алтаю; атамана Кемеровского регионального отделения общероссийской ОО «Союз казаков. Кемеровский казачий круг», казачьего полковника С.П. Готовкина Свои предложения в текст Резолюции Форума внес и помощник военного комиссара Кемеровской области (по работе с ветеранами) Александр Владимирович Пузырев. Также выступили с докладами руководители отделов по взаимодействию с казачеством Новокузнецкой, а также Мариинской епархий.

Обсуждая проблемы воцерковления современного казачества, священнослужители обратили внимание участников Форума и, в первую очередь, самих казаков на столь распространенное формализованное отношение к духовной, церковной жизни казачества. О необходимости повлиять на данный поведенческий стереотип, о роли охраны казаками порядка в храме вне участия в богослужении выступали многие участники обсуждений. Ряд выступающих связывал будущее возрождения казачества с важностью просветительской и информационной работы Церкви по проблемам изменения демографической ситуации в семьях казаков, он подчеркнул необходимость разработки мер по возрождению традиционного для дореволюционного периода понимания количества детей в семье. Также докладчики обратили внимание присутствующих на Форуме казаков на слабую самодисциплину казачества, что часто мешает эффективному взаимодействию Церкви и Казачества.

Оживленно и продуктивно проходила на Форуме и работа **круглого стола «Возможен ли эффективный предпринимательский казачий проект в Кузбассе?»** с участием членов инициативной группы проекта «Казачий хутор "Атаманский"», в подготовке и проведении которого приняла участие *экспертная группа Кемеровского государственного сельскохозяйственного института (КемГСХИ)* в составе: заведующего кафедрой экономики и управления на предприятии, кандидата экономических наук, доцента А. В. Видякина; старшего преподавателя кафедры экономики и управления на предприятии А. Н. Лазаренко; декана экономического факультета, кандидата физико-математических наук, доцента А. С. Ащеуловой, а также Е. А. Ижмулкиной, кандидата экономических наук, доцента кафедры теоретической экономики, экономического моделирования и права КемГСХИ, ответственного секретаря агропромышленного кластера Кемеровской области.

Один из модераторов круглого стола – *консультант Форума, помощник руководителя ОРОиК Кемеровской епархии, к.культурологии, доцент Е. С. Кузнецова*, не первый раз справедливо отмечает: «В этих условиях "воскрешение" субъекта зависит от традиции, но он не раб ее, не рантье, а достойный сын, получивший богатое наследство и умело им распоряжающийся, что, собственно, и требуется от того типа нового субъекта отечественной культуры, которого мы определили как "менеджер"» [Кузнецова, 2002, с.20]

Второй модератор – *Учредитель ООО «Кунава», директор некоммерческого партнерства «Казачи Кузбасса» Н. А. Кириченко* инициировал во время встречи активный диалог с участниками, направленный на компетентную оценку собственных ресурсов присутствовавших, заинтересованных присоединиться к участию в проекте казачьего хутора. Опираясь на собственный предпринимательский опыт, он поделился впечатлениями от участия в грантово-конкурсных программах по поддержке проектных инициатив, направленных в том числе на возрождение форм крестьянских хозяйств с учетом современных реалий развития сельхозрынка Кузбасса. Также он поблагодарил экспертов, подчеркнувших растущий уровень требований к качеству производимой продукции Кузбассе, к уровню разработки эффективного бизнес-плана проекта. Участники круглого стола обсудили также возможные перспективы сотрудничества и областным агропромышленным кластером, с учеными КемГСХИ и с Кузбасским технопарком. По итогам встречи модераторы и эксперты призвали участников к кооперации частных бизнес-инициатив по проекту, а также озвучили условия участия в программе повышения квалификации кластера, адресованной начинающим фермерам-предпринимателям. Запуск программы запланирован на декабрь 2015 г.

Параллельно в программе Форума была предусмотрена работа **дискуссионной площадки «Взаимодействие Церкви с вооруженными силами и правоохранительными органами»** по теме **«Вопросы пастырского окормления военнослужащих ВС в рамках реализации "Положения о военном духовенстве Русской Православной Церкви в РФ". Обсуждение предложений на 2016 год по совместной организации мероприятий духовно-нравственного, военно-спортивного и гражданско-патриотического просвещения и воспитания молодежи Кузбасса».**

Участники дискуссии внесли предложение по подготовке сопровождающего документа с рекомендацией о включении кузбасских призывников в вооруженные силы, несших до призыва послушания в православных храмах, алтарниками, певчими, в списки направленных в воинские части, на территории которых находятся действующие храмы и совершаются богослужения. Автор статьи поделился с участниками Форума воспоминаниями о трудностях совершения Литургии во время службы на Северном Кавказе, когда среди военнослужащих не было никого, кто бы умел петь и помогать в алтаре. Этот вопрос уже давно назрел после появления института капелланства в Вооруженных силах.

По утверждению участников обсуждений на площадке, сегодня по-прежнему немаловажным остается *вопрос духовного окормления семей военнослужащих, особенно тех, кто находится в служебных командировках*, когда жены и дети по 90, а некоторые и по 180 суток не видят своих мужей, отцов. Помощь психологам в адаптации после таких командировок

самих военнослужащих. Возможность организации паломнических поездок по святым местам военнослужащих, членов их семей, вдов в ближайшие города Сибири, при возможности – по святыням России. Именно в решении этих повседневных вопросов руководители епархиальных Отделов по взаимодействию с Вооруженными Силами и Правоохранительными Учреждениями, духовники воинских частей и силовых структур видят залог успешного взаимодействия Церкви и Силовиков.

Также пристальное внимание участники площадки уделили подготовке предложений по активизации сотрудничества в сфере профилактики деструктивных и террористических угроз в молодежной среде; содействию обмену опытом в вопросах военно-спортивного и гражданско-патриотического воспитания и просвещения молодежи. В резолюцию площадки была внесено предложение о создании подготовки обращения на имя военного Комиссара по Кемеровской области с предложением формировать из состава призывников, несших церковные послушания на приходах в качестве пономарей, певчих отдельные списки, и по согласованию с вышестоящим командованием направлять таких призывников в воинские части, где расположены действующие храмы, при которых они могли бы продолжить несение церковных послушаний; совместное с воинскими подразделениями и правоохранительными учреждениями составление планов по организации паломнических поездок по святыням Кузбасса, соседних регионов, и при возможности, для военнослужащих и сотрудников МВД, вернувшихся из служебных командировок, членов их семей, а также вдов и детей военнослужащих и сотрудников МВД, погибших при выполнении служебно-боевых задач.

Итогом форума стало принятое участниками решение о создании «Казачьего совета» при Кузбасской митрополии, в состав которого вошли священнослужители – руководители епархиальных отделов по взаимодействию с казачеством трех епархий, и атаманы всех казачьих обществ, зарегистрированных на территории Кемеровской области. Основной функцией такого Совета станет возможность создания диалога между казачьими обществами с целью решения спорных вопросов, разногласий, создание совместных годовых планов по взаимодействию (аналог взаимодействия родов войск), формирование в обществе позитивного образа казачества, решение дисциплинарных вопросов, связанных с отдельными случаями, порочащими казачество и православие. Собираться такой совет будет ежемесячно, а также по необходимости.

В праздничный день организаторы пригласили участников Форума в трапезную Кемеровского епархиального управления на презентацию и дегустацию продукции казачьего предприятия ООО «Купава» (Учредитель – Н. А. Кириченко), а гостям и экспертам подарили памятные подарки.

Список литературы

1. Кузнецова Е. С. Особенности национального самосознания россиян конца XX - начала XXU веков в контексте культуры российского постмодерна: Автореф. дис. канд.культурологии [электронный ресурс]. – Кемерово: КемГУКИ, 2002. – 22 с. Режим доступа URL: http://elibrary.ru/author_items.asp?authorid=699127 (дата обращения 20.08.2015).

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Протоиерей Алексей Воронюк, руководитель Отдела по взаимодействию с казачеством
Кемеровская епархия, г. Кемерово, Россия
eoro@rambler.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Archpriest Alexey Voronyuk, head of Department for cooperation with the Cossacks
Kemerovo diocese, Kemerovo, Russia
eoro@rambler.ru

ПУБЛИКАЦИИ ПРАВОСЛАВНЫХ ЯПОНЦЕВ В РОССИЙСКОЙ ПРЕССЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

Гавриков А.А.

Статья посвящена анализу публикаций православных японцев, размещенных на страницах отечественной периодики во второй половине XIX – начале XX вв. Публикации описывают факты из истории Православной Церкви в Японии в рассматриваемый исторический период и отражают впечатления японцев-авторов от личного общения со Святителем Николаем Японским.

Ключевые слова: *Православие в Японии, Российская духовная миссия в Японии, Святитель Николай Японский.*

THE PUBLICATIONS OF THE ORTHODOX JAPANESE IN THE RUSSIAN PRESS IN THE LATE 19TH – BEGINNING OF THE 20TH CENTURIES

Gavrikov A.A.

The paper analyzes the publications of the Orthodox Japanese in the Russian media of the second half of the 19th – the beginning of the 20th centuries. The publications describe lots of facts from the history of the Orthodox Church in Japan and reflect the authors' impressions of their interaction with Saint Nicholas the Japanese.

Keywords: *Orthodoxy in Japan, the Russian Spiritual Mission in Japan, Saint Nicholas the Japanese*

Публицистическая деятельность миссионеров-японцев, помещавших свои произведения (воспоминания, открытые письма и т.п.) на страницах отечественной периодики второй половины XIX – начала XX вв., представляет собой уникальное историческое явление и заслуживает определенного внимания современного исследователя. Публикаций такого рода встречается в российской прессе исследуемого периода не слишком много: количественно они значительно уступают публикациям русских миссионеров и публицистов, писавших о распространении православия в Японии. Однако многие из таких писем и очерков о Японской православной миссии были весьма популярны в читательской среде Российской империи второй половины XIX – начала XX вв., и не были обойдены вниманием русской критики. Публикации православных японцев, с одной стороны, существенно дополняют общую историческую картину развития в кругах российской общественности представлений о деятельности православных миссионеров в Японии. С другой, подробное изучение данных публикаций позволяет увидеть процесс распространения православия в Стране восходящего солнца глазами самих японцев, непосредственных участников и очевидцев происходивших тогда в Японии исторических событий.

Первыми на страницах духовной отечественной прессы выступили «первенец японского православия» о. Павел Савабэ и его сподвижники отцы Петр Оодацумэ, Тихон Миура, Павел Окимура, Петр Томизи и Владимир Судзуки – члены Церковного совета, действовавшего при Миссии. В сотрудничестве с иеромонахом Анатолием (Тихаем) и под его руководством они в 1874 г. написали (хотя исходя из текста письма, только подписали!) открытое письмо о делах в Японской миссии Преосвященнейшему Вениамину, епископу Иркутскому и Нерчинскому. Оно было опубликовано в феврале 1875 г. на страницах «Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям» [Анатолий (Тихай), иером., 1875].

Письмо не было датировано, однако, по ряду косвенных признаков (сообщения о смерти Виссариона Сартова, прибытии в Японию брата о. Анатолия – Якова Тихая и молодых миссионеров оо. Моисея (Костылева) и Евфимия (Четыркина)) его написание относится ко второй половине 1874 года [Дневники, 2004, Т. 1., с. 456]. Оно было написано о. Анатолием и японскими христианами от имени молодой Японской церкви, как «общее выражение ее неизменных чувств любви и сыновней преданности, потому что пишется оно по общему желанию нашей церкви, выразителем которой есть церковный совет, существующий здесь уже более года» [Анатолий (Тихай), иером., 1875, с. 78]. Далее следует краткий отчет о делах Миссии, где, в частности, отмечаются такие успехи, как те, что с июля 1874 г. в Миссии «начато правильное обучение нотному пению» и, кроме того, «вся церковная служба переложена на ноты (напев, разумеется, русский), и вся обедня и вечерня уже сполна поются в церкви» [Там же, с. 80]. О прибывших в сентябре того же года молодых миссионерах из России – о. Моисее и о. Евфимии – японские христиане отзываются в письме с симпатией и возлагают на них большие надежды: «Оба они молодые люди (25 и 27 лет), способные и обещающие из себя прекрасных миссионеров» [Там же]. Но надеждам христиан не суждено было сбыться: в 1875 г. о. Моисей вернулся в Россию [Дневники, 2004, Т. 1., с. 456], а в 1878 году покинул Японию и о. Евфимий [Прокошев П., 1896, № 3, с. 441]. Двойка в письме прозвучало чаяние катихизаторов о превращении Японской православной миссии в самостоятельную церковь: «... о, если бы она [Миссия. – А.А.Г.] дождалась того счастливого избавления от опеки и получила возможность самой ведать и восполнять собственные нужды!» [Анатолий (Тихай), иером., 1875, с. 81]. С одной стороны, в этих словах чувствуется простое пожелание в адрес своей, японской, церкви «встать на ноги» и обрести, тем самым, материальную самостоятельность. С другой, – сквозь высказывание исподволь просачивается скрытый смысл: покровительство Русской православной церкви (и Российской империи в целом) тяготило авторов письма-японцев (а следовательно, тяготило, по их мнению, и Миссию). В заключение отец Анатолий просит Преосвященного Вениамина от имени своих сподвижников прислать им фото и сообщает, что к письму приложены «карточки» его (о. Анатолия) и о. Павла Савабэ.

Весной 1891 г. на страницах духовного еженедельника «Церковные ведомости» увидела свет статья православного японца – воспитанника Духовной семинарии в Токио Сергия Сеодзи [Сеодзи С., Прибавления к Церковным ведомостям, 1891]. А уже через полгода в «Русском вестнике» были опубликованы его воспоминания об учебе в семинарии [Сеодзи С., Русский вестник, 1891]. Они были изданы с предисловием крестного отца православного японца, С.А. Рачинского [Рачинский С., 1891], переписавшего их для издания «с рукописи автора» «с тщательным сохранением оборотов мысли и речи, придающих этому рассказу оттенок национальный» [Рачинский С., 1891, с. 24]. К слову сказать, С.А. Рачинский был земляком Святителя Николая [Синявский П., 1910, с. 402]. Необходимость публикации очерка автор предисловия обосновал в духе времени стремлением привлечь больше внимания (и, по возможности, материальной поддержки) читающей общественности к делам Российской духовной миссии в Японии: «Деятельность нашей православной миссии в Японии – одно из самых светлых явлений нашей современной церковной жизни. Но великое дело это еще слишком мало известно нашему образованному обществу, слишком мало вызывает с его стороны содействия и поддержки» [Рачинский С., 1891, с. 24].

С. Сеодзи учился в семинарии в начале 1880-х гг.; воспоминания молодого японца ценны, прежде всего тем, что они хорошо отражают взгляды, идеи, впечатления, свойственные японской молодежи того времени. «Меня сильно интересовало, – пишет японец, – всё то, что я имел случай наблюдать...: кипучая жизнь людных городских кварталов, по которым приходилось нам ехать; бесчисленные телеграфные проволоки, тянувшиеся вдоль улиц; музей, зоологический сад, помещающиеся за городом среди громадных, густых, вековых деревьев; наконец фотографические мастерские, в которых мы с братом часто снимались. Все это было поразительно и ново...» [Сеодзи С., Русский вестник, 1891, с. 29]. Именно этим интересом к достижениям западной науки, литературы, политики, философии объясняют многие иссле-

дователи рост популярности христианства в первые десятилетия периода Мэйдзи и ее спад в 1890-х гг. в связи с ростом националистических идей [Наганава М., 1993, с. 23-24].

Из содержания второй части очерка мы получаем представление о том, как проникало православие в японские семьи. С весны 1880 г., по словам Сеодзи, «отец, казалось нам, сделался особенно кротким, терпеливым и молчаливым в сношениях со всеми вообще и в частности с нами. Эти замечаемые нами перемены в отце были проявлениями того перелома, который в то время совершился во внутреннем его мире, и были началом того переворота, который затем совершился во всей жизни нашей семьи» [Сеодзи С., Русский вестник, 1891, с. 33]. Через некоторое время дети услышали, как отец читал Св. Писание, уже изданное в Миссии на японском языке, и заметили на его груди «большой серебряный вызолоченный крест на тонкой красной ленточке» [Там же, с. 34]. Вскоре глава семьи переехал на Суругадай и стал просто периодически навещать семью. Через некоторое время брат Сергия «принялся читать Евангелие» и вскоре среди родных «обнаружился интерес к новому учению» [Там же, с. 35].

Будучи студентом училища английского языка, С. Сеодзи часто посещал отца в Миссии. Однажды он стал свидетелем таинства отпевания одного из почивших православных японцев. На молодого человека все увиденное произвело такое сильное впечатление, что он «внутренно решил, что к этому новому» для него миру он «должен стать в те же отношения, в каких находится к нему» отец, «то-есть сделаться христианином» [Там же, с. 43]. Катихизацию молодого японца проводил о. Павел Сато.

Одновременно с началом катихизации С. Сеодзи «стал воспитанником семинарии и поселился в Суругадае...

Новые мои товарищи... очень мне понравились: все они, с первой встречи, показались мне искренними и добрыми. Всех их было около пятидесяти. Из них три четверти были юношами взрослыми; остальные были такие же дети, как и я, и их поместили всех вместе в одну большую комнату, составлявшую особое царство *молодцовъ*, как называл нас преосвященный Николай, когда посещал наше жилище» [Там же, с. 52-53].

О том, кто были ученики семинарии, Сеодзи пишет: «Большинство собравшихся из разных концов Японии воспитанников были дети ревностных христиан; и большинство их принадлежало к дворянскому сословию» [Там же, с. 53]. Обратим внимание, что абсолютное большинство учеников семинарии были детьми обедневших дворян, выступивших в свое время на стороне сёгуната, а потому и достаточных средств на Миссию они дать не могли, несмотря на свою принадлежность к высокому сословию.

Заслуживают интереса впечатления Сеодзи, полученные при общении со своими главными наставниками – Святителем Николаем и отцом Владимиром: «Отношения эти [между учителями и учениками – А.А.Г.] были совсем иные – близкие и родственные... Этот нравственный строй нашей семинарии всецело обуславливался тем неотразимым обаянием, которое производит на всех его знающих, основатель и глава нашей православной миссии.

Об этой замечательной личности считаю нелишним, по этому поводу(?) сказать несколько слов. Имя преосвященного Николая в Японии пользуется громкою известностью не только между христианами разных исповеданий, но и между язычниками. Самое здание православной миссии в простонародии называется «домом Николая». Все близко знакомые с жизнью и деятельностью преосвященного Николая глубоко уважают его и питают к нему искреннюю любовь и преданность. Есть, впрочем, у нас и люди, не любящие его. Это, во-первых, фанатические последователи разных языческих религий; во-вторых, некоторые из последователей иных христианских вероисповеданий, хотя со многими пасторами и католическими священниками преосвященный Николай состоит в отношениях дружественных; в-третьих, люди нисколько не интересующиеся вопросами религиозными, но предубежденные против всех вообще христианских миссий, в которых они видят орудие политических замыслов иностранных держав» [Там же, с. 54]. Здесь не лишним было бы обратить внимание на взаимоотношения Святителя Николая с миссионерами инославных вероисповеданий. По за-

мечанию исследователя Кэнноскэ Накамура, «в целом о. Николай находился в хороших отношениях с миссионерами всех христианских конфессий, которые находились в Японии» [Дневники, 2004, Т. 1, с. 46]. В то же время, наиболее близкие отношения у него сложились с представителями Англиканской церкви. Но, с началом русско-японской войны, мнение Святого Николая о протестантских миссионерах, начавших «в соответствии с курсом Англо-японского союза» превозносить Японию, резко сменилось на негативное [Дневники, 2004, Т. 1, с. 46].

«Об отце Владимире, ныне также подвизающемся в качестве епископа, во главе православной миссии в Америке, – пишет С. Сеодзи, – не стану много распространяться, ибо в то время вся его деятельность была сосредоточена в самой семинарии. Ему приходилось трудиться усиленно; уже тогда, на третьем году своего пребывания в Японии [1880-1881 учебный год – А.А.Г.], он читал в семинарии на японском языке лекции по церковной истории и по другим предметам» [Сеодзи С., Русский вестник, 1891, с. 54].

Сеодзи был крещен весной 1881 года и наречен русским именем Сергей: «Описать чувства, испытанные мною в этот день я не берусь, ибо это превышает мои силы» [Там же, с. 66].

Публикация воспоминаний С. Сеодзи не прошла незамеченной. «Помимо общего интереса, представляемого русским произведением, написанным японцем, – отмечает издание «Книжки «Недели»», – рассказ Сеодзи интересен ещё и тем, что по нём [так в тексте. – А.А.Г.] можно проследить, что в христианстве всего более поражает иноверца и с чем в нём труднее мирится ум язычника» [История обращения, 1891, с. 245]. В данном случае имеется в виду упоминание С. Сеодзи о том, что ему сначала «показалось весьма трудным, даже невозможным усвоить то, что священник [о. Павел Сато. – А.А.Г.] говорил мне о любви к врагам» [Сеодзи С., Русский вестник, 1891, с. 44]. Приведённые далее выдержки из текста С. Сеодзи рецензент подытоживает следующим образом, подчеркивая общее педагогическое значение очерка: «... воспоминания Сеодзи особенно важны для религиозного воспитателя; из них видно, на какие стороны христианского учения следует обращать более внимания для того, чтобы сильнее подействовать на ум и чувства воспитанника» [История обращения, 1891, с. 249].

В начале XX века активно контактировал с российской интеллигенцией (в частности, с Л.Н. Толстым и Л.А. Тихомировым [Иванова Г.Д., 1990, с. 205-207; ГАРФ, л. 371-372]) ректор Токийской семинарии Иоанн Сэнума. Его перу принадлежат три публичных письма, опубликованных на страницах «Московских ведомостей» в годы русско-японской войны под общим заголовком «Вести о военнопленных русских в Японии» [Московские ведомости, 1904; Московские ведомости, 1905]. В своих письмах японский православный священник ставит цель – «привести всё в ясный свет и возможно обстоятельнее сообщить обо всей деятельности как Японской Православной Церкви, с преосвященным Николаем во главе, так и православных японцев – за время текущей войны» [Московские ведомости, 15.01.1905]. В первом своем письме о. Иоанн сообщает: «Основав из своей среды так называемое «Общество духовного утешения военнопленных», православные Японцы, с одной стороны, подали военному министру прошение о допущении своих священников к пленным, а с другой – разослали по всем православным общинам воззвание об участии в этом богоугодном деле сильными пожертвованиями. Приглашены были к содействию этому делу также и посторонние лица» [Московские ведомости, 25.10.1904]. В этом же письме отец Иоанн сообщает, что в лагерь в Мацуяма был послан о. Сергей Судзуки, а в лагеря в Маругама и Химедзи – о. Павел Морита [Там же].

Второе письмо о. Иоанна Сэнума, напечатанное частями в январских №№ 15-17 за 1905 г., сообщает, что число лагерей для военнопленных увеличилось до четырех: появился лагерь в городе Фукуцияма, а общее количество пленных достигло 2 785 человек [Московские ведомости, 15.01.1905]. Здесь же японский священник указывает, что православные японцы «составили из своей среды так называемую «Комиссию служения отечеству в военное время». Членами ее выбрали представителей всех корпораций Японской Церкви, как-то: духовенст-

во, наставников духовной семинарии, членов редакций издаваемых при Миссии журналов, катехизаторов и старост православных общин в Токио» [Там же]. Совет Комиссии собирался периодически по мере необходимости. Стоит отметить, что, если деятельность «Православного товарищества духовного утешения военнопленных» исследована в отечественной историографии сравнительно полно [Саблина Э.Б., 2003, с. 109; Иванова Г.Д., 1993, с. 77], то о деятельности «Комиссии служения отечеству в военное время» в абсолютном большинстве отечественных работ даже не упоминается. Между тем, «Товарищество есть лишь отделение Комиссии, по решению совета которой оно открыто 7 (20) мая сего года [1904. – А.А.Г.]» [Московские ведомости, 16.01.1905]. Здесь же, во втором письме, о. Иоанн Сэнума приводит пять основных пунктов из устава Товарищества (Общества утешения верующих) [Там же]. В заключение автор прилагает фрагменты из писем русских военнопленных с благодарностью в адрес о. Сергия Судзуки и о. Николая (Касаткина) [Московские ведомости, 17.01.1905]. Получив письмо капитана 2-го ранга г. Селецкого с благодарностью за о. Сергия Судзуки, епископ Николай сказал своим японским братьям: «Эта похвала и благодарность могут быть приняты не мною, а вами. Эта благодарность выраженная моими соотечественниками вашей Японской Церкви» [Там же]. Товарищество утешения военнопленных занималось не только попечением о тех, кто уже находился в японских лагерях, но и о тех, кто следовал еще с полей сражений в Японию. Им рассылалось специальное письмо, сообщающее о том, что их ждет в японских лагерях, о том, что Японская православная церковь не оставит их в беде, что в Японии строго соблюдаются «правила попечения о пленных» [Там же].

Третье письмо о. Иоанна Сэнума было опубликовано в трех подряд майских номерах «Московских ведомостей» 1905 года. Количество лагерей в Японии возросло до 22, а общее число русских военнопленных в них – до 63 844, по данным «Справочного бюро о военнопленных» на конец марта текущего года [Московские ведомости, 14.05.1905]. Теперь уже духовным утешением военнопленных занимались в общей сложности шесть японских священников:

- о. Сергей Судзуки – город Мацуяма (на острове Сикоку) и город Маругамэ (там же).
- о. Павел Морита – город Химедзи (в собственной Японии) и город Фукуцияма (там же).
- о. Симеон Мии и о. Алексей Савабе – город Осака (там же).
- о. Симеон Мии и о. Петр Сибаяма – город Нагоя (там же).
- о. Симеон Мии – город Сидзуока (там же).
- о. Андрей Метокси – город Фукуока (на острове Киу-Сиу) и станция Дайри (там же)

[Там же].

Автор письма отмечал, что русские военнопленные оказали значительную помощь японским православным христианам, как бы преподав им ряд уроков. «Так, важнейшим из этих уроков нужно признать теплое и истинно сыновнее отношение пасомых к пастырям своим – живо выражаемое в трогательном величании: «батюшка!»» [Московские ведомости, 15.05.1905]. «Особенно полезны живые примеры искренности и рвения к молитве и богослужениям, выказываемые в слезах умиления, ..., непрерывной ставке свечей пред образами, в денежных пожертвованиях в пользу церкви...» [Там же]. Стоит обратить внимание, что за шесть лет до того, о. Сергей (Страгородский) отмечал именно последние два недостатка в японской православной пастве [Сергий (Страгородский), архим., 1899, № 9, с. 135]. о. Иоанн указал, что русские пленные показали православным японцам живой пример духовного пения [Московские ведомости, 15.05.1905]. Завершал публикацию фрагмент из письма о. Павла Морита о посещении им и о. Сергием Судзуки госпиталя для военнопленных в Мацуяма. «Вид этого страдальца, – писал о. Павел об одном тяжело раненом русском, – всею душою хватающегося за духовную помощь священника, глубоко тронул меня, и я, кажется, никогда еще не чувствовал так сильно, как теперь, всю важность и ответственность священнического звания!» [Московские ведомости, 16.05.1905].

Выдающийся общественный деятель Японии Масутаро Кониси (1862-1939), известный как человек, познакомивший японцев с русской философией и взглядами Л.Н. Толстого, хотя

и отошел от православной церкви, но также имел непосредственное отношение к деятельности Российской духовной миссии в Японии и, в частности, был лично знаком со Святителем Николаем. Сначала он был одним из лучших и любимых учеников Владыки и за успехи, достигнутые им в семинарии при миссии, был отправлен в Россию для продолжения образования. «Окончив Духовную академию в Киеве, он продолжил изучение философии в Московском университете под руководством проф. Грота, президента Московского психологического общества. Его статья о Лао Цзы привлекла внимание Толстого, благодаря чему он снискал благосклонность великого писателя. И после того, как Толстой был отлучен от церкви (1901), Кониси отказался изменить свое отношение к великому писателю, но поэтому и сам вскоре был вынужден покинуть церковь. Впоследствии он обратился в протестантство» [Наганова М., 1993, с. 21]. Масутаро Кониси неоднократно публиковал на страницах издававшегося Н.Я. Гротом журнала «Вопросы философии и психологии» свои публицистические произведения. Тематика его статей, преимущественно, была связана с восточной философией [Иванова Г.Д., 1993, с. 82-83].

В своей книге «Япония и японцы» Д.И. Шрейдер приводит разговор с Масутаро Кониси и рассказ последнего о том, как он пришел в православие. Разговор заканчивается следующим образом: «Что было дальше, – вы узнаете из моей напечатанной на русском языке автобиографии, – сказал мне г. Кониси и указал мне номер одного русского духовно-нравственного журнала («Русский Паломник»), в котором им подробно сообщена сильно заинтересовавшая меня «история обращения» его в христианство» [Шрейдер Д.И., 1895, с. 574]. Но Д.И. Шрейдер не уточняет ни года, ни номера издания. В книге Г.Д. Ивановой также имеется упоминание об автобиографии Масутаро Кониси, опубликованной в «Русском Паломнике», но также без сносок и ссылок [Иванова Г.Д., 1993, с. 83]. До настоящего времени данная публикация не обнаружена и работа в этом направлении продолжается. Что же касается личности самого Масутаро Кониси, то В.Г. Гузанов в одной из книг трилогии, посвященной жизни Святителя Николая, уточняет следующий факт: «Кстати, Д.И. Шрейдер упоминает в главе «Киодо Николай» только фамилию японца Конисси – учителя семинарии. Но такого не было. Существовал Коноси Даниил, которому епископ поручил «ознакомить подробнее с Миссией и сопровождать» русского путешественника» [Гузанов В.Г., 2003, с. 9]. Тем не менее, публикации этого японца в отечественной прессе были подписаны именно фамилией Кониси.

С февраля 1912 года, в связи с кончиной Святителя Николая Японского, его ученики, сподвижники и последователи стали публиковать о нем свои воспоминания. Несмотря на то, что Масутаро Кониси в это время уже отошел от православной церкви, он стал единственным японцем, опубликовавшим свой мемуарный очерк о почившем Святителе на страницах русской прессы (по крайней мере, даже упоминаний о мемуарах других православных и неправославных японцев на страницах отечественной периодики в источниках до сих пор не обнаружено, а авторами всех известных на сегодняшний день в отечественной печати того времени публикаций о почившем Святителе являются представители русской интеллигенции). В марте «Воспоминания японца об архиепископе Николае» были опубликованы в газете «Голос Москвы» и сразу перепечатаны журналами «Христианин» и «Странник».

Первое впечатление от встречи с почившим «апостолом Японии» Масутаро Кониси описывает так: «В день прибытия в Токио [зимой 1881. – А.А.Г.] я был представлен преосвященному. Он был высокого роста и очень хорошего сложения, имел светлые волосы; усы и борода были небольшие. Энергичное выражение лица и своеобразно блестящие голубые глаза произвели на меня сильное впечатление» [Кониси М., 1912, с. 389].

Святитель Николай предложил молодому японцу изучать веру на японском языке, однако Масутаро Кониси попросил, «чтобы он разрешил мне вступить в духовную семинарию, где в то время все научные и религиозные предметы проходились по-русски. Хотя не особенно охотно, но, тем не менее, он принял меня в семинарию» [Там же]. Таким образом, Масутаро Кониси, поступив в семинарию в 1881 году, стал однокашником С. Сеодзи, чьи вос-

поминания были рассмотрены выше. Однако в мемуарах Масутаро Кониси значительно меньше места уделено описанию учебы в семинарии, ибо предметом его очерка является именно личность Святителя Николая. В частности, он обращает внимание на такие моменты, как отношение Владыки к ученикам, к язычникам (и здесь он солидарен с отзывами С. Сеодзи) и к военнопленным в годы русско-японской войны. О любви Святителя к семинаристам в очерке сказано следующее: «Преосвященный Николай очень любил нас – юных учеников...

Выпускные экзамены в семинарии для него были совершенным торжеством, и он больше радовался, чем сами окончившие курсы ученики. Болезнь учеников очень огорчала нежно любившего их архиепископа. Тут он не жалел ни трудов, ни средств» [Там же].

«Его любовь не ограничивалась тесными кругами христиан, – пишет Масутаро Кониси. – Она очень часто простиралась и на язычников. Так, когда в 1891 г. было большое землетрясение в провинциях Гифу, Айчи и Мие, он собрал пожертвования от христиан других провинций и приезжих русских туристов и раздавал пострадавшим» [Там же, с. 390].

Об отношении почившего Святителя к русским военнопленным японский автор пишет: «Он всецело погрузился в мысли о помощи им. Благодаря его хлопотам, русские солдаты получали немало духовных утешений, и всякие недоразумения, возникшие между ними и ближайшими надзирателями их, были устраняемы и водворялось мирное отношение между ними» [Там же].

Не преминул японец рассказать русскому читателю об образе жизни архиепископа Николая, отметив, что Владыка «вел умеренно-аскетическую жизнь» [Там же]. Единственным украшением его гостиной (об этом, кстати, упоминается только у Масутаро Кониси!) «служила большая гравюра Рафаэлевской Мадонны» [Там же, с. 391].

Кратко описывает автор очерка и отношение почившего Владыки к еде: «... утром и вечером он пил чай, а кушал только раз в день... Эконом Никанор, японец, готовил для него суп и жаркое, но 3-го, сладкого, не приготавливал. Он очень редко кушал фрукты. Хотя он не отказывался от вина, но употреблял его очень редко и мало» [Там же].

О том, с каким вниманием относился Владыка к прессе, русской и японской, Масутаро Кониси отмечает, что каждый вечер «он читал русские и японские газеты» [Там же].

Заканчивается очерк пророческими словами: «Если и в наше время возможна святая жизнь на земле, то именно преосвященный Николай вел такую жизнь. Да, он был святой, по крайней мере, для нас – японцев» [Там же]. Слова Масутаро Кониси претворились в жизнь, когда «в 1970 году архиепископ Николай был причислен Русской Православной Церковью к лику святых» [Суханова Н.А., 2003, с. 36].

Публикации японцев в отечественной прессе, так или иначе затрагивающие различные аспекты деятельности Российской духовной миссии в Японии, были немногочисленны, однако они сыграли свою роль в деле просвещения русского читателя относительно успехов православия в Стране восходящего солнца. Эти очерки, статьи, мемуары интересны и как исторические источники – свидетельства «из первых уст» современников-японцев о Святителе Николае Японском, – и как дополнительные источники информации о деятельности Миссии, адресованные русской читающей общественности конца XIX – начала XX вв., подкреплявшие сведения, сообщавшиеся на страницах отечественных изданий, русскими миссионерами и публицистами.

Список литературы

1. Анатолий (Тихай), иером., Савабе П., Оодацуме П., Миура Т., Окимура П., Томизи П., Судзуки В. Письмо Хакодатского (в Японии) миссионера и Японских Христиан к Преосвященнейшему Вениамину, Епископу Иркутскому и Нерчинскому // Прибавление к Иркутским епархиальным ведомостям. – Иркутск, 1875. – № 8. – с. 77-82.
2. ГАРФ, ф. 634, оп. 1, ед. хр. 13. Машинописные копии отдельных глав дневников и воспоминаний Тихомирова Л.А. 1905-1906.
3. Гузанов В.Г. Архиепископ: историческое повествование. – М., 2003. – 283 с.

4. Дневники святого Николая Японского: в 5 т. – Т. 1. – Спб., 2004. – с. 464.
5. Иванова Г.Д. Архиепископ Николай и его японские ученики // Из истории общественной мысли Японии XVII – XIX вв. / Отв. ред. В.Н. Горегляд. – М., 1990. – с. 192-211.
6. Иванова Г.Д. Русские в Японии XIX – начала XX в. Несколько портретов. – М., 1993. – 170 с.
7. История обращения в христианство одного японца, рассказанная им самим // Книжки «Недели». – Спб., 1891. – № 12. – с. 245-249.
8. Кониси М. Воспоминания японца об архиепископе Николае // Странник. – Спб., 1912. – № 3. – с. 388-391.
9. Московские ведомости. – 1904. – 25 октября.
10. Московские ведомости. – 1905. – 15-17 января; 14-16 мая.
11. Наганава М. Японская православная церковь в период Мэйдзи (1868-1912) // Восток. – 1993. – № 6. – с. 18-26.
12. Прокошев П. Русская православная миссия в Японии // Странник. – Спб., 1896. – №№ 2-4.
13. Рачинский С. Предисловие к ст.: Сеодзи С. Как я стал христианином // Русский вестник. – Спб., 1891. – №11. – с. 24-25.
14. Саблина Э.Б. 150 лет Православия в Японии. История Японской Православной Церкви и ее основатель Святитель Николай. – М.-Спб., 2006. – 528 с.
15. Сеодзи С. Как я стал христианином // Русский вестник. – Спб., 1891. – №11. – с. 25-67.
16. Сеодзи С. О православной Миссии и Церкви Японии // Прибавления к Церковным ведомостям. – Спб., 1891. – № 13. – С. 403-410.
17. Сергей (Страгородский), архим. По Японии: записки миссионера // Богословский Вестник. – Сергиев-Посад, 1899. – №№ 4, 7-12.
18. Синявский П., прот. Материалы для биографии Высокопреосвященнейшего Архиепископа Николая, начальника Российской духовной миссии в Японии // Странник. – Спб., 1910. – т. 4. – № 10. – с. 402-410.
19. Суханова Н.А. Цветущая ветка сакуры. История Православной Церкви в Японии. – М., 2003. – 96 с.
20. Синявский П., прот. Материалы для биографии Высокопреосвященнейшего Архиепископа Николая, начальника Российской духовной миссии в Японии // Странник. – Спб., 1910. – № 10. – с. 402-410.
21. Шрейдер Д.И. Япония и японцы. Путевые очерки современной Японии. – Спб., 1895. – 658 с.

ДАННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Гавриков Алексей Александрович, преподаватель кафедры истории и методики, кандидат исторических наук
Педагогический институт Иркутского государственного университета,
г. Иркутск, Россия
 agav2008@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Aleksey A. Gavrikov, lecturer of the Chair of History and Methods, Candidate of Historical Sciences (PhD),
The Teacher's Training Institute of Irkutsk State University, Irkutsk, Russia
 agav2008@mail.ru

УДК 94(571)081/083

ПРАВОСЛАВНЫЕ ТРАДИЦИИ В ЖИЗНИ КУПЕЧЕСТВА ЗАПАДНО-СИБИРСКИХ ГОРОДОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

Галахова В.В., Литягина А.В.

Рассматривается отражение православных традиций в быту купечества западно-сибирских городов, отношение предпринимателей к Русской Православной Церкви (РПЦ) и религиозной обрядности, пожертвования на нужды храмов. Констатируется сложный пе-

риод функционирования РПЦ в эпоху модернизации, в условиях роста светской культуры. Авторы приходят к заключению о стойкости православного сознания, уважении к институту Русской Православной Церкви в купеческой среде.

Ключевые слова: *Россия, православие, традиции, церковь, купечество, Западная Сибирь, вторая половина XIX – начало XX в.*

ORTHODOX TRADITIONS IN LIFE OF MERCHANTS OF WEST SIBERIAN CITIES OF THE SECOND HALF OF XIX – THE BEGINNING OF THE XX CENTURY.

Galakhova V.V., Lityagina A.V.

In the article the reflection of orthodox traditions in life of merchants of west Siberian cities and the relation of businessmen to the Russian Orthodox Church (ROC) and religious ceremonies, donations to the needs of churches are observed. The difficult period of functioning of ROC during a modernization era, in the conditions of growth of secular culture is stated. The authors come to conclusion about the firmness of orthodox consciousness, and the respect of Russian Orthodox Church in the merchants' environment.

Keywords: *Russia, Orthodoxy, traditions, church, merchants, Western Siberia, the second half of XIX – the beginning of the XX century.*

Отношение горожанина к религии вытекало из господствовавшей традиционной культуры. Поведение в семье, в обществе основывалось на нормах и установлениях, предписываемых конфессией. Это никоим образом не означает, что религиозные нормы соблюдались беспрекословно, но их нарушение находило оправдание опять же в рамках традиции. Большинство православных исправно посещали церковные службы и соблюдали соответствующие ритуалы. Для части горожан вера могла носить формализованный характер, православная обрядность соблюдалась лишь по традиции. Однако православные нормы жизни в конечном итоге пронизывали все сферы человеческого общения и деятельности основной массы населения.

Как отмечал Ю.М. Гончаров, купечество оставалось достаточно специфической социальной группой, обладавшей собственной субкультурой, не спешило расставаться с сословными ценностями и в этом отношении являлось, пожалуй, самым консервативным из городских сословий русского общества [Гончаров, 2002, с.413].

Большое значение для купцов имела семья. Характер внутрисемейных отношений в дореволюционной России регулировался законом. В соответствии с российским законодательством, женщина находилась в зависимом от мужчины положении. При выходе замуж она принимала звание и сословное положение мужа. Жена была обязана "повиноваться мужу своему как главе семейства", "пребывать к нему в любви, почтении и неограниченном послушании", оказывать ему "всякое угождение и привязанность аки хозяйка" [Скубневский, 2001, с. 196].

Глава семьи ведал всеми торговыми делами, выбирал гильдейские свидетельства, отвечал перед государством за выполнение повинностей и выплату податей. Такая деятельность естественным образом обосновывала решающее слово во всем в семье за мужем и отцом и зависимое положение женщины. Это соответствовало и библейским традициям: женщина создана из ребра мужчины, должна повиноваться ему, всюду следовать за своим мужем. А закон мог по суду принудить сделать это. Жена могла получить паспорт только с разрешения мужа. Нарушение супружеской верности могло повлечь тюремное заключение.

Роль женщины-хозяйки в семьях сибирских купцов находила отражение в практике наследования капиталов. Нередко глава семьи завещал все свое имущество и управление делами жене даже при наличии взрослых сыновей. Некоторым из купеческих вдов удавалось в течение долгих лет умело управлять семейным делом, поддерживая на должном уровне уна-

ледованные капиталы и сохраняя коммерческую репутацию [Гончаров, 2002, с.282]. примером может служить деятельность бийской купчихи Е.Г Морозовой, которая, овдовев и унаследовав огромные капиталы от покойного мужа, смогла долго и успешно руководить фирмой.

Однако исследователи отмечали изменения в характере внутрисемейных отношений у купцов, признавали, что в этой сфере наблюдались процессы разложения старых патриархальных традиций [Скубневский, 2001, с. 202]. Известны факты, которые приводит бийский полицейский чиновник Е.П. Клевакин в "Отрывках из бийской жизни", свидетельствующие о том, что в конце XIX в. встречались случаи, когда сыновья купцов женились уже без благословения (фактически против воли) родителей. Таким образом вступил в законный брак с дочерью отставного военного офицера сын богатого бийского купца Александр Михайлович Сычев [Клевакин, 2004, с.120-121]. Хотя подобные случаи еще не стали в то время общепринятыми и вызвали негативное отношение, сам факт женитьбы против воли родителей, неслыханный ранее, говорит о многом.

Большую роль в быту купеческой семьи играло участие в религиозных обрядах: посещение церкви, прием священника, крещение детей и т.д. Каждое воскресенье ходили к заутрене или к обедне. Многие современники отмечали большую религиозность купечества. Так, по рассказам бийского краеведа Б.Х.Кадикова, многие современники – старые жители Бийска упоминали о сильной набожности богатейшего купца М.С. Сычева, который был старостой местной церкви, много жертвовал на городские религиозные нужды, постоянно посещал храм.

В рассматриваемый период наблюдался рост светской культуры, светского просвещения и ослабления церковного, обрядового начала. Можно ли говорить о падении религиозности у народа, и, в частности, у купечества?

О православных традициях в среде западно-сибирского населения можно найти сведения в разных документах и, в том числе, в мемуарах современников. Так, П.Ф. Кочнев, описывая быт купеческой семьи, где он служил приказчиком, так отзывался о соблюдении правил православного вероисповедания купцами: «В посты все ели постное, поэтому вместо мяса покупалась всякая рыба; для хозяев – осетрина, стерлядь, нельма, муксуны, сырки, караси; для прислуги – налимы, щуки, окуни, чебаки и лени» [Кочнев, 2006, с. 123].

Яркими показателями религиозной настроенности народа являются завещания в пользу церквей, которые отложились в архивах в массовом количестве. Завещая личные средства на помин души в церкви, причту, владельцу имущества не преследовал цели показать людям свою религиозность, богобоязненность. Ему после смерти было уже не нужно демонстративно проявлять свою любовь к Богу. Очевидно, что жертвовать церквям и монастырям капиталы на поминание своей души завещателя побуждала иная причина. Завещателями выступали лица различных городских сословий. Приведем лишь несколько примеров из многочисленного числа отложившихся завещаний.

Бийский купец И.П. Балабужев завещал: «...Еленинской церкви при Пушкинском городском училище на вечный вклад 2 тыс. руб., проценты из указанной суммы поступают на украшение храма... Тихвинскому женскому монастырю на поминание моей души и моей покойной жены 300 руб.» [ГАТО. Ф. 170. Оп. 7. Д. 456. Л. 97об.] Тюменский купец Набоких завещал: «в Градо-Тюменскую единоверческую церковь – 500 рублей, в Градо-Тюменскую Спасскую – 100 рублей, в Градо-Тюменский Троицкий монастырь – 300 рублей, в Тюменское Владимирское сиропитательное заведение – 500 руб. с тем, чтобы поименованный капитал был вложен в госбанк и оставался там неприкосновенным, а проценты с него выдавались причтам названных церквей на поминание моей души, а сиропитательному заведению и богадельне на их нужды» [ГУТО «ГАТ». Ф. 156. Оп. 18. Д. 1068. Л. 2об.]. Тобольский купец П. Толстых все свое движимое и недвижимое имущество завещал жене. Кроме того, на поминание его души церквям, расположенным по реке Иртышу, начиная от г.Тобольска велел выдать по 100 руб. каждой из двенадцати. Тобольской Крестовоздвиженской церкви завещал 700 руб. с тем условием, чтобы проценты с этого капитала употреблялись на укра-

шение этого храма. И еще 300 руб. велел выдать этой же церкви с условием, чтобы проценты с этого капитала поступали в собственность причта этой церкви. Тобольской кладбищенской церкви он завещал 300 руб., проценты с них должны были идти на поминание его души в так называемые родительские дни. Тобольскому Иоанно-Введенскому женскому монастырю купец также завещал 300 руб., проценты с него – монахиням этого монастыря. Тобольской городской богадельне Толстых велел выдать 500 руб., Тобольской дворянской, бывшей солдатской, богадельне, что в Верхнем посаде, по Большой улице – 200 руб. и Тобольскому детскому приюту – 300 рублей» [ГУТО «ГАТ». Ф. 156. Оп. 18. Д. 265. Л. 2об.]. Все приведенные примеры относятся к началу XX в. В них, как видим, пожертвования на религиозные нужды могли сочетаться с выделением средств на прочие богоугодные дела: материальная помощь бедным, сиротам, престарелым.

Иногда, помимо обычного имущества, завещатель распределял между наследниками свои иконы. Например, дочь тюменского потомственного почетного гражданина О.И. Подаруева завещала так: «образ «Знамения Божьей Матери» - А.С. Цыпленковой (племяннице – А.Л.), образ «Умиления злых сердец» - М.С. Серковой (племяннице – А.Л.), Животворящий крест медный, вызолоченный, - И.С. Серкову (племяннику – А.Л.), образ «Усекновения Главы Предтечи» - Н.П. Щербаковой (племяннице – А.Л.), образ Николая-Чудотворца – Н.Ф. Щербакову, внуку моему И.Ф. Щербакову» [ГУТО «ГАТ». Ф. 156. Оп. 18. Д. 265. Л. 2 об.].

Кроме завещаний, существует еще один вид источника сведений о пожертвованиях церквям, свидетельствующий о религиозности жертвователей. Это так называемые клировые ведомости, характеризующие состояние церквей с разных сторон. Почти все городские церкви Томской и Тобольской губ. имели пожертвованные им неприкосновенные капиталы, проценты с которых шли на содержание церквей и причта. Так, священнослужители церкви Рождества Пресвятой Богородицы г. Березова жалование из казны не получали, а содержались за счет процентов с пожертвованного неизвестным лицом капитала в размере 10 тыс. руб. Пополнение церковного капитала могло происходить ежегодно. Названная церковь за отчетный год (1895) получила еще 300 руб. на вечное поминание. Деньги были переданы в кредитное учреждение, а проценты с них должны были идти в пользу причта [ГУТО «ГАТ». Ф. 156. Оп. 19. Д. 45. Л. 5-5об.]. Троицкая церковь в Сургуте имела пожертвованный капитал свыше 3 тыс. руб. [ГУТО «ГАТ». Ф. 156. Оп. 19. Д. 165. Л. 2-3об.] Капитал в размере 300 руб. серебром, внесенный неизвестным лицом на вечное время в пользу священников, имела ишимская церковь Богоявления Господня, причт ишимской Свято-Троицкой церкви содержался с процентов (216 руб. в год) капитала, вложенного в банк в пользу церкви теми же жертвователями, за счет которых был построен сам храм, купеческими дочерьми Еманакowymi [ГУТО «ГАТ». Ф. 156. Оп. 19. Д. 85. Л. 1-1об., 15-15об.]. Омская церковь, Пророко-Ильинская, имела капитал в 2 тыс. руб., внесенный в банк на вечное поминание по завещанию купца Н. Пальчикова. В отчетном году (1876 –Г.В., А.Л.) церковь получила банковский билет достоинством 100 руб. от купца Г. Терехова на вечное поминание «рабов Прокония и Ирины» [ГУТО «ГАТ». Ф. 156. Оп. 19. Д. 131. Л. 15-15об.]. Причт жаловался на «малодостаточность» своих средств. Омская Воздвиженская церковь к отчетному году просуществовала всего около 6 лет, была построена на средства купца 1 гильдии Г.П. Андреева «из новокрещенных киргиз» и его жены Вассы Петровны [ГУТО «ГАТ». Ф. 156. Оп. 19. Д. 131. Л. 25-25об.]. Градо-Омская войсковая казачья Николаевская церковь, Богородицкая омского военного госпиталя, церковь во имя Святителя Чудотворца Николая сибирской военной гимназии также имели дополнительные средства на содержание причта из пожертвованных по завещанию, на поминание, сумм [ГУТО «ГАТ». Ф. 156. Оп. 19. Д. 131. Л. 31, 37-37об., 49-49об.].

Подобные пожертвования имели церкви Томской губ. Свято-Троицкий собор г. Колывани имел на содержание причта процентные бумаги на сумму 625 руб., пожертвованные известными и неизвестными лицами на поминание их родственников [ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 1725. Л. 2-2об.]. Пожертвования по духовному завещанию на вечное поминание имели

Бийский Успенский собор, 12 церквей г. Томска (данные за 1890 г. – Г.В., А.Л.) [ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 396. Л. 1. Оп. 1. Д. 1922. Л. 1, 2, 21, 32, 40, 59, 72, 82, 92, 107, 115, 135, 139].

Об особенностях религиозно-нравственного поведения различных городских слоев говорится и в других документах. По благочинию № 8 за 1905 г. сообщалось, что «особым рвением в посещении храмов Божих и вообще более высоким религиозно-нравственным состоянием отличаются переселенцы из Российских губерний» [ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 396. Л. 1. Оп. 1. Д. 1922. Л. Л. 66 об.]. Образованные люди сравнивались с другими горожанами, и это сравнение с точки зрения священнослужителей было далеко не в пользу первых: «Купцы, мещане, крестьяне несут копейку в храм и на храм Божий. Интеллигенция несет копейку и рубль в театр и на театр. Простые прихожане нередко хоть и невежественны, и грубы, в религиозном отношении стоят выше прихожан интеллигентных» [ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 1922. Л. 86 – 86 об.]. В отчете по Бийским церквям за 1905 г. отмечалось ухудшение приверженности религиозным обрядам среди купечества. Говорилось, что купцы стали редко соблюдать пост, посещать богослужения. Это объяснялось подражанием чиновникам и интересами личных дел [ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 1922. Л. 299 об.].

Отчеты священников содержат противоречивые данные. Так, например, по благочинию № 18 за 1874 г. отмечалось, что «усердия в народе к богослужению и исполнению христианских таинств в здешнем краю Сибири» вообще почти нет. И тут же говорилось, что число исполнявших долг христианской исповеди и святого причастия год от году увеличивается [ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 836. Л. 57 – 57 об.]. В другом документе, по благочинию № 23 говорилось об религиозно-обрядном состоянии большинства прихожан как «мало похожем на христианское». «У них свои особые воззрения на жизнь и деятельность свою, но меньшинство подчиняется христианскому учению, его заповедям» [ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 3278. Л. 215 об. - 216]. Одновременно указывалось, что год от года прихожане начинают посещать храм в большем количестве. Думается, священники хотели показать одновременно и трудности, и результаты своей положительной работы по укреплению в народе традиций православных обрядов.

Предприниматели не были зациклены на выражении своего повседневного благочестия, часто отлучались по делам своих фирм, не могли регулярно посещать церковные службы и даже, думается, не ежегодно исполняли обряд исповеди и святого причастия. Купцы, которые не могли ежедневно соблюдать церковные обряды, являться на службы, щедро одаривали храмы деньгами и материальными ценностями.

Большое распространение имела традиционная культура времяпрепровождений, связанная с народными развлечениями, фольклором, со старым патриархальным бытом. Популярными были гуляния на свежем воздухе, походы в гости, песни и танцы, игры в среде молодежи, конские бега, катания на лошадях, кулачные бои. Особенно веселым для обывателей, насыщенным народными развлечениями временем, были дни праздников: Рождество, Новый год, Святки, Масленица, Пасха. Главнейшей зимней датой на переломе старого и нового года был праздник Рождества Христова. Все работы по уборке дом и т.п. надо было сделать до 24 декабря. Последний день накануне светлого праздника по обычаю надо было проводить в торжественном ожидании. Вот как в одной из сибирских газет описывался последний день накануне Рождества: «Известно, что 24 декабря пост и день особой скуки и предпраздничного томления во всяком богомысленном купеческом семействе. Все члены семьи целый день чего-то суетятся; толкуются из дома в лавку и обратно; вечерком всем семейством сходят в баню, потом ко всенощной, а потом спозаранку ложатся спать, в надежде, что таким образом скорее приблизится давно ожидаемый день Рождества, когда пойдут визиты из дому в дом, выпивки и соблазнительные закуски» [Сибирская газета, 1888, № 2. С.6].

Праздник Рождества начинался духовными обрядами: ходили к заутрене, к обедне; после обедни с поздравлениями к старшим. Дочери после обеда ездили с мужьями и детьми к родителям. На другой день делали визиты старшим родственникам и принимали у себя гостей.

Современник писал: «Любимое развлечение тоболяков – маскарад. Главные маскарады с призами устраиваются в общественном собрании в традиционные дни. Самый большой – 1 января. Еще задолго до святок маскирующаяся публика начинает уже хлопотать и готовить костюмы. В Тобольске еще не вывелся обычай ездить маскированным по домам. И обыватели гостеприимно принимают «маски», угощают винами, закусками, приглашают музыкантов или танцуют под аккомпанемент пианино или фисгармонии. Маски повеселятся в одном доме, едут в другой, где на воротах фонарь висит, означающий прием масок – и так до утра». Далее автор заключает словами, смысл которых о недостаточности культурных развлечений в городах содержится во многих публикациях тех лет: «Но вот минули святки с маскарадами, елками, танцевальными вечерами, и обыватель снова не знает, куда себя девать и ждет не дождется масленицы» [Сибирские письма. Тобольск (сонное царство) // Сибирские вопросы. 1908. № 7. С. 35 - 36].

При праздновании именин, свадеб, крестин в среде купечества в значительной степени сохранялись традиции и обряды русского народа.

Некоторые очень известные богатые купцы, предприниматели были из среды староверов. Раскольником был, например, купец 1-й гильдии А. Ф. Морозов, проживавший в г. Бийске. Старообрядцы были весьма своеобразным православным течением, однако у них и у верующих, приверженных ортодоксальной церкви, было много общего в религиозной практике [Литягина, 2012, С. 119-120]. В условиях модернизации, секуляризации сознания, роста светской, просветительской, коммерческой культуры религиозная жизнь в регионе претерпевала определённые изменения. Характерное для старообрядцев стремление уберечься от всего греховного, не утратить чистоту веры, чтобы «в действительности все члены церкви были о Христе телом его» было недостижимым идеалом [Куприянова, 2006, с. 125]. Однако сложившаяся система запретов, замкнутость, отгороженность, сохранение архаики быта и воспрепятствование проникновению новаций в старообрядческую среду способствовало сохранению религиозного сознания и соответствующей обрядности у этой части православных.

Таким образом, изученные нами материалы по вопросу о православных традициях у купечества в городах Западной Сибири второй половины XIX – начала XX вв. свидетельствуют о сложных процессах, которые переживала религиозная культура в эпоху модернизации. Однако можно с уверенностью говорить о стойкости православного сознания, уважения к институту Русской Православной Церкви в купеческой среде.

Список литературы

1. ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 1725.
2. ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 1922.
3. ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 396.
4. ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 3278.
5. ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 836.
6. ГАТО. Ф. 170. Оп. 7. Д. 456. Л. 97об.
7. Гончаров Ю.М. «Хозяин жизни»: купечество как тип мужественности // О муже(N)ственности. - М., 2002. - С. 397-413.
8. Гончаров Ю.М. Городская семья Сибири второй половины XIX – начала XX в. –Барнаул: Изд-во Алт.гос.ун-та, 2002. – 384с.
9. ГУТО «ГАТ». Ф. 156. Оп. 18. Д. 1068.
10. ГУТО «ГАТ». Ф. 156. Оп. 18. Д. 265.
11. ГУТО «ГАТ». Ф. 156. Оп. 18. Д. 631.
12. ГУТО «ГАТ». Ф. 156. Оп. 19. Д. 131.
13. ГУТО «ГАТ». Ф. 156. Оп. 19. Д. 165.
14. ГУТО «ГАТ». Ф. 156. Оп. 19. Д. 45.
15. ГУТО «ГАТ». Ф. 156. Оп. 19. Д. 85.
16. Клевакин Е.П. Очерки из бийской жизни // Культурное наследие Сибири. Барнаул, 1994. – С. 114 – 127.

17. Кочнев П.Ф. Жизнь на Большой Реке: записки сибирского приказчика / П.Ф. Кочнев. – Новосибирск: ИД «Сова», 2006. – 388 с.
18. Куприянова И.В. Старообрядческие общины Алтая в 1920-1930-х гг. – Барнаул: Изд-во Барнаул. Гос. пед. ун-та, 2006. –148 с.
19. Литягина А.В. О религиозном сознании старообрядцев и их месте в конфессиональной жизни Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX вв.// Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2012. № 1. Ч. 1. С. 118-123
20. Сибирская газета, 1888, № 2.
21. Сибирские письма. Тобольск (сонное царство) // Сибирские вопросы. 1908. № 7
22. Скубневский В.А., Старцев А.В., Гончаров Ю.М. Купечество Алтая второй половины XIX - начала XX в.– Барнаул: Изд-во Алт.гос.ун-та, 2001. – 241 с.

ДАнные ОБ АВТОРАХ

Литягина Алла Владимировна, кандидат исторических наук, доцент кафедры историко-правовых и социально-гуманитарных дисциплин *Алтайской государственной академии образования имени В.М. Шукшина* lit0419@yandex.ru

Галахова Виктория Викторовна студентка IV курса факультета истории и права *Алтайской государственной академии образования имени В.М. Шукшина* galakhova1994@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Alla V. Lityagina, the Candidate of Historical Sciences, the Associate Professor of historical, legal and socio-humanitarian disciplines *Altai State Academy of Education named after V.M. Shukshin.* lit0419@yandex.ru

Victoria V. Galakhova, the student of the IV course of the Faculty of History and Law *Altai State Academy of Education named after V.M. Shukshin.* galakhova1994@mail.ru

УДК 281.93(571.12=512.154)

КИРГИЗСКАЯ МИССИЯ ТОБОЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ

Голубцов С.В.

Рассматривается миссионерская деятельность среди киргизов в Тобольской епархии. Уделяется внимание становлению миссии, направлению, условий её деятельности, расположению станов. Приведена хронология развития миссии, даны сведения о служащих миссии.

Ключевые слова: *Киргизская миссия, стан, миссионер, крещение.*

KIRGHIZ MISSION IN THE TOBOLSK DIOCESE

Golubtsov S.V.

Considered missionary activities among the Kyrgyz in the Tobolsk diocese. Attention is paid to formation of the mission, direction, conditions of its activity, the location of the mills. See chronology of the mission provides information about the employees of the mission.

Keywords: *Kirghiz mission, Stan, missionary, baptism.*

Вопрос об учреждении в пределах Тобольской епархии христианской миссии для служения среди киргизов, был открытым на протяжении 30 лет и получил своё разрешение в 1894 году.

Указом Святейшего Синода от 30 апреля за № 1922 в Тобольской епархии разрешено открыть православную миссию среди киргиз проживающих в Акмолинской и Семипалатинской областях Тобольской епархии в составе трёх станом: Акмолинского, Атбасарского в Акмолинской области и Каракалинского в Семипалатинской [Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1895. № 13-14. С. 138]. Акмолинский стан расположился в городе Акмолинске на берегу реки Ишим в 600 верстах от города Петропаловска [Скальский Климент прот. Омская епархия. Омск 1990. С.104]. Атбасарский стан расположился в городе Атбасаре на берегу несудоходной речки Джебайки, в 360 верстах от города Петропавловска, и в 610 верстах от города Омска [Скальский Климент прот. Омская епархия. Омск 1990. С.365]. Каракалинский стан расположился в городе Каракалы Семипалатинской области на речке Каракалинке которая летом почти высыхает. До города Павлодара 355 вёрст, до Омска 745 вёрст [Скальский Климент прот. Омская епархия. Омск 1990. С.175].

Расходы на содержание Киргизской миссии были определены Тобольскому Епархиальному комитету Православного Миссионерского общества (ПМО). Миссия начала действовать со второй половины 1994 года в составе двух станом: Акмолинского и Каракалинского. В Акмолинский стан миссионером назначен бывший благочинный Берёзовских церквей протоиерей М. Путинцев. Он же, как служивший ранее в Кульдже среди китайцев и калмыков, и в Алтайской миссии среди калмыков и киргиз, а также исполнявший должность настоятеля в Обдорской миссии, назначен старшим миссионером миссии, псаломщиком к нему назначен Ф.Власов сын казака и киргизки, владеющий киргизским языком. В Каракалинский стан назначили двух выпускников миссионерских курсов при Казанской Духовной академии миссионером Сергея Целерицкого, а на должности псаломщика и переводчика Александра Миропольского [Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1895. № 18. С. 189]. В Атбасарский стан соответствующих кандидатов не нашлось.

Назначенные миссионеры были профинансированы комитетом ПМО и снабжены необходимыми предметами для своей деятельности – книгами, богослужебной утварью и т.д. [Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1895. № 13-14. С. 139] Официальным открытием станом считается время прибытия миссионеров к месту служения: 10 сентября в Акмолинске и 1 октября в Каракалинске [Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1895. № 18. С. 189].

С 1-го января 1895 года вместо уволенного псаломщика Ф. Власова в Акмолинский стан на свободную должность назначен знающий киргизский язык Василий Корнилов, учитель Зерендинского станичного училища, выпускник Омской учительской семинарии. Еще до прибытия миссионеров в станы местные татары распространили среди киргизов слухи, что их будут крестить насильно, не желающие крестится подвергнутся телесному наказанию, им запретят обрезать детей, на мечетях повесят колокола, что все русские священники колдуны и один их взгляд заставляет всякого правоверного мусульманина перейти в русскую веру. Несмотря на очевидную нелепость слухов, киргизы вполне им доверяли. В результате миссионеры по своему прибытию увидели, что киргизы их боятся, сторонятся и избегают любых отношений. От природы любопытные киргизы в разговоры о вере с миссионерами не вступают, но если вопросы миссионеров не касаются религии, охотно беседуют, не выказывая при этом миссионерам какой-либо враждебности.

Местные татары при встрече священника не приветствуют, и на приветствие либо не отвечают вовсе, либо отвечают крайне не охотно. Некоторые русские имели превратное понятие о миссии и рассказывали иноверцам, что миссионеры будут крестить насильно при содействии полиции или вербуя в православие за деньги. Такие суждения русских, дойдя до киргизского народа, служили подтверждением слухов о миссии, распущенных татарами, тем самым усиливая отчуждение киргизов от миссионеров. В этих условиях нельзя было сразу

начать проповедь, напротив нужно было выждать время, дать киргизам успокоиться и привыкнуть к миссионерам.

Первенцем в деле обращения мусульман к Христу был татарин Хуснаддин Гиматуддинов Хабибуллин - 20-летний житель Петропавловска. Из семьи и рода Хуснаддина никто не принимал христианства. Главной причиной своего желания креститься он искренне считал ложность ислама и истинность веры христианской. Это убеждение сложилось у него в связи с познанием веры через разговоры с русскими, наблюдений и чтения духовно-нравственных книг. Хуснаддин хотел креститься ещё в мае 1893 года, но об этом узнали Акмолинские татары и написали его родителям в Петропавловск, а те в свою очередь приняли меры, чтобы воспрепятствовать намерению молодого человека. С помощью влиятельных Петропавловских татар и Акмолинских киргиз, родители Хуснаддина угрозами и всеми возможными способами отговорили его от принятого решения. Между тем Хуснаддин поступил в работники к Акмолинскому купцу А.А.Кузнецову. Здесь под влиянием доброго примера намерение принять христианскую веру ещё более укрепилось. С этим временем совпал приезд в Акмолинск миссионера новой учреждённой миссии протоиерея Путинцева. Узнав о прибытии миссионера Хуснаддин, по его словам, почувствовал сильное желание скорее креститься, но идти к миссионеру долго не решался, и сделал это только после беседы с местным купцом, церковным старостой И.С. Силиным. В разговорах с Хуснаддином протоиерей Михаил убедился в искренности и чистоте его намерений. В беседе миссионер научил неопита основным истинам православной веры. Крещение совершил старший миссионер протоиерей Михаил Путинцев 6-го ноября перед литургией в акмолинской Костантино-Еленинской церкви с наречением имени Николай [Присоединения к православной Церкви.//Прибавление к церковным ведомостям. СПб. 1895.№4. С.140-141]

Вопреки проискам татар, агитирующих против киргизской миссии, первым, принявшим святое крещение, был татарин. Вскоре после этого события крестились два киргиза – 21-го декабря 25-летний Джесук Байгузов с наречением имени Макарий, а 15-го января 1895-го года 17-летний Ниспай Кудбаев с наречением имени Иоан [Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1895. № 18. С. 211]. Оглашение последнего было проведено ещё 15-го декабря, но вследствие активных преследований со стороны родственников, противящихся его крещению, Ниспай скрыл своё намерение как от киргизов, так и от русских, помогавших его родственникам, желавшим увезти Ниспая в степь для того, чтобы его невозможно было найти и крестить. Еще три киргиза выразили старшему миссионеру протоиерею Михаилу, намерение креститься, но было решено не спешить, а дать время, чтобы убедиться в искренности их желаний. Желая сохранить своё намерение принять православие в секрете от киргиз, они ходили на собеседование к миссионеру.

В Каракалинском стане в 1894 году, в виду проведённой агитации татар и отчуждения киргиз от миссионеров, крещений не было. Миссионер Сергей Целерицкий и его сотрудник Александр Миропольский, пользуясь случаем, знакомились с киргизами; зная арабский язык [Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1895. № 18. С. 189] читали и переводили Коран не только киргизам, но и татарам, при этом проводили беседы, показывая превосходство православной веры перед исламом. Знание арабского вызывало удивление среди киргизов, потому что многие киргизские и татарские муллы могли только читать, а переводить тексты, были не в состоянии [Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1895. № 18. С. 212.].

Препятствием к успеху христианской проповеди среди киргизов следует отнести и то, что станы находились в местах оживлённой торговли, какими были города Акмолинск и Каракалинск. В таких населённых пунктах всегда достаточно богатых и влиятельных татар, как среди соплеменников, так и среди киргиз, мешающих христианской проповеди. Помимо этого, в них были мечети с мулами и большими школами при них. Конечно, шла и помощь. В 1894-м году Киргизской миссии Преосвященным Макарием епископом Томским была пожертвована икона Преподобного Макария Египетского. Преосвященный Мефодий епископ Бийский подарил икону Христа Спасителя, протоиерей Иоан Сергиев (Кронштадский) подарил икону Божьей матери Влахернской, а также свой портрет, фотографию со своей подпи-

сью. Им же было пожертвовано миссии 200 рублей денег. Основное финансирование миссии с 1994 года до момента слияния Тобольской и Томской киргизских миссий производилось Тобольским Епархиальным Комитетом Православного Миссионерского Общества [Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1895. № 20. С. 238.]. 18.02 1895 года Св. Синод принял решение об учреждении самостоятельной Омской епархии [Голубцов С.В. История Омской епархии: Образование Омской епархии. Предстоятельство Преосвященного Григория на Омской кафедре (1895-1900 гг.) Омск 2008. С.44]. Это событие привело к слиянию Тобольской и Томской киргизских миссий в одну структуру - киргизскую миссию Омской епархии; Акмолинский и Каркалинский станы были упразднены как неудобные по расположению, Таким образом, из станов Тобольской миссии дальнейшее развитие в новой созданной структуре получил только Атбасарский стан, практически не участвовавший в миссионерской работе Тобольской киргизской миссии по причине отсутствия миссионеров. Первыми миссионерами Атбасарского стана были прибывший в октябре 1895 года священник о. Михаил Максимов, рукоположенный из псаломщиков в Бухаре и закончивший миссионерские курсы при Казанской Духовной Академии [Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1896. № 4. С. 69], а также прибывший в этом же году псаломщик, Красков Порфирий Семёнович, родом из киргиз Семипалатинской области, воспитанник Бийского катихизаторского училища [Скальский Климент прот. Омская епархия. Омск 1990. С.366]. В Тобольской Киргизской миссии в 1895 году было просвещено святым крещением всего пять киргиз: в Атбасарском стане-1, в Акмолинском-2, в Каракалинском-2 [Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1896. № 4. С. 69]. Такое малое число было обусловлено мощным противодействием со стороны фанатически настроенных татар. Так, миссионер протоиерей Михаил Путинцев познакомился с живущими оседло близ Акмолинска джатаками (так называли бедняков киргизов). Довольно быстро миссионеры сблизились с ними и стали желанными гостями. При этом часто вели беседы на религиозные темы. Из их среды несколько человек изъявляли намерение креститься, а трое даже были немного наставлены в вопросах веры, казалось, что очень скоро они войдут в ограду церкви Христовой. В середине марта вдруг все отношения прекратились. Все три мусульманина после трех недель бесед стали избегать встреч, прятаться и наконец объявили, что не будут креститься и даже ходить к миссионерам, потому что боятся татар. После наведения справок выяснилось, что один из киргиз желавших креститься, оставил своё намерение частично из-за угроз со стороны акмолинских татар, а частично, потому что киргизы и татары подарили ему 20 баранов, дали денег и нашли невесту, за которую ему не нужно платить калым. Второй был работником у богатого купца-мусульманина, за беседы у миссионеров с позором и побоями был выгнан хозяином, а через неделю уже сидел на базаре и торговал в балагане собственным товаром, полученным от щедрот своих единоверцев, - лишь бы оставил мысли о крещении. Третий прямо заявил, что не будет креститься, потому что тогда его убьют татары. В это же время среди киргиз активно проповедовали мулы и ходжи. Выходцы из Туркестана буквально наводнили степь под видом торговцев или просто путешественников. Они разжигали среди киргизов мусульманский фанатизм, подкрепляя проповедь угрозами и материальной помощью колеблющимся в исламе [Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1896. № 4. С. 71]. Наблюдая за жизнью киргизов и учитывая предыдущий опыт миссионерской деятельности, старший миссионер Тобольской Киргизской миссии протоиерей Михаил Путинцев пришел к выводу, что для успеха миссии станы нужно основывать не в городах, а в русских деревнях и посёлках, жители которых значительно религиознее и нравственней горожан. Он совершенно правильно считал, что добрый пример христиан важен и нужен для неофитов и надзор за новокрещёными со стороны миссии в городских условиях затруднителен. Важно также, что в русских деревнях и их окрестностях нет татар, нет мулл, нет мечетей, а киргизов кочует и живет оседло довольно много. Им были присмотрены селения для размещения станов. Ещё до прибытия первого Омского архипастыря протоиерей Михаил имел встречу с главным начальником края степным генерал-губернатором, генералом от кавалерии, бароном М.А. Тау-

бе, всегда благосклонно относившимся к миссионерам. Он одобрил намерение Путинцева относительно переноса станов из городов в селения и обещал финансовую помощь. 27 мая в Омск прибыл первый епископ новой епархии преосвященный Григорий. Уже 29 мая он принял с отчётом о деятельности Киргизской миссии, бывшей прежде в ведомости Тобольской епархии, её старшего миссионера протоиерея Михаила Путинцева, от которого принял помимо отчёта доклад о необходимости перенесения станов миссии из городов в селения [Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1896. № 4. С. 73]. Владыка с пониманием отнёсся к докладу и распорядился о скорейшем перенесении станов: Каракалинского в станицу Баян-Аульскую, расположенную в 180 верстах от Каркалов, Атбасарскую в посёлок Донской - 100 вёрст от Атбасара, Акмолинского в село Александровское - 25 вёрст от Акмолинска [Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1896. № 4. С. 74]. Дальнейшая история Тобольской Киргизской миссии напрямую связана с Омской епархией, станы которой вместе со станами Киргизской миссии Томской епархии вошли в состав Киргизской миссии Омской епархии, начальником которой был назначен архимандрит Сергей, в миру Стефан Алексеевич Петров [Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1896. № 4. С. 69]. Несмотря на небольшой срок своего существования и малое число принявших православие, анализ деятельности Тобольской Киргизской миссии привёл её начальника, старшего миссионера протоиерея Михаила Путинцева к выводу о необходимости размещения станов в селениях вне городов. В дальнейшем это обстоятельство учитывалось при работе Киргизской миссии, и новые станы открывались в селениях Омской епархии.

Список литературы

1. Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1895. № 13-14.
2. Скальский Климент прот. Омская епархия. Омск 1990. С.104.
3. Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1895. № 18. С. 189.
4. Присоединения к православной Церкви.//Прибавление к церковным ведомостям. СПб. 1895.№4. С.140-141.
5. Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1895. № 20
6. Голубцов С.В. История Омской епархии: Образование Омской епархии. Предстоятельство Преосвященного Григория на Омской кафедре (1895-1900 гг.) Омск 2008
7. Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1896. № 4
8. Скальский Климент прот. Омская епархия. Омск 1990
9. Тобольские епархиальные ведомости. Тобольск. 1896. № 4

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Голубцов Сергей Владимирович, кандидат богословия, иерей, настоятель прихода в честь Св. Пророка Илии города Омска.

Омская и Таврическая епархия, город Омск.

serg.g.omsk@gmail.com

DATA ABOUT THE AUTHOR

Sergey V. Golubtsov, Candidate of Divinity, the priest and the rector of the parish ad honorem Elijah the Saint Prophet in the city of Omsk.

Omsk and Taurian dioceses, the city of Omsk

serg.g.omsk@gmail.com

**МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ ВОПРОСОВ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
ПРАВОСЛАВНОГО НАСЕЛЕНИЯ С КОРЕННЫМИ ЖИТЕЛЯМИ
АЛТАЙСКОГО КРАЯ**

Голубцов С.В.

В статье рассматриваются методы, применяемые при изучении взаимодействия православного населения и миссионеров с коренными жителями Алтайского края.

Ключевые слова: *Метод, миссионер, Алтайский край.*

**METHODOLOGY FOR STUDYING THE ISSUES OF COOPERATION OF THE
ORTHODOX POPULATION WITH THE INDIGENOUS PEOPLE
OF ALTAI TERRITORY**

Golubtsov S.V.

The article discusses the methods used in the study of the interaction of the Orthodox population and missionaries with the indigenous people of the Altai Territory.

Keywords: *methods, missionary, Altai Territory*

Сведения о взаимодействии православного населения с коренными жителями Алтайского края встречаются как в дореволюционной периодической печати (журналы Странник духовный, Церковные ведомости, Миссионерское обозрение, Православное обозрение, Христианские чтения, Душеполезные чтения, Томские епархиальные ведомости), так и в монографиях, посвящённых истории РПЦ. К ним относится составленная в 1891 г. протоиереем Михаилом Путинцевым книга «Алтай. Его святыни. Миссионерство. Дивные пути Промысла Божия в обращении язычников в христианство. Воспоминания о почивших миссионерах», книга А. Макаровой-Мирской «Апостолы Алтая», изданная в Харькове в 1914 году, книга М.Ф. Розен «Очерки об исследователях и исследованиях Алтая», вышедшая в Барнауле в 1996 году, изданная в Москве в 2005 году работа С.В.Нестерова «Словом и житием наставляя», работа священника Г. Крейдун «Алтайская духовная миссия в 1830-1919 годы», изданная в Москве в 2008 году, труд священника Сергия Широкова «Прп. Макарий (Глухарев) – Апостол Алтая», изданный в Москве в 2008 году, и целом ряде других работ, вышедших как до революции, так и в послереволюционный период. Хотя тема освоения Алтая не нова, но всё множество выполненных работ содержат описание природы Алтая, сведения о миссионерах, описывают встречи, соприкосновение православных с жителями Алтая, описывают быт и обычаи алтайцев. В этих работах нет анализа, что влияло на изменение жизни и религии коренных жителей, какие формы и методы привели к христианизации коренных жителей Алтая? Эти вопросы обуславливают выбор методов, методологию изучения взаимодействия православного населения с коренными жителями Алтайского края.

Результатом взаимодействия представителей православной религии (миссионеров, переселенцев) стало изменение частью коренного населения образа религиозного восприятия мира и формы ведения хозяйства. Каким образом это стало возможным и как произошло? Возможны различные способы решения этой задачи, в нашем случае требуются универсальные принципы познания и методы, связанные с переосмыслением основ познания, повышение уровня осознанности картины мира, то есть философское осознание.

Разработкой метода философия поддерживает в частных науках живой критический дух. Попытка найти единый метод, который был бы применим всюду, так называемый методологический монизм [Лешкевич Т.Г. Философия науки. М. 2008. с. 110], показали, что общего универсального метода не существует, более того, каждый предмет и каждая про-

блема требует своего метода. Философская методология предполагает определённую систему требований к субъекту познания. Она зависит от уровня развития научного познания, от опыта исследователя, общества, следовательно, её понимания важно соотносить с исторической эпохой, провести анализ научного и житейского знания субъекта. Философская методология предполагает также, помимо наличия системы методов, выбор определённой цели и характера подхода к её достижению для повышения эффективности. В связи с этим возникают определённые задачи – типологизировать основные философские подходы к исследованию, моделированию действительности, проанализировать их продуктивные следствия и определить основные принципы, которые входят в систему философской методологии. Следствием решения обозначенных задач будет сознательный выбор наиболее эффективного средства для достижения цели.

Методологию принято рассматривать в двух средах, первая, теоретическая, сформированная разделом философского знания гносеология, вторая, практическая, - ориентирована на решение практических проблем и целенаправленное преобразование мира. Теоретическая стремится к модели идеального знания с предшествующим описанием условий, практическая являет собой набор приёмов и способов того, как достичь желаемой практической цели и не погрешить против истины, или того, что считаем истинным знанием, по сути, это программалгоритм. Эффективность, успешность, качество метода проверяется практикой, решением поставленных научно-практических задач, то есть поиском принципов достижения цели, реализуемых в комплексе реальных дел и обстоятельств.

В методологии принято выделять следующую структуру: а) основания методологии: философия, логика, системология, психология, информатика, системный анализ, науковедение, этика, эстетика; б) характеристики деятельности: особенности, принципы, условия, нормы деятельности; в) логическая структура деятельности: субъект, объект, предмет, форма, средство, методы, результат деятельности, решение задач; в) временная структура деятельности: фазы, стадии, этапы; г) технология выполнения работ и решения задач: средства, методы, способы, приёмы.

Методология делится на содержательную и формальную. Содержательная методология включает изучение законов, теорий, структуры научного знания, критериев научности и системы используемых методов исследования. Формальная методология связана с анализом методов исследования с точки зрения логической структуры и формализованных подходов к построению теоретического знания, его истинности и аргументированности.

В нашем случае, основным методом исследования следует принять диалектический метод, что позволяет раскрыть специфику духовной культуры жителей Алтая через диалектику общего и единичного, сущности и явления, формы и содержания. При этом подходе с одной стороны культуру можно рассматривать автономной от природы и общества, с другой - культура отождествляется в диалектическом единстве с ними. Сама же духовная культура в целом рассматривается как подсистема культуры, безусловно обладающей определённой автономностью и специфическими чертами, и находящаяся в опосредованной зависимости от системы. Этот подход позволяет проанализировать культурно-исторический процесс как в «линейном» - диахроническом измерении, так и в «плоскостном» - синхроническом. В этом случае появляется возможность осмыслить факторы динамики духовной культуры, её движущей силы как проявление собственных возможностей духовной культуры, имманентных закономерностей её развития, не могущих перейти в другое качество, на более высшую ступень религиозного сознания. Единый Бог выходит за пределы языческого восприятия действительности, христианство является трансцендентным по отношению к язычеству, выявляется единство и противоречие в системе «традиция-новация», в нашем случае приводящей к смене религии.

Важной составляющей исследования являются принципы, используемые современными исследователями о сущности и природе Российской империи, рассмотрении разных направлений политики (политической, экономической, конфессиональной). В 19 веке Российская империя переживала кризис, что требовало новых методов управления и новой формы

политической организации. Россия должна была выстроить внутри себя национальное государство с сохранением империи и её принципов [Миллер А.И. Советское наследие «империи положительного действия» М. 2008. С. 63-64]. Среди методов реализации конфессиональной политики империи можно выделить создание конфессиональной однородности, подчинение религиозных организаций государству, тем самым, обеспечивая лояльность подданных. Показателем эффективности такого правительственного курса является отсутствие напряжённости и массовых выступлений представителей разных конфессий, а также бесконфликтная смена, переход из одной конфессии в другую. Отражение этих событий в качестве источников можно найти в периодической печати, а также специальных исследованиях, посвящённых жизни русских переселенцев на Алтае, жизни коренных жителей Алтая, деятельности Алтайской духовной миссии и миссионеров. Следует также ознакомиться с документами, касающихся этих вопросов, в государственных архивах, используя с этой целью специальные исторические методы: историко-сравнительный позволяющий в разных эпохах рассматривать одни и те же процессы, историко-генетический, проблемно-хронологический.

На уровне специальных исторических методов возможно применение метода «объясняющего понимания» М. Вебера, при нём достигается соединение объекта и субъекта анализа, включение исследователя во всё многообразие и иррациональность жизни.

Перспективен в применении к исследованию метод «Школы Анналов». Основоположники школы М. Блок и Л. Февр призывали историков не переписывать историю, а воссоздавать прошлое, прибегая для этого к помощи смежных дисциплин, подкрепляющих и дополняющих одна другую [Фавр Л. Бои за историю. М., 1991. С.63]. М. Блок, указывал «наука расчленяет действительность лишь для того, чтобы лучше рассмотреть благодаря перекрёстным огням, лучи которых непрестанно сходятся и пересекаются. Опасность возникает с того момента, когда каждый прожектор начинает претендовать на то, что он видит всё...» [Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986. С. 227]. Анналами во главу угла ставились проблемы обобщения и синтеза частных результатов, получаемых науками об обществе и человеке. Стратегия исторического исследования – мыслить масштабными проблемами, но ограничиваться только теми, которые можно проверить только на основе изучения источников. Анналы призывали к широким сравнительным исследованиям, которые должны служить как способом типизации исторических исследований, так и их индивидуализации, а в целом исторического синтеза.

Основой для исторического синтеза является включение изучения источника в исторический контекст (диахронный и синхронный). М.Блок считал что необходимо особое умение задавать вопросы источнику. При этом возможности исторического источника зависят от способности историков вопрошать их по-новому, с тех сторон, с которых они ещё не изучались, от умения видеть то, что лежит не на поверхности. Поэтому следует различать «намеренные» и «ненамеренные» свидетельства и отдавать предпочтения вторым. Анналам присущи новые приёмы изучения исторических свидетельств, более разнообразных, сложных и гибких. Классификация источников, по мнению анналов, должна быть приближена к контурам действительности. Основоположники анналов ввели понятие «менталитет», как особый склад ума, присущий людям той или иной исторической эпохи, устанавливаемый на основе изучения языка источников [История и философия отечественной исторической науки. М. 2009. с. 293]. Метод анналов раскрывается в попытке создания тотальной истории, он описывает все существующие в обществе связи – экономические, политические, социальные, религиозные, культурные, что позволяет наиболее полно показать контакты православного населения с коренными жителями Алтайского края.

Из научных методов, стоит применять метод индукции и дедукции, анализа и синтеза, аналогии, системный, логический, структурно-функциональный. Индукция - это движение знания от отдельного, особенного к всеобщему закономерному [Краткая философская энциклопедия. М. 1994. с.179]. Индукцию как метод приобретения всеобщего знания из отдельных восприятий знали Сократ и Эпикур [Хрестоматия по философии. М. 1998. с.84], сознательно индукция обосновывается и развивается Фрэнсисом Беконем, Джоном Стюар-

том Миллем и др. Она состоит в том, что предположение о связи известных явлений, сделанное на основе наблюдений или возникшее каким-либо другим путём, систематически устанавливается на фактах и приобретает значение большей или меньшей достоверности. Индукция из опытов и наблюдений выводит причины и общие положения, а потом снова проводит новые опыты и наблюдения на основе этих причин общих положений или принципов. Это способ постижения реальности состоящий в восхождении от частного к общему, от единичных фактов к обобщающему логическому заключению [Лебедев С.А. Философия науки: словарь основных терминов. М. 2006. с. 78]. Дедукция - это выведение частного из общего, это путь мышления, который ведёт от общего к частному, от общего положения к особенно-му. Общей формой дедукции является при этом силлогизм (состоящий из двух посылок и вывода), посылки которого образует указанное общее положение, а выводы соответствующее частное суждение [Краткая философская энциклопедия. М. 1994. с.179]. Метод анализа делает возможным образование понятий, разложение единства на множество, целого на его части, сложного на его компоненты, события на его отдельные ступени, содержание сознания на его элементы, понятие на его признаки [Краткая философская энциклопедия. М. 1994. с.19]. Метод синтеза даёт соединение разнообразных явлений, вещей, качеств, противоположностей или противоречивого множества в единство, в котором противоречия или противоположность сглаживаются или снимаются [Краткая философская энциклопедия. М. 1994. с.415]. Результатом синтеза является новое образование, свойства которого - внешняя сумма свойств компонентов и результат их взаимопроникновения и взаимовлияния. Метод аналогии предполагает познание путём сравнения [Краткая философская энциклопедия. М. 1994. с.20.Краткая философская энциклопедия. М. 1994. с.415]. Между сравниваемыми объектами должно иметься подобие и различие, то, что является основой сравнения должно быть более знакомым чем то, что подлежит сравнению. Различие и подобие объектов исследования должны существовать в единстве (метафизическая аналогия) или, во всяком случае, не должны быть разделяемы (физическая аналогия). В атрибутивной аналогии, то что является основанием подобия двух объектов, переносится с первого члена аналогии на второй (Пр. по аналогии с человеческим телом поступки, поведение человека рассматриваются как «здоровые»). В пропорциональной аналогии каждый из объектов аналогии содержит нечто, в чём он в одно и то же время подобен и не подобен другому. Системный метод позволит объединение некоторого разнообразия в единое и чётко расчленённое целое, элементы которого по отношению к целому и другим частям занимают соответствующие им места. Философская система является соединением принципиальных и основополагающих знаний в некоторую органическую целостность, доктрину [Краткая философская энциклопедия. М. 1994. С.20.Краткая философская энциклопедия. М. 1994. С.415].

Основным методом работы, исследующей вопросы взаимодействия православного населения с коренными жителями Алтайского края, следует считать диалектический метод, позволяющий раскрыть специфику духовной культуры через диалектику общего и единичного, сущности и явления, формы и содержания.

Из специальных, культурно - исторических методов, для исследования перспективны: а) метод «объясняющего понимания» М. Вебера. б) метод школы Анналов.

Перечисленные методы образуют своего рода триаду применимую к исследованию вопросов взаимодействия православного населения с коренными жителями Алтайского края, деятельности в этой связи Алтайской Духовной миссии, а также к исследованию вопросов взаимодействия православных жителей Российской империи с представителями других религий и деятельностью в этой связи соответствующих внешних духовных миссий (Киргизской, Кадьякской и других).

Образуемая триада помогает решать следующие задачи:

1. Определить влияние универсальных и специфических демографо-географических, хозяйственных и социально-политических факторов на процесс взаимодействия православного населения с коренными жителями.

2. Выявить общую и локальную религиозную политику властей Российской империи в отношении неправославных конфессий.
3. Охарактеризовать становление миссионерства на исследуемых территориях как инструмента христианизации коренного населения.
4. Реконструировать процесс (формы, методы, характер) взаимодействия православного населения и миссионеров с коренными жителями.

Список литературы

1. Лешкевич Т.Г. Философия науки. М. 2008. С. 110.
2. Миллер А.И. Советское наследие «империи положительного действия» М. 2008.
3. Фавр Л. Бои за историю. М., 1991. С.63.
4. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986. С, 227.
5. История и философия отечественной исторической науки. М. 2009. С. 293.
6. Краткая философская энциклопедия. М. 1994. С.179.
7. Хрестоматия по философии. М. 1998. С.84.
8. Лебедев С.А. Философия науки: словарь основных терминов. М. 2006. С. 78.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Голубцов Сергей Владимирович, кандидат богословия, иерей, настоятель прихода в честь Св. Пророка Илии города Омска.
Омская и Таврическая епархия, город Омск.
serg.g.omsk@gmail.com

DATA ABOUT THE AUTHOR

Sergey V. Golubtsov, Candidate of Divinity, the priest and the rector of the parish ad honorem Elijah the Saint Prophet in the city of Omsk.
Omsk and Taurian dioceses, the city of Omsk
serg.g.omsk@gmail.com

УДК 2.261.7

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА КОЛЬСКОМ СЕВЕРЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ (вторая половина XX - начало XXI вв.)

Грашевская О.В.

В статье кратко представлены основные аспекты положения Русской Православной церкви на Кольском Севере во второй половине XX - начале XXI вв. в контексте государственно-церковных отношений в советский и постсоветский периоды.

Ключевые слова: *религия, Русская Православная церковь, православие, религиозные организации, Кольский Север, Кольское Заполярье, Мурманская область, Мурманск.*

RUSSIAN ORTHODOX CHURCH in the Kola North: PAST AND PRESENT (second half of XX - the beginning of XXI centuries.)

Grashevskaya O. V.

The main aspects of the situation of the Russian Orthodox Church on the Kola Peninsula in the second half of the XX - early XXI century. in the context of church-state relations during the Soviet and post-Soviet period.

Keywords: *religion, Russian Orthodox Church, orthodoxy, religious organizations, Kola North, Murmansk region. Kola Polarregion, Murmansk.*

Начало распространения православия на Кольском полуострове относится к XV-XVI вв. Этот процесс осуществлялся в условиях соперничества с католическими, а позднее и протестантскими миссионерами из Скандинавии. Именно приход русского православного населения на Кольский полуостров способствовал трансформации первобытных религиозных представлений жителей Кольского Севера.

Следствием уникальности религиозной ситуации на всем Северо-Западе России, обусловленной полиэтничным составом населения, удаленностью от административных и религиозных центров страны, стало «воплощение в жизнь основных идей православного подвижничества, что способствовало формированию особой религиозной культуры, отвечающей канонам христианской жизни» [Лукина Т.С., 2009, с.123], с одной стороны, и сочетающей в себе элементы обрядоведения, двоеверия и суеверий, с другой.

К началу XX в. конфессиональный состав населения Кольского Севера отличался однородностью. Доминирующие позиции занимало православное вероисповедание (до 10 тыс. человек), кроме этого конфессиональный портрет региона дополняли общины лютеран (примерно полторы тысячи финских и норвежских колонистов), католиков (около 400 человек). [Игнатенко В.И., 2006, с.97 и др.].

На протяжении XX в. положение Русской Православной церкви на Кольском Севере в целом отражало основные тенденции государственно-церковных отношений в стране. Если к 1917 г. на Кольском полуострове насчитывалось 53 православных храма и 28 часовен, то к началу 1940-х гг. в результате реализации религиозной политики советской власти Мурманская область оказалась среди 25 других по РСФСР, где не осталось ни одной действующей церкви [Бардилева Ю.П., 2000, с.14].

Переломным этапом в истории РПЦ в XX веке явились годы Великой Отечественной войны. Как отмечает Якунин В.Н., это период, когда «после долгих лет гонений, поставивших Церковь на грань уничтожения, произошло радикальное изменение её положения, начался долгий и мучительный процесс возрождения, продолжающийся и в наши дни» [Якунин В.Н., 2002, с.1]. Хотя религиозный курс советской власти начал меняться еще с конца 1930-х гг., когда, по меткому выражению Троцкого Л.Д., установился «режим иронического нейтралитета» по отношению к религии и церкви, что было обусловлено целым рядом факторов и носило явно вынужденный характер.

В то же время на Кольском Заполярье смягчение резко антирелигиозного и антицерковного курса можно констатировать именно с началом ВОВ, когда со страниц местной прессы исчезли материалы антирелигиозного характера. На так называемое сталинское «религиозное возрождение» первой половины 1940-х гг. активно откликнулась определенная часть жителей Кольского полуострова, которая, несмотря на полное прекращение церковно-приходской жизни в области, сохранила достаточно устойчивые религиозные настроения. Начиная с 1944 г. в Мурманский облисполком стали обращаться верующие с ходатайствами об открытии храмов как в областном центре, так и других городах и поселках. Но положительные решения были приняты лишь по четырем из них.

Православный приход областного центра под руководством молодого и активного настоятеля о.Владимира Жохова, несмотря на острые финансовые проблемы, организовал сбор средств в фонд помощи семьям погибших в войне. «Выполняя христианский и патриотический долг Никольский молитвенный дом в г.Мурманске ...внес на нужды сирот и семейств наших славных воинов одиннадцать тысяч рублей»¹, - сообщалось в заметке, которую настоятель надеялся опубликовать в областной газете «Полярная правда», но отклика в редакции не нашел. Как отмечает Якунин В.Н., «государство нуждалось в помощи церкви, но в то же время опасалось ее влияния» [Якунин В.Н., 2002, с.149-150].

¹ Документ из личного архива протоиерея В.Вольского.

Период 1950-1960-х гг., печально известный в отечественной истории под названием хрущевского «штурма небес», стал частью глобального идеологического проекта – построения коммунистического общества в СССР, одним из условий которого представлялось преодоление «религиозных пережитков» населения и спасение его от «религиозного дурмана в кратчайшие сроки».

Вплоть до 1954 г. местные власти в Мурманской области достаточно индифферентно относились к проблемам верующих, не вмешиваясь в деятельность православной церкви на территории области, но и не поощряя ее. Но с появлением знаменитых постановлений ЦК КПСС (1954 г.) по научно-атеистической пропаганде власти уже были вынуждены обратить свое пристальное внимание на религиозную обстановку в Кольском Заполярье. В результате чего выяснилось, что в ряде районов области население сохраняло достаточно прочные религиозные традиции (особенно в г. Кировске, в котором проживало большое количество раскулаченных крестьян-спецпереселенцев и частично бывших церковнослужителей).

Руководствуясь директивной линией ЦК КПСС, местная партийно-советская администрация поставила цель – закрыть все храмы в области. Реализовав данную задачу в отношении церквей в Коле и Ковде, местные власти столкнулись с неожиданно активными протестами верующих при закрытии Никольской церкви в областном центре, вплоть до столкновений с милицией, в результате чего вынуждены были отступить. А данный факт попал в число других по стране, неоднократно обсуждавшихся на самых высоких партийно-правительственных уровнях, как пример административного перегиба в борьбе с религией, наносящего «большой вред коммунистическому воспитанию трудящегося населения». И здесь не последнюю роль сыграло географическое местоположение области. Как отмечал Председатель Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР Куроедов В.А., местные власти грубо нарушили инструкции, «не проведя никакой предварительной работы с верующими,закрыли церковь, которую в большие религиозные праздники посещало свыше 1000 человек...». При этом не учитывалось, что Мурманск – портовый город, церковь которого посещают иностранные моряки при заходе в порт [Грашевская О.В., 2005, с.111].

В целом в Мурманской области нашли свое отражение все тенденции хрущевской антирелигиозной политики, отличие от других областей страны заключалось лишь в масштабах борьбы с религией. Отряда «боевых страстных пропагандистов передовой научно-атеистической мысли» в области так и не появилось, последняя в истории советской власти широкомасштабная антирелигиозная кампания не дала желаемых результатов, а партийно-советские власти перешли к новым методам борьбы с религией и церковью.

В постхрущевскую эпоху религиозный вопрос во многом утрачивает свою остроту и актуальность, но главная стратегическая задача КПСС в отношении религии и церкви сохранилась. За выполнением данного «программного требования партии» следил «опытный борец с религией» секретарь ЦК КПСС Суслов М.А., предлагая более «цивилизованные» формы давления на православную церковь.

По данным местных властей, в 1966 г. число православных верующих в Мурманской области составляло примерно 3000 человек (по приблизительным подсчетам количество людей, посещавших оставшиеся в области два храма в большие религиозные праздники) [ГАРФ – Ф.6991. – Оп.2. – Д.572. – Л.24]. Партийно-советские власти активно вмешивались во внутренние дела церковных приходов, проводя работу по ограничению влияния церковных активистов на население. В целом, в период середины 1960 - конца 1980-х гг. в Мурманской области в полной мере проявились все тенденции так называемого «бумажного атеизма» эпохи Брежнева Л.И., Андропова Ю.В., Черненко К.И., как следствия стагнации в религиозной политике советской власти. Например, только в 1983 г. по всей области клубами и другими культпросветучреждениями было проведено 168 мероприятия атеистической направленности, охвативших 27 тыс. человек. Выставки в областном краеведческом музее «Человек родился» и «У истоков религии» посетили 56 тыс. человек. В кинотеатрах области было проведено 4270 киносеансов с показом художественных и научно-популярных фильмов

на атеистические темы, которые посмотрели 430 тыс. человек. Лекторы общества «Знание» прочитали 1559 лекций на данную тематику и т.д. Но, несмотря на вал атеистических мероприятий, во всех отчетах местных партийно-советских властей конца 1970 - начала 1980-х гг. подчеркивалось неумещающееся «влияние церкви на массы» и не снижающаяся посещаемость православных храмов. Религиозная ситуация в области характеризовалась как стабильная. [Грашевская О.В., 2005, с.159-160].

Оживление религиозной обстановки в Кольском Заполярье, выразившееся в росте религиозных организаций и повышении религиозной активности населения, как и по всей стране, было связано с началом горбачевской перестройки. Если в начале 1980-х гг. в регионе действовало всего две православные церкви и несколько немногочисленных протестантских общин различных направлений, то в конце 1995 г. на территории области функционировало уже около 130 религиозных организаций, принадлежащих 15 конфессиям.

В 1990-е гг., когда Русская Православная церковь после десятилетий гонений и репрессий, демонстрировала по всей стране впечатляющий рост, большая часть всех религиозных организаций, зарегистрированных на территории Мурманской области, принадлежала православному вероисповеданию. Только за десятилетие – с 1988 по 1998 гг. - в Кольском Заполярье было открыто больше 20 церквей и часовен. В декабре 1995 г. в жизни православных Кольского Севера произошло важное событие, которое не могло не способствовать активизации религиозной жизни в области, – образование Мурманской и Мончегорской епархии¹, которую возглавил на тот момент епископ Симон (В.П.Гетья). По его прибытию на Кольскую землю в своем обращении к прихожанам он объявил своей первейшей задачей «воссоздание храмов и храмовой жизни и организацию жизнеспособных православных общин как в крупных городах области, так и в районных центрах, военных поселках и гарнизонах». [Православная жизнь Русского Севера 1997, с.4-7, 15-17]. В 2003 г. на территории Мурманской области действовало 67 православных храмов и часовен, в 2006 г. - 74, в 2010 г. епархия насчитывала 7 благочиний, 68 церквей, 33 часовни, 2 монастыря [Бардилова Ю.П., 2012, с.306].

Помимо доминирующей в религиозном пространстве Кольского Севера Русской Православной церкви нельзя не отметить и достаточно активную деятельность в регионе протестантских религиозных организаций самых разных направлений. В последнее время наблюдается некоторый рост исламских объединений на организационном уровне, хотя характеризовать деятельность мусульман в регионе как активную нет никаких оснований.

Для Мурманской области вопрос межнациональных, межрелигиозных взаимодействий не является острым. В то же время показательным проявлением межрелигиозных отношений на уровне массового сознания можно считать неоднозначные реакции со стороны населения на решение местных властей о выделении представителям ряда конфессий участков под строительство культовых сооружений. Протесты жителей Мурманска против строительства мечети (конец 1990-х)¹, возмущение и активное сопротивление общественности областного центра против строительства культового сооружения «Свидетелей Иеговы» и другие примеры свидетельствуют в целом о социокультурной и конфессиональной однородности населения региона, что обуславливает особую роль и место Русской Православной церкви в конфессиональном пространстве Кольского Севера.

Отдельные социологические исследования религиозности населения, проводившиеся на территории Кольского Севера в последние годы, результатом которых в числе других было выявление преобладающей православной самоидентификации респондентов, продемонстрировали в очередной раз взаимозависимость конфессиональной самоидентификации этнической или этнокультурной принадлежности населения (что стало, по сути, уже тради-

¹ До декабря 1995 г. православные приходы Мурманской области входили в состав Архангельской и Мурманской епархии.

¹ Мусульмане Кольского Севера не имеют культового сооружения до настоящего времени.

ционным результатом подобных социологических исследований, проводившихся в разных регионах).

Русская Православная церковь осуществляет на Кольском Севере достаточно активную миссионерскую, социальную деятельность. Например, сотрудничество с Министерством образования и науки Мурманской области, обучение по специальности «Теология» в Мурманском государственном техническом университете, взаимодействие с Министерством труда и социального развития в деле социальной защиты и поддержки особо нуждающихся слоев населения, тесные контакты с армией и флотом, духовно-просветительская деятельность по восстановлению православной истории края и др.

В октябре 2013 г. Священный синод принял решение о создании в пределах Мурманской области Мурманской митрополии, состоящей из двух епархий - Мурманской и Североморской. Архиепископ Симон в обращении к Святейшему Патриарху Кириллу, обосновывая данное решение, отмечал, что населенные пункты Кольского Заполярья, и, соответственно, приходы, сконцентрированы по двум достаточно самостоятельным географическим направлениям: это материковая часть Кольского полуострова и морское побережье, где базируется северный флот. В то же время «дальнейшее развитие церковной жизни на Мурмане требует более тесных взаимоотношений архиерея с духовенством и мирянами» [Православная газета. – 2013. – с.1]. Это, безусловно, значимое событие открыло новую страницу в православной жизни Кольского Заполярья в начале XXI в..

Список литературы

1. Бардилова Ю.П. Государственно-церковные отношения на Кольском Севере в первой трети XX века: Автореф. дисс. канд. ист. наук – Архангельск, 2000 – 22с.
2. Бардилова Ю.П., Грашевская О.В., Ружинская И.Н. Религиозная жизнь на Кольском Севере [Текст] // Кольский Север: энциклопедические очерки. Научно-популярное издание / Сост. и общ. ред. А.С. Лоханова. – Мурманск, 2012. – 502 с.
3. Грашевская О.В. Политика советского государства в отношении Русской Православной церкви в 1940-1980-х гг.: центр и местные власти (на материалах Мурманской области): Дисс. канд. ист. наук. – Мурманск. – 2005. - 198с.
4. Игнатенко В.И. Религиозная ситуация в Мурманской области // Материалы по исследованию религиозной ситуации на Северо-Западе России и в странах Балтии. Вып.3. – СПб – 2006. – С.32-37.
5. Лукина Т.С. К вопросу об изучении религиозной ситуации (на примере Северо-Запада России) / Кольский Север в XX-XXI вв. Культура, наука, история. – Апатиты: Изд-во Кольского научно-го центра РАН, 2009 – С.121-125.
6. Православная жизнь Русского Севера. Вестник Мурманской Епархии - 1997. – 96с.
7. Православная газета. Периодическое издание Мурманской и Мончегорской епархии Московского патриархата. – 2013. - № 9-10.
8. Якунин В. Н. Правовой статус, положение, деятельность, внешние связи Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны, 1941 - 1945 гг. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук / Самара, 2002.

Архивные источники

9. Государственный архив Российской Федерации. Ф.6991 (Совет по делам Русской Православной церкви при Совете Министров СССР, 1943-1965; Совет по делам религий при Совете Министров СССР, 1965-1985 гг.)

ДАнные об авторе

Грашевская Оксана Викторовна, кандидат исторических наук,
научный сотрудник автономной некоммерческой организации
«Арктический центр научных исследований и экспертиз», Мурманская область,
г. Мурманск, Российская Федерация,
roksana_ksave@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Oksana V/ Grachevskaya? candidate of Historical Sciences (PhD),
Autonomous non-profit organization "Arctic Centre of Research and Expertise", researcher
, Murmansk region Russia, Murmansk.
roksana_ksave@mail.ru

УДК 930(470.41)"1940/1948"

ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ТАТАРСТАНЕ В ПЕРИОД ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ И ПЕРВЫЕ ПОСЛЕВОЕННЫЕ ГОДЫ

Ибрагимов Р.Р.

На основе архивных источников рассмотрены особенности взаимоотношений властных структур и объединений Русской православной церкви в Татарстане в условиях войны советского народа с нацистской Германией и в первые послевоенные годы. Показаны причины корректировки политики Советского периода, выявлены доминирующие тенденции в подходах и методах работы республиканских и местных органов власти, а также специфика социально-правового положения социума православных верующих Татарстана в этот период

Ключевые слова: *Русская православная церковь, Совет народных комиссаров Татарской АССР, уполномоченный Совета по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров СССР по Татарской АССР, государственно-церковные отношения, Великая Отечественная война, верующие, духовенство*

STATE AND CHURCH RELATIONS IN TATARSTAN DURING THE GREAT PATRIOTIC WAR AND THE FIRST POST-WAR YEARS

Ibragimov R.R.

Following the archival sources the paper considers the relationship of power structures and associations of the Russian Orthodox Church in Tatarstan in the conditions of the war of the Soviet people with Nazi Germany and in the first post-war years. The reasons of correction of the policy of the Soviet period are shown, the dominating tendencies in approaches and methods of work of republican and local authorities during this period are identified, and the features of a social and legal status of the society of Orthodox believers of Tatarstan are revealed.

Keywords: *Russian Orthodox Church, Council of People's Commissars of the Tatar Autonomous Soviet Socialist Republic, authorized Council for Russian Orthodox Church of the Council of People's Commissars of the USSR on the Tatar Autonomous Soviet Socialist Republic, state and church relations, the Great Patriotic War, believers, clergy*

Общеполитическая ситуация в СССР в конце 1930-х гг. характеризовалась наступлением «большого террора», целью которого было окончательное установление тоталитарного режима в стране. При достижении этой цели репрессиям подверглись все социальные слои Советского государства, включая представителей изначально чуждого официальной идеологии социума – верующие и духовенство.

В ходе антирелигиозной кампании рубежа 1930–1940-х гг. они в полной мере ощутили свое бесправие. Тезис Сталина об усилении классово-борьбы в условиях наступающего социализма выразился не только в усилении атеистической пропаганды, но и в активизации деятельности силовых ведомств против религиозных объединений.

Средства пропаганды представляли верующих «... противниками социализма и советского строя» [Одинцов, 1995, с. 38], а служители культа изображались как «... явная или скрытая контрреволюционная сила» [Одинцов, 1995, с. 38]. Проявлением нового наступления на религию стало возобновление в 1938 г. издания газеты «Безбожник», приостановленного в 1934 г.

За более чем четверть века фронтального натиска на религию, её объединения потеряли своё значение и статус достаточно самостоятельных и влиятельных институтов общества, каковыми они являлись до 1917 г.

Таким образом, к началу Великой Отечественной войны в результате массовой атеистической пропаганды, репрессий в отношении верующих и духовенства, а также после трёх общесоюзных антирелигиозных кампаний, объединения Русской православной церкви Татарской АССР, также как и объединения других конфессий находились на грани полного уничтожения.

Ситуация стала меняться в 1941 г., с началом Великой Отечественной войны. Представители всех конфессий, действовавших на территории СССР, выступили с патриотическими воззваниями к своим последователям. В пастырском послании митрополита Сергия, разосланном по всем приходам, были следующие слова: «Православная наша церковь всегда разделяла судьбу народа. ... Наши предки не падали духом и при худшем положении, потому что помнили не о личных опасностях и выгодах, а о священном своём долге пред Родиной...» [Поспеловский, 1995, с. 184]. С июня месяца 1941 по август 1944 г. было опубликовано 30 обращений митрополита (с сентября 1943 г. – патриарха Московского и Всея Руси) Сергия к духовенству и верующим с призывом к сплочению в борьбе за Родину [Национальный ..., д. 2, л. 18].

Патриотическая деятельность верующих и духовенства выражалась в самых различных формах, начиная от непосредственного участия в боевых действиях на фронте и заканчивая сбором в тылу материальных средств в фонд Красной Армии. В Татарской АССР религиозными объединениями городов Казани и Мензелинска к марту 1944 г. в фонд обороны страны было собрано 1272,4 тыс. руб. Кроме того, государству было сдано около 4 фунтов золота и собраны подарки бойцам и командирам Красной Армии – всего 476 предметов [Национальный ..., оп. 1, д. 2, лл. 8, 13, 25, 26].

Тот факт, что религиозные организации заняли патриотическую позицию и выразили готовность всемерно поддержать и оказать содействие Советскому правительству в его борьбе с внешним агрессором, стало логическим продолжением курса религиозных организаций на «мирное сосуществование» с враждебно настроенной по отношению к ним властью. По словам А.Б. Юнусовой, «и до войны как церковь, так и верующие зачастую активно поддерживали всевозможные начинания и кампании советов, ... не противопоставляли себя стране и властям» [Юнусова, 1999, с. 200]. Новым же явлением во взаимоотношениях государства и церкви стала ответная реакция властей, выразившаяся в относительном смягчении религиозной политики. Причиной этих шагов стала ситуация как внутри страны, так и за рубежом.

Жесткий контроль, установленный сталинским режимом над всеми сторонами общественной жизни, в т.ч. духовной, подавление любых проявлений несоответствия с советским образом жизни и мышления, в условиях военного времени был невозможен. В такие периоды актуализируются и становятся особенно востребованными стабилизирующие и интегрирующие функции религии. Поэтому неудивительно, что в эти годы многие верующие стали открыто выражать свою приверженность к той или иной конфессии, посещая молитвенные здания и отправляя обряды, игнорируя тем самым многие запреты и ограничения.

Одной из причин, повлекших корректировку религиозной политики, и, как следствие, введение некоторых новшеств в советское законодательство о культурах, стала международная ситуация [Якунин, 2003, с. 35]. Перед Советским Союзом, в одиночку ведущим войну с фашистской Германией, стояла важная задача – открытие второго фронта. В этих условиях де-

мократизация некоторых сторон жизни Советского общества могла благоприятно сказаться на ходе переговоров с союзниками в Тегеране.

Таким образом, по совокупности причин и обстоятельств, к осени 1943 г. Советским правительством была осознана необходимость заключения перемирия с религиозными организациями. Ввиду того, что большая часть верующих Советского Союза являлись приверженцами Русской православной церкви, первый шаг к сравнительной нормализации отношений между государством и религиозными организациями был сделан в отношении именно этой конфессии. В сентябре 1943 г. состоялась встреча И.В.Сталина с главами Русской православной церкви, в ходе которой были приняты решения, ознаменовавшие новый этап в отношениях государства и религии. В дальнейшем это выразилось в принятии правительством смягчающих постановлений и директив.

Для властей основным показателем, выражавшим усиление религиозных проявлений населения, стали массовые заявления верующих с просьбой о регистрации религиозных объединений и открытия храмов. До сентября 1943 г., то есть официального начала либерального курса в религиозной политике, ходатайства верующих оставались без положительных решений, и это понятно, так как в условиях тоталитарного режима, без соответствующих директив «сверху», представители власти на местах не могли самостоятельно изменить своего отношения к столь важному вопросу. Более того, в 1941–1942 гг. в отдельных населённых пунктах Татарской АССР продолжалось закрытие молитвенных зданий [Национальный ..., оп. 2, д. 6, л. 25]. Только после серии законодательных актов, официально ознаменовавших некоторое смягчение религиозной политики Советского государства, стало возможным удовлетворение властями в середине 1940-х гг. малой части ходатайств верующих республики о регистрации религиозных объединений. Так, с 1944 по 1947 гг. в Татарской АССР подверглись регистрации 13 объединений Русской православной церкви (без учёта объединений городов Казани и Мензелинска, действовавших с 1918 г.) [Национальный ..., оп. 1, д. 4, л. 33]. В то время как лишь за 1944 г. от православных объединений республики поступило 46 ходатайств.

В другой сфере государственно-конфессиональных отношений – атеистической пропаганде – существенные перемены произошли уже с началом войны. В соответствии с новыми реалиями коррективам подверглась деятельность Союза воинствующих безбожников (далее, СВБ) – массовой атеистической организации, призванной вести агитационно-пропагандистскую работу среди верующих. Центральный Совет СВБ предписал областным, краевым и республиканским отделениям в своей деятельности руководствоваться незыблемой на его взгляд аксиомой о том, что усиление религиозности среди значительной части населения представляет собой временное явление, вызванное исключительно обстоятельствами военного времени.

По словам председателя областного Оргбюро СВБ Татарской АССР З.И.Мелешенко, «... с момента начала войны, во многих районах работа СВБ начала сворачиваться, а подчас совсем прекращаться» [Центральный ..., оп. 5, д. 890, л. 13]. Поэтому с целью активизации деятельности первичных ячеек СВБ на местах и формирования новых методов работы в условиях войны, З.И.Мелешенко были разработаны тезисы «О целях и задачах СВБ в период Великой Отечественной войны Советского народа против фашистских захватчиков».

В соответствии с ними в агитационно-пропагандистской деятельности СВБ, произошёл переход с огульной и безудержной критики религии на более «мягкие» формы воздействия. В вышеупомянутых тезисах Мелешенко подчёркивала: «Сейчас (имеется в виду 1943 г. – И.Р.) эта работа должна выполняться иными путями, чем прежде» [Центральный ..., оп. 5, д. 890, л. 13]. Непосредственно это выразилось в замене «острых» антирелигиозных лекций и докладов довоенного периода (таких как, «Был ли Христос» и «Происхождение пасхи») на лекции, пропагандирующие естественнонаучные знания, без прямого противопоставления последних религии. Руководством республиканского СВБ предлагалось акцентировать внимание на проведении научно-популярных лекций по вопросам Советской Конституции, есте-

ствознания, агрономии, медицины; шире привлекать к лекционной работе учителей, медицинских и ветеринарных работников, а в качестве так называемых «беседчиков» (в организуемых на предприятиях беседах атеистической направленности) – учащихся техникумов и выпускников средних школ [Центральный ..., оп. 5, д. 890, лл. 12об., 13].

О смещении акцентов в работе СВБ говорит и тематика лекций, рекомендованных З.И.Мелешенко райсоветам СВБ республики. По их заглавиям можно проследить тенденцию к более гибким и мягким формам атеистической пропаганды. В сентябре 1944 г. вышло постановление ЦК КПСС, «призывавшее к усилению антирелигиозной пропаганды через пропаганду научного мировоззрения» [Поспеловский, 1995, с. 256]. В этой связи руководство республиканского СВБ предложило своим первичным ячейкам провести следующие лекции: «Как фашистские оккупанты относятся к церковным организациям, служителям культа и верующим»; «Советская агрохимическая наука – на службу фронту, на борьбу за высокий урожай»; «Борьба за санитарное состояние тыла, за оздоровление быта трудящихся»; «Советская медицина в борьбе за жизнь и здоровье бойцов Красной Армии»; «Доноры – борцы за спасение больных и раненых защитников родины»; «Сталинская Конституция и свобода вероисповеданий в СССР» [Центральный ..., оп. 5, д. 890, л. 16].

Однако, несмотря на вышеперечисленные попытки центрального и республиканского СВБ структурно сохранить и активизировать деятельность первичных ячеек, вскоре они прекратили свою деятельность. Лишь в 1947 г. было образовано общество «Знание», призванное выполнять схожие с СВБ функции.

Вынужденная для советского правительства относительная нормализация государственно-конфессиональных отношений в годы Великой Отечественной войны вызвала необходимость создания нового органа власти, способного осуществлять связь между правительством и религиозными объединениями в новых условиях.

В сентябре 1943 г. было принято решение об образовании Совета по делам Русской православной церкви при СНК СССР (далее – СДРПЦ), а позднее, в мае 1944 г., – Совета по делам религиозных культов при СНК СССР (далее – СДРК). Новые структуры власти были призваны осуществлять связь между правительством и религиозными объединениями. К примеру, непосредственные функции СДРПЦ при СНК СССР заключались в «предварительном рассмотрении вопросов, возбуждаемых патриархом Московским и всея Руси и требующих разрешения Правительства СССР» [Национальный ..., оп. 1, д. 1, л. 7]. Значительное внимание в деятельности Совета уделялось также разработке проектов законодательных актов и постановлений по вопросам состояния религиозных организаций, а также различных инструкций и указаний [Национальный ..., оп. 1, д. 1, л. 7].

После того как были сформированы центральные аппараты СДРПЦ и СДРК при СНК СССР, были утверждены их уполномоченные в большинстве союзных, автономных республик, краёв и областей.

Своеобразие государственно-церковных отношений в республике на данном этапе заключалось в том, что уполномоченный СДРПЦ при Совете Министров СССР по Татарской АССР пытался осуществлять контроль за выполнением законодательства о культах не только применительно к религиозным общинам и группам, но и в отношении исполкомов городских и районных Советов депутатов трудящихся. Так, он на II квартал 1948 г. запланировал, «Изучить причину фактов вмешательства местных органов во внутрицерковную жизнь и фактов нарушения постановлений правительства СССР о церкви» [Национальный ..., оп. 1, д. 3, л. 84]. Однако в дальнейшем, в связи со сменой политической конъюнктуры в отношении религии, подобные пункты в планах работы уполномоченных уступили место другим, предусматривавшим контроль только религиозной стороны.

Говоря о методах работы уполномоченных СДРПЦ и СДРК при Совете Министров СССР по Татарской АССР в 1943-1948 гг., следует отметить их объективность в оценке религиозной ситуации в республике. В качестве примера можно привести стремление уполномоченных подвергнуть регистрации некоторые фактически действующие религиозные объе-

динения, из числа наиболее настойчиво добивавшихся своей легализации и безоговорочно признававших советское законодательство о культах. Это давало возможность получения более объективной информации об уровне религиозности среди населения, а также существенно облегчало осуществление контроля как за самими религиозными объединениями, так и всей религиозной обстановкой в целом. Однако вышестоящие инстанции власти в лице Совета Министров Татарской АССР и Татарского Обкома ВКП(б), а также местные органы в лице исполкомов Советов депутатов трудящихся, весьма неохотно шли на принятие подобных решений, так как массовое их применение означало бы неминуемый рост числа зарегистрированных религиозных объединений. Численность же последних для советской пропаганды являлась основным показателем религиозной активности населения. Поэтому даже в период максимально лояльного отношения Советского государства к религии подобные действия в массовом порядке были невозможны, хотя в исключительных случаях они допускались.

Данные положения подтверждаются практикой. К примеру, в период с 1945 по 1947 гг. группы православных верующих настойчиво ходатайствовали об открытии церквей в городе Елабуге, а также в сёлах Верхняя Кармалка Первомайского района (ныне Черемшанский район Республики Татарстан), Кармалы Шереметьевского района (ныне Нижнекамский район), Чинчурино Тетюшского района. При этом ходатайства верующих были поддержаны Казанским архиепископом Гермогеном и Патриархом Московским и всея Руси Алексием, мнения которых, в свою очередь, были одобрены председателем СДРПЦ при Совете Министров СССР Г.Г.Карповым и заместителем председателя Совета Министров СССР А.Н. Косыгиным. Тем не менее, в марте 1946 г. Уполномоченный СДРПЦ при Совете Министров СССР по Татарской АССР Ф.Ф.Горбачёв в служебной записке на имя Г.Г.Карпова писал: «Тов. Шарафеев (председатель Совета Министров Татарской АССР. – И.Р.) прямо заявил, чтобы «по этим вопросам ко мне не ходили, решать не буду до тех пор, пока не будет согласия тов. Муратова (1-й секретарь Татарского Обкома. – И.Р.)». Добившись приёма у тов. Муратова приходится уходить без решения вопросов по единственному мотиву, что «... этим увлекаться не будем и что до сих пор не было указаний на неправильное действие» [Национальный ..., оп. 1, д. 2, л. 40 об.]. Приведённые факты позволяют говорить о том, что вопреки неписаным законам командно-административной системы, при которой «рекомендации» центральных органов власти подлежали обязательному исполнению на местах, окончательное решение вопроса о регистрации той или иной религиозной общины или группы в конечном итоге оставалось на усмотрение местных властей. Последние в свою очередь вполне обоснованно считали разумным не проявлять излишнего рвения в содействии реализации прав верующих и духовенства, в сущности являвшихся их идеологическими противниками.

Нередко причиной различных недоразумений между властями и верующими являлась недостаточная информированность руководителей на местах относительно последних веяний в политике партии по религиозному вопросу. Примером служит ситуация, создавшаяся в 1945 г. на ж/д станции Агрыз, после того как один из путевых обходчиков получил вызов из Московской духовной семинарии. В своём запросе в Татарский Обком партии секретарь парткома станции писал: «Для нас является новостью, во-первых, то что существуют духовные богословские учебные заведения, так как этого в печати не публиковалось. Во-вторых: предоставлено широкое право набора в данные учебные заведения ... Не зная положения (по данному вопросу – И.Р.) я ему (т.е. путевому обходчику – И.Р.) ответил, что таких училищ у нас нет и отпусков не может быть...» [Центральный ..., оп. 5, д. 18446, л. 4]. К сожалению, отсутствие в архиве ответа на данный запрос не позволяет проследить до конца ход этого дела, однако и без того налицо огромный разрыв между относительно терпимыми тенденциями в центре и реальным положением на местах.

Завершение тяжёлых во всех отношениях военного и послевоенного периодов, стало и окончанием краткосрочной нормализации государственно-конфессиональных отношений. Ужесточение религиозной политики в конце 1940-х гг. в Татарии выразилось в поиске виновных в «ошибках», допущенных в годы относительного потепления государственно-

церковных отношений. Таковыми в ТАССР оказались местные уполномоченные СДРПЦ и СДРК при Совете Министров СССР, тем более, что причина для инициирования разбирательств была веской: в ночь с 7 на 8 июля 1949 г. православные верующие с. Семиозёрка Юдинского района, после массового моления попытались осуществить крестный ход в Казань (такая активность верующих с. Семиозёрки, во многом была связана с располагавшимся здесь монастырём, а также иконой в прошлом особо почитаемой в Казанской губернии). По мнению бюро Татарского Обкома, главным виновником, допустившим этот инцидент, был уполномоченный СДРПЦ при Совете Министров СССР по Татарской АССР Ф.Ф.Горбачёв. Помимо обвинения в вышеупомянутом происшествии, уполномоченному также вменялось в вину, что он «в своей практической работе не обеспечивает проведение в жизнь директив партии и правительства по отношению к церкви и даже более того, своим бездействием и беспринципным подходом к решению конкретных вопросов, по существу, способствует усилению деятельности церковников» [Центральный ..., оп. 9, д. 6, л. 70]. Исходя из этого, бюро Обкома ВКП(б) постановило: «Ф.Ф.Горбачёва с работы снять и объявить ему выговор с занесением в учётную карточку» [Центральный ..., оп. 9, д. 6, л. 70].

Подводя итог взаимоотношениям республиканских и местных властей с объединениями Русской православной церкви Татарстана в военные и послевоенные годы, можно отметить следующее: 1) незначительной части православных объединений республики было предоставлено право на легальную деятельность; 2) существенно были «смягчены» формы и методы деятельности республиканского отделения СВБ, в итоге распавшегося в конце войны; 3) в годы «разрешительной» политики в отношении религии республиканские и местные органы власти применяли в своей деятельности формы и методы, не соответствовавшие «либеральным» законодательным положениям Советского государства.

Список литературы

1. Национальный архив Республики Татарстан, фонд Р.-873.
2. Одинцов М.И. Религиозные организации в СССР: накануне и в первые годы Великой Отечественной войны (1938-1943гг.) // Отечественные архивы. – 1995. – №2. – С. 37-67.
3. Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в 20 веке. – М., 1995. – 511 с.
4. Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Татарстан, фонд 15.
5. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа, 1999. – 352 с.
6. Якунин В.Н. Внешние связи Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. // Вестник Самарского государственного университета. 2003. № 1. С. 35.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Ибрагимов Руслан Рустамович, доцент кафедры мировой политики и международных экономических отношений, кандидат исторических наук
Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Россия
rus-ibr@rambler.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Ruslan R. Ibragimov, Associate Professor of the Chair of World Politics and International Economic Relations, Candidate of Historical Sciences (PhD),
Kazan (Volga region) federal university, Kazan, Russia
rus-ibr@rambler.ru

ПРОТОИЕРЕЙ МИХАИЛ ПУТИНЦЕВ И ПРИМЕНЕНИЕ ОПЫТА АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОБДОРСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В КОНЦЕ XIX ВЕКА

Казанцев П.П.

В статье представлены основные периоды жизни и деятельности священника Михаила Путинцева как миссионера, проповедника, публициста. Подробно рассмотрен период его служения в Обдорской духовной миссии (Тобольская епархия, 1890 - 1895 гг.), где он на практике применял богатый опыт Алтайской духовной миссии.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь; миссионерская деятельность; Тобольская епархия; коренные народы в Сибири; Обдорская духовная миссия; Алтайская духовная миссия.

ARCHPRIEST MICHAEL PUTINTSEV AND APPLICATION OF THE ALTAI ORTHODOX MISSION'S EXPERIENCE IN THE ACTIVITIES OF THE OBDORSK ORTHODOX MISSION IN THE LATE 19TH CENTURY

Kazantsev P.P.

The article presents the main periods of the life of priest Michael Putintsev and his activities as a missionary, preacher, and journalist. It deals with the period of his ministry in the Obdorsk Orthodox Mission (Tobolsk diocese, 1890-1895), where he used a rich experience of the Altai Orthodox Mission.

Keywords: *Russian Orthodox Church; missionary activities; Tobolsk diocese; indigenous peoples of Siberia; Obdorsk Orthodox Mission; Altai Orthodox Mission*

Склонность к духовному служению

Протоиерей Михаил Петрович Путинцев возглавлял Обдорскую духовную миссию в течение недолгого времени. Однако ему суждено было стать одним из самых замечательных её деятелей.

Он попытается расширить круг миссионерской работы: к апостольскому благовестию приложить ещё и служение ко благу общества, понимая при этом жизнь во Христе как важнейшую основу общественного благополучия и процветания. Таким пониманием проникнуты статьи протоиерея М. Путинцева, опубликованные в разное время.

Написанные им строки (представляющие безусловный интерес для историков¹) родились в стремлении понятно и правдиво сказать о высоте духовного служения, о дивных путях Промысла Божия.

Важно, что столь основательный подход к миссионерской деятельности выработался у М. Путинцева в пору его служения на Алтае – под духовным руководством выдающихся алтайских миссионеров.

Жизненный путь и апостольское служение протоиерея Михаила Путинцева, к сожалению, исследованы недостаточно; при этом его личность и его заслуги представляются выдающимися для своего времени.

Михаил Петрович родился в Омске в 1843 г. (В послужном списке сказано: «из штаб-офицерских детей»). Здесь же он окончил Сибирский кадетский корпус (1862).

¹ «Заслуги таких людей, как М.П. Путинцев в становление науки и просвещения на сибирской земле до настоящего времени недооценены в отечественной историографии и краеведении», – свидетельствует доцент НВГУ канд. ист. наук О.П. Цысь, автор биографических заметок о М.П. Путинцеве.

В течение четырёх лет М. Путинцев служил офицером 6-го конного полка Сибирского казачьего войска. А затем он избрал путь духовного служения и был рукоположен в иереи.

Этот выбор Михаила Путинцева был нелёгким: с переходом в духовное сословие он терял некоторые офицерские привилегии (например, лишался права получения обычным порядком земельного надела за службу в офицерском чине).

Известие о рукоположении казачьего офицера в иереи сохранилось, между прочим, и благодаря публикации выдающегося церковного историка А.И. Сулоцкого в журнале «Странник». [Сулоцкий А. Рукоположение в священники офицеров Сибирского казачьего войска – Путинцева и Шарапова // Странник. 1866. Т. 4.]

Дело в том, что во время учёбы Путинцева в кадетском корпусе А.И. Сулоцкий преподавал там «Закон Божий»; он, вероятно, и разглядел в курсанте склонность к духовному служению.

Более того, церковный писатель позже вспомнит М. Путинцева как усердного – и благодарного! – посетителя библиотеки при Воскресенском храме г. Омска.

В омском храме книги всем выдавали бесплатно, – и потому теплые чувства библиотекарей вызвал собственный почин священника Михаила Путинцева, который «в благодарность за снабжение его в течение нескольких лет духовными книгами из соборной библиотеки в пользу её выписал несколько хороших изданий, дотоле не значившихся в её каталоге». [Сулоцкий, А.И. Церковные библиотеки Тобольской епархии; библиотека Омского Воскресенского собора / А.И. Сулоцкий // Соч. : в 3 т. Т. 1 : О церковных древностях Сибири / под ред. В.А. Чупина. – Тюмень, 2000].

Вскоре по завершению своей краткой воинской службы, уже будучи в сане, М. Путинцев взялся за перо. Одна из первых публикаций священника помещена в журнале «Странник» за 1869 г.

Незадолго до этого, побывав в степном Павлодаре, М. Путинцев вступил в переписку с игуменьей Раисой (Ураевой), настоятельницей Михайловского Покровского женского монастыря в Рязанской епархии. В этом монастыре сохранялась, как известно, икона Божией Матери «Взыскание погибших». В ответном письме священнику (от 12 марта 1866 г.) игуменья Раиса привела многочисленные свидетельства о чудотворениях, которые исходят от этой иконы.

А поводом для переписки были свидетельства об исцелениях, происходивших от павлодарского списка с этой иконы. Он оказался в Павлодаре в 1864–1865 гг. при не совсем обычных обстоятельствах.

Супруга казачьего полковника И.Я. Реброва однажды «опасно занемогла, так что ее болезнь признавалась врачами неизлечимой. Находясь в душевной скорби, болящая с горячей верой в заступничество Богородицы обратилась к Ней с молитвой о своем исцелении». Из Павлодара в рязанский монастырь отправили пожертвование «с просьбой отслужить перед чудотворным образом молебен за здравие болящей, а затем, сняв с него копию, прислать последний в их дом».

Прошло немало времени. И вот однажды болезнь почти бесследно отступила. Позже выяснилось, что «именно в тот день и час, когда болящая почувствовала внезапное облегчение, в монастыре служили молебен за ее здравие и освящали приготовленную для нее копию с подлинного чудотворного образа».

После этого многие жители Павлодара стали усердно почитать эту икону. Ревностное почитание заметно росло «по мере того, как Пречистая Дева Богородица незамедлительно простирала Свои по-матерински заботливые руки над всеми скорбящими и недугующими, даруя им незамедлительную помощь».

Об этом и рассказал на страницах журнала «Странник» молодой священник Михаил Путинцев.

Эта журнальная публикация в «Страннике» примечательна тем, что уже в ней обнаруживается представление отца Михаила о смысле и цели его трудов на литературной ниве: он

брался за перо, движимый апостольским призванием и стремлением славить Господа, дивно-го во святых Своих: «Всякое дыхание да хвалит Господа» [Пс.150, 6].

В 1871 г. была создана Туркестанская епархия (с кафедрой в г. Верный, *ныне* – Алматы). Её возглавил архиепископ Софония (Сокольский); он и определил иерея Михаила Путинцева на службу в духовную консисторию.

Преосвященный Софония до назначения в Туркестан был настоятелем Посольской Церкви в Константинополе, затем несколько лет провёл в Риме, представляя интересы Русской Церкви. При этом он обладал незаурядным даром слова и сам был автором многих произведений.

Кстати сказать, сразу при становлении Туркестанской епархии началось – при участии М. Путинцева – и собирание замечательной епархиальной библиотеки, размещавшейся в архиерейском доме.

О судьбе библиотеки стоит сказать особо. Дело в том, что после революции, в 1918 г., в этом архиерейском доме, к тому времени опустевшем, несколько комнат занял известный ямальский просветитель И.С. Шемановский.¹

На рубеже веков (1898-1910 гг.) игумен Иринарх Шемановский был, как известно, настоятелем Обдорской духовной миссии. Однако после революции игумен Иринарх, обосновавшись в г. Верный, вступил в РКП(б) и стал со-редактором газеты «Вестник Семиреченского Трудового народа».

Именно в этой газете И.С. Шемановский опубликовал беглый обзор епархиальной библиотеки; он восхищённо называл её «народным достоянием, которое необходимо собрать». (Правда, после того, как в здании бывшего архиерейского дома в 1919 г. разместился Детский дом им. Александры Коллонтай, библиотечное собрание куда-то исчезло).

Удивительны перекрёстки истории: один настоятель Обдорской миссии участвовал в собирании туркестанской епархиальной библиотеки, другой – в её национализации...

Но вернемся к архипастырю, который для священника Михаила Путинцева стал в ту пору и учителем, и наставником.

Ещё будучи инспектором Вологодской духовной семинарии, иеромонах Софония нередко посещал Семигородскую пустынь, и обрёл там замечательного духовного друга. Им стал послушник этой обители Дмитрий Александрович Брянчанинов. Позже архиепископ Софония говорил: «Знакомство с Брянчаниновым было одним из памятных и дорогих для меня знакомств, по той искренности и задушевности, какою оно отличалось». Михаилу Путинцеву не раз доводилось слушать рассказы архиерея о его душеполезных беседах со свт. Игнатием Брянчаниновым.

Возможность находиться рядом с таким архипастырем стала благотворной для Михаила Путинцева и многому его научила.

Владыка, в первой же своей проповеди, сказанной им в городе Верном, убеждал: «Молю Вас, Братия, во имя Приснодевы и Ея Сына, нашего Спасителя, молю Вас, живите так, чтобы не только в вас и между вами, но и среди некрещеных свяtilось через вас и славилось имя Божие».

Этому завету владыки Михаил Путинцев был верен всю жизнь.

Послужив в духовной консистории, отец Михаил получил назначение в г. Кульджа². Там с лета 1875 г. для русского населения строился новый каменный храм. По благословению архипастыря 17 марта 1877 г. «храм был освящён местным протоиереем М. Путинцевым во имя святого пророка Ильи». [Поздняев Д., свящ. Православие в Западном Китае // Встреча. 1997, № 2.]

¹ Имя И.С. Шемановского носит одно из ведущих музейных учреждений Западной Сибири – Ямало-Ненецкий окружной Музейно-выставочный комплекс.

² Город Кульджа – столица Илийского султаната (Западный Китай), временно присоединённого к России в результате похода 1871 г. В этот период число русских, проживающих в Кульдже, резко и значительно увеличилось.

В Кульдже отец Михаил стал внимательно присматриваться к верованиям местных жителей. Число всех язычников (китайцев, калмыков и сибо) в Кульдже и Кульджинском районе в то время было значительным. Из них, по мнению Путинцева, калмыки обещали «самую обильную жатву для христианского миссионера».

Во время Пасхи 1877 г. отец Михаил заметил: в кульджинскую православную церковь, во время богослужения и после него, стали часто приходить калмыки. Все они внимательно рассматривали церковь и «молились в ней по своему обряду, стоя на коленях и падая ниц, в особенности пред большую рисованную на полотне иконою распятия Спасителя». Из разговоров отец Михаил узнал, что «им весьма нравится наша церковь и совершаемое в ней богослужение, – почему они и стали ходить в наш храм». А немногим позже – в конце того же 1877 г. – до него стали доходить сведения, что «калмыки, живущие в деревнях по левому берегу р. Или, охотно бы приняли к себе христианского миссионера». [Путинцев М., свящ. «Письма из Кульджи» (письмо 2-е). // Странник. 1878. Февраль. С.56.]

Этот период отмечен важным для молодого священника духовным обстоятельством: он вошёл в переписку с епископом Феофаном (Говоровым), известным как святитель Феофан Затворник.

Представление о значимости этой переписки и о содержании её можно получить из сообщения протоиерея М. Путинцева в редакцию журнала «Душеполезное чтение». (Как известно, в этом журнале опубликованы многие письма и труды свт. Феофана).

Сообщение в журнал он отправил уже став настоятелем Обдорской миссии. Обдорский миссионер писал: «В 1880 году, состоя настоятелем военной церкви Святой Марии Магдалины в г. Ходженте Сыр-Дарьинской области Туркестанской епархии, я письменно обратился к преосвященному Феофану с просьбой благословить вверенную мне церковь его сочинениями».

В ответ епископ Феофан отправил протоиерею М. Путинцеву посылку с 15 томами книг и короткое письмо:

«Ваше высокоблагословение, Достопочтеннейший о. протоиерей!

Прошу извинить, что так долго не удовлетворял вашего доброго желания иметь и мои книги в библиотеке вашей церкви. – Посылаю несколько из тех, кои у меня на руках и коими свободно могу располагать, – наипаче же какие могут иметь употребление в деле вашего служения.

Благослови вас Господи всяким благословением. Прошу ваших святых молитв. *Епископ Феофан*».

Письмо и посылка с книгами были получены, когда М. Путинцев находился уже в Ташкенте (проездом в Сибирь), а потому в Ходжентскую церковь книги не попали: отец Михаил «счел удобным раздать от имени епископа Феофана больным Ташкентского военного госпиталя. Часть книг поступила и в библиотеку ташкентской тюрьмы, для чтения узникам».

И в более позднее время отец Михаил также во многом руководствовался духовными советами святителя: «В 1887 году я находился на службе в Киргизской степи, Семипалатинской области, в станице Баян-Аульской настоятелем Архидиакона-Стефановской церкви и 7 сентября означенного года писал письмо владыке Феофану, прося его советов относительно духовной жизни вообще и в частности касающихся меня. При этом просил еще святителя благословить меня иконою, четками и несколькими книжками его сочинения, какие он найдет полезным для тогдашнего моего душевного состояния, которое откровенно было высказано в письме к нему. На это письмо благодостный архипастырь вскоре ответил».

Переписка М. Путинцева со святителем Феофаном Затворником была обширна и продолжительна. Однако обдорский миссионер счёл возможным опубликовать в журнале только два письма. Их публикация предвлялась таким свидетельством отца Михаила:

«С глубоким вниманием, духовным наслаждением и великим назиданием читаются всею православною Россиею письма незабвенного святителя Феофана, печатаемые в “Душе-

полезном чтении». Поистине, каждая строка, писанная рукою великого подвижника, драгоценна и должна быть сохранена и поведена не для нас только, его современников, но и для грядущего поколения. <...> Письма эти показывают, с одной стороны, как любвеобилен, отзывчив и внимателен был почивший Владыка к людям, вовсе ему неведомым и живущим далеко от него, чуть не на краю света, а с другой – как обширна была переписка Затворника и в какие отдаленные окраины разносилось его задушевное слово, изливались дела его милосердия духовного». [«Душеполезное чтение», 1895, Ч.1. Письма преосвященного Феофана Затворника к протоиерею Михаилу Петровичу Путинцеву. С. 105–107]

О духовных стремлениях М. Путинцева говорит и то обстоятельство, что он предпринял паломническую поездку на Афон. Михаил Путинцев побывал не только в монастырях, но и во многих келлиях и каливах святогорских пустынножителей. За время этой поездки его духовные связи со святогорцами укрепились настолько, что имели продолжение и в дальнейшем.

В октябре 1881 г. М. Путинцев получил назначение в Алтайскую миссию. Её основателем, как известно, был архимандрит Макарий (Глухарёв). Тот самый, который в 1829 г. приезжал в Тобольск по приглашению архиепископа Евгения (Казанцева) и чуть было не стал настоятелем Обдорской миссии.¹

Архиепископ Евгений (Казанцев), занимавший тобольскую кафедру с 1826 по 1831 гг., в то время готовился устроить миссию на Ямале. С этой целью он решил лично ознакомиться с состоянием дел в северных благочиниях, и летом 1829 г. отправился в путь. А путь его лежал до «самого крайнего к северу селения Обдорск». [Сулоцкий А.И. Архиепископ Евгений (Казанцев) как архипастырь тобольский. // А.И. Сулоцкий. Сочинения в трех томах. Т. 2. О сибирском духовенстве. Тюмень, 2000.]

Архиепископ Евгений заблаговременно позаботился также о приглашении священнослужителей на миссионерские вакансии, для чего разослал письма в другие епархии.

Одним из первых откликнулся архимандрит Макарий (Глухарёв). До 1825 г. он занимал должность ректора Курской духовной семинарии. Однако весной того же года стал искать призвания в монашеском делании: послушничал в Киево-Печерской Лавре, но вскоре перешёл в Китаевскую (близ Киева), а затем – в Глинскую пустынь.

Прослышав о миссионерской вакансии в Тобольске, архимандрит Макарий в самом начале 1829 г. подаёт в Св. Синод прошение о переводе и уже в конце мая получает долгожданное назначение в Тобольскую епархию. Лето он проводит в Чудовом монастыре, готовясь к отъезду.

А в сентябре 1829 г. архимандрит Макарий приезжает в Тобольск. Встретившись с тобольским владыкой, отец Макарий отказался от предложения взять на себя руководство Обдорской миссией, сославшись на своё и вправду изрядно пошатнувшееся здоровье. Архиепископ Евгений, хоть и был огорчён таким отказом, всё же нашёл возможность для применения устремлений и талантов архимандрита Макария (Глухарёва): в конце концов тот получил назначение в Алтайскую миссию.

Здесь, на Алтае, в полной мере раскрылись миссионерские способности и призвание архимандрита Макария – «одного из самых замечательных людей той эпохи», как называл его выдающийся историк церкви о. Георгий Флоровский. [Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 187] А протоиерей Михаил Путинцев оставил о нём свои воспоминания. [Путинцев М.П., прот. Воспоминания о первом алтайском миссионере, архимандрите Макарии. // Томские епархиальные ведомости, 1882, № 15]

Так сложилось, что становление Обдорской миссии продолжилось без его участия. А оно, между прочим, могло оказаться очень полезным, – если судить по общепризнанной успешности Алтайской миссии, им основанной.

¹ Архимандрит Макарий (Глухарев), канонизирован в 2000 г. Юбилейным Архиерейским Собором РПЦ в лике преподобных «за праведное житие, равноапостольные труды по переводу Священного Писания на алтайский язык и распространение в Алтае веры Христовой». Дни памяти 3 мая и 20 сентября.

Именно на Алтае Михаил Путинцев получил практические навыки миссионерской работы.

Миссионерствуя здесь с 1881 г. до 1883 г., отец Михаил внимательно присматривался к языческим верованиям туземных народов и старался понять их особенности.

Многие миссионеры и раньше обращали внимание на алтайских шаманов, – но, в первую очередь, с этнографической точки зрения: рассматривали камлание как обрядовое действие. Протоиерей М. Путинцев, вникая в суть этого явления с точки зрения православного миссионера, написал в одной из статей: «коренное население Алтая вероисповедания языческого – смесь шаманства с ламаизмом».

Это его замечание оказалось необыкновенно точным и справедливым: и сегодня серьёзные религиоведы называют М.П. Путинцева одним из первых, кто указал «на элементы ламаизма в шаманских верованиях алтайцев, т.е. на религиозный синкретизм, для сложения которого требуются как особые условия, так и время». [Шерстова Л.И. Бурханизм: истоки этноса и религии / Отв. ред. В.П. Зиновьев. – Томск : Томский государственный университет, 2010]

На Алтае М. Путинцев получил действительно неоценимый опыт устройства миссионерской работы и познакомился с выдающимися миссионерами своего времени. Памятным для него событием стало посещение миссионерской женской обители в Улале (*ныне* Горно-Алтайск) в ноябре 1881 г.: «... в этот день я там удостоился отслужить литургию в качестве сослужащего помощнику начальника миссии о. архимандриту Макарию¹».

А с начальником миссии архимандритом Владимиром (Петровым)², будущим архиепископом Казанским и Свяжским, отец Михаил в течение многих лет поддерживал переписку. Всё это время он оставался под духовным впечатлением от паломничества на Афоне. Отец Михаил сравнивал небольшую уютную церковь во имя свт. Иннокентия Иркутского, устроенную в доме помощника начальника Алтайской миссии, с теми «малыми и убогими церквками», которые «имеются при пустынных келиях на Афоне». [Крейдун Г., прот. Православный Алтай: небесный покров и земной подвиг // «К Свету» : Альманах. – М., 2002, – Вып. 20]

Полезными оказались и его духовные связи со святогорцами. Например, для храма св. вмч. Пантелеимона в дальнем алтайском селе братия Андреевского на Афоне скита передала частицы мощей шести святых.

А в издательстве афонского Свято-Пантелеимонова монастыря («Старый Русик») вышла замечательная книга протоиерея Михаила Путинцева «Алтай. Его святыни. Миссионерство. Дивные пути Промысла Божия в обращении язычников в христианство. Воспоминания о почивших миссионерах». Эта книга была отпечатана (вторым изданием) в 1891 г., когда М. Путинцев уже находился в пределах Тобольской епархии. (Было и посмертное издание книги). [Путинцев, М. Алтай. Его святыни. Миссионерство. Дивные пути Промысла Божия в обращении язычников в христианство. Воспоминания о почивших миссионерах / М. Путинцев – М., 1905]

Благодаря вниманию Горно-Алтайского государственного университета, а также Горноалтайской епархии, Алтайской митрополии к деятельности Алтайской духовной миссии этот период служения М. Путинцева освещён достаточно подробно.

Поэтому перейдём к последующим страницам его жизни.

¹ Архимандрит Макарий (Невский) – с 1875 г. помощник настоятеля, а с 1883 по 1891 гг. – настоятель Алтайской миссии. С 1912 по 1917 гг. – митрополит Московский и Коломенский, священно-архимандрит Свято-Троицкой Сергиевой Лавры и член Св. Синода. В 2000 г. Юбилейным архиерейским собором канонизирован в лике святителей. Память 1 марта.

² Архиепископ Владимир (Петров) – миссионер, духовный писатель. В 1865 г. был назначен начальником Алтайской духовной миссии. С 1880 г. – епископ Бийский, викарий Томской епархии; позже был епископом Томским. В 1892 г. стал архиепископом Казанским. В числе его трудов: "Улалинская женская община новокрещенных на Алтае" ("Христианское Чтение", 1863); "Записки алтайского миссионера за 1866–1867 гг." ("Домашняя Беседа", 1868).

В 1883 г. М.П. Путинцев получил назначение в Баян-Аул – казачью станицу в Семипалатинской области.

Летом здесь – жара; редкие речушки и озёра, кругом степь...

Отец Михаил стал настоятелем станичного храма.

Этот однопрестольный храм был освящен 2 июля 1868 г. в честь святого первомученика архидиакона Стефана.¹ Церковь была «начата постройкою в 1857 г. усердием и старанием потомственных и почетных граждан Александра и Николая Стефановичей Поповых». (Между прочим, это описание баян-аульской церкви составил обдорский священник и миссионер Иоанн Голошубин). С декабря 1886 г. при храме открылась церковно-приходская школа; отец Михаил ею заведовал и преподавал ученикам Закон Божий. Ему помогала супруга: она учила рукоделию обучавшихся в школе девочек.

Всё это время М. Путинцев часто публиковал свои статьи в «Томских епархиальных ведомостях». Очень примечательна одна из них, повествующая о томской старице Домнушке, Христа ради юродивой.²

Публикация свидетельствует о том, что уже тогда, на Алтае, протоиерей Михаил Путинцев начал собирать материалы для книги, которая двадцать лет спустя выйдет в свет под названием «Сказания о некоторых сибирских подвижниках благочестия».³ В этот сборник вошли небольшие очерки о свт. Иннокентии Иркутском, св. вмч. Василии Мангазейском, свт. Иоанне, митрополите Тобольском. Автор также рассказывал о пустынножителях Василиске и Зосиме, о Данииле Ачинском, о туркестанском мученике-воине Фоме, о томских юродивых – «графе» Разумовском и Домнушке (той, которой была посвящена статья в епархиальных «Ведомостях»).

Он уже в то время ощутил, что уже в скором времени будут востребованы житийные материалы о сибирских праведниках и подвижниках благочестия.

В конце XIX века болезненное состояние переживало русское общество: царили разномыслие и неверие, происходила ломка старорусских устоев жизни. И в этих условиях с новой силой зазвучала идея «Святой Руси», понимаемой широко и многогранно. «Святая Русь» – это и сонм святых защитников и покровителей народа, и духовно-нравственный идеал, происходящий от православной аскезы, и основа русской историософии.

И потому далеко не случайным в это время стал всплеск интереса к житиям святых. Появляются агиографические труды А.Н. Бахметевой, Д.И. Протопопова, Е. Поселянина, архим. Леонида (Кавелина) и других.

Однако авторы недостаточно внимания уделяли местночтимым святым, извиняясь сложностью поиска сведений о них. Архимандрит Леонид (Кавелин), например, в предисловии к сборнику «Святая Русь, или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси...» выражал надежду, что его книга сможет побудить «местных читателей памяти святых составить патерики по областям и городам».

И уж совсем скудно в агиографической литературе была представлена Сибирь. Обычно агиографы считали достаточным упоминания о Иннокентии Иркутском, Василии Мангазейском и Симеоне Верхотурском.

И только благодаря сборнику Михаила Путинцева читателю был представлен более широкий круг сибирских подвижников благочестия (в том числе и не канонизированных).

Сибирякам очень близки и понятны слова, которые написал М. Путинцев в предисловии к своей книге: «... в далекой, холодной Сибири со времени водворения в ней христианства всегда были великие подвижники благочестия, память о которых и сегодня свято сохраняется».

¹ Св. Стефан был старшим среди семи диаконов, поставленных самими апостолами, из-за чего его называют *архидиаконом*. Пострадав за Христа в возрасте около тридцати лет, он стал христианским первомучеником.

² Путинцев, М., свящ. Юродивая Домнушка (из томских преданий). //Томские епархиальные ведомости. 1882, № 16.

³ Путинцев М.П. Сказания о некоторых сибирских подвижниках благочестия. М., 1900.

2. В Низовом крае

К началу последнего десятилетия XIX века появилась надежда, что не угаснувшая в конце миссионерская деятельность в Низовом крае может быть возрождена – в буквальном смысле «из пепла».¹

Для этого требовалось создание особого института – такого сообщества, которое, обладая влиянием и некоторыми возможностями, могло бы целенаправленно поддерживать и развивать миссионерскую работу. И таким институтом в пределах Тобольской епархии стало епархиальное Церковное Православное Братство, учреждение епископом Иустином 17 ноября 1890 г. Небесным покровителем Братства был назван св. вмч. Димитрий Солунский (в день памяти святителя «300 лет тому назад русскими была завоёвана Сибирь»).

Владыка Иустин предложил предъявлять более высокие требования к священнослужителям, назначаемых для разъездов по тундре с миссионерскими целями. Во-первых, такой священник должен быть человеком высокообразованным и владеющим словом (в том числе и печатным). А во-вторых, такому священнику подобало видеть в миссионерском послушании апостольский подвиг, и каждодневно радеть о собственном духовном возрастании.

Вот на такую подготовленную почву удобно легли добрые семена знаний и духовного опыта, которые протоиерей Михаил Путинцев привёз на ямальский Север с алтайской земли.

В пределы Тобольской епархии Михаил Петрович Путинцев прибыл летом 1890 г. [Тобольские епархиальные ведомости. 1891, № 1]

С июля следующего 1891 г. отец Михаил стал настоятелем Воскресенского собора там же в Берёзове; при этом на него были возложены обязанности благочинного церковного округа (в округ входили два городских храма и ещё 11 церквей в уезде). Он трудился также на ниве образования: преподавал Закон Божий в Берёзовском уездном училище. И в это же время возглавлял уездное отделение епархиального училищного совета.

На непродолжительное время М.П. Путинцев уезжал в Тобольск (служил в храме Рождества Христова) – отъезд, скорее всего, был связан с занятиями по составлению книги «Архипастыри Тобольской епархии», которую он готовил к печати по поручению епископа Иустина.

Эта достопримечательная книга (также её называют «альбом») содержит жизнеописания тридцати трёх сибирских архиереев: от Киприана (Старорусенкова), занимавшего тобольскую кафедру с 1620 по 1624 гг., до Иустина (Полянского). «Альбом» был отпечатан в Омске в 1892 г.

Вскоре он вышел и вторым изданием – на московском подворье русского Свято-Пантелеимонова на Афоне монастыря. Как уже было сказано, Михаила Путинцева с афонским монастырём соединяли крепкие духовные связи, в том числе и благодаря его добрым отношениям с иеросхимонахом Иеронимом (Соломенцовым), в свое время управлявшим «Старым Русиком».

Кстати, вероятно, в тот период и тоже при участии афонского монастыря вышла необычная книга, которую довелось однажды увидеть (она, правда, не сохранилась полностью: только несколько страниц). Книга необычна тем, что в ней представлены стихотворения лиц духовного звания. На одной из страниц – окончание стихотворения, подписанного «иер. С. Святогорец»; так подписывал свои произведения иеросхимонах Сергей (Веснин) – духовный писатель, известный как Серафим Святогорец.

В этом сборнике опубликованы также два стихотворения Михаила Путинцева. Одно из них («Воронеж») посвящено свт. Митрофану Воронежскому; другое – патриарху Никону.

¹ Низовой край – обобщающее название северных территорий Тобольской губернии, населённых преимущественно инородческими племенами и тяготеющих к нижнему («низовому») течению р. Обь.

Памяти Патриарха Никона.

Он славен был великою душою,
Он добродетелью как праведник сиял
И твердою могучею рукою
Жезл архипастырский держал.
Совета муж, науки покровитель,
Он другом был державного царя;
Невежества был ревностный гонитель,
Любовью к истине горя.
Он Церкви твердою стоял опорой,
И Русь любил он всей душой...
Но – пал, сраженный лжи крамолой,
Как дуб от бури роковой.
Пройдут века над тихою могилой
Того, кто Русь и Церковь так любил.
Кто истины неборимой силой
Невежество и суеверие громил, –
Пройдут века обычной чередою,
Но Никона заслуги не умрут
И чистою, как Божий свет, струею
В века веков и в роды род прейдут.

Михаил Путинцев.

В 1892 г. в Берёзове по почину протоиерея Михаила Путинцева состоялось праздничное событие. Этот почин наглядно показывает, насколько ответственно он относился к миссионерской работе, умея использовать подходящий повод для того, чтобы собрать людей вместе во имя Господне и чтобы проповедовать им Слово Божие.

Обосновавшись в Берёзове, М. Путинцев обнаружил, что на один и тот же 1892 г. приходится сразу три юбилейные даты: 180 лет со времени основания «северной миссии» в Низовом крае, 100 лет со дня освящения Воскресенского собора и 300 лет со дня основания самого города Берёзова.

Имея действительный талант миссионера (а к этому времени – уже и немалый опыт на этом поприще), протоиерей Михаил позаботился о том, чтобы не только устроить широкое народное празднество в связи с этими «круглыми датами», но и наполнить его душевспасительным содержанием.

Предложение берёзовского благочинного о проведении юбилейных торжеств очень поддержал преосвященный Иустин. Архиерей направил в благословение граду Берёзову и его жителям икону свт. Николая Чудотворца, а также палицу с образом святителя.

В канун празднования (8 мая 1892 г.) в обоих храмах Берёзова были отслужены литии и панихиды по царю Фёдору Иоанновичу (в годы его правления был основан город), по Ермаку Тимофеевичу, по князьям Меншиковым и Долгоруковым и сродникам их, отбывавшим здесь ссылку.

После божественной литургии начался крестный ход с участием духовенства и «боголюбивых жителей богоспасаемого града». А затем «на четырёх окраинах города читаны были Евангелия, возглашаемы ектеньи и совершено осенение святым крестом города на четыре стороны света». Ход и направление этого празднования можно назвать образцовым для постановки миссионерской работы среди старожильческого населения.

При этом М. Путинцев обращал внимание и на миссионерство в тундре. Конечно, было очень нелегко одновременно выполнять и обязанности благочинного, и заниматься делами миссии. Но вдохновляла поддержка со стороны архиерея.

В ноябре 1892 г. протоиерей Михаил Путинцев направил епархиальному начальству «Записку к вопросу о лучшей постановке миссионерского дела в Низовской миссии». В ней он сообщал (ссылаясь на опыт Алтайской миссии – «одной из старейших и благоустроеннейших» в Сибири) о желательности ввести в практику миссии ведение особого журнала.

М. Путинцев предлагал, чтобы «все миссионеры, диаконы, псаломщики, катехизаторы, учителя школ, переводчики, – словом, все служащие миссионерскому делу обязательно вели дневной журнал, в котором изо дня в день записывается их церковно-богослужебная и миссионерская деятельность, разные выдающиеся случаи и события в известном районе». При этом он советовал делать наблюдения над нравами, обычаями и религиозным состоянием крещеных и некрещеных инородцев и записывать результаты этих наблюдений (впрочем, это касалось и русских, «сообщающихся с инородцами и имеющих на них доброе, а чаще, к сожалению, дурное, развращающее влияние»).

Эти журналы, по мнению протоиерея, «давая возможность начальнику миссии следить за деятельностью всех ее членов, побуждают последних к действительной деятельности, развивают в них наблюдательность, серьезное отношение к миссионерскому делу».

Он также отмечал, что «Низовская миссия Тобольской епархии, если не по годам своего существования, то по нынешнему личному составу ее, есть миссия вполне юная, только лишь начинающая свое великое апостольское служение и начинающая его притом без ближайшего, опытного в миссионерстве руководителя».

И, следовательно, епархиальному начальству «весьма необходимо видеть для надлежащего направления миссионерского дела весь ход этого дела, со всеми подробностями, рисующими как поле жатвы духовной, так и способ его возделывания, умнее и усерднее делателей».

Это предложение архиерей вполне одобрил – на записке есть его резолюция от 18 ноября 1892 г.: «Признавая полезным проект, предлагаемый отцом протоиереем, прошу миссионерское отделение братства выработать из него формальные правила для употребления».

Также М. Путинцев, хорошо представляя себе значимость миссии в Низовом крае, предлагал учредить в Берёзове викарное епископство:

«Весьма нужен епископ Берёзовский для миссионерских целей на севере епархии, но с неперемным условием иметь ему резиденцию в Берёзовском же крае, где существующие миссии находятся в весьма печальном положении и где пребывание преосвященного викария, в качестве начальника миссий, подобно тому, как это имеет место на Алтае и в Забайкалье, послужило бы к оживлению просветительной деятельности миссий, пробудило бы от нравственной спячки и бездеятельности сельское духовенство Низовского края».¹

Во многих отношениях важным было участие берёзовского протоиерея Михаила Путинцева в общих усилиях Тобольской епархии (как, собственно, и всей Церкви) по преодолению последствий голода 1891–1892 гг., от которого «попущением Божиим многие местности нашего отечества пострадали».

Масштабы и тяжесть этого бедствия, надо сказать, были очень велики.

В стремлении облегчить испытания чадам Православной церкви Св. Синод определил: «...установить во всех епархиях чтение за литургиею, на сугубой ектении особого прошения по прилагаемой при сем форме», а также «молебное пение ко Господу Богу или ко Пресвятой Богородице, с прочтением молитвы Святейшего Патриарха Каллиста».²

В Берёзовском уезде в эту пору голод также давал о себе знать: «многие бедняки едва пропитывались». Желая укрепить дух жителей, протоиерей Михаил Путинцев напомнил им о благочестивом обычае, издавна принятом в этих краях: в бедствиях и несчастьях просить о

¹ Институт викарных епископов в Тобольской епархии существовал и ранее (правда, короткое время): архиепископ Варлаам II (Успенский) в 1871 г. учредил Берёзовское викариатство; во епископа Берёзовского, викария Тобольской епархии был хиротонисан Ефрем (Василий Рязанов) – будущий епископ Тобольский и Сибирский.

² Молитва Святейшего Патриарха Каллиста, глаголемая при молебном пении Господу Богу или Пресвятой Богородице, содержит и такие слова: «Сие и ныне нас напитай обычным Твоим человеколюбием и благостию, подаждь нам потребные, и удовли к служению и пищи нашей».

молитвенном заступничестве свт. Епифания, епископа Кипрского. И в день памяти свт. Епифания (12 мая 1891 года) по предложению М. Путинцева на берегу Северной Сосьвы при необыкновенно большом стечении народа было совершено молебствование «с водосвятием и коленопреклоненной молитвой».

В августе 1893 г. владыка Иустин покинул Тобольск; на его место был назначен епископ Агафангел (Преображенский).

Отправившись в нелёгкое путешествие на Север епархии, в сентябре 1894 г. владыка побывал и в Обдорске (Михаил Путинцев, напомним, тогда исправлял должность начальника Обдорской духовной миссии).

Как раз в этот период тобольский губернатор Н.М. Богданович, совершая поездку по Северу губернии, повстречался с М. Путинцевым и подолгу с ним беседовал.

Вскоре после встречи с отцом Михаилом губернатор счёл нужным написать письмо правящему архиерею. В письме он обратил внимание владыки на необходимость укрепления Обдорской миссии, «так как одному лицу, даже таких редких качеств ума и сердца, как о. Путинцев, нет никакой возможности успешно заведовать одновременно и благочинием, и миссией».

Его превосходительство посетовал также, что берёзовский благочинный М. Путинцев живёт в сотнях вёрст от места пребывания миссии и потому не в состоянии оказывать миссионерам ту помощь, которую он «при других условиях, мог бы дать с особым успехом по своим выдающимся качествам и редкому знанию местных условий и особенностей жизни инородцев».

Надо сказать, что тобольский губернатор хорошо понимал: Обдорской миссии нужна поддержка.

Уже в декабре 1893 г. он направил епископу Агафангелу примечательное письмо. Губернатор отметил, что при Обдорской миссии имеется школа для остяцких и самоедских детей, но от неё нет проку, «ибо коснеющие в полуязыческом невежестве инородцы не вызывают ни малейшего желанья отдавать детей своих в школу, пока в школе этой будут учителями и наставниками люди, не владеющие их языком». Н.М. Богданович предложил разумное решение этой проблемы.

А в конце письма тобольский губернатор, обращаясь к владыке, сделал очень важное, на наш взгляд, замечание: «... могу уверить Вас, что со стороны гражданской администрации губернии было бы оказано этой деятельности общины самое энергическое содействие».

Эта готовность губернатора «оказывать содействие» Обдорской миссии вызывает глубокое уважение. Надо помнить, что Н.М. Богданович в то время был загружен и многими другими делами государственной важности (например, устройством переселенцев в Сибирь и преодолением последствий неурожая предыдущих лет).¹

В начале 90-х годов XIX века Обдорская духовная миссия получила импульс к укреплению и развитию благодаря тому, что её устройством занимались и церковноначалие (в лице епископа Иустина и епископа Агафангела), и гражданские власти (прежде всего в лице губернатора Н. Богдановича), и церковно-общественная организация (в лице Братства св. вмч. Димитрия Солунского). И, конечно же, значимую роль в этом сыграл протоиерей Михаил Путинцев – человек «редких качеств ума и сердца».

В начале января 1894 г. отец Михаил сумел лично познакомиться с состоянием дел в Обдорском отделе Низовской миссии. На основании своих впечатлений он направил доклад на имя новопоставленного владыки Агафангела.

М. Путинцев заметил в докладе: «Главным деятелем новой миссии явились люди молодые, полные жизненных сил, богословски образованные. Архипастырь, епархиальный комитет миссионерского общества и все жители Низовского края ожидали и имели полное

¹ Патриотическая позиция Н.М. Богдановича вызывала неприятие у известной части революционных сил. Эсеровские террористы устроили за ним настоящую охоту. Н.М. Богдановича они застрелили, когда он прогуливался по аллеям городского сада...

право ожидать с обновлением личного состава миссии более прежнего энергической и благоплодной деятельности ее на ниве Господней, где за последние годы враг успел уже посеять многие плевелы, человеком спящим...».¹

Однако, по мнению М. Путинцева, эти ожидания не сбылись по нескольким причинам.

Одна из них заключалась «в крайней неопытности в миссионерском деле». В этом отношении «юные члены новой миссии», конечно, не были виноваты. Все эти молодые люди шли на апостольское служение с искренним, быть может, рвением и усердием. Но «очутились на поприще этого служения совершенно беспомощными – некому было надлежащим образом направить первые шаги их на незнакомом, трудном и тернистом пути миссионерства». А главное, некому было своим авторитетом «сплотить членов миссии в единое апостольское братство, где неизменно должны царствовать мир и единодушие, непринужденная дисциплинированность, доброе нравственное настроение, трудолюбие, порядок, законность и справедливость, без чего миссия есть “медь звенящая и кимвал бряцающий”».²

Другую причину протоиерей М. Путинцев видел «в недостаточной ревности и внимательности миссионеров к своему апостольскому делу». Отцы миссионеры с первого дня прибытия своего в Обдорск «занялись не столько миссионерским делом, сколько заботами о приобретении знакомств среди богатого русского населения Обдорска». А с наступлением зимы у них «начались гулянья, вечеринки с картами и танцами, а на святках и с приемом маскированных». На то, чтобы серьезно познакомиться с инородцами, их верованиями, обычаями, нравами, на изучение языков «во всю зиму миссионерами времени не доставало». (Правда, в течение зимы были совершены непродолжительные поездки по чумам и юртам инородцев).

Третьим препятствием опытный миссионер считал «вредное смешение обязанностей миссионерских с обязанностями приходского священника». По его словам, «всеми миссионерскими авторитетами, каковы приснопамятные для миссионеров в Сибири высокопреосвященные Иннокентий, архиепископ Камчатский, Вениамин, архиепископ Иркутский, Владимир, ныне архиепископ Казанский, знаменитый основатель Алтайской миссии архимандрит Макарий (Глухарев) и др., – признавалось и признается, что обязанности по приходу связывают священника в его миссионерской деятельности многими узами. Смешение этих обязанностей порождает двойственность в служении миссионера, он не имеет возможности с одинаковым рвением предаться ни тому, ни другому делу».

Для молодого поколения обдорских миссионеров отец Михаил был опытным наставником, а для тобольских архиереев – полезным послушником, который, зная толк в миссионерских делах, мог высказывать дельные советы и предложения.

Например, в феврале 1894 г. – в последний год своего служения на Севере – протоиерей М. Путинцев обратился к епископу Агафангелу с предложением направить Василия Герасимова на место помощника начальника миссии и учителя миссионерской школы (в сане диакона). Василий был сыном обдорского миссионера священника Николая Герасимова, (в начале 70-х годов отец Николай ещё и учительствовал в Обдорске, в женской школе, где тогда числились двенадцать девочек). Назначение Василия Герасимова в Обдорск состоялось, и оно оказалось ценным для миссии.³

... Весной 1894 года епископ Агафангел (Преображенский) получил указ Св. Синода с разрешением открыть духовную миссию среди киргиз, проживавших в степных областях

¹ Ср.: «Спящим же человеком, прииде враг его, и вся плевелы посреде пшеницы, и отъиде. Егда же прозябе трава, и плод сотвори, тогда явишася плевелие. (Мф.13:24-25)

² Ср.: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий» (1Кор.13:1).

³ Герасимов Василий Николаевич после окончания Тобольской духовной семинарии был помощником настоятеля Обдорской духовной миссии и священником в местном храме св. апп. Петра и Павла. Автор рукописей «Краткие сведения об Обдорске и Низовой миссии», «Хронологические сведения из жизни Обдорска (1499-1897) Березовского уезда Тобольской губернии».

Тобольской епархии (т.е. на территории современного Восточного Казахстана; *киргизами* было принято называть вообще все здешние степные народы, не исповедующие христианство).

А уже осенью протоиерей Михаил Путинцев прибыл к месту служения, в г. Акмолинск.

Вскоре состоялось первое присоединение к Православной Церкви местного жителя, из магометан. Отец Михаил не преминул написать об этом событии в «Тобольские епархиальные ведомости», заметив, что это Промысл Божий благоволил так премудро всё устроить: «Дивны дела твои, Господи!».

В 1895 г., как известно, из Тобольской епархии была выделена Омская епархия; с этого времени Киргизская миссия перешла в подчинение омскому епархиальному управлению.

Ощущая духовную связь с Тобольской епархией, и с Севером, и с его людьми, и понимая годы служения в этом краю как недолгую, но важнейшую часть жизни, Михаил Путинцев написал: «отделившись от Тобольска в административном отношении, мы нравственно и духовно позволяем себе считаться и быть не чуждыми нашей бывшей родной епархии».

И словно бы предавая хорошую весточку родным, миссионер сообщал на страницах газеты о радостном для него событии: в первый месяц нового 1896 года «в здешнем молитвенном доме мною просвещён св. крещением киргыз Акмолинского уезда Нельдинской волости Бесембек Нортанбаев». И добавлял, что и здесь, в акмолинской степи, миссионеры благодарно помнят о наставлениях, данных им тобольским архипастырем: «Пусть вы не окрестите ни одного; не в этом дело, а в проповеди: наше дело проповедовать, возвещать истину желающим слышать ее. А крестить – дело будущих поколений». [Тобольские епархиальные ведомости, № 4, 1896]

Статьи и заметки за подписью протоиерея Михаила Путинцева продолжали появляться в газетах. В «Тобольских епархиальных ведомостях» (1898 г.) вышло и короткое сообщение о нём самом: «Омской епархии заштатный протоиерей Михаил Путинцев определен на вакантное священническое место при Иоанно-Введенском женском монастыре».

Заслуги казачьего офицера, ставшего священником, не были забыты и военным ведомством: распоряжением министерства в апреле 1899 г. протоиерей М.П. Путинцев был наделён потомственным земельным участком.

С августа того же года он стал настоятелем храма в г. Кокпекты – в Зайсанском уезде Семипалатинской области. Затем получил место настоятеля храма во имя св. блгв. князя Александра Невского в Зайсане – небольшом купеческом городке, выросшем на месте таможенного поста на торговом пути с Китаем.

Здесь, в Зайсане, протоиерей Михаил Петрович Путинцев преставился Господу 31 января 1902 г.

Уже и после смерти М.П. Путинцева в тобольских и томских епархиальных «...Ведомостях» публиковались его статьи. Статьи, вышедшие из-под пера человека, который своей верностью пастырскому призванию, своими знаниями, опытом и немалым авторитетом много способствовал укреплению и развитию Обдорской духовной миссии.

Список литературы

1. Сулоцкий А. Рукоположение в священники офицеров Сибирского казачьего войска – Путинцева и Шарапова // Странник. 1866. Т. 4
2. Сулоцкий, А.И. Церковные библиотеки Тобольской епархии; библиотека Омского Воскресенского собора / А.И. Сулоцкий // Соч. : в 3 т. Т. 1 : О церковных древностях Сибири / под ред. В.А. Чупина. – Тюмень, 2000
3. Поздняев Д., свящ. Православие в Западном Китае // Встреча. 1997, № 2
4. Путинцев М., свящ. «Письма из Кульджи» (письмо 2-е). // Странник. 1878. Февраль.
5. «Душеполезное чтение», 1895, Ч.1. Письма преосвященного Феофана Затворника к протоиерею Михаилу Петровичу Путинцеву. С. 105–107
6. Сулоцкий А.И. Архиепископ Евгений (Казанцев) как архипастырь тобольский. // А.И. Сулоцкий. Сочинения в трех томах. Т. 2. О сибирском духовенстве. Тюмень, 2000

7. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 187
8. Путинцев М.П., прот. Воспоминания о первом алтайском миссионере, архимандрите Макарии. // Томские епархиальные ведомости, 1882, № 15
9. Шерстова Л.И. Бурханизм: истоки этноса и религии / Отв. ред. В.П. Зиновьев. – Томск : Томский государственный университет, 2010
10. Крейдун Г., прот. Православный Алтай: небесный покров и земной подвиг // «К Свету» : Альманах. – М., 2002, – Вып. 20
11. Путинцев, М. Алтай. Его святыни. Миссионерство. Дивные пути Промысла Божия в обращении язычников в христианство. Воспоминания о почивших миссионерах / М. Путинцев – М., 1905
12. Тобольские епархиальные ведомости. 1891, № 1

ДАННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Казанцев Пётр Петрович. Заслуженный работник культуры РФ.

Редакция газеты «Ямал Православный» (Салехардская епархия), г. Салехард ,

Ямало-Ненецкий АО, .Россия

sindezis@gmail.com

DATA ABOUT THE AUTHOR

Peter P. Kazanczev, honored worker of culture

The newspaper "Orthodox Yamal" (Salekhard diocese), Salekhard ,

Yamalo-Nenets AO, .Russia

sindezis@gmail.com

УДК 2.993, 37.1174

ОПЫТ И ПЕРСПЕКТИВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ОРОИК КУЗБАССКОЙ МИТРОПОЛИИ С СОШ

Камаев А. В.

В статье отражены основные тенденции и итоги двух последних лет, полученные в ходе реализации четырех основных направлений сотрудничества и партнерства Отдела религиозного образования и катехизации Кемеровской епархии с кузбасскими школами.

Ключевые слова: *трансформационные процессы; интеграционные форматы организации светского и религиозного начал в системе массового школьного образования; организационно-аналитическая, музейно-педагогическая, информационно-методическая, экспертно-консультативная деятельность, конкурсно-выставочное движение, дополнительное профессиональное образование педагогов.*

EXPERIENCE AND PERSPECTIVE DIRECTIONS OF COOPERATION OF THE EDUKATION DEPARTMENT OF THE DIOTESAN METROPOLITAN KUZBASS TO WORK WITH THE SECONDARY SCHOOL

Deacon Alexander Kamaev

The article describes the main trends and results of the last two years, resulting in the implementation of the four main areas of cooperation and partnership of the Department of Religious Education and Catechesis of the Kuzbass Kemerovo diocese with schools

Keywords: *transformation processes; integration formats organization of secular and religious system, started in mainstream schools; organizational, analytical, museum-educational, informational, methodical, expert and advisory activities, competition and exhibition movement, additional professional education of teachers.*

В последние годы российское общество переживает период особой *востребованности интеграционных форматов организации светского и религиозного начал в российской культуре, в системе массового школьного образования, особенно*. Эти шаги были во многом обусловлены богатым опытом выстраивания серьезных и прочных отношений епархиальных Отделов образования и катехизации (Епархиальных ОРОиК) (далее – Отдел) с партнерами в системе образования Кемеровской области. Как отметил Президент России В.В. Путин в Послании Федеральному собранию в 2012 году, сегодня важно направить усилия на преодоление «дефицита духовных скреп» общества (см. подробнее: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/58087.htm>). Особое поле для их становления и развития – *консолидация усилий Церкви, всех институтов общества и государства при решении задач поиска новых форматов партнерства (при реализации организационно-аналитической, музейно-педагогической, информационно-методической, экспертно-консультативной деятельности, при развитии олимпиадного и конкурсно-выставочного движения по ОПК, а также при запуске актуальных программ дополнительного профессионального образования педагогов, реализующих православный компонент в рамках разноуровневых образовательных программы)*. Крайне важным такой региональный *опыт интеграции и консолидации церковных и образовательных ресурсов* становится в свете решения задач поддержания здоровой и безопасной среды, сохранения здорового и жизнеспособного демографического потенциала нации за счет укрепления связей поколений.

Просветительские программы и проекты епархиальных Отделов религиозного образования и катехизации Кузбасской митрополии совместно с социальными партнерами системы образования направлены как на решение вышеназванных проблем, так и на выполнение специфических воспитательных задач учебных заведений различного уровня (от детских садов до вузов), в том числе по консолидации микросообществ вокруг приходских центров, восстановления коммуникативных навыков между представителями разных поколений и социальных групп, по подготовке квалифицированных кадров для внутрицерковной деятельности и т.д.

Основным целевым ориентиром последних лет для кузбасских партнерских программ стала разработка комплекса информационно-консультативных мер по направлению повышения квалификации педагогов образовательных организаций разного уровня, приступающих к реализации православного компонента современного образования.

Так, в рамках развития форм сотрудничества с Департаментом науки и образования Кемеровской области, КРИПКиПРО, кафедрой теологии и религиоведения КемГИК, а также религиозными образовательными организациями в течение 2014-2015 учебного года Отдел религиозного образования и катехизации Кемеровской епархии принял непосредственное участие в организации и проведении следующих *мероприятий по основным направлениям работы, организованной совместно с коллективами муниципальных СОШ Кузбасса*:

первое направление – «Консультативно-методическая поддержка педагогического и родительского сообщества при выборе модуля «Основы православной культуры (далее – ОПК)» в рамках реализации курса ОРКСЭ в СОШ Кузбасса». Так, одним из приоритетных направлений взаимодействия Отдела со школами Кемеровской епархии в 2014-2015 гг. стало участие священнослужителей в родительских собраниях, посвященных вопросу выбора модулей курса ОРКСЭ.

Так, 9 сентября 2015 года на заседании Координационного совета по духовно-нравственному воспитанию подрастающего поколения ДЮиН Кемеровской области были озвучены следующие результаты совместной работы по данному направлению, начиная с 2012 года по настоящее время. Так, по данным мониторинга на сентябрь 2015-2016 учебного года количество обучающихся, выбравших модули комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики», составило:

–модуль «Основы мировых религиозных культур» выбрали 16,13 % (в 2014 -2015 гг. – 15, 9% обучающихся);

–модуль «Основы светской этики» - 51,97 % (в 2014 -2015 гг. – 60,8% обучающихся).

–модуль «Основы православной культуры» - 31,8 % (в 2014 -2015 гг. – 30% обучающихся) с учетом изучения второго модуля (по выбору) в рамках внеурочной деятельности или индивидуальных часов учащимися 4-5-х классов.

Отрадно отметить, что работа по введению курса ОРКСЭ (в частности, модуля ОПК) осуществляется при консультативной поддержке представителей религиозных конфессий Кузбасса.

Второе направление взаимодействия ОРОиК Кузбасской митрополии и СОШ кемеровской области – это «Информационно-методическая поддержка педагогического сообщества при разработке программ предметной области “Основы духовно-нравственной культуры народов России (далее – ОДНКР)” в СОШ Кузбасса». Так в октябре 2015 г. Отдел подготовил ряд предложений на очередное заседание Координационного совета по духовно-нравственному воспитанию подрастающего поколения (Письмо Департамента образования и науки Кемеровской области от 19.10.2015 № 7078/06) по реализации в рамках внеурочных и элективных программ по выбору учащихся 5-9 классов с учетом актуальных форматов сотрудничества Церкви и СОШ Кемеровской области по реализации предметной области «Основы духовно-нравственной культуры народов России» в 2015-2016 гг. (далее – ОДНКРНР).

Немаловажно, что Координационным советом также была одобрена инициатива Отдела Кемеровской епархии по организации семейных экскурсий и выездных родительских собраний в храмы и часовни Кемеровской области. До конца 2015 года планируется завершить работу по разработке алгоритма проведения данных мероприятий.

Третье перспективное направление сотрудничества Отдела с СОШ Кузбасса – «Участие в информационно-методическом сопровождении программ повышения квалификации учителей ОРКСЭ, в т.ч. учителей ОПК совместно КРИПКиПРО». На протяжении нескольких последних лет достаточно активно и продуктивно осуществлялась системная консультативная работа Отдела совместно с кафедрой гуманитарных и художественно-эстетических дисциплин и кабинетом духовно-нравственного воспитания Кузбасского регионального института повышения квалификации и переподготовки работников образования (кафедра ГиХЭД и КДНВ КРИПКиПРО), в том числе по вопросам: организации вебинаров и семинаров с участием священнослужителей для учителей ОПК Кемеровской области, а также по сложным вопросам преподавания тем православного компонента в рамках гуманитарных дисциплин в основной школе; по разработке учебных пособий и методических рекомендаций педагогам и материалов по модулю ОПК в рамках курса ОРКСЭ и др.

Так в последние годы в рамках сотрудничества Отдела с КРИПКиПРО для педагогов ОРКСЭ (ОПК) из числа слушателей института регулярно организуются выездные просветительские лектории на базе Знаменского и Троицкого соборов г. Кемерово и постоянно обновляющейся экспозиции епархиального «Музея истории Православия на земле Кузнецкой». В то же время с целью организации непрерывного повышения квалификации учителей ОПК СОШ Кузбасса 28 февраля 2014 г. Отделом совместно с Православным Свято-Тихоновским гуманитарным университетом г. Москвы (ПСТГУ) была организована **фотовыставка** под названием «Свет во тьме светит. Свидетельство Русской Православной Церкви в период советских гонений», посвященная новомученикам и исповедникам российским. В сентябре 2015 года просветительские экскурсионные программы были организованы сотрудниками Отдела для группы педагогов-ветеранов Кузбасских школ в стенах храма Святой Троицы в г. Кемерово. Необходимость реализации подобных форматов повышения квалификации продиктована компетентностными требованиями к современному педагогу, среди которых сегодня выделяются, в частности: высокий уровень *навыков самоорганизации*, установка на постоянное (непрерывное) «самообразование в любых форматах – формальном, неформальном» [Кузнецова, 2012, С.206].

Четвертое направление партнерства Отдела с муниципальными СОШ – это «организация конкурсно-выставочного движения в Кузбассе по ОПК, участие в проведении регионального этапа Всероссийской олимпиады по ОПК». Так 5-8 октября 2014 г. 2 представительницы от кузбасских СОШ и Кемеровской епархии стали победительницами *Всероссий-*

ского конкурса детского творчества, посвященного 700-летию со дня рождения преподобного Сергия Радонежского. Победительницы были направлены с сопровождающими лицами в Москву для награждения и участия в культурной программе XXII Международных Рождественских образовательных чтений.

Также в рамках реализации данного направления деятельности Отдела 21-23 января 2015 г. была организована группа педагогов кузбасских школ из числа победителей регионального этапа Всероссийского конкурса «За нравственный подвиг учителя», которая в составе делегации Кемеровской епархии приняла участие церемонии награждения призеров и лауреатов в рамках программы мероприятий *XXIII Международных Рождественских чтений «Князь Владимир. Цивилизационный выбор Руси»* в г. Москве. В июне 2015 г. сотрудники Отдела приняли участие в работе оргкомитета Областного этапа ежегодного *Всероссийского конкурса в области педагогики, воспитания и работы с детьми и молодежью до 20 лет «За нравственный подвиг учителя»*. К сожалению, в текущем году кузбасские финалисты не были представлены на региональном уровне, однако 22-21 октября 2015 года специалисты Отдела впервые представили епархиальный опыт реализации конкурсно-выставочных форматов в сотрудничестве с СОШ на одной из секций *VI Рождественских образовательных чтений Сибирского Федерального округа* (г. Барнаул) (см. подробнее: <http://mitropolit.info/2015/10/24/53970>).

Одним из самых зрелищных интеграционных форматов сотрудничества Отдела с коллективами СОШ Кузбасса можно выделить организацию открытых уроков по курсу *ОРКСЭ и интегрированных уроков ОО «Искусство»* с позиции оценки возможностей реализации православного компонента в кузбасских СОШ, а также яркую творческую работу мастерских и авторов мастер-классов, организованных в рамках ежегодных Международных православных выставок-ярмарок «Святая Русь – великая Россия» (2012-2014 гг.), в том числе и организацию с 2013 года работы оргкомитета регионального фестиваля «Рождественский вертеп» (см. подробнее: <http://mitropolit.info/2013/12/20/31743>).

Активно развивая это направление сотрудничества Отдела с педагогическим сообществом Кузбасса с целью расширения эффективных форматов и практик взаимодействия священнослужителей с детскими творческими коллективами и педагогами СОШ Кузбасса, мы продолжаем музейно-педагогическую, просветительскую и экспертную деятельность, в том числе в рамках организации регионального этапа *XI Международного конкурса детского творчества «Красота Божьего мира»* (1 ноября 2015 г.) (см. подробнее: <http://mitropolit.info/2015/11/06/547500>).

Помимо экспертизы детских творческих художественных работ воспитанников СОШ, а также воскресных школ, учреждений дополнительного образования и ДОУ, специалисты Отдела ежегодно выступают в качестве членов экспертного жюри по оценке работ участников регионального этапа *Всероссийской олимпиады школьников по ОПК*, в которой традиционно принимают участие как обучающиеся кузбасских СОШ, так и воспитанники православных гимназий г. Кемерово и г. Новокузнецка. Ежегодным стал совместно разрабатываемый нашими коллективами и план проведения мероприятий в рамках празднования *Дней славянской письменности и культуры*. Особое внимание уделяется также участию в праздничных литургиях воспитанников Кемеровской «Православной гимназии во имя святых равноапостольных Кирилла и Мефодия», организованных с участием членов их семей и педагогов на начало учебного года, а также на Праздники Покрова Божией Матери и Пасхи Христовой и др.

Однако центральным событием года для Отдела и педагогов Кузбасса все-таки традиционно выступают *Иоанновские образовательные чтения* (далее - Чтения). Так, в 2015 году программа Чтений по теме «Традиции и новации: культура, общество, личность» включила в себя насыщенную, разнообразную программу мероприятий с 30 октября по 2 декабря 2015 г. (см. подробнее: <http://mitropolit.info/2015/11/11/54872>). Хочется верить, что это начинание Отдела будет поддержано партнерами, поскольку «готовность к переменам, мобильность, способность к нестандартным трудовым действиям, ответственность и самостоятельность в

принятии решений – все эти характеристики деятельности успешного профессионала в полной мере относятся и к педагогу. Обретение этих ценных качеств невозможно без расширения пространства педагогического творчества» [Кузнецова, 2012, С.199].

Список литературы

1. Кузнецова Е. С. Трансдисциплинарные гуманитарные социально-культурные и образовательные проекты Кузбасса [электронный ресурс] // Глобальный научный потенциал. – 2012. – №9 (18). – С. 199. Режим обращения URL: http://elibrary.ru/author_items.asp?authorid=699127 (дата доступа 20.08.2015)

2. Кузнецова Е. С. Культурология дополнительного образования взрослых в свете трансформационных процессов в российской культуре и образовании [электронный ресурс] // Европейский журнал социальных наук. – 2012. – №12 (28). – Т. 1. – С. 260. Режим доступа URL: http://elibrary.ru/author_items.asp?authorid=699127 (дата обращения 20.08.2015)

ДААННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Камаев Александр Владимирович, руководитель Отдела религиозного образования и катехизации Кемеровской епархии, студент
Кемеровский государственный институт культуры, г. Кемерово, Россия
eoro@rambler.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Kamaev Alexander, head of the Department of Religious Education of the Diocese of Kemerovo, student
Kemerovo State Institute of Culture, Kemerovo, Russia
eoro@rambler.ru

УДК 902/904

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РЕАБИЛИТАЦИОННЫХ СТРУКТУР РПЦ В НАЦИОНАЛЬНОЙ СИСТЕМЕ РЕАБИЛИТАЦИИ И РЕСОЦИАЛИЗАЦИИ НАРКОЗАВИСИМЫХ ГРАЖДАН

Князев Г.В.

Описывается структура организации церковной реабилитации на примере системы реабилитации наркозависимых в Русской Православной Церкви на различных уровнях

Ключевые слова: *реабилитация, православный центр, наркозависимый, система*

ACTIVITIES OF REHABILITATION STRUCTURES OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE NATIONAL SYSTEM OF REHABILITATION AND RE-SOCIALIZATION OF DRUG ADDICTS

Knyazev G.V.

The paper describes a structure of the organization of the church rehabilitation as an example of rehabilitation of drug addicts in the Russian Orthodox Church at various levels.

Keywords: *rehabilitation, Orthodox center, drug addict, system*

«Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет; и приходящего ко Мне не изгоню вон» (Иоан.6:37)

Противодействие наркомании как направления церковно-социального служения началось в России немногим более двух десятилетий назад. В сравнении с другими видами соци-

ального служения церкви, помощь наркозависимым можно назвать самым молодым, т.к. сама проблема наркотизации является довольно новой для современного общества. Проблема распространения наркомании возникла в середине прошлого столетия. В России она появилась в начале 90-х годов и создала смертельную угрозу для широких слоев населения нашей страны, стала общенациональным бедствием, национальной угрозой.

Эта угроза представляет опасность не только для общества в целом, а поражает его на всех его уровнях: личном, семейном, социальном, государственном. Все слои общества несут серьезные потери в связи с распространением данной проблемы.

Наркоманию уже невозможно предотвратить только карательными мерами. В решении этой проблемы должны участвовать все ячейки нашего общества: законодательные и исполнительные органы, административные, медицинские, образовательные, социальные учреждения, общественные и религиозные организации.

Русская Православная Церковь, как один из наиболее важных таких институтов, с самого начала восприняла эту беду как свою собственную. Спасение погибающего для нее всегда являлось побуждением к действию. Пасторская забота как к самим падшим, так и ко всем пострадавшим от этой страшной чумы – вот та причина, по которой Церковь никогда не была глуха и равнодушна к проблемам человека и общества в целом.

Пасторская забота является не только причиной участия Церкви в системе государственной реабилитации, но и легла в основу самого устройства церковной системы реабилитации.

Начало церковной реабилитации было положено силами священнослужителей энтузиастов-одиночек, затем силами отдельных приходов и монастырей, братств и сестричеств. В силу новизны и специфичности проблемы процесс помощи страждущим развивался стихийно и точечно.

Со временем накопленный опыт осмысливался, его недостаток восполнялся знакомством с опытом светской реабилитации как отечественной, так и зарубежной; повышался уровень компетентности священнослужителей и мирян, занимающихся данной проблемой, происходило объединение различных групп энтузиастов.

Вскоре стали активно развиваться стационарные реабилитационные центры, как на церковных приходах и в монастырях, так и под их непосредственным патронажем.

Все это положило начало развитию будущей системы помощи и уникальных подходов – и сугубо церковных, и смешанных.

Но, на сегодняшний день, рост наркотической эпидемии поставил перед церковью необходимость участия в решении проблемы на совершенно другом уровне, на уровне общегосударственном.

Чтобы понять и осознать не только объем взаимодействия совместной деятельности церковно-государственной реабилитации, но и возможности для дальнейшей и более полной совместной работы, необходимо для начала рассмотреть саму внутрицерковную структуру реабилитации, с особенностями церковного управления.

Церковная реабилитация, возникнув по принципу «снизу», неминуемо развивается под контролем и управлением «сверху», так как в церкви никогда ничего не совершается без благословения священноначалия, - «Русская Православная Церковь имеет иерархическую структуру управления» (ст.1.6). [«Устав Русской Православной Церкви». Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Москва, 13-16 августа 2000 года. С. 2].

Высшее управление в Русской Православной Церкви принадлежит Поместному и Архиерейскому соборам. Предстоятелем Русской Православной Церкви является Святейший Патриарх Московский и всея Руси. На сегодняшний день эту должность занимает Его Святейшество, Патриарх Кирилл.

Патриарх возглавляет Священный Синод Русской Православной Церкви. Священному Синоду с одной стороны подчиняются епархиальные архиереи, которым, в свою очередь, подчинены приходы и монастыри их епархии; а с другой стороны в ведении Священного Синода находятся Синодальные учреждения.

Одним из таких Синодальных учреждений является Синодальный отдел по церковной благотворительности и социальному служению, учрежденный в 1991 году. Отдел в настоящее время возглавляет Пантелеимон, епископ Орехово-Зуевский.

Основная задача данного отдела – координация церковных социальных начинаний во всех епархиях Русской Православной Церкви.

Для координации антинаркотической деятельности на общецерковном уровне в октябре 2010 г. в структуре Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению Московской Патриархии был создан Координационный центр по противодействию наркомании.

Координационный центр осуществляет постоянный мониторинг деятельности епархиальных структур, занимающихся решением проблемы наркомании, осуществляет их экспертную оценку, а также взаимодействие между епархиями, осуществляет помощь в подготовке сотрудников и волонтеров, создает ресурсные центры.

А самое важное, что именно данный Координационный совет в сфере противодействия наркомании осуществляет на общецерковном уровне взаимодействие с государственными структурами и представителями общественности.

В декабре 2012 года, после почти двух лет подготовки и соборного обсуждения, был принят концептуальный документ «Об участии Русской Православной Церкви в реабилитации наркозависимых».

Данный документ дал определение проблеме наркомании с церковной точки зрения и определил ее как «хроническое, прогрессирующее, трудно поддающееся лечению заболевание, проявляющееся на биологическом, психологическом, социальном и духовном уровнях». [«Об участии Русской Православной Церкви в реабилитации наркозависимых». М., 2012, с. 4].

Таким образом, процесс восстановления наркозависимого, по определению документа, зависит от старания специалистов разных областей: «медиков, психологов, социальных работников и священнослужителей». [«Об участии Русской Православной Церкви в реабилитации наркозависимых». М., 2012. с. 4]. Важное внимание отводится определению понятия «созависимые».

В документе выражается отношение церкви к людям, попавшим в наркотическую зависимость. Жестко осуждается сама проблема, наркомания называется грехом, а наркозависимый – больным и нуждающимся в помощи человеком.

Выделяются три основные принципы церковной реабилитации. [«Об участии Русской Православной Церкви в реабилитации наркозависимых». М., 2012. С. 8]:

Первый принцип: церковная реабилитация – результат действия Божественной благодати.

Второй принцип: включение реабилитанта в жизнь церковной общины.

Третий принцип: компетентность членов церковной общины, участвующих в процессе церковной реабилитации.

Данные три принципа являются краеугольным камнем церковной реабилитации наркозависимого и должны соблюдаться во всех православных центрах реабилитации.

Также документ определил саму организацию процесса реабилитации и отделил задачи организации участия Церкви на всех уровнях реабилитационного процесса: общецерковном и епархиальном. [«Об участии Русской Православной Церкви в реабилитации наркозависимых». М., 2012. С. 11]

Важным событием является то, что в заключении документ определяет взаимоотношение Церкви с государственными структурами, обществом и СМИ в деятельности по реабилитации.

Не менее важным значением для общецерковного уровня является издание руководства по церковной реабилитации «Методология социальной реабилитации в церковной общине».

В конце 2013 года был создан общецерковный информационный интернет-ресурс www.protivnarko.ru, на котором можно найти базовую и текущую информацию о церковной антинаркотической деятельности.

Благодаря скоординированному церковному управлению деятельность Церкви по противодействию наркомании стала приобретать черты системной работы. С 2010 по 2012 годы Координационным центром накапливалась, обрабатывалась и анализировалась информация о церковной антинаркотической деятельности, что позволило в итоге сформировать достоверную и полную базу данных церковных организаций помощи.

В 2013 и 2014 годах для обновления базы и других задач был проведен мониторинг структурных подразделений Русской Православной Церкви, а также, некоммерческих организаций, сотрудничающих с Церковью.

Было выявлено 46 некоммерческих общественных организация, на базе которых ведут свою работу 63 реабилитационных центра. Все церковные центры реабилитации являются бесплатными, хотя в 28 центрах предполагается оплата расходов по питанию и проживанию.

В апреле 2014 г. в Москве был проведен II Общецерковный съезд руководителей церковных реабилитационных центров. Главным вопросом, который был поставлен на данном съезде, был вопрос объединения реабилитационных структур Русской Православной Церкви на территории России в единую сеть помощи наркозависимым гражданам. Этот же вопрос поднимался и на XXIII Рождественских образовательных чтениях, проходивших с 21 по 23 января 2015 года.

В сеть предполагается объединить приходы и монастыри, проводящие реабилитацию, и учрежденные ими реабилитационные центры.

Что даст подобное объединение?

Во-первых: появляется возможность восполнить реабилитационный цикл для воспитанников тех центров, в которых отсутствуют некоторые этапы реабилитации, например, этапы мотивации или адаптации.

Во-вторых: облегчается возможность обмена опытом и специалистами, решается проблема стажировки.

В-третьих: сеть позволяет вывести взаимодействие с государственными структурами на более высокий уровень.

Помимо этого, создание сети снизит загруженность некоторых крупных центров, облегчит открытие новых, позволит наладить систему мониторинга, позволит планировать более эффективное развитие данного церковного направления.

Данный уровень церковной реабилитации подробно описан в документе «Об участии Русской Православной Церкви в реабилитации наркозависимых». Хотя данный уровень можно разделить на собственно епархиальный и приходской.

На собственно епархиальном уровне практически во всех епархиях Русской Православной Церкви действуют органы координации по антинаркотической работе. Но в определении способов этой координации предоставлена большая свобода.

На сегодня существуют несколько моделей управления на епархиальном уровне:

1. При Епархиальном управлении создается специальный Отдел по борьбе с наркоманией и алкоголизмом. По такому устройству работает, например, Казанская, Челябинская, Выборгская, Тихвинская и другие епархии.

2. При епархиальном Отделе благотворительности и социального служения создается Координационный совет по противодействию наркомании и алкоголизму, по типу синодального образования. Так действуют большинство епархий: Санкт-Петербургская, Новосибирская и другие.

3. При епархиальном Отделе благотворительности и социального служения назначается координатор по противодействию наркомании и алкоголизму в епархии. В частности, так организована работа в нашей Кемеровской Епархии.

Но все подобные управляющие структуры имеют совершенно одинаковое назначение: координация профилактической, реабилитационной и постреабилитационной деятельности церковных организаций, проведение семинаров, осуществление на региональном уровне связи с общественными и государственными структурами, занимающимися противодействием наркотической угрозе.

А также, управляющая антинаркотической деятельностью епархиальная структура, служит органом взаимодействия с подобными структурами в других епархиях. Она отчитывается о проделанной работе в Координационный центр по противодействию наркомании, образованный при Синодальном отделе по церковной благотворительности и социальному служению.

В епархиальном уровне можно выделить особо приходской и монастырский уровень, т.к. чаще всего вся работа по реабилитации осуществляется либо отдельным приходом (отдельными приходами) или монастырем.

Здесь на практике осуществляется вся работа с конкретным случаем. Именно здесь разворачивается и весь реабилитационный процесс. Сами центры реабилитации чаще всего являются именно структурными подразделениями прихода или монастыря.

Приходскую работу по реабилитации можно представить различно:

1. Создание полноценных реабилитационных центров с загородным этапом реабилитации;
2. Создание реабилитационных центров по типу терапевтических обществ;
3. Создание центров консультирования и мотивации;
4. Создание центров по работе с созависимыми родственниками;
5. Патронаж различных государственных и негосударственных учреждений как медицинской реабилитации, так и адаптационных центров;
6. Сотрудничество с медицинскими учреждениями, осуществляющими детоксикацию и первичную медицинскую реабилитацию;
7. Сотрудничество с различными государственными и негосударственными организациями в сфере профилактики и борьбы с наркоманией.

На данном уровне организации реабилитационного процесса можно выявить и многие недостатки церковной реабилитации:

- Отсутствие финансирования, является особо важным минусом церковной реабилитации и порождает остальные недостатки. «Финансовая поддержка церковных центров со стороны государства составляет мене 1% средств, необходимых для выживания центра, взносы родственников – 24%, частные пожертвования – 59%, грантовая деятельность – 6%, нефинансовый вклад от подсобного хозяйства – 7%, коммерческая деятельность – 3%». [«Азбука помощи наркозависимым: православный взгляд». Прищенко Р. М., 2014. С. 226].

- Отсутствие детально разработанных методик церковной реабилитации.
- Отсутствие на приходах необходимого количества методических материалов и наглядных пособий.
- Низкий уровень специалистов в процессе церковной реабилитации.
- Низкий уровень сотрудничества с государственными и лечебно-профилактическими учреждениями.
- Отсутствие системы подготовки кадров.

Подводя итоги всему вышесказанному, можно сделать определенные выводы. Несмотря на то, что Церковь не является специализированным учреждением для работы с проблемами наркопотребления, но она имеет огромный опыт и авторитет в области решения проблем, требующих пасторского попечения и социальной помощи.

Этот богатый опыт и не безразличие к бедственному положению как общества в целом, так и каждому человеку в отдельности, дали возможность Церкви включиться в работу с проблемой наркомании с самого начала.

За это время накоплен опыт и в сфере профилактики, и в сфере реабилитации и ресоциализации, и, что немаловажно, в сфере сотрудничества.

Церковь обладает своими уникальными программами реабилитации, которые прошли свое испытание и дали жизнь тысячам наркозависимым и их родственникам.

На сегодняшний день Церковь объединяет свои усилия для создания сети православных реабилитационных центров. Она отработывает хорошо отработанные, скоординированные и слаженные механизмы управления своими структурными подразделениями. Сеть православных центров широко распространена по всей России и скоординирована по регионам.

Церковная реабилитация хорошо встраивается в систему Комплексной программы реабилитации и ресоциализации, имеющую стратегически важное значение сегодня.

Но все же есть и недостатки:

- Православные центры плохо финансируются и выживают на грани;

- Мало опытных специалистов;

- Сотрудничество с государственными учреждениями пока осуществляется не полностью;

- Многие общественные организации пытаются воспользоваться положением Церкви или выстраивают агрессивную политику по отношению к ней.

Несмотря на это, Церковная структура реабилитации на сегодня является незаменимой в борьбе с такой общей проблемой нашего общества, как наркомания.

Преодоление проблем возможно при достижении большего взаимопонимания и продвижение совместных программ реабилитации и ресоциализации.

Но и без участия государственной поддержки, «Церковь имеет возможность создать полноценную систему реабилитации, опираясь на собственные ресурсы, и имеет возможность стать одной из важнейших сил в реабилитации наркозависимых на территории России, если не самой главной. Потенциал Церкви практически неограничен, необходимо привести его в действие». [«Методология социальной реабилитации наркозависимых в церковной общине». Координационный центр по противодействию наркомании Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению Русской Православной Церкви. М., 2012 г. С. 100]

Список литературы

1. Библия. Российское Библейское общество. М., 2010 г.

2. Устав Русской Православной Церкви. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Москва, 13-16 августа 2000 г.

3. «Об участии Русской Православной Церкви в реабилитации наркозависимых». Священный Синод Русской Православной Церкви, 26 декабря 2012 г. М., 2012 г. С. 16.

4. «Методология социальной реабилитации наркозависимых в церковной общине». Координационный центр по противодействию наркомании Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению Русской Православной Церкви. М., 2012 г. С. 152.

5. «Азбука помощи наркозависимым: православный взгляд». Прищенко Р. М., 2014. С. 336.

6. Государственная межведомственная программа «Комплексная реабилитация и ресоциализация потребителей наркотических средств и психотропных веществ». Электронный ресурс: <http://www.stratgap.ru/pages/strategy/4998/index.shtml>.

7. Перечень условий по присвоению статуса «Православная» организациям, занимающимся реабилитацией наркозависимых. Электронный ресурс: <http://mitropolit.info/2014/06/17/37991>.

8. Соглашение о сотрудничестве между Русской Православной Церковью и Министерством здравоохранения и социального развития Российской Федерации от 8 июля 2011 г. Располагается по адресу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1556321.html>.

9. Соглашение о взаимодействии между Государственным антинаркотическим комитетом и Русской Православной Церковью от 21 декабря 2010 г. Электронный ресурс: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1345760.html>.

10. «Координационная, учебно-методическая и экспертно-аналитическая деятельность Благотворительного фонда святого праведного Иоанна Кронштадского». Благотворительный фонд святого праведного Иоанна Кронштадского. С-Пб., 2014 г. С. 20.

11. «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря». Серафим (Чичагов), митрополит. М., 2005 г. С. 736.

ДАнные об авторе

Протоиерей Геннадий Князев, руководитель Отдела социального служения и благотворительности Кемеровской Епархии Русской Православной Церкви, духовник Православного реабилитационного центра помощи наркозависимым «Лествица»

Кемеровская Медицинская Академия, г. Кемерово, Россия

Московская Духовная Академия, г. Москва, Россия

priestg@mail.ru

DATA ABOUT AUTNOR

Archpriest Gennady Knyazev, Head of social Department of service and charity of Kemerovo diocese of the Russian Orthodox Church; the spiritual center of the Orthodox rehabilitation assistance to drug addicts "The Ladder"

Kemerovo Medical Academy, Kemerovo, Russia

Moscow Theological Academy, Moscow, Russia

priestg@mail.ru

УДК 008-027.21

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СТАНОВЛЕНИЯ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО ОБРАЗА В ТРУДАХ В. ЗЕНЬКОВСКОГО

Колесников С.А.

В данной статье описываются основные положения философской концепции В. В. Зеньковского формирования христианского образа, рассматриваются основные проблемы христианской культуры и ее влияния на молодежь;

Ключевые слова: *Зеньковский; христианская культура; православие; религия; духовный образ;*

CULTURAL, PHILOSOPHICAL, AND PEDAGOGICAL ASPECTS OF BUILDING THE CHRISTIAN IMAGE IN THE WORKS OF V. ZENKOVSKY

Kolesnikov S. A.

The paper describes fundamental principles of the philosophical framework of V. V. Zenkovsky in the formation of the Christian way. It covers main issues of Christian culture and its influence on young people.

Keywords: *Zenkovsky; Christian culture; Orthodoxy; religion; spiritual way*

Когда мы говорим о различных гранях актуальности современной теологии, нельзя не отметить одну из важнейших – на всех исторических этапах – проблем, связанную с воспитанием подрастающего поколения. И православное искусство, и православно ориентированная экономика, и любые иные формы православной культуры становятся возможны только в том случае, если воспитаны в православном духе носители этой культуры, те самые дети, которые станут взрослыми художниками, экономистами, учителями, теологами...

Потому за рамками наших рассуждений не может остаться вопрос о православной педагогике как одном из важнейших практических проектов православной теологии XX в. И теснейшим образом этот вопрос связан с личностью протопресвитера в юрисдикции, философа, богослова и ярчайшего русского педагога Василия Васильевича Зеньковского (1881-1962). С именем этого человека, внесшего весьма существенный вклад в развитие православной философии, культурологи, педагогики, связывается разработка системных и концептуальных педагогических воззрений на пути и формы становления детской личности, на философско-культурологические приемы возвращения христианской души с самых ранних этапов развития, на перспективы проявленности церковной культуры в образовательной сфере, на оптимальный вектор развития семейного воспитания.

Для о. В. Зеньковского христианство и современность являлись нераздельными явлениями, определяющими главную суть сегодняшнего дня, и, самое важное, – определяющими факторами будущего человечества. Именно в культуре становления христианского образа являет себя вся полнота ответственности, которую в полной мере осознает православная тео-

логия, стремящаяся к практической реализации своей религиозной системы ценностей. В своей работе «Русская педагогика в XX веке» (1960) о. В. Зеньковский писал: «Связывание педагогических проблем с темами современности и есть та плодотворная сила, которая определяет собой творческое настроение педагогической мысли. Мы стоим ныне всюду, а в России в особенности, перед грандиозной борьбой религиозной и антирелигиозной культуры. Время «нейтральной» культуры ушло — а с этим обнажились и те последние задачи, в уяснении и осуществлении которых через воспитание заключается задача педагогической мысли и практики» [Зеньковский, Педагогика, с. 221]. Осознание остроты философско-культурологической проблемы как проблемы самого существования человечества есть тот самый напряженно-духовный фон, на котором осуществлялась вся богословско-культурологическая деятельность, вся жизнь о. В. Зеньковского.

Христианское создание образа, доказывал всеми своими трудами о. В. Зеньковский, есть поле брани, брани святой, брани душевной, результатом которой может быть либо катастрофа падения души, либо исполнение главной цели христианина – спасение души. Теолог, решивший посвятить себя воспитанию подрастающего поколения, должен осознавать всю сложность подобного выбора, те испытания, которые предстоят на пути практического претворения христианских идеалов в современную культурную сферу. И вся жизнь о. В. Зеньковского является доказательством того, что, несмотря на сложность и серьезность этих трудностей, принципиально возможно и реально продуктивно их преодоление. Его личная биография и богословско-культурологическое наследие есть доказательство того, что христианская культурология способна выполнять высшие задачи, конечно, при условии того, что теолог осознает необходимость активной позиции в противостоянии религиозной и антирелигиозной культур.

Роль и значение о. В. Зеньковского для русской теологической культуры оказалась столь значительна, что один из номеров журнала «Вестник РСХД» за 1962 г. практически весь был посвящен памяти о. В. Зеньковского, что стало признанием его заслуг в деле духовного воспитания и образования. Для того, чтобы понять все величие фигуры о. В. Зеньковского для русской духовной культуры, можно привести только несколько высказываний людей, близко знавших его: «Именно о. Василию было дано воочию явить в его священствовании, каким духоносным и незаменимым орудием, вместе с личной духовностью, могут оказаться в деле окормления христианских душ наука, культура и знание, освященные духом благодати» (прот. А. Князев); «Молодежь - его поле. "Вышел сеятель сеять" в юные души - он глава всего Движения (РСХД)... Глава не только формально, но душою и сердцем. Это чувствуют... юноши, с разных концов Франции и Европы съезжающиеся на съезды... "Я понастоящему у себя дома именно в нашем Движении", - сказал он мне как-то. Не сомневаюсь, что и для "них" он был неким краеугольным камнем. Настоящий, духом и телом, пастырь» (Борис Зайцев); «Отец Василий был редким культурным человеком... но это не породило в нем ни самодовольной самоуверенности, ни чувства своего личного превосходства, наоборот, он был удивительно прост в обращении. Отец Василий был тем редким человеком, который не на словах только проповедовал, но и в жизни, что каждый человек - величайшая ценность. <...> Отец Василий был наделен редким даром умения прислушиваться к мнению других. И в своей работе с молодежью он прежде всего приучал молодежь к тому, чтобы она была бы открыта, терпима к исканиям своих окружающих, чтобы она училась бы находить истину, внутреннее единство именно на путях соборования. <...> Его последним заветом было "Берегите Движение". Сам он мыслил Движение как живую силу Церкви, как организм, который формирует церковную интеллигенцию, задачу коей он видел в построении православной культуры» (И.В. Морозов); «Он знал лучше многих все недостатки церковной иерархии и церковного общества, но он верил в Церковь как в Царство Божие на земле, хотя и сокрытое под мирской оболочкой. В Церкви он видел разрешение всех вопросов жизни и знания. Отсюда его горячая любовь к замыслу оцерковления жизни во всех ее формах» (С.С. Верховской); «Озираясь назад, вспоминая те многочисленные доклады, поучения, про-

поведи, которые я слышал от о. Василия, мне кажется, что в них не было ни одного *не* подлинного звука. Отец Василий был целиком подлинный человек. В этом красота его образа и жизни. К этому он и нас зовет» (Н.А. Струве)...

Особое место в христианской культурологии В. В. Зеньковского занимала тема культуры детства. В целом о. В. Зеньковский понимал детство как основную «модель культуры», как важнейшей фактор формирования традиционной «культурной экипировки», как жизнеопределяющий этап становления личности. Но самым важным моментом детства становится уникальность религиозного мироощущения ребенка, его способность к простоте в Богообщении. «Не мыслим и образам детским – примитивным и наивным – поклоняемся мы, - писал о. В. Зеньковский в работе «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии», – а той райской простоте в Богообщении, которая теряется нами при отходе от детства» [Зеньковский, Проблемы..., с. 171]. Детство как уникальный период человеческой жизни, где возможна максимальная простота общения с Богом, должно восприниматься теопедагогикой как самый важный момент воспитательного воздействия на душу.

Отрицать наличие духовной жизни в сознании ребенка не профессионально для христианского культуролога, а подавление стремления ребенка к религиозности – преступно: «Дитя не просто живет в мире, живет горячим и страстным к нему интересом, стимулирующим всю психическую жизнь ребенка, - это является величайшим свидетельством того, что и в ребенке идет подлинная духовная жизнь, зажигающая его душу влечением к Бесконечности» [Зеньковский, Проблемы..., с. 168]. Как раз важнейшей задачей становится поддержание духовного интереса ребенка, его духовной активности. Само состояние детства есть метафизическая открытость миру, не случайно о. В. Зеньковский подчеркивал: «Дети – великие метафизики» [Зеньковский, проблемы..., с. 169]. Детство, пожалуй, единственный период в жизни человека, когда все его мировосприятие целостно и осмыслено, причем осмысленно в духовном аспекте. «Мир для ребенка, - настаивал о. В. Зеньковский, - не есть набор случайных и отдельных фактов, но он весь пронизан смысловыми лучами, исходящими из какой-то точки» [Зеньковский, Проблемы..., с. 171]. И точка эта, определяющее единство мировоззрения ребенка, – вера.

Именно с веры, убежден о. В. Зеньковский, начинается личность в целом, именно через открытие Божьего образа в себе открываются основания каждой личности: «Духовное начало в ребенке есть образ Божий в нем, то есть начало личности, укорененное в Боге – Творце, связующем дитя со всей тварной Софией, то есть идеальной живой основой тварного мира» [Зеньковский, Проблемы..., с. 162]. Единство сознания, цельность мировосприятия ребенка может формироваться, воспитываться только в свете веры, даже в том случае, если ребенок не имеет возможности быть полностью погруженным в церковную жизнь.

Ребенок, уверен о. В. Зеньковский, обладает, пусть наибольшим, но устойчивым иммунитетом против зла: «Еще живет дитя в «тумане», — духовное зрение развивается очень медленно сравнительно с развитием чувственного зрения, но как уже в первые дни жизни дитя становится способно различать между светом и тьмой, так и способность различать между духовно-светлым и темным, высшим и низшим уже просыпается в детской душе в течение первого года жизни» [Зеньковский, Психология..., с. 94]. Важным выводом становится уверенность во вторичности греховного в ребенке: «Духовная жизнь раннего детства паразитична тем, что «греховное» в ней еще ничтожно и мелко, - не по своему объему или значительности, а по периферийности в составе всего, чем занята духовная жизнь» [Зеньковский, Проблемы..., с. 174]. Для христианской нравственности в целом и для христианской педагогики в частности характерен оптимистичный взгляд на душевное устройство человека, при этом «темное в духовном мире, конечно, тоже вливается в детскую душу, но обычно и нормально оно никак не может соперничать с естественной благодатью детской души» [Зеньковский, проблемы..., с. 176]. Именно признание благодатности детства в качестве определяющей доминанты позволяет определить оптимистические перспективы христианской культуры.

Конечно, о. В. Зеньковский, не забывает о слабости человеческой души, а тем более души детской. «Детство, - писал он, - является духовно особенно хрупким и податливым в силу того, что дитя уже обладает свободой, но еще до конца не осознает ее смысла, ее власти, ее объема» [Зеньковский, Проблемы..., с. 183]. Но эта хрупкость укрепляется все той же христианской надеждой на величие образа Божия, который несет на себе человек: «Образ Божий в своей действенности и силе не может быть умален или смят никаким буйством зла (что и объясняет нам метафизическое бессилие зла); примат образа Божия, его значение для самого «естества» (essentia) человека сохраняют свою силу и после грехопадения» [Зеньковский, 1936, с. 26]. Зло, несомненно, представляет большую опасность для юной души, и все-таки религиозный оптимизм, воспитанный христианской аксиологией, ведет о. В. Зеньковского к глубоко выстрадавшему, а потому яркому, в чем-то лирическому осмыслению раскрывающейся надежды: «Наверное, немало детей “спаслось” в душевное заболевание, т.е. умерло душевно для мира; а те, кто остались жить, прикоснувшись к страшной чаше трагического опыта, — как им прожить? Они глядели в Неведомое и Бесконечное, но это Неведомое и Бесконечное было тьмой, сплошной, беспросветной, — и есть для такой души одно лишь исцеление — найти путь к иному, светлому Неведомому, приблизиться к Добру, к Правде... Нельзя думать о том, чтобы вернуть детям то, что они потеряли, но можно и должно помочь им найти путь жизни, на котором они могут залечить свои раны. Темной бездне смерти и разрушения должна противостать в душе детской иная, ласкающая и зовущая Бесконечность. Скажем прямо: дети наши нуждаются в религиозном питании, чтобы в душу их лилась не случайная и переходящая ласка, которая может позволить забыться, но не может заполнить пустот в душе, — они нуждаются в том, чтобы их ласкало и грело Солнце Вечности, в лучах которой единственно только и может расправиться душа» [Зеньковский, 2001, с. 59]. И перед христианской культурой как раз и стоит задача сделать так, чтобы этого «солнечного света» стало больше.

Если подводить хотя бы самые общие итоги формирования православного образа в трудах В. В. Зеньковского, то следует отметить, что он понимал эту задачу максимально широко, максимально метафизично: «Перед христианским миром стоит ныне грандиозная задача к перестройке всех жизненных отношений — и особенно социально-экономических, в духе Евангелия. Но, чтобы поставить эту задачу с полной определенностью и ясностью, необходимо совершенно освободиться от ядовитого дыхания риторики, завладевшей христианством, от лицемерного самоуспокоения и нежелания видеть всю трагичность положения. Правдивость, которая кажется мне самой существенной и творческой чертой современной молодежи, и дает ей силу духовную, чтобы поставить основной вопрос современности — о цельной религиозной культуре» [Зеньковский, 1934, с. 52]. Именно честность и правдивость, вселенская целостность христианской позиции выводят, по его мнению, борьбу за «церковную школу далеко за пределы чисто педагогические — это есть борьба за церковную культуру, за влияние христианства на жизнь» [Зеньковский, Педагогика, с. 123]. И этой самоотверженной борьбе, продолжая вековые традиции жертвенного подвижничества христиан, посвятил свою жизнь виднейший православный педагог, человек, создавший развернутую, действенную, практически ориентированную православную педагогическую систему — о. В. Зеньковский. Главным выводом его педагогической системы можно считать практический призыв, клич, обращенный ко всем христианам, ко всем членам Церкви Христовой: «Мы зовем верующих православных людей, работающих в культурной жизни, сплотиться для того, чтобы общими усилиями строить во всех направлениях целостную церковную культуру, внутренне и свободно связанную с Церковью и ищущую в ней освящения» [Зеньковский, проблемы..., с. 256]. Возможно, современность услышит этот призыв талантливого христианского мыслителя...

Список литературы

1. Дети эмиграции. Воспоминания. — М.: Аграф, 2001.
2. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. - Клин: Христианская жизнь, - 2002.

3. Зеньковский В. В. Педагогика. - Клин: Христианская жизнь, - 2002.
4. Зеньковский В. В., проф. Психология детства. - Лейпциг: Изд-во «Сотрудник», - 1924.
5. Зеньковский В. Зло в человеке // Путь, №56, 1936.
6. Зеньковский В., прот. Факты и наблюдения (психология современной молодежи) // Путь, №8, 1934.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Колесников Сергей Александрович, доктор филологических наук, доцент;
Профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин
Белгородский юридический институт МВД России;
skolesnikov2015@yandex.ru

DATA ABOUT AUTHOR

Sergey A. Kolesnikov, doctor of philological Sciences, associate Professor;
Professor, chair of humanitarian and socio-economic Sciences.
Belgorod law Institute of MIA of Russia;
skolesnikov2015@yandex.ru

УДК 902/904

БЕССАРАБИЯ НАЧАЛА XX В. ГЛАЗАМИ РУССКИХ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ И ЦЕРКОВНЫХ МИССИОНЕРОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПЕРЕПИСКИ МИТРОПОЛИТА АРСЕНИЯ В ГАРФе).

Коллин А., Стыкалин А.

На основе писем из Бессарабской губернии митрополиту Арсеню (Стадницкому), хранящихся в его личном фонде в ГАРФе, в статье представлены некоторые аспекты меж-национальных и межконфессиональных отношений в Бессарабии начала XX в.

Ключевые слова: *Российская империя; Русская Православная церковь; митрополит Арсений; Бессарабия; молдавское национальное движение; старообрядчество; еврейские погромы*

BASARABIA AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY AS SEEN BY RUSSIAN PRIESTS AND CHURCH MISSIONARIES (BASED ON THE CORRESPONDENCE OF METROPOLITAN ARSENY IN THE STATE ARCHIVE OF THE RUSSIAN FEDERATION)

Kolin A., Stykalin A.

The paper states some aspects of inter-ethnic and inter-confessional relations in Basarabia at the beginning of the 20th century following the correspondence of Metropolitan Arseny stored in the State Archive of the Russian Federation.

Keywords: *Russian Empire; Russian Orthodox Church; Metropolitan Arseny; Moldavian National Movement; Russian Old Believers; Jewish Pogroms (bashings)*

К числу выдающихся иерархов Русской Православной Церкви начала XX в. можно по праву отнести митрополита Арсения (в миру Авксентий Георгиевич Стадницкий), чей богатейший личный фонд (Ф. 550) в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФе) представляет огромный интерес для исследователей отечественной церковной истории. О громадном моральном авторитете Владыки Арсения в церковной среде свидетельствует хотя

бы тот факт, что в 1917 г. он был одним из трёх кандидатов на выборах Патриарха всея Руси на Всероссийском церковном поместном соборе.

Авксентий Стадницкий (будущий митрополит Арсений) родился в 1862 г. в Северной Бессарабии, в селе Комарово (молд.: Кумарэу) Хотинского уезда в семье настоятеля Успенской церкви этого села, относившейся к Кишиневской епархии. Его мать, урожденная Черноуцан, принадлежала к другому роду потомственных бессарабских священнослужителей. Свое образование Стадницкий начал в духовном училище в заштатном городе Единец на севере Бессарабской губернии, продолжил в Кишиневской духовной семинарии, которую с блеском окончил в 1880 г. Затем в течение года преподавал в Единце, откуда уехал для получения высшего образования в Киев, где в 1885 г. с отличием окончил Киевскую Духовную академию. В этом высшем учебном заведении поддерживался высокий уровень преподавания как теологии и философии, так и истории церкви, читали лекции известные ученые – богословы, филологи и историки.

По окончании Киевской академии Стадницкий долгое время преподавал богословие и древнегреческий язык в родной Кишиневской духовной семинарии, в 1887–1895 гг. редактировал «Кишиневские епархиальные ведомости». В эти годы он начал усиленно заниматься историей румынской, молдавской, бессарабской церкви на материалах из архивов не только Бессарабской губернии, но и зарубежных. В 1888 г. Стадницкий выезжал для научных исследований в Австро-Венгрию, а в 1890 г. в Румынию, где установил связи со многими священнослужителями, сохранявшиеся, судя по переписке, на протяжении десятилетий. В Кишиневе в 1890-е годы был опубликован целый ряд его исторических работ. Одна из них, «Гавриил Банулеско-Бодони, экзарх Молдо-Влахийский (1808–1812) и митрополит Кишиневский (1813 – 1821)», вышедшая в свет в 1894 г., была защищена в качестве магистерской диссертации. Прежде всего за заслуги в изучении биографии этого выдающегося церковного деятеля А. Стадницкий уже в 1898 г. был награжден орденом Короны Румынии 3 степени.

В 1895 г. А. Стадницкий был пострижен в монашество в Александро-Невской лавре в Петербурге, вскоре получил сан иеромонаха. С января 1897 г. возглавлял кафедру библейской истории в Московской Духовной академии в Сергиевом Посаде, а через год уже был назначен ректором этого авторитетного высшего учебного заведения. В 1899 г. получил епископский сан. Заняв административный пост, он уделял большое внимание материальному обеспечению студентов, учредил своим ректорским приказом особые стипендии из бюджета академии для тех студентов, которые не находились на казенном обеспечении. Среди учеников Арсения по Московской Духовной академии был будущий Патриарх Московский и всея Руси Алексей I (Симанский), пронесший уважение к учителю через всю свою жизнь, о чем свидетельствует их обширная переписка, хранящаяся в личном фонде Арсения в ГАРФе. Уже в советское время Арсений, отправленный в ссылку, передал именно Алексею руководство новгородской митрополией.

Занимая ректорский пост, Арсений в то же время отнюдь не оставил научные исследования по истории молдавской церкви. В 1904 г. выходит его фундаментальный двухтомник «Исследования и монографии по истории Молдавской Церкви», который до сих пор остается важным подспорьем для всех специалистов, обращающихся к церковной истории как Молдавского княжества, так и Бессарабии после 1812 г. В Румынии труд был отмечен королевской наградой *Vene Merente*, а в России Уваровской премией¹. Но интерес Стадницкого к процессам, происходившим по другую от его родины сторону реки Прут, не был сугубо историческим. Поддерживая связи с румынскими иерархами, он старался почерпнуть как можно больше информации о состоянии церковной жизни в современной ему православной Румынии. Об этом свидетельствует его изданная в 1902 г. в Сергиевом Посаде работа «Из современной церковной жизни в Румынии», представляющая и сегодня несомненный интерес для исследователей румынского православия рубежа веков. Судя по обширной переписке,

¹ О вкладе Стадницкого в изучение истории румынской и бессарабской церкви см.: [Гросул. 2002].

хранящейся в ГАРФе, свои бессарабские, молдавские и румынские связи (церковные, общественные и научные) Арсений сохранял и после отъезда в 1903 г. из Сергиева Посада, при исполнении иных пастырских функций.

Наиболее значительной инициативой в бытность Арсения ректором Московской Духовной академии стала экспедиция 1900 г., своего рода «академическое паломничество» в Святую Землю преподавателей и студентов Духовной академии во главе с ее ректором, организованные при содействии Императорского Православного Палестинского общества. Среди участников экспедиции были видные ученые – историк церкви будущий член Государственной думы и член-корреспондент Императорской академии наук Н.Ф. Каптерев, исследователь Библии В.Н. Мышцын. Ряд студентов, выезжавших с Арсением в Иерусалим, впоследствии активно проявил себя как на церковном, так и на научном поприще. Итогом поездки в Палестину стало ее подробное научное описание, сделанное студентами под руководством Стадницкого. Вышедшая под его редакцией в 1902 г. книга «В стране священных воспоминаний», представляющая большой интерес для исследователей истории русской церкви и православной мысли рубежа XIX – XX вв., а также истории российской ближневосточной дипломатии, была переиздана в 2014 г. по инициативе Российского Палестинского общества [Епископ Арсений (Стадницкий). 2014].

После отъезда из Сергиева Посада Арсений был епископом в Пскове, основав там богатый церковно-исторический музей, затем архиепископом в Новгороде, много занимаясь охраной памятников церковной старины и организовав в этом городе в 1911 г. Всероссийский археологический съезд. В течение некоторого времени Арсений возглавлял учебный комитет при Святейшем Синоде, с 1907 г. был членом Государственного совета от монашеского духовенства. Продолжая заниматься историей молдавской церкви на основе новых источников, он опубликовал в 1914 г. новый труд, «Митрополит Сучавский Досифей в его сношениях с Россией, при свете новых исторических материалов».

Выдающийся проповедник и оратор, крупный историк и духовный писатель, неутомимый организатор церковной жизни, пользовавшийся непререкаемым авторитетом среди духовенства и паствы, Арсений имел репутацию «самого строгого архипастыря» Русской Православной Церкви. Эта строгость проявлялась в требовательности к выполнению заповедей Христовых как духовенством, так и паствой, причем епископ (позже митрополит) распространял ее в полной мере и на самого себя. Между тем, принципиальность Арсения не раз ставила его в ситуацию конфликта с бюрократией Святейшего Синода.

Арсений был заместителем председателя Всероссийского Поместного Собора 1917-1918 гг., фактически руководя большинством его заседаний. При выборе в октябре 1917 г. Патриарха всея Руси он был, как отмечалось выше, одной из трех выдвинутых кандидатур, получив второе место при голосовании. В годы советской власти, как и патриарх Тихон, митрополит Арсений находился в состоянии перманентного конфликта с коммунистическим режимом, начиная с 1919 г. неоднократно арестовывался – прежде всего за отказ встать на сторону так называемых обновленцев, стремившихся превратить православную церковь в орудие церковной политики большевистского режима¹. Сосланный в 1925 г. в Среднюю Азию, Арсений прожил там остаток дней своих и скончался в 1936 г. в Ташкенте, имея сан Митрополита Ташкентского и Туркестанского. В последние годы его жизни все православные храмы в крупнейшем городе Средней Азии были закрыты. По свидетельствам современников, митрополит проводил службы под открытым небом, у кладбищенской часовни, в большие праздники в присутствии до 20 тыс. человек.

Русская зарубежная церковь уже в 1981 г. причислила Арсения к новомученикам православной веры, в постсоветской России память об этом выдающемся иерархе также стала официально почитаться, в Новгороде по благословению Патриарха Алексия II с 1993 г. периодически проводятся Арсениевские чтения. Расширяется интерес к большому творческому

¹ Из литературы об отношениях митрополита Арсения с советской властью см.: [Савинова. 1999].

наследию митрополита Арсения, постепенно вводятся в научный оборот новые его тексты и архивные документы, связанные с его деятельностью. Наряду с материалами поездок в Палестину и на Афон начата подготовка многотомного издания его обширных дневников, хранящихся в ГАРФе – инициатива этого проекта принадлежит Православному Свято-Тихоновскому гуманитарному университету [Митрополит Арсений (Стадницкий). 2006, 2012]. Дневник этот раскрывает Стадницкого как человека чувствительного к национальным чаяниям соотечественников – бессарабских молдаван. Можно привести в качестве примера его записи о вреде русификации даже с точки зрения интересов самой Империи, выполненные им еще 19-летним юношей в марте 1881 г., вскоре после убийства сторонниками революционного террора императора Александра II. Стадницкий упоминает в своем дневнике, в частности, о том, что бессарабские крестьяне, недостаточно владевшие русским языком, превратно поняли сообщение об убийстве Императора, подумали, будто он был убит собственным сыном, и это вызвало совершенно ненужные властям слухи в крестьянской среде [Митрополит Арсений (Стадницкий). 2006. С. 90-91].

Если в целом наследие Арсения постепенно вводится в научный оборот, то та его часть, которая отражает бессарабские и румынские связи выдающегося российского церковного иерарха, оказывалась на периферии внимания исследователей, а потому до сих пор почти не востребована. А между тем, она содержит немало ценного материала как по истории Бессарабии, так и по истории российско-румынских отношений. Это касается его переписки с иерархами Румынской Православной церкви, зачастую на румынском литературном языке, которым Стадницкий неплохо владел, и его переписки с участниками общественной жизни и интеллектуалами Бессарабии начала века (И. Халиппа), а также со своими бессарабскими родственниками из среды духовенства. В письмах, адресованных Стадницкому из Бессарабии, нашли отражение многие события общественно-политической жизни края, начиная от еврейского погрома 1903 г., событий времен революции 1905 г., и кончая последними годами Первой мировой войны, драматическими событиями 1917-1918 гг., завершившимися вхождением Бессарабии в состав Румынии. Многие корреспонденты с большой готовностью хотели поделиться с Владыкой Арсением своими впечатлениями о тех или иных событиях в Бессарабии, поскольку он пользовался огромным уважением среди земляков независимо от национальности. Как читаем в письме, адресованном Стадницкому его учеником священником Иваном Сахаровым, посланным в Бессарабию для выполнения миссионерской работы среди старообрядцев-липован, «чем более приобретал я знакомых, тем более и более убеждался, что Вы оставили здесь по себе самую светлую память. Вы гордость бессарабцев»¹.

На процитированном источнике стоит остановиться чуть подробнее как на одном из ценных фрагментов обширной бессарабской корреспонденции Арсения, отражающей как общественные настроения в крае, так и те или иные конкретные события общественной жизни. Иван Сахаров, выпускник Московской Духовной академии, кандидат богословия, был рекомендован Арсением в 1898 г. для выполнения миссионерских функций в Бессарабии. Сохранилась соответствующая переписка Арсения с кишиневской епархией с рекомендательным письмом [ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 238]. О том, какое большое значение Владыка Арсений придавал миссионерской деятельности и искоренению раскола, можно судить и по его дневникам, и по его переписке, недаром он завоевал, как уже отмечалось, репутацию самого строгого архипастыря Русской Православной церкви. Письма Сахарова Арсению охватывают период более 20 лет начиная с 1898 г. Последнее письмо датируется 1921 г., когда Сахаров уже не служил в Бессарабии. Как можно установить из писем, И. Сахаров прибыл на службу в Кишинёв в ноябре 1898 г. и уже зимой-весной 1899 г. совершил две длительные поездки с миссионерской целью по Хотинскому, Сорокскому и Оргеевскому уездам. Его описания бессарабской старообрядческой среды дают представление о чрезвычайной сложности стоявшей перед ним задачи и фактической невыполнимости планов Русской Право-

¹ Письма И. Сахарова Арсению здесь и далее цитируются по делу, хранящемуся в его личном фонде в ГАРФе, без указания листов: [ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 413].

славной церкви, направленных на возвращение в лоно постниконовского православия основной массы старообрядцев и раскольников, в том числе бессарабских, которые с большим упорством и последовательностью держались своей веры и своих духовных традиций. Один из староверов откровенно говорил ему: «Господин миссионер, уж Вы пожалуйста к нам более не приезжайте. Говоря с нами, Вы напрасно будете тратить время. Все, что Вы говорили нам вчера и сегодня, хорошо; но знайте, что если бы Вы на куски стали нас резать, то и тогда мы не пошли бы в вашу православную веру».

Вместе с тем заметки Сахарова несколько ставят под сомнение бытующие в описании старообрядчества стереотипы, в соответствии с которыми подчеркиваются высокие моральные качества старообрядцев, их трудолюбие, деловитость, честность партнерских отношений. Конечно, эти качества были распространены в среде московской старообрядческой элиты, давшей России богатейших купцов и предпринимателей Рябушинских, меценатов и коллекционеров художественных ценностей Морозовых и т.д. Но по оценкам Сахарова, ими были наделены отнюдь не все обитатели села Кунича, одного из традиционных центров старообрядчества Северной Бессарабии: «село Кунича почти исключительно состоит из отбросов общества и обитатели его издавна пользуются репутацией мошенников и воров. Они дают у себя приют лицам, бежавшим от острога из внутренней России и посему население Куничи растёт чрезвычайно быстро. В настоящее время их там более 2 тыс. человек. Полиция точных сведений о них не имеет, так как опасается их и вообще избегает иметь с ними дело. И эти опасения не напрасны: несколько лет назад куничане сбросили с моста станкового пристава (и он разбился до смерти) и что всего удивительнее, остались безнаказанными. И теперь не проходит года, чтобы они не совершили убийство, но еще никогда не случалось, чтобы убийцы понесли заслуженное наказание». Трудно сказать, доминируют ли в описаниях Сахаровым бессарабского старообрядчества его собственные наблюдения, сделанные при посещении Куничи и других липованских сёл, либо он, как и подобает служителю Русской Православной церкви, а тем более миссионеру, посланному в Бессарабию искоренять все следы церковного раскола, считает необходимым строго придерживаться официальной линии и оценок в отношении старообрядцев. Тем более, что старообрядчество представляло собой достаточно сильный источник фрондёрских настроений. Как бы то ни было, в письмах Сахарова Стадницкому фиксируются не только большой потенциал антигосударственной оппозиционности в бессарабской старообрядческой среде, но и напряженность в отношениях липован как с властями, так и с окружающим миром – ведь можно предполагать, что репутация мошенников и социально опасных элементов закрепились за куничанами в глазах не только полиции, но и жителей окрестных сёл. Очевидно, что в некоторых районах Северной Бессарабии происходило реальное противостояние официальной православной церкви и старообрядцев (в бессарабском случае липован) за умы и сердца прихожан, прежде всего великороссов и малороссов. Из писем узнаем, например, что по настоянию родителя Владыки Арсения отца Георгия Стадницкого в селе Сыркова Хотинского уезда была разрушена старообрядческая молельня.

Интересно посмотреть, как кандидат богословия Сахаров оценивал интеллектуальный потенциал бессарабского старообрядчества и знание его приверженцами учения Христова. «За время своего миссионерства я убедился, что на Севере Бессарабии среди раскольников нет не только выдающихся, но и сколько-нибудь дельных начётчиков, возражения миссионеру нередко делаются или наивные или такие, которые обличают в слушателях полнейшее невежество». Кстати, по наблюдению Сахарова, в Куниче не было школы – старообрядцам не разрешали открыть официально зарегистрированную школу, а православной церкви, при которой можно было создать приходскую школу, в селе не было. С другой стороны, старообрядцы очень внимательно следили за любого рода скандалами в Русской Православной церкви и приводили их как аргумент в богословских спорах. Они часто, например, ссылались на случай, когда один бессарабский священник был осужден за «насилование детской совести». Для староверов это было нагляднейшим свидетельством того, что официальная церковь

встала на путь греха и растления. В то же время, если верить Сахарову, «среди единецких (г. Единец в Северной Бессарабии – А.К., А.С.) старообрядцев развит содомский грех и другие гнусные пороки». Впрочем, миссионер готов признать, что подобного рода грехи присущи отнюдь не только староверам. «Недавно священник Хотинского собора смещен (и вероятно будет лишен сана) за то, что занимался в своей квартире педерастией с детьми школы, в которой он состоял законоучителем. Не правда ли, больно на душе становится, когда приходится узнавать про такие вещи. Некоторое утешение можно находить лишь в мысли, что совершение подобных преступлений свойственно лишь очень немногим людям, потерявшим стыд и страх Божий», резюмировал Сахаров. На основании одной из своих миссионерских поездок Сахаров подготовил статью для «Кишиневских епархиальных ведомостей» под названием «Как ведут себя на беседах с миссионерами бендерские старообрядцы». Сама тема, однако, вызвала настороженное отношение – вероятно, Русская Православная церковь не была заинтересована в раскрытии методов своей миссионерской деятельности. Правда, у Сахарова сложилось впечатление, что отказ в публикации статьи был вызван скорее всего иными причинами, а именно тем, что молодой миссионер проявлял слишком мало внимания к дочкам директора Кишиневской семинарии, редактировавшего журнал. К этому можно добавить, что жёсткое отношение самого Арсения к старообрядчеству проявилось и в 1905 г., в условиях революции, когда на повестке дня встал вопрос о придании старообрядческим общинам правового статуса. Арсений в качестве члена Госсовета от монашеского духовенства резко выступал против принятия соответствующего закона.

Немалое внимание в письмах Сахарова Стадницкому уделено описанию знаменитого Кишиневского погрома 1903 г. Причем это далеко не единственный в личном фонде Владыки Арсения источник, дополняющий новыми деталями наши знания об этом нашумевшем событии. Можно упомянуть ещё подробное описание погрома в письмах Стадницкому его родственника, преподавателя русского языка в кишиневском епархиальном женском училище Дмитрия Щеглова [ГАРФ. Ф. 550. Оп.1. Д. 499]. Описание Сахарова интересно как изложением хроники событий, так и своей трактовкой мотивов действий организаторов погрома, но он пытается также разобраться и в мотивах бездействия властей, при чем попустительстве произошли столь ужасные события. Он также пытается оценить последствия погрома 1903 г. для дальнейшей жизненной стратегии еврейской общины Бессарабии, равно как и для последующих взаимоотношений евреев и христиан в этом крае. Не лишним было бы в этой связи приведение ряда показательных цитат, дающих представление о том, как воспринимался кишиневский погром русским священнослужителем родом из Ярославля, не уроженцем Бессарабии, однако прожившим в Кишиневе уже несколько лет и успевшим в ходе своих миссионерских поездок неплохо познать Бессарабскую губернию изнутри.

Сахаров обращает внимание на то, что, хотя в грабежах и погромах еврейских магазинов на Пушкинской улице Кишинева участвовало не более 30 человек, «возле магазинов стояла огромная толпа зрителей, поощрявшая буянов разными одобрительными криками», и это несмотря на то, что среди толпы были и лица вполне интеллигентные. Более того, «грабеж производился на глазах полиции и войск, которые совсем не останавливали буянов и ни разу не предложили толпе зрителей разойтись по домам. Было для всех очевидно, что сочувствие офицеров и солдат было совсем не на стороне евреев». Лишь через несколько часов, когда дело уже не ограничивалось битьем стекол в еврейских лавках, а приняло куда более серьезный оборот, в городе было введено военное положение, сохранявшееся 4 дня, к этому времени уже было убито 37 человек, среди которых, кстати сказать, имелось и некоторое количество христиан. Дело было на Пасху, и «некоторые евреи для спасения себя ставили на окна иконы и куличи, взятые у христиан, но во многих случаях и это не спасало их от погрома»: «из жидовских перин и подушек был выпущен весь пух, он покрыл собою улицу на далёкое расстояние и как ином одел деревья».

Сахаров пытается установить взаимосвязь событий в Кишиневе с трагедией в приднестровском местечке Дубоссары, где накануне произошло убийство якобы евреями христиан-

ского мальчика, а вслед за этим были вырезаны все евреи. Он пытается также проанализировать, какую роль в возбуждении толпы и развитии событий по столь печальному сценарию сыграли слухи, оказавшиеся ложными, о том, что евреи якобы осквернили плащаницу в кишиневском соборе, выколол Спасителю глаза, опустили в клозет Святой Крест и т.д. «Этим рассказам, намеренно распространявшимся вожаками погрома, верили не только простонародье, но и лица вполне интеллигентные».

В известных нам источниках не так уж сильно отражены настроения и действия еврейского сообщества Бессарабии после погрома. Письма Сахарова Стадницкому отчасти восполняют этот пробел. «В настоящее время кишиневские евреи страшно возбуждены против русских (выше, кстати, он отмечает, что вожаками погромщиков были именно люди великорусской национальности – А.К., А.С.). Они держат себя по отношению к христианам так вызывающе, что гулять по городу опасно не только поздним вечером, но даже и днём. Вставлять у себя стёкла и чинить окна и двери евреи медлят из опасения нового на них нападения». Евреи собрали сходку за городом, на еврейском кладбище. По оценке Сахарова, в ней участвовало почти все взрослое еврейское население Кишинева, включая женщин. Какие решения были приняты на сходке, нам не известно, однако в городе очень многие опасались, что евреи станут теперь отравлять продукты, покупаемые христианами в еврейских лавках. Сразу после погрома произошло сильное подорожание на все продукты питания. Несколько показателен для понимания взглядов миссионера его вывод: «Несомненно, что евреи взыщут с русского населения все свои убытки». Впрочем, новое нападение на евреев, по оценке Сахарова, едва ли состоится, т.к. Кишинев теперь находился под усиленной охраной. Казенные винные лавки не торговали из опасений, что народ снова придёт в возбуждение. По субъективному мнению Сахарова, очевидно, не чуждо некоторых предубеждений антисемитского толка, евреи «отыграются» на произошедшей трагедии, они не только компенсируют свои убытки, но и получают определенную прибыль. Ведь большинство корреспонденций, опубликованных в прессе, «принадлежат перу потерпевших», событию придавался еще больший размах, нежели оно, как полагал Сахаров, приобрело в реальности. Оно возымело поистине международный резонанс, в Кишинев даже приезжал корреспондент лондонской газеты «Times», что ранее трудно было себе представить жителям рядового российского губернского города. При этом по Кишиневу ходили слухи о том, что барон Ротшильд направил в пользу пострадавших сумму, сильно превосходившую понесенные убытки. Такой поворот событий всполошил губернское начальство, тем более что, как пишет Сахаров, «власти проявили в дни беспорядка поразительное бездействие. В том, что громилы действовали в присутствии и даже под покровительством полиции и войск, сходятся решительно все очевидцы погрома. Случалось, что нападавших на еврейский дом было 10 человек, а возле них стоял, любуясь зрелищем, отряд солдат в 30 и даже 50 человек». Кроме того, «евреи за несколько дней до праздника (т.е. до Пасхи, когда начались погромы – А.К., А.С.) просили губернатора принять меры в виду слухов о готовящемся на них нападении, но губернатор отнесся к этому сообщению равнодушно и никаких мер не принял. Даже во время беспорядков он, по слухам, беспечно играл в карты». Теперь, когда события приобрели столь невиданный резонанс и в Кишинев для производства дознания прибыло высокое полицейское начальство из Петербурга, губернатор и главный губернский полицмейстер перекладывали ответственность за события друг на друга. Разумеется, не обошлось без смены губернской власти. По представлению министра внутренних дел В.К. фон Плеве, на пост бессарабского губернатора в июне 1903 г. был назначен чиновник с безупречной репутацией – князь С.Д. Урусов, близкий друг выдающегося праволиберального правоведа Б.Н. Чичерина.

Одно из своих посланий с описанием погрома И. Сахаров писал Стадницкому во время ночлега на станции Кобыльня в ожидании подводы на Куничу, куда совершал очередную свою миссионерскую поездку. На основании своих бесед с жителями Северной Бессарабии Сахаров заметил, что кишиневский погром стал по всей Бессарабской губернии «предметом самых оживленных толков. Рассказы очевидцев события так действуют на деревенских жителей, что они выражают желание “разнести” местных евреев. Вот почему пристава и урядники запрещают по сёлам всякие разговоры о кишинёвском событии, грозя наказанием вся-

кому послушнику этого приказа». В уездном Оргееве (молд.: Орхей) евреи были до такой степени напуганы кишинёвскими событиями, что собрали 2 тыс. рублей и выписали из Кишинёва отряд солдат в 75 человек. Впрочем, у них всё обошлось благополучно, что не удивительно, учитывая, что, по последней переписи, из 22 тыс. жителей города евреи составляли 19 тыс. человек.

Отголоски кишинёвского погрома были живы в памяти бессарабских евреев на протяжении многих лет. Напряженность в отношениях христиан и иудеев сохранялась, тем более что имели место новые погромы. Один из наиболее значительных произошёл в октябре 1905 г., как раз в те дни, когда Российской империи была дарована конституция. Описание этого погрома находим в письмах Арсению его родственника Д. Щеглова. Эти письма написаны человеком ещё более правых, чем у Сахарова, взглядов¹. Хотя он и не симпатизирует погромщикам, однако придерживается того мнения, что октябрьский погром 1905 г. был спровоцирован либеральными речами, в которых проявилось неуважение к личности Государя. В письмах Щеглова находит отражение роль в тех событиях известного члена Государственной думы и публициста П. Крушевана как харизматического лидера правого движения в Бессарабии и человека известного далеко за пределами губернии. Кроме того, в них отразились положение дел в кишиневской семинарии, настроения семинаристов и преподавателей. Из писем узнаём о конфликте начальства семинарии с Крушеваном, который в статьях на страницах своей газеты «Бессарабская жизнь» неоднократно ругал руководство семинарии за воспитание студентов в либеральном духе. После каждой из таких статей семинаристы опасались, что им грозит побитие со стороны ярых приверженцев Крушевана. Однако среди части семинаристов имели место, по всей вероятности, и другие настроения. В одном из писем читаем, что «ученики семинарии, недовольные псевдолиберальным и жидовствующим направлением газеты "Одесские новости", скупил у разносчиков все номера газет и застлали ими проспект, собираются при этом устроить овацию Крушевану, который ратует за сохранение Россией ее исконных начал». В письме от 16 июня 1909 г. содержится описание похорон Крушевана, скоропостижно скончавшегося едва ли не на пике своей всероссийской славы в правом лагере. Его смерть, как отмечается, произвела и на друзей, и на врагов огромное впечатление, чуть не весь город вышел на похороны, ходили слухи, что Крушевана объявят святым.

Всплески официального патриотизма, поощряемого сверху, периодически охватывали губернский центр Кишинев. Так, из письма Стадницкому директору Кишиневской семинарии А. Яновского (1904 г.) [ГАРФ. Ф.550. Оп.1. Д.486] узнаём, что начало войны с Японией вызвало в Кишиневе совершенно невиданные манифестации, собравшие на улицах более 10 тыс. человек и продолжавшиеся 3 дня. По центральным улицам несли портрет Государя Императора, пели «Боже, Царя храни», организуются сборы денег в помощь армии. Любой всплеск официального патриотизма сопровождался ожиданием новых еврейских погромов, не менее трагических. В письме Д. Щеглова, относящемся к 1906 году, читаем: «Евреи, как лучший барометр, предсказывающий наступающую бурю, массами уезжают из Кишинева. Все это не к добру».

В переписке Стадницкого с бессарабскими земляками находят отражение и приезд в Кишинев по пути в Румынию Николая II в начале лета 1914 г., за считанные недели до начала большой войны [См.: Каширин. 2014]², и реакция бессарабского общественного мнения на начало Первой мировой войны, а также на вступление Румынии в войну в 1916 г.

Дальнейшая разработка исследователями личного фонда митрополита Арсения в ГАРФе обещает новые открытия, способные дополнить существенными штрихами наши знания церковной и общественно-политической истории России начала XX в.

¹ Письма Д. Щеглова цитируются по делу, хранящемуся в ГАРФе: [ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 499].

² В свите был и тяжело больной, вскоре скончавшийся земляк Стадницкого, выходец из знатного молдавского боярского рода министр просвещения Российской империи Л. Кассо, крупный ученый-юрист и в то же время человек очень последовательный в своих консервативных, охранительских убеждениях.

Список литературы

Статьи

1. Гросул В.Я. Митрополит Арсений Стадницкий – историк румынской и молдавской православных церквей // Новая и новейшая история, 2002. № 1.
2. Каширин В.Б. Констанца–1914: Мирный визит накануне войны // Императорский дом Романовых и Балканы / Отв. редактор В.Б. Каширин. М., 2014.
3. Савинова И.Д. Дело митрополита Арсения Стадницкого // Вопросы истории, 1999. № 2.

Монографии

1. Епископ Арсений (Стадницкий). В стране священных воспоминаний / Вступит. статья Н.Н. Лисового. М. – Спб., изд-во О. Абышко, 2014.
2. Митрополит Арсений (Стадницкий). Дневник. Том 1. 1880–1901 гг. / Подготовка издания и редактирование: О.Н. Ефремова. М., изд-во ПСТГУ, 2006. Т. 2. 1902-1903. М., 2012.

Архивные источники

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 550. Личный фонд митрополита Арсения (Стадницкого). Оп. 1.

ДАННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Колин Анжела Ивановна, PhD по истории, старший научный сотрудник

Институт истории АН Молдовы,

г. Кишинев, Республика Молдова

zhurslav@gmail.com

Стыкалин Александр Сергеевич, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, зам. главного редактора журнала РАН «Славяноведение».

Институт славяноведения РАН, г. Москва, Россия

zhurslav@gmail.com

DATA ABOUT THE AUTHORS

Angela I. Colin, PhD in History, Senior researcher *Institute of History,*

Academy of Sciences of Moldova,

Chişinău, Republic of Moldovazhu

rslav@gmail.com

Alexander S. Stykalin, PhD in History, Coordinating researcher, Acting Deputy Chief Editor “Slavyanovedenie” Magazine, RAS

Institute of Slavonic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

zhurslav@gmail.com

УДК 27/253

ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ КАЗАНСКИМ МИССИОНЕРОМ Н.И.ИЛЬМИНСКИМ И СИБИРСКИМИ МИССИОНЕРАМИ В КОНЦЕ XIX- НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ

Колосова Алисон Руфь

Описываются взаимоотношения между Н.И.Ильминским и миссиями Русской Православной Церкви на Алтае, в Якутии и на Камчатке, и показывается, как миссионеры из Сибири применили принципы Ильминского среди Чувашей Волго- Камского края с 1880 по 1910.

Ключевые слова: православная миссия; христианизация; Николай Ильминский; Алтай; Якутия; Камчатка; Владимир Петров; Дионисий Хитров; Гурий Буртасовский; Макарий Глухарев; Чувашский язык; богослужебные переводы; Уфимская епархия; Самарская епархия; Симбирская епархия; Казанская епархия.

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE KAZAN MISSIONARY N.I.IL`MINSKII AND SIBERIAN MISSIONARIES IN THE LATE 19TH AND EARLY 20TH CENTURY

Kolosova Alison Ruth

The paper describes the relations between N.I.Il`minskii and the Russian Orthodox Church's missions in the Altai, Iakutia and Kamchatka, and demonstrates how Siberian missionaries developed Il`minskii's principles among the Volga-Kama Chuvash from 1880-1910.

Keywords: Orthodox mission; Christianization; Nikolai Il`minskii; Altai; Iakutia; Kamchatka; Vladimir Petrov; Dionisii Khitrov; Gurii Burtasovskii; Makarii Glukharev; Chuvash language; liturgical translations; Ufa diocese; Samara diocese; Simbirsk diocese; Kazan diocese;

Introduction

Nikolai Il`minskii, a specialist in Arabic and the Turkic languages which he taught at the Kazan Theological Academy and Kazan University from the 1840s to 1860s, became in 1872 the Director of the Kazan Teachers' Seminary (KTS) where teachers were trained for native-language schools among the Turkic and Finno-Ugric peoples of the Volga-Urals and Siberia. With the help of these teachers and their pupils, as well as those of other schools set up on his model, Il`minskii created alphabets and oversaw biblical and liturgical translations into their languages, thus paving the way for native-language Orthodox parishes with indigenous clergy.

In this paper we shall explore briefly Il`minskii's relationship with the missions in the Altai, Iakutia and Kamchatka. Three hierarchs from these Siberian missions, Vladimir Petrov, Head of the Altai Mission from 1865, Bishop of Biisk from 1880, then Tomsk from 1883, Dionisii Khitrov, Bishop of Iakutsk from 1868-1883, and Gurii Burtasovskii, Bishop of Kamchatka from 1885-1892, ended their days closer to home as bishops in the Volga-Kama region where they were instrumental in the continuation of the Il`minskii system after his death in 1891. In the second half of the paper we shall examine their contribution to the flowering of Ilminskii's principles among the Volga-Kama Chuvash between 1880 and 1910.

Il`minskii and the Altai mission

Il`minskii's awe before the great Siberian missionaries Makarii Glukharev and Innokentii Veniaminov is evident in an 1886 letter,

'In the Old Testament Tabernacle there was a sacred fire which never went out, (...) it had a special, grace-filled, mysterious power which was not possessed by every fire in the world. (...) By this grace and power of God there were two missionaries 'made-without-hands', that is without artificial man-made missionary and scholarly training and sending, two missionary fires of Siberia: Innokentii and Makarii Glukharev.' [Il`minskii 1895, p. 185]

Il`minskii most probably first heard about Makarii Glukharev from A.K. Kazem-Bek, his teacher of Tatar, who also taught Makarii when he spent three months in Kazan in 1840. [Kharlampovich 1904, p.217-218] Il`minskii mentions Makarii for the first time in his Inaugural Lecture at Kazan University in 1862, 'In the scarcely accessible, remote corners of the Altai, the spiritual mission, in the blessed footsteps of Archimandrite Makarii, is spreading the Christian faith. The scholarly study of language must give them a helping hand'. [Il`minskii 1862, p.18] In the same year Il`minskii's translations into the popular Tatar language began, and in 1863 he sent his Tatar Primer to the Altai missionary Fr Vasilii Verbitskii and collaboration began on the Altai Grammar. In 1864 Hieromonk Makarii Nevskii visited Kazan and saw the beginnings of the Kazan Central Baptised Tatar School (KCBTS). In 1868 Nevskii returned to Kazan for further collaboration on the

Altai Grammar and to learn about Il'minskii's translation and educational work. [Kharlampovich 1905a, p. 288-9, 293-4] The first Divine Liturgy in Tatar was served in Lent 1869 at KCBTS by Nevskii who helped to train the newly—ordained Tatar teacher Vasilii Timofeev before returning to the Altai in December 1869. [Il'minskii 1887, p. 266, 347-8]

In the opinion of K.V. Kharlampovich, Nevskii, 'consolidated in the Altai the use of the Kazan translation system, that is, the old Altaian system, but with the difference that drawing the school pupils into the work opened up the possibility of developing a whole literature of translated as well as original works, both in printed and handwritten form.' [Kharlampovich 1905c, p.53] Correspondence between Il'minskii and Makarii Nevskii and Vladimir Petrov continued throughout Il'minskii's lifetime. In the 1870s and 1880s, five Altaians studied at Il'minskii's Kazan Teachers' Seminary, and collaborated with Altai translations which were published mainly in Kazan before 1886 when the Altai mission began to print its own texts in Biisk. [Znamenskii 1901, p. 477-479, 484, 665, 699]

The common ground between Il'minskii's work and that of the Altai mission is also evidenced by the fact that Il'minskii's first articles explaining his use of the spoken native language were published from 1863-1866 in *Pravoslavnoe Obozrenie* which throughout the 1860s published for the first time Makarii Glukharev's translations of the Old Testament from Hebrew into modern Russian. The journal reflected all of the missionary concerns of its patron, Metropolitan Philaret of Moscow, who wrote to Innokentii Veniaminov in 1860 saying that he hoped he would become a good-willed reader and collaborator. [Philaret 1881, p. 30] The Notes of Fr. V. Verbitskii were published in 1863 [PO 1863 t.10, c.143] and in 1867 the Journals of an Alaskan missionary. [PO 1867 t.23, p.219] An 1864 article on Russian missions in the Transbaikal, the Altai and China, described with approval translations into native languages, and the work of indigenous priests, catechists and missionaries. ["Russkii pravoslavnyiia missii" PO1864, p.335, 346]

Il'minskii and the Alaskan and Iakut missions

As a student and lecturer at the Kazan Academy, Il'minskii would have undoubtedly known Innokentii Veniaminov's many ethnographical publications of the 1840s, and he quotes Innokentii's reports on the Alaskan missions published from 1843. [Barsukov 1997, p. 186, 215, 220, 295, 304, 309, 313, 330, 337, 506 and Il'minskii 1885, p.8] From 1850 there was collaboration between Kazan and Iakutsk over Iakut translations, and Il'minskii's letter of May 1855 explaining his translation principles to Dmitrii Khitrov, head of the Iakut Translation Committee, was later published. [Dionisii 1902] Il'minskii's Chuvash disciple Ivan Iakovlev wrote that Innokentii, 'when travelling to St. Petersburg along the Kama and Volga, always let Il'minskii know of his journey, and called in to see him in Kazan. (Il'minskii) was in awe of him.' [Iakovlev 1997, p.267] When Innokentii was on his final journey to become Metropolitan of Moscow in May 1868, Il'minskii and the Tatar priest Vasilii Timofeev, rushed to meet him at the Kazan quayside. [Barsukov 1997, p.586-587]

In 1876 the Kazan-based Brotherhood of St Gurii (BSG) Translation Committee under Il'minskii's leadership became responsible for the translations of the Orthodox Missionary Society (OMS) as a whole as the OMS Chairman, Metropolitan Innokentii of Moscow, had not found the necessary personnel to organize such a committee in Moscow, and he approved of Il'minskii's approach. [Otchet BSG TC 1892, p.1; Il'minskii 1895, p.330] The OMS Council gave the BSG, 'the immediate aim of introducing divine services in native languages which is everybody's desire'. [Otchet BSG TC Ibid, p. 2]

This aim had a direct impact on translations into the Chuvash language for which Ivan Iakovlev, in collaboration with Il'minskii, created an alphabet and Primer adapted to Chuvash phonetics in 1871-2, and translated the Gospels and catechetical texts in the 1870s. [Iakovlev 1985, p.154-5; Il'minskii 1884, p.7; BSG Otchet 1875-76, p.36] During the 1880s translation activity at Iakovlev's Simbirsk Chuvash Teachers' School (SCTS) focused on the introduction of liturgical worship in the Chuvash language. This in its turn involved the building of a church at the school to be a model for village parishes, and also the setting of Chuvash liturgical texts to music. [Mashanov 1892, 140-141; Iakovlev 1997, 249-50]

Il'minskii and the Kamchatka mission

In a letter to Pobedonostsev of 22nd February 1886 we see how Il'minskii felt that missionary work had declined in the Kamchatka diocese after the departure of Bishop Innokentii in 1868. 'In the Kamchatka diocese missionary work was also begun by Innokentii and there are translations into Gold and Korean, but after Innokentii, his successors it would seem, were not able to give the correct and essential organization needed for translation work.' [Il'minskii 1895, 186] This viewpoint is reflected in Il'minskii's correspondence with Archbishop Veniamin of Irkutsk, his involvement with translations into Korean, Gold and Tungus, and his comment in 1886 that, 'The present Bishop Gurii is very young and inexperienced.' [Kharlampovich 1905b, 19-20, 24, 28-29; Il'minskii 1895, 181-183, 201]

Gurii (Burtasovskii) studied at the Kazan Academy from 1868-1872 when he witnessed the beginnings of Il'minskii's work among the Tatars. Nevertheless, Il'minskii was concerned in 1886 that Gurii was not consistently applying his principles in Kamchatka as he planned to set up one central boarding school in Khabarovsk instead of the 8 local schools at missionary stations where in 1884 96 Koreans, 58 Golds and 25 Gilyaks were studying. Il'minskii was concerned that Bishop Gurii's plan would mean only 50 boys would be able to study and that the children would be forcibly taken away from their families and native environment. The plan also made no mention of the use of the native languages at church services or by teachers at lessons. 'In the end, all this undertaking will result in teaching and studying in Russian, and church services in Church Slavonic.' [Il'minskii Ibid. 194] Il'minskii therefore recommended that the village schools remain in place after the model of the BSG schools, and that the Khabarovsk school should take on the central role played by KCBTS. [Ibid. 202] Il'minskii also defended the Korean translations printed in Kazan in 1883-4, and which had been criticized by Gurii. [Ibid. 199] Despite Il'minskii's corrections of Gurii's errors which he attributed to inexperience, he approved of Gurii's request that all missionaries should know the local languages and therefore suggested that Christians from among the Buriats of the Trans-Baikal and Irkutsk missions, or from among the Koreans, Gold and Gilyaks could be catechizers or even missionaries. [Ibid. 200-201]

Il'minskii and the Siberian missions: conclusion

We have seen in the above brief survey that Il'minskii's missionary principles were initially inspired by the Siberian missions but, in their turn, caused the Siberian missions to more fully develop translations into native languages which were used by native personnel in both schools and churches. Il'minskii's initial application of these principles among the non-Russian peoples of the Volga-Kama region in the 1860s-1870s was flourishing by the early 1880s but did not, however, go unquestioned. A full description of attacks on the Il'minskii system and the reasons for them is outside the scope of this paper and a few quotes from Il'minskii's correspondence in the last decades of his life will have to suffice.

As early as 1878 he wrote to N.P.Ostroumov in Tashkent, 'there are attacks on the native cause from all sides; everywhere native languages are being rejected, in Kazan and Simbirsk and Viatka, everywhere. Everything is like that here. Not one single idea is held onto, not only to the end, but even for a few years. Now everything is being forgotten, is changing.' [Znamenskii 1900, p.20] In early 1891 Il'minskii was appointed a member of the Synodal Schools' Council and was horrified to discover that the Council knew nothing of the, 'situation of the native tribes of the Kazan and Volga region, (...) the methods and means of native education developed by BSG are unknown, and therefore puzzling and questionable. The main and strongest reason for doubt was the fear that allowing native languages in school and church would create nationalities to the detriment and harm of the Russian people and state.' [Il'minskii 1895, p. 397-8]

It was feared that all would be lost in the increasingly patriotic atmosphere of the 1880s that led to Il'minskii's publication of many collections of correspondence explaining and defending the use of biblical and liturgical texts in the mother tongue in schools and native-language parishes by native teachers and clergy. It also led to him cultivating the friendship and favour of Pobedonostsev, through whom he was able both to influence the appointment of Orthodox bishops and clergy, and

gain a wider audience influential over educational policies in the empire as a whole. In December 1884 he wrote to Pobedonostsev about the collection of writings which he was gathering together to explain his ideas at the 1885 Volga-Kama Bishops' Council,

'I am concerned to publish such things (...) explaining the native cause, partly as the day is fading (...) I'm rushing about so that the ideas and practices which have arisen before my very eyes should not be lost. These ideas are extremely simple and natural; but nevertheless, in past times, and even in the not so distant past, it is not evident that the native cause was clearly and firmly understood and led.' [Il'minskii 1895, 151-152]

This concern that all should not be lost also helps to explain the appointment in the 1880s-1890s of Siberian missionary bishops to the Volga-Kama region where, after Il'minskii's death, they continued and developed his work. In the rest of this paper we shall examine their influence on the Christianization of the Chuvash.

Bishop Dionisii (Khitrov) and the Chuvash of Ufa diocese

The application of Il'minskii's principles in Ufa diocese was largely due to two bishops, Nikanor (1877-1883) and Dionisii Khitrov (1884-1896). In 1881 eight Tatars and Chuvash were ordained in Menzelinsk and Belebei districts, and by 1883 there were 10 graduates of KTS as well as other graduates of SCTS and KCBTS serving as clergy in these districts. [Il'minskii 1895, 3,5,46] Dionisii continued this work, from 1884 to 1892 creating 30 native parishes in central villages where he appointed native priests and readers, and sought funds to build churches. [UEV 1892, 252] Fr Andrei Petrov, formerly teacher and priest at SCTS, became the leading figure among the Ufa Chuvash after he became priest in Bizhbuliak, Belebei district in February 1889. Dionisii entrusted him with persuading the Chuvash to have a school-church in every village where the word of God would be preached and the Liturgy served. [NA RT f.968, op.1, d.139, 1.87-88]

In a July 1891 letter Petrov wrote that he had opened three schools in his parish since arriving, so there were now 6 altogether, and he had opened a Temperance Society. He had persuaded the villagers to have a Two-class teacher training school, and in one outlying village had petitioned to build a church with Chuvash clergy. Petrov attached a diagram of the Chuvash schools and churches clustered around Bizhbuliak, saying there were 9 Chuvash priests and 9 Chuvash readers in Belebei district alone. [NA RT Ibid. d.173, 1.85v-88] In the outlying village of Slakbash there were 874 Chuvash who rarely visited the nearest church which was 13 versts away and had a priest who spoke no Chuvash. In 1889 Dionisii himself went to the village to propose building a school-church which at first was refused on the grounds of poverty, but then agreed to when Dionisii said he would find the funds and send a Chuvash priest. When Dionisii revisited in May 1891 the church, funded by an Ufa merchant, was almost complete and the villagers asked him if their priest, Fr. Ioakim Ivanov, could stay forever. In December 1891 Ivanov had opened a school with 60 pupils, and when in January 1892 Dionisii went to consecrate two churches in Slakbash and nearby Byzlyk, all the Chuvash priests in the district co-served, and Petrov himself directed the choir. [Tri dnia, p.61-80]

Bishop Gurii (Burtasovskii) and the Chuvash of Samara and Simbirsk dioceses

The bishop who played arguably the greatest role in implementing Il'minskii's principles among the Chuvash was Gurii Burtasovskii who, after leaving Kamchatka, became Bishop of Samara from 1892-1904, then Bishop of Simbirsk until his death in 1907. In April 1891, Il'minskii wrote to Pobedonostsev, 'everywhere there are good, friendly bishops who vouchsafe to lend a favourable ear to me. There is only that fatal Samara, (...) the bishop is new and (...) I do not dare to thrust my schemes upon him. (...) And Samara province is a hotbed of Chuvash tartarisation.' [Il'minskii 1895, 387] Gurii was appointed to the Samara diocese in October 1892 when there were only two native clergy. By 1904 there were 69 native priests: 56 Chuvash, 5 Tatar and 8 Mordva, of which there were 36 SCTS graduates and 23 KTS graduates. [GIA CR f.350, op.1, d.4, 1.39-40] Even Ivan Iakovlev, with his ardent desire to encourage Chuvash clergy, criticized Gurii for being too hasty and later regretting some of the ordinations. [Iakovlev 1997, 214] Iakovlev's correspon-

dence as Chuvash Schools Inspector between 1897 and 1899 alone contains 24 recommendations for SCTS graduates to move to the Samara diocese as teachers, choir directors, deacons and priests. [GIA CR f.501, op.1, d.184, 224, 280-284, 286-7, 294, 301, 346-352, 394-401, 405]

Two of the overall most significant Chuvash missionary priests, Fr. Antonii Ivanov and Fr. Daniil Filimonov served under Gurii in the Samara diocese. Ivanov, a graduate of KTS in 1890, was the first Chuvash ordained by Bishop Gurii in December 1893. In 1902 he was appointed supervisor of native parish schools in Bugul'ma district where he organized short-term courses for 50 native teachers in August 1903, and further courses in 1909. He played the most significant role in there being 141 native schools and 59 mixed Russian/native schools in Samara diocese by 1914. [Aleksandrov 2002, 114-119] From 1900-1902 he wrote a series of 29 articles in *Pravoslavny Blagovestnik* on missionary work among the Chuvash of Samara diocese. They are mainly an account of Gurii's frequent visits to Chuvash parishes and schools, and focus on Gurii as a bearer of the Siberian missionary heritage of Innokentii. [Ivanov A. 1901 No.1, p.28-35; No. 3, p.126-132]

Daniil Filimonov was a teacher at SCTS before being ordained priest in the Kazan diocese in 1882. He served among the Samara Chuvash from 1899, directing the Samara Translation Sub-Committee from 1900, and becoming Dean of Bugul'ma district from 1911. [NA CGIGN Otd. 1, t.246 l.111] Bishop Gurii's support of native publications and ordinations would have been a major reason for the transfer of some of the BSG TC's work to the Samara Sub-Committee in 1900 when the Kazan Committee was under attack. [NA CGIGN Otd.1, t.246, l.109v; GIA CR f.350, op.1, d.1, l.101] Gurii's active involvement in the Sub-committee is evident from its reports, and at a conference of six translator priests on 4th February 1903 he lamented the lack of translations as he wanted to open missionary libraries in parishes but there were no books. He was also concerned to publish Chuvash liturgical books in Samara as the Kazan BSG TC was not satisfying the need due to its lack of funds. [Ibid. l.113] Native priests resolved to translate forty-two lives of saints by the beginning of 1904 and this led to the number of translators rising in 1904 to 42, of whom 37 were Chuvash, 3 Tatar and 2 Udmurt. [GIA CR f.350 op.1, d.1, l.105, 121] Between 1900 and 1911 the Sub-committee published 93 titles, 85 in Chuvash, 10 in Votiak and 1 in Tatar, with 183,500 copies printed in total. [Ibid. l.112-118]

The writings of Siberian missionaries were among the first texts published in the Chuvash language. In 1875 Makarii Glukharev's *Teaching before Holy Baptism* was translated into Chuvash by the Alikovo school teacher Grigorii Petrov, and published by BSG in 1876. [Otchet BSG 1875-76, p.36] Fr. A. Mikhailov translated Gurii Burtasovskii's *Teaching on the true faith* into Chuvash in 1896. [NA CGIGN Otd. 1, t. 246, l.107] Among the BSG TC's Chuvash publications in 1893 were 5000 copies of Metropolitan Innokentii's *Indication of the Way into the Kingdom of Heaven*. [BSG Otchet 1893 and 1894]

Archbishop Vladimir (Petrov) and the Chuvash of Kazan diocese

Vladimir (Petrov) became Archbishop of Kazan from 1892 to his death in 1897. Although there was not the great increase in numbers of native clergy as in Samara and Ufa,¹ it is evident that Vladimir gave significant support to the implementation of the Il'minskii system among the Chuvash of Kazan diocese in the 1890s. In September 1893 he served the Liturgy in Musirma parish, one year after their priest Daniil Filimonov organized a large-scale famine relief programme. [Filimonov 1893, p.21, 41-47] He transferred Filimonov to the central Chuvash village of Ishaki so that he could preach in Chuvash to the many pilgrims who came to venerate the icon of St. Nicholas. Filimonov was also appointed Director of the Ishaki Two-class Teachers' School and played an important role in training native teachers. In 1894 Vladimir ordained Fr. Mikhail Samsonov in Raskil'dino parish after the previous priest was transferred for not knowing Chuvash. [GIA CR

¹ In 1897 there were 502,042 Chuvash in Kazan province, 159,766 in Simbirsk, 91,839 in Samara, and 60,616 in Ufa province. (See Ivanov V. 2005, 151-153) In 1904 there were approximately 36 Chuvash priests for the 502,042 Chuvash living in Kazan province. [Bobrovnikov 1905, p.177. NA CGIGN otd. 1, t.178, l.233-236] When Bishop Gurii left Samara in 1904 there were 56 Chuvash priests for a population of about 92,000 Chuvash.

f.55, op.1, No.2316] Samsonov played an important role in training native teachers as Director of the Krasnye Chetai Teachers' School from 1910-1918. [Kliuchnikov 2009, p.18]

Vladimir encouraged the first petitions to open the Alexandra Chuvash convent where the majority of nuns were Chuvash and the liturgical cycle was held in Chuvash. [Arkhangel'skii 1912, p.395] It was also under Vladimir that the Kazan Missionary Courses were detached from the Kazan Academy in 1897 and put wholly under the supervision of Archimandrite Andrei Ukhtomskii at the Kazan Transfiguration Monastery, thus fulfilling Makarii Glukharev's dream of having a missionary training establishment in the context of a monastery in Kazan. [Valedinskii 1900, p.345-6] The courses enabled native teachers and clergy who did not have the educational qualifications to attend seminary, to receive theological and missionary education.

The Siberian missionary bishops' defence of Il'minskii at the turn of the 20th century

It was not only through practically implementing his principles that the Siberian missionaries defended Il'minskii at the turn of the 20th century. In 1899 a conference on native education was held in the Samara diocese under the chairmanship of Bishop Gurii. Some of the conference's proposals significantly undermined Il'minskii's principles such as the use of native languages and emphasis on the laity, and KCBTS, KTS and BSG were all attacked. Nevertheless it was proposed that such a conference be held every three years in memory of Il'minskii, while in dioceses with non-Russian populations a Department of Native Education should be organized. CNM [Papka No. 9; PB 1901, No. 21; GIA CR f.501, d.417]

Gurii's contribution to the 1906 Responses of the bishops to the Holy Synod's enquiry of July 27th 1905 concerning desired church reforms [Otzyvy 1906] reflects many aspects of parish life which had developed under the leadership of Il'minskii's disciples. He lamented that most parishioners were just listeners at poorly understood church services, 'and the people remain poverty-stricken and starving spiritually'. [Ibid. Part 1, p.440] He advocated congregational singing and the need, 'to restore in the ideas of the Orthodox people awareness that singing by the whole church is the norm.' [Ibid.] He argued that services would lose their grandeur and solemnity if translated into Russian, but nevertheless texts needed simplifying and correcting.' [Ibid. Part 2, p.20] He emphasized the role of missionary brotherhoods and societies for the poor at both diocesan and parish level so that all members of the Church should be involved in missionary activity. [Ibid. Part 2, 30] Aware of the needs of his multi-national dioceses, he stressed decentralization and greater local representation, supporting the participation of the clergy and laity at the future Local Council, at least with a consultative voice. [Ibid. Part 1, p.424, Part 2, p.2-3] He likewise favoured the creation of local metropolies with the right of calling regional Councils, [Ibid. Part 1, p.433] and extended this representative principle to a diocesan conference which would meet at least once a year, with clergy and laity having a consultative voice.

A significant text defending the Il'minskii system in the broader debate on mission in the opening years of the 20th century was Hieromonk Dionisii Valedinskii's *Ideals of Orthodox-Russian native mission (Idealy)* [Dionisii 1901] defended as a Master's thesis at the Kazan Academy in 1900. Valedinskii studied at Ufa Seminary, getting to know Bishop Dionisii before his death in September 1896. The letter Dionisii received from Il'minskii in 1855, giving guidance about the first translations into Iakut, was in Valedinskii's possession when he wrote *Idealy*. [Dionisii 1902] Quotes from this letter, as well as other passages in *Idealy*, indicate that *Idealy* can be read as Dionisii's missionary testament. Writing for those who saw Il'minskii's system as an inappropriate innovation leading to separatism, he emphasizes the continuity between the great Siberian missionaries and Il'minskii,

'His system was *new*, but not in the sense that he espoused views (...) entirely alien to the understanding of the great evangelists of the Russian land of former time (...). No, Il'minskii's system was in essence the same as that practiced by the great missionary saints of former times (St Stephen of Perm, Metropolitan Innokentii of Moscow). The newness of Il'minskii's system was caused by the circumstances of the time (...) those reasonable principles of native mission which

were devised by the missionaries of the universal and Russian church of former times (...) had been forgotten by some, and by others were considered *a priori* unsuitable for the present time; and only a few solitary and modest labourers on the mission field recognized and (...) applied them in practice. (Il`minskii) was the first to pay serious attention and to acquaint society with the character and methods of the educational activity of the great missionaries (...) summarized their views, developed the latter and demonstrated in practice their entire suitability and expediency for the present time.' [Ibid. p.360, 363-4]

Conclusion

The freedom with which Makarii Glukharev and Innokentii Veniaminov developed use of local vernaculars on the extreme fringes of the Russian Empire can be compared with Sts. Cyril and Methodius' situation in Moravia. Vlasto points out that despite the Byzantine policy of the most rapid hellenization of the vast numbers of Slavs within the Imperial frontiers, 'Moravia was outside the Empire; in this respect Constantine (Cyril) could be allowed considerable freedom.' [Vlasto 1970, p.45] Inspired by the Siberian missionaries, Il`minskii's renewed emphasis on the vernacular tradition around Kazan has parallels in the transmission of Cyril and Methodius' Slavonic texts to Bulgaria. Vlasto continues, 'When it came to the possibility of a Slav language church in Bulgaria, much nearer home, the Byzantine authorities appear to have hesitated at first, then accepted it, then repudiated it again in favour of hellenization when they conquered the country,' [Ibid.] a sentence which sums up also the contradictory attitudes towards the Il`minskii system's application in the Volga-Kama region much closer to the heart of the Russian Empire in the late 19th century. It was this context, where use of native languages involved the potential threat of separatism, which led to Il`minskii's defence of the use of native language and clergy in bold texts which more clearly articulated Makarii and Innokentii's principles for society at large. It was also in this context that after Il`minskii's death we see leading Siberian missionaries, all of whom had been advised, encouraged and inspired by Il`minskii, defending and developing his principles among the native peoples of the Volga-Kama region.

Bibliography of archival and published sources

Archives consulted:

1. CNM Chuvashskii Natsional`ny Muzei (Chuvash National Museum, Cheboksary)
2. GIA CR Gosudarstvenny Istoricheskii Arkhiv Chuvashskoi Respubliki (State Historical Archive of the Chuvash Republic)
3. NA CGIGN Nauchny Arkhiv, Chuvashskii Gosudarstvennyi Institut Gumanitarnykh Nauk (Scientific archive, Chuvash State Institute of the Humanities)
4. NA RT Natsional`nyi Arkhiv Respubliki Tatarstana (National Archive of the Republic of Tatarstan)

Journals consulted

1. IKE Izvestiia po Kazanskoi eparkhii (News of the Kazan diocese)
2. PO Pravoslavnoe Obozrenie (Orthodox Review)
3. PS Pravoslavny Sobesednik (Orthodox Companion)
4. PTsV Pribavleniia k Tserkovnym Vedomostiam (Supplements to the Church News)
5. SamEV Samara Eparkhial`nye Vedomosti (Samara Diocesan News)
6. UEV Ufimskie Eparkhial`nye Vedomosti (Ufa Diocesan News)

Published Primary Sources

1. Arkhangel'skii, Nikolai (1912) "Aleksandriiskii zhenskii chuvashskii monastyr', Iadrinskago uezda" (Alexandra Chuvash convent, Iadrin district) in IKE 1912, 393-407
2. Filimonov, Daniil Filimonovich (1893) "Poseshchenie Vysokopreosviashchennym Vladimirom, Arkhiiepiskopom Kazanskim chuvashskogo sela Musirmy" (The visit of Archbishop Vladimir of Kazan to the Chuvash parish of Musirma) in PB 1893, 41-47
3. Iakovlev, Ivan Iakovlevich_(1985) Pis'ma (Letters) Compiled by N.G.Krasnov Cheboksary: Chuvashskoe Knizhnoe Izdatel'stvo_(1997) Moia zhizn': Vospominaniia (My Life: Memoirs) Moscow: Respublika

4. Il'minskii N.I. (1862) *Vstupitel'noe Chtenie v kurs Turetsko-Tatarskogo iazyka* (Inaugural lecture to the course on the Turko-Tatar language) UZKU, III Kazan: Universitetskaia Tipografiia
5. (1884) *K Istorii inorodcheskikh perevodov* (On the history of native translations) Kazan: V Universitetskoii tipografii
6. (1885) *Iz perepiski ob udostoenii inorodtsev sviashchenosluzhitel'skikh dolzhnostei* (From correspondence about appointing natives to the clergy) Kazan: Tipografiia Kliuchnikovoi
7. (1887) *Kazanskaia Tsentral'naia Kreshcheno-Tatarskaia Shkola: Materialy dlia istorii khristianskogo prosveshcheniia kreshchenykh Tatar* (The Kazan Central Baptised-Tatar School: Materials for the history of the Christian education of the Baptised Tatars) Kazan: Tipografiia Kliuchnikovoi
8. (1895) *Pis'ma Nikolaiia Ivanovicha Il'minskago* (Letters of Nikolai Ivanovicha Il'minskago) Kazan: Tipografii Imperatorskago Universiteta
9. Barsukov I. (1883) *Innokentii Mitropolit Moskovskii i Kolomenskii po ego sochineniiam, pis'mam i razskazam sovremennikov* (Innocent Metropolitan of Moscow and Kolomna from his writings, letters and the stories of contemporaries) Originally published Barsukov I. (Comp.) Moscow: V Sinodal'noi Tipografii 1883. Reprinted in 1997 Moscow: Firma Alesia
10. Ivanov, Antonii (1901) "Iz istorii khristianskogo prosveshcheniia chuvashei Samarskoi eparkhii vo vtoroi polovine 19 stoletii" (From the history of the Christian enlightenment of the Chuvash of Samara diocese in the second half of the 19th century) PB 1901 No.1, 28-35, No. 3, 126-132, No.4, 164-171, No.5, 211-218, No.6, 269-276, No.10, 81-86, No.11, 127-128, No.12, 167-172, No.13, 201-205, No.15, 302-306, No.17, 36-40, No.19, 121-126, No.20, 166-176
11. Mashanov M. (1892) *Obzor deiatel'nosti Bratstva sv. Guriia za 25 let ego sushchestvovaniia, 1867-1892* (Survey of the activities of the St. Guriia Brotherhood during the 25 years of its existence) Kazan 1892
12. *Otchet perevodcheskoi komissii Pravoslavnogo Missionerskogo Obshchestva uchrezhdennoi pri Bratstve sv. Guriia v g. Kazani* (BSG TC Otchet) (Report on the Translation Committee of the Brotherhood of St. Guriia in Kazan) 1890, 1892, 1893, 1894, 1895, 1898, 1904, 1905, 1906, 1908/9, 1910/11, 1911/12, 1914 Kazan: Tipografiia Imperatorskago Universiteta
13. *Otzyvy eparchial'nykh arkhieerev po voprosu o tserkovnoi reforme* (Ch. 1-3) (1906) (Otzyvy 1906) (Responses of the diocesan bishops on the question of church reform Parts 1-3) Sankt Peterburg: Sinodal'naia Tipografiia.
14. Philaret (Drozdov), Metropolitan of Moscow (1881) "Pis'ma mitropolita Filareta k preosviashchennomu Innokentiu Kamchatkomu (1856-64)" (Letters of Metropolitan Philaret to the Most Reverend Innokentii of Kamchatka) in RA 1881 Kn.II, 24-31

Secondary Literature

1. Aleksandrov G.A. (2002) *Chuvashskiiye Intelligenty Biografii i sud'by* (Chuvash Intelligentsia Biographies and destinies) Cheboksary
2. Bobrovnikov N.A. (1905) "Inorodcheskoe dukhovenstvo i Bogosluzhenie na inorodcheskikh iazykakh v Kazanskoi eparkhii" (Native clergy and liturgy in native languages in Kazan diocese) in PS 1905, 177-181.
3. Dionisii (Valedinskii), Hieromonk
4. (1901) "Idealy pravoslavno-russkago inorodcheskago missionerstva" (Ideals of Orthodox-Russian native mission) in PB 1901 Jan 80-129, March 300-352, June 784-809, July 117-179, 357-377
5. (1902) "Stranichka iz istorii khristianskogo prosveshcheniia iakutov i uchastiia v niem N.I. Il'minskogo (o pis'me N.I. Il'minskogo k sviashchenniku D.V. Khitrovu, ot 7 maia 1855 o perevodakh bogosluzhebnykh knig dlia inorodtsev) (Ieromonakh Dionisii)" (A page from the history of the Christian enlightenment of the Yakuts and N.I. Il'minskii's involvement in it (the letter of N.I. Il'minskii to the priest D.V. Khitrov of May 7th 1855 about translations of liturgical books for the natives (Hieromonk Dionisii) in PB 1902 6 & 7 with a separate 2nd edition in Moscow in 1902.
6. Ivanov V.P. (2005) *Etnicheskaia Geografiia Chuvashskogo naroda* (The Ethnic Geography of the Chuvash people) Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo
7. Kharlampovich K.V. (1904) "Arhimandrit Makarii Glukharev osnovatel' Altaiskoi missii i ego prebyvanie v Kazani v 1840" (Archimandrite Makarii Glukharev, the founder of the Altai mission and his stay in Kazan in 1840) in PS February 1904, 205-230
8. (1905a) "N.I. Il'minskii i Altaiskaia Missia" (N.I. Il'minskii and the Altai Mission) in PS Feb 1905 286-300, March 480-490, April 687-705, June 243-275

9. (1905b) “O khristianskom prosveschenii inorodtsev: perepiska Arkiepiskopa Veniamina Irkutskogo s N.I. Il'minskii” (On the Christian education of the natives; correspondence of Archbishop Veniamin of Irkutsk with Il'minskii) PS July-Aug 1905, 1-38
10. (1905c) “Preosviashchennyi Makarii, episkop Tomskii i Barnaulskii” (Bishop Makarii of Tomsk and Barnaul PS May 1905, 49-65
11. Kliuchnikov I. (2009) *Zhitiia novomuchenikov zemli Chuvashskoi* (Lives of the new martyrs of the Chuvash land) Cheboksary: Kreativ
12. “Russkiiia pravoslavnyiia missii” (1864) (Russian Orthodox Missions) Anonymous article in PO t.15, 328-347.
13. “Tri dnia i dva khrama” (Tri dnia) (Three days and two churches) UEV 1892 1st February, 61-80.
14. Vlasto A.P. (1970) *The Entry of the Slavs into Christendom An Introduction to the Medieval History of the Slavs* Cambridge University Press
15. Znamenskii P.V. (1900) “Uchastie N.I. Il'minskogo v dele inorodcheskogo obrazovaniia v Turkestanskom krae” (N.I. Il'minskii's participation in native education in the Turkestan region) PS Jan 1900, 40-70; Feb, 149-187; March, 278-298; April, 349-374.
16. (1901) “Neskol'ko materialov dlia istorii Altaiskoi Missii i uchastie v eia delakh N.I. Il'minskogo” (Some materials concerning the history of the Altai mission and N.I. Il'minskii's involvement in its work) PS 1901, Oct, 449-488; Nov, 641-672; Dec, 761-786.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Колосова Алисон Руфь, кандидат богословских наук регент.
*Храм Иверской иконы, г.Алатырь, Алатырская Епархия
 Чувашия, Россия.*
 alisonruth@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Kolossova Alison Ruth, PhD
*Choir Director, Church of the Iveron Icon, Alaty, Diocese of Alaty and Poretskoe,
 Chuvashia, Russia.*
 alisonruth@mail.ru

УДК 94 (47)

ВИКТОР ТИМОФЕЕВИЧ ТИБЕР-ПЕТРОВ: ЗАГАДКИ БИОГРАФИИ

Колоткин М.Н.

На основе новых архивных данных описывается жизненный путь Виктора Тимофеевича Тибер-Петрова, видного деятеля Алтайской горной думы, министра Временного правительства автономной Сибири, уроженца Горного Алтая.

Ключевые слова: *V.T. Тибер-Петров, Алтайская горная дума, Г. И. Гуркин, Временное правительство автономной Сибири, П.Я. Дербер, В.И. Анучин, М.Б. Шатилов, Каракорумская земельная управа.*

VIKTOR TIMOFEEVICH TIBER-PETROV: MYSTERIES OF BIOGRAPHY

Kolotkin M.N.

The article is based on the new archive data and reveals lifeway of Viktor Timofeevich Tiber-Petrov, eminent person of Gorny Altai Duma, the Minister of Provisional Government of autonomous Siberia, Gorny Altai native man.

Key words: *V.T. Tiber-Petrov, Gorny Altai Duma, Provisional Government of autonomous Siberia, P.Ja. Derber, V.I. Anuchin, M.B. Shatilov, Karakorum's land board*

О персонаже нашей статьи известно крайне мало. На сегодняшний день имеются всего две небольшие публикации в несколько страниц [Звягин С.П., 2006, с. 177-179], хотя фамилия его фигурирует в целом ряде работ историков, занимающихся проблемами революции и гражданской войны, хотя личность его действительно противоречива и незаурядна, и заслуживает специального изучения. В.Т. Тибер-Петров родился в 1879 г. в алтайском селе Мыюта Бийского уезда Томской губернии в семье учителя миссионерской школы Алтайской духовной миссии. В селе в 1845 г. был основан стан миссии, но еще в 1834 г. архимандрит Макарий (Глухарев) крестил здесь алтайцев. О жизни селян, так изменившейся в результате работы миссионеров, можно судить из отчета за 1887 год: «Мыютинцы стали пахать землю более прежнего, не гоняются за звериным и орешным промыслом, часто служащим к явным убыткам для охотника; стали заниматься пчеловодством. Женщины ежегодно напрядают до 30 тонн пасм ниток и продают их. Занимаются выделкой замши и шитьем рукавиц и чембар. В отчетном году было сшито одних рукавиц 2000 пар. Взамен звериного промысла мужчины во время осени занимаются торговлей. Товар берут у купцов в кредит. Особо выдающихся пороков между новокрещенными нет, напротив, есть похвальные стороны. В нравственном отношении они честны, в хозяйственном – трудолюбивы, а в домохозяйстве с каждым годом понемногу вводится русский порядок, как то: опрятность, чистота...» [Гончарова О.А., Черданцева, 2004, с. 29]. В этом селе-стане миссии, лежащем на Чуйском тракте, в 150 верстах от Бийска, на левом берегу Катуня при впадении р. Мыюта, и прошло детство Виктора. Его окружали образованные люди, через село проходили экспедиции российских и зарубежных путешественников. В десятилетнем возрасте в 1889 году он поступает в Бийское катехизаторское училище. В то время это был известный центр в системе миссионерской и педагогической подготовки нерусских народов. Ученики его воспитывались в духе христианства и монархизма. Помимо религиозной подготовки много внимания уделялось производственным и социальным практикам. В частности, в программу предмета «медицина и гигиена» входило изучение строения человеческого тела, основные функции организма, первая помощь больному, заразные болезни и т.д. Поэтому из училища выходили образованные люди, составлявшие первую алтайскую интеллигенцию [Ключникова М.Ю., 2004, с. 48-57]. Затем по настоянию родителей Виктор окончил Томскую семинарию и поступил в Томский университет. Однако из-за увлечения политической деятельностью был исключен из университета и вынужден эмигрировать в Германию, в столицу Баварии – Мюнхен. Затем переехал в Тарту (Юрьев), где в местном университете получил медицинское образование и диплом врача. Затем занимался медицинской практикой в г. Либава (Лиепая), после чего вернулся в Горный Алтай.

Как видим, Виктор не стал связывать карьеру с клерикальной деятельностью. Его привлекали медицина и политика. В итоге он получил прекрасное образование, закончив два университета – Венский и Юрьевский (Тарту). До 1917 г. активно участвовал в работе «Общества изучения Сибири и улучшения ее быта», общества Красного Креста и сельскохозяйственных обществ. Как входящий в сословие «кочующий инородец», согласно статье 40 свода законов Российской империи, призыву на военную службу не подлежал. Родители его впоследствии переехали из Мыюты в урочище Артыбаш Керегежской (Алтынкольской) волости у Телецкого озера. Как пишет он сам, свой трудовой путь Виктор Тимофеевич начал в 1900 г. в качестве учителя на станции Каинск, откуда в 1901 г. был переведен в железнодорожную школу на ст. Тайга Сибирской железной дороги. Затем занимался частной медицинской практикой в г. Барнауле, Томске, Улале и других городах и весях. Впоследствии, заполняя анкеты уже в советское время и отвечая на вопрос: «Подвергались ли судебным и административным преследованиям?» отвечал так: « Не был утверждаем ни на одной службе, неоднократно увольнялся из средней школы и высшей за антирелигиозные и политические убеждения, сидел неоднократно в тюрьме. В другой анкете, судя по почерку, заполняемому кадровиком, при приеме на работу в графе «Подвергался ли преследованиям?» дополнительно записано: « Как политически неблагонадежный. сидел в тюрьме в 1904 г., подвергался

преследованиям, высылался за границу и из Германии. В 1918 г. был арестован и приговорен к расстрелу белыми» [ГАНУ. Ф. 1071. Оп. 1 Д. 531. С. 165, 167 об].

Падение царизма дало старт политической деятельности Виктора Тимофеевича. Он с головой погрузился в водоворот политических процессов. Первые шаги в этом направлении он сделал у себя на родине и в Томске. В губернском центре постоянно проходили многочисленные съезды и конференции, отражавшие мнения сибиряков по поводу происходивших в стране социальных катаклизмов. В.Т. Тибер-Петров принял участие в работе первого крестьянского съезда Томского и Кузнецкого уездов в марте 1917 г. Инициаторами съезда были видные представители социалистов-революционеров В.И. Анучин (председатель) и М.Б. Шатилов (товарищ председателя). Здесь наш герой с энтузиазмом участвовал в принятии резолюции, согласно которой Россия объявлялась демократической республикой во главе с президентом, избираемым на три года, а законодательным органом должна была быть Народная Государственная дума. Ему очень импонировало положение, согласно которому, всем нациям, населяющим Россию, предоставлялось право на самоопределение, вплоть до образования самостоятельных государств, которые могут объединяться с Российской республикой в союзную (федеративную) республику [Съезды, конференции и совещания социально-классовых, политических, религиозных национальных организаций в Томской губернии, 1992, с. 14-15].

В июле 1917 г. была создана Алтайская горная дума во главе с художником Г.И. Гуркиным, образованная из представителей инородческих волостей Алтая. Как пишет историк С.П. Звягин, наш герой выступил на этом заседании с предложением к зажиточным алтайцам выделить средства на обеспечение работы думы «взаимообразно или под поручительство кредитных учреждений» [Звягин С.П., с.178].

С 20 апреля по 18 мая 1917 г., почти месяц, в Томске проходила первая сессия Томского губернского народного собрания. Это был грандиозный даже по сибирским меркам политический форум, для участия в котором было избрано 522 делегата с решающим и 8 – с совещательным голосом, а на заседаниях присутствовало не менее 800 человек. Это были представители различных политических партий (от эсеров до большевиков), Советов рабочих, крестьянских и солдатских депутатов, крестьянского союза, Томского временного комитета общественного порядка, редакций местных газет, крестьяне и т.д. Руководили работой сессии известные в регионе фигуры политического «костебришмента» – П.В. Вологодский, А.А. Наумов, П.И. Воеводин. Был избран постоянный президиум Томского губернского народного собрания: председатель – Б.М. Ган, товарищи (заместители) председателя – меньшевик А.А. Наумов, эсер И.А. Шишерин, члены президиума – эсеры М.В. Шатилов, Г.М. Чечуга (крестьянин), В.С. Сизиков, секретари – меньшевик В.П. Денисов, В.А. Шебалин. Почетным председателем сессии был избран основатель сибирского областничества, известный географ и путешественник Г.Н. Потанин. Повестка сессии была чрезвычайно перегружена. Она включала в себя такие глобальные вопросы как оказание доверия и поддержки коалиционному Временному правительству России, так и частные, к примеру, «О разрешении инородцам Алтайского округа вырабатывать сырчики как продукты питания» [Протоколы заседаний 1-й сессии Томского губернского народного собрания, 1917, с.126].

Вопрос «об инородцах» обсуждался одним из последних – восемнадцатым. Докладывал Г.И. Гуркин. Речь его была очень путаной и малопонятной. Вначале он попытался объяснить делегатам символику флага автономного Алтая. Сохранились некоторые сюжеты из его выступления: «Голубой треугольник – Алтай, под ним зеленая (? – М.К.) полоска – Катунь, над Алтаем – солнце. Слева «иерь су» – «земля и вода», так как Алтай состоит из земли и воды. Алтайцы – неграмотные, не могут защищать свои кровные нужды, поэтому они и послали меня сюда. Алтай – страна красот, в будущем быть может – страна искусств. Алтайцы жили в долинах мирно, счастливо. Вам – пахарям нужна земля, а алтайцам – зверь, охота, ему не нужно золото» [Протоколы заседаний, с. 146].

Уставшие делегаты слабо внимали подобной аргументации. Представители автохтонных народов толком не могли выразить собственную позицию о своем будущем и поэтому в последующем ее стали, в частности от алтайского народа, озвучивать и представлять такие деятели как М.Б. Шатилов и В.И. Анучин ¹.

1-6 июля 1917 г. в г. Бийске состоялся съезд «инородцев» Алтайской губернии, в работе которого приняли участие более 100 делегатов от волостных комитетов инородческих районов Бийского уезда Алтайской губернии, Кузнецкого уезда Томской губернии и даже Ачинского уезда Енисейской губернии. Председателем съезда был Г.И. Гуркин, почетным членом избран Г.Н. Потанин. Обсуждались два вопроса – организация самоуправления инородцев и о земле.

В итоге было решено учредить особый инородческий уездный орган в лице Алтайской горной думы (АГД) с четырьмя отделами: административно-судебным, финансово-экономическим, народного образования и земельно-колониационным. Председателем думы был избран Г.И. Гуркин, членами – Д.М. Тобоков, С.С. Борисов, К. Ягуеков, С. Толкычаков, В.К. Манеев, А.Н. Козлов. Виктор Тимофеевич, хотя и принял участие в работе съезда, в первый состав АГД не вошел ввиду того, что, как нам удалось выяснить, в это время был связан общесибирскими обязательствами, возглавлял Сибирское общество помощи раненым и был занят организацией продовольственных комитетов в Томске, Барнауле и Бийске, а также был председателем Алтайского сельскохозяйственного общества (1912–1917 гг.) [ГАНУ. Ф.1071. Оп.1. Д.531. С.167].

А самое главное заключалось в том, что на этом съезде героя нашей статьи выдвинули кандидатом в члены Учредительного собрания от инородческих волостей региона и утвердили ему двух заместителей. По мнению С.П. Звягина, это было сделано на тот случай, если его кандидатура будет признана неприемлемой для включения в список партии социалистов – революционеров (эсеров), с которой было решено вступить в соглашение [Звягин С.П., 2006, с. 178]. Что касается земельного вопроса, то в принятой резолюции было отмечено: «Все бывшие кабинетские, монастырские и запасные земельно-школьные земли, леса, расположенные в Горном Алтае, должны поступить в неотъемлемое пользование инородцев Алтая. Русское население должно остаться на тех землях, которое оно получило при землеустройстве. Не приписанное к сельским обществам Алтая русское население до Учредительного Собрания в пределах Горного Алтая селиться не должно» [Съезды, конференции и совещания социально-классовых, политических, религиозных, национальных организаций в Алтайской губернии (март 1917 – ноябрь 1918 гг.), 1982, с.27-28].

Во второй половине июля В.Т. Тибер-Петров вместе с Г.И. Гуркиным, Д.М. Тобоковым и С.С. Борисовым принимает участие в работе сессии Временного Алтайского губернского народного собрания, а в начале августа 1917 г., как член Думы, вместе с А. Кульджиным А.И. Побызаковым участвует в работе первого съезда областников в Томске, получившего название Сибирской конференции общественных организаций. Став заметной фигурой в политической жизни региона, В.Т. Тибер-Петров долго не мог определить свою партийную принадлежность. Это, в частности, повлияло на то, что сибирские историки давали разные оценки его партийным предпочтениям. М.В. Шиловский считает его «националистом, сочувствующим меньшевикам» [Шиловский М.В., 2003. - с.185].

Сам Виктор Тимофеевич, во время «флирта» Алтайской горной думы с эсерами в период выборов в Учредительное собрание, в письме в адрес АГД, запрашивая о своих полномочиях, так излагал свои политические взгляды: «Я остаюсь беспартийным социалистом и буду отстаивать максимум (самая большая защита права и самоуправления инородцев) программы самоопределения, вот мой принцип». Тибер-Петров получил мандат делегата областной думы и указание, «учитывая то обстоятельство, что при выборах в Учредительное собрание

¹ См. о них: Загадки биографии. М.Б. Шатилов (1882-1937) – С.283-290; Каган государства Ойрот. В.И. Анучин (1875-1943). С. 35-42 // Шиловский М.В. Судьбы, связанные с Сибирью: Биографические очерки.- Новосибирск, 2007. – 376 с.

80% инородчества подали свои голоса за список партии социалистов–революционеров, а, следовательно, этим самым определили для себя как более соответствующую их чаяниям, программу этой партии, руководствуясь которой, Вы, несомненно, оправдаете возложенное на Вас доверие» [Сушко А.В.]. В конечном счете, мандат депутата Всероссийского Учредительного собрания достался более искушенному в политическом смысле, уроженцу с. Смоленское Бийского уезда М.Б. Шатилову. Связка двух друзей и единомышленников–эсеров В.И. Анучина и М.Б. Шатилова определила их монополию на право быть основными теоретиками в сфере межнациональных отношений и выражать интересы коренных этносов, задвигая на второй план представителей автохтонной этноэлиты. Именно они в рассматриваемый период являлись главными застрельщиками и организаторами национальных съездов и конференций коренных народов Сибири, где апробировали свои проекты переустройства их уклада жизни и общественного развития, исходя из своих сценариев и представлений. Г.М. Токмашев, старший инструктор Алтайской горной думы (АГД), избранный от нее в состав членов Сибирского национального совета, так описывал в феврале 1918 г. подноготную работы совета: «В национальном Совете двигает почти всю работу В.И. Анучин. Он подает нам готовые законопроекты на наше рассмотрение. Об устройстве Алтая Василий Иванович мыслит так. Алтай должен быть самостоятельным штатом с присоединенными к нему минусинцами (хакасами – М.К.) и Урянхаем (тувинцами- М.К.). Когда он делал мне это предложение, мне показалось очень важным осуществлением этого предложения Анучина, т.е. соединение этих народов в одну автономию. Конечно, Анучин как автономист, прекрасно знаком со всеми устройствами республик и приводил много примеров. Выделение в самостоятельный штат – штука очень заманчивая. Почему не быть самостоятельными, почему не пользоваться нам, совместно с минусинцами, всеми богатствами Алтая? Но для осуществления возможно ли? Он все таки легко может все устроить. У него много источников и предложений и он не прочь бы переехать к нам на какую-нибудь службу» [Белый сын Алтая. гл.10].

Чтобы завершить вопрос о партийной принадлежности В.Т. Тибер-Петрова, сошлемся на очень интересный документ – анкету, собственноручно заполненную им в 1923 г. Из предложенных 25 вопросов два касались партийной принадлежности. На вопрос «Состоял ли в какой-либо партии (в какой, с какого времени, где и по какой причине вышел)?» наш герой написал: «Не состоял, хотя работал с социалистическими партиями с 1901 г.». На вопрос «В какой партии состоите или какой сочувствуете и почему?» был получен ответ: «Ни в какой не состою, сочувствую анархистам-коммунистам». И еще. В другой анкете, заполненной кадровиком со слов В.Т. Тибер-Петрова, в графе «В какой партии состоите» записано так: «Ни в какой не состоял». Зачеркнуто – «сочувствую», вписано – «считаю себя анархистом–коммунистом» [ГАНУ. Ф.1071. оп.1. д.531. л.165].

4 января 1918 г. Алтайская горная дума делегировала Виктора Тимофеевича в Сибирский областной совет – орган, созданный в качестве альтернативы большевистской власти [Гордон Э.В., 2013. – №6. – с.33].

Тибер-Петров стал большую часть времени проводить не на Алтае, а в Томске. Ему пришлось исполнять обязанности члена финансово-экономического совета Временного сибирского областного совета и члена национальной фракции Сибоблдумы. Здесь он развернул большую активность. 24 января 1918 г. его имя вместе с Токмашевым значится среди составителей и подписантов воззвания «К народам Сибири» с призывом к объединению и организации для поддержки Всероссийского Учредительного собрания, Сибирской областной думы и Сибирского Учредительного собрания, для чего «предлагаем народам Сибири организовать областные, губернские, уездные, городские, волостные и сельские комитеты национальностей на началах равенства, каковые коллективы и будут связывающим звеном между национальной организацией и национальным советом...». 27 января 1918 г. томская газета «Путь народа» разместила на своих страницах обращение национального совета Сибирского областного совета и фракции национальностей Сибоблдумы «Ко всем народам Си-

бири» с призывом к организации поддержки думы. В качестве ближайшей задачи ставилось проведение Конгресса национальностей Сибири, который по плану его организаторов должен был собраться в первой половине марта 1918 г. [Культурно-национальная автономия в истории России: документальная антология, С.301]. Однако собраться конгрессу не пришлось. Январские дни прошли в условиях бурной законотворческой деятельности Национального совета и фракций. Тон здесь задавали В.И. Анучин и историк, профессор Н.Я. Новомбергский. Ими было разработано, с участием В.Т. Тибер-Петрова, «Положение о Сибирском туземном фонде». 22 января Национальный совет одобрил внесенный Анучиным законопроект «О министерстве туземных дел». Национальная фракция приняла также «Положение о туземном национальном совете», законопроект об утверждении министерства экстерриториальных народностей и др. [Нам И.В., 2009, с.234-235].

19 февраля 1918 г. томская пресса поместила «Протест представителей народов Сибири в Сибирской думе против насилий большевиков над членами Думы», подписанный председателем Сибирского национального совета В. Строканом, членом Думы, представителем Алтайской и Кузнецкой горных дум В.Т. Тибер-Петровым и др. В нем сообщалось о том, что в ночь с 25 на 26 и днем 26 января 1918 г. было совершено насилие над членами Сибоблдумы и совета. «Одних из нас, как в прежнее старое царское время в глубокую полночь, с приставленными к груди штыками красногвардейцев «советская» власть насильно отправила на вокзал и выслала из Томска, других заключила в тюрьму, и чтобы они не вышли оттуда, отправила в Красноярск». Таким образом, информировали авторы протеста, «ЦИК Советов рабочих и солдатских депутатов Сибири, Западно-Сибирский совет рабочих и солдатских депутатов исполнили декрет народных комиссаров о полном самоуправлении народов Сибири». А далее авторы предупреждали: «Мы заявляем, что покушение советских узурпаторов на самоопределение туземных и экстерриториальных народностей Сибири нам еще раз показывает, каково самоопределение народов у «советской» власти и мы сумеем достойно ответить на насилие [Путь народа. (Томск),с.110-112]

Однако большевистское руководство оказалось более предусмотрительным. Как пишет М.В. Шиловский, под сильным нажимом Центросибири и Западно-Сибирского областного Совета рабочих и солдатских депутатов Томский Совдеп не допустил легального открытия Думы. В ночь на 26 января 1918 г. были арестованы М.Б. Шатилов, Г.Б. Патушинский, И.А. Якушев и еще 15 депутатов, из которых 11 являлись эсерами. Аресты предварялись обысками у М.В. Моравского, П.Я. Дербера, Е.В. Захарова и других. В библиотеке Томского университета было изъято делопроизводство Временного сибирского областного совета, часть материалов из которого впоследствии использовались в качестве обличительных документов в судебных процессах над партиями эсеров, энесов, меньшевиков в последующие периоды [Шиловский М.В., 2003, с.184].

Однако, несмотря на акции Томского совдепа, нелегальное заседание Сибоблдумы все же состоялось в здании Томской уездной продовольственной управы. Численный состав подпольного заседания описывается по-разному. Новосибирский историк М.В. Шиловский определяет численность присутствующих в составе 70-80 человек [Шиловский М.В.,с.184], томский историк И.В. Нам называет цифру – более 40 членов Думы [Нам И.В., с. 235]. Как нам представляется, наиболее объективную картину событий описали ее непосредственные участники и современники. При заочном председателе (И.А. Якушеве) вел заседание товарищ (заместитель) председателя Сибоблсовета П.Я. Дербер. Были заслушаны сообщения представителей фракций эсеров, народных социалистов и националистов. Несомненной заслугой данного подпольного заседания явилось то, что была принята согласованная декларация всех фракций о том, что «ближайшими шагами по устройению многоплеменной и многонациональной России объявлялось: а) проведение социальных мероприятий по защите и сохранению туземных племен; б) предоставление экстерриториальны народностям в пределах общегосударственных законодательных норм права объединения в автономные общины на правах юридического лица и полной национально-персональной автономии во всех областях национальной жизни» [Нам И.В., с. 235].

Заключительным моментом стало избрание Временного правительства автономной Сибири. Вот как это описывал это событие Г. Гинс: «На частной квартире собравшаяся исподтишка небольшая часть членов Думы, человек около двадцати из полутораста, «избрали» шестнадцать министров с портфелями и четырех без портфеля. Шесть человек присутствующих самоизбрали себя в Совет министров. Постоянно прислушиваясь, не идут ли большевики, храбрые заговорщики быстро выкрикивали имена кандидатов, едва успевая остановиться на их оценке, избирая даже случайных незнакомых лиц, каким был, например, И. Михайлов, предложенный в министры финансов одним случайным участником из состава «аппарата». Никто не задумывался и над тем, согласны ли «избираемые», будут ли они довольны «компанией» Дербера и др. Так попали в министры никем не запрошенные об их согласии Вологодский, Устругов, Серебренников, Крутовский. Процедуры избрания никакой не было. Применена была система «par acclamation» (без голосования)». Также Г.К. Гинс дает и довольно меткие характеристики отдельным членам кабинета министров:

О П.Я. Дербере: «Человек недюжинных способностей, хороший оратор, он обладал к тому же большой энергией и настойчивостью, которая как-то не гармонировала с его необычно миниатюрной, почти карликовой фигурой и забавным детским личиком. Задолго до революции Дербер работал в партии социалистов-революционеров, был профессиональным ее деятелем и жил за ее счет. Это особый в России, нелюбимый широкими кругами русского общества, тип чисто политического деятеля. Несмотря на живость характера и способность трезво оценивать обстановку, Дербер все же был типично партийным человеком в политике. О нравственных качествах его давались неблагоприятные отзывы даже в среде лиц, близких к его партии».

О Правительстве: «Правительство было выбрано неудачно. Избрание Дербера (председателем правительства), человека, совершенно неизвестного Сибири и ей чуждого, выборы Шатилова, Тибер-Петрова, Захарова, Кудрявцева, Неометуллоа, Юдина были сделаны под давлением Думы и оказались неудачными. Тибер-Петров мешал работе Сибирского правительства на Дальнем Востоке, Кудрявцев, Захаров, Неометуллоа, Юдин сошли со сцены. Шатилов был наказанием Сибирского правительства за его первородный грех – фикцию выборности» [Гинс Г.К., с.8].

А вот как описывают эти события другие источники: «Улизнувшие от ареста собрались на конспиративную квартиру и, второпях, что их с минуты на минуту могут накрыть, выбрали сибирское областное правительство. Ни о каких выборах здесь, конечно, и речи быть не может. Петр Дербер, возглавлявший всю эту контрреволюционную авантюру, просто указывал, кому какой портфель следует вручить, и собравшаяся кучка, (20-30 человек), утверждала предложенную кандидатуру с редким единодушием и невероятной быстротой. Выбирали не только присутствующих, но и отсутствующих, не заручившихся даже их согласием занять почетное министерское место в правительстве. Так, например, попали в министры Вологодский, Крутовский и Серебренников. Из присутствующих на собрании, между тем, почти все захотели стать министрами. Портфелей, однако, для всех охотников не хватило, и поэтому М. Шатилов, С. Кудрявцев, Г. Неометуллоа и Е. Захаров были избраны министрами без портфелей. Помимо обычных министерств, областники создали еще 2: туземных дел – алтаец Тибер-Петров и экстерриториальных народов – украинец Сулим. Выбрав правительство, конспираторы уехали на Дальний Восток, чтобы там устроить свою базу для борьбы с Советской властью [Болдырев В.Г., 1925, с.509].

Вначале сформированное Временное правительство автономной Сибири (ВПАС) во главе с П.Я. Дербером планировало после бегства из Томска обосноваться в Забайкалье или Амурской области, свободных от большевиков, однако и там ситуация быстро изменилась. Поэтому наиболее безопасным для новоиспеченной власти стал Харбин, куда правительство в неполном составе после месяца скитаний прибыло 28 февраля 1918 года. В Сибири остались министры: иностранных дел – П.В. Вологодский, финансов – И.А. Михайлов, здравоохранения – В.М. Крутовский, снабжения и продовольствия – И.А. Серебренников, министр без портфеля – М.Б. Шатилов. Виктор Тимофеевич Тибер-Петров, наряду с другими мини-

страдами, пытался наладить деятельность своего министерства туземных дел, однако подопечные субъекты управления остались далеко в Сибири. Союзники – реальные хозяева положения, отдали распоряжение, чтобы министры ВПАС «сидели смирно», не публикуя своих декретов и деклараций (27). Очень точную характеристику практической деятельности дерберовского правительства в этот период дал И.И. Серебренников: «Отрезанное от Сибири, мало осведомленное о том, что там делалось, это правительство варилось преимущественно в собственном соку, тщетно пытаясь как-нибудь реорганизоваться, привлечь в свой состав цензовые элементы и найти себе то или иное признание» [Серебренников И.И., 2003, с. 255-658].

Определенные шансы для Временного правительства автономной Сибири появились к лету, когда в июне 1918 г. части чехословацкого корпуса свергли советскую власть во Владивостоке.

Правительство Дербера срочно прибыло в город, 29 июня состоялось первое легальное заседание Совета министров Временного правительства автономной Сибири, которое заявило о своих претензиях на власть в общесибирском масштабе. В состав Совета министров вошли П.Я. Дербер (председатель), Г.Ш. Неометулов, С.А. Кудрявцев, В.И. Моравский, Н.Е. Жернаков, А.А. Краковецкий, А.Е. Новоселов, а также управляющие ведомствами К.П. Лавров, А.А. Трутнев, А.Н. Петров, Ю.Г. Гринберг, И.П. Тарасов, С.С. Толстов. Виктор Тимофеевич Тибер-Петров стал министром внутренних дел. По партийному признаку правительство в основном было эсеровским. Его поддержали Приморская областная земская управа и Владивостокская городская дума. Однако в целом авторитет ВПАС был низким. Против него выступали правые круги, командиры реальных воинских подразделений, генералитет. Барон А. Будберг характеризовал первые его указы как «жалкие подражания разным керениадам с теми же демократическими и революционными всхлипываниями». По словам Г.К. Гинса «одно имя Дербера приводило в ярость буржуазные круги». «Аргументом» адмирала Колчака в доказательство неспособности ВПАС к управлению страной было утверждение, что Дербер – «жид», а бело-зеленый флаг сибирской автономии является национальным флагом евреев. Генерал К.В. Сахаров называл Дербера одним из вредных иудеев [Нам И.В., с.238]. Все это в конечном счете привело к тому, что П.Я. Дербер сложил с себя обязанности председателя Совета министров, оставив за собой пост министра иностранных дел и земледелия, а главой правительства стал И.А. Лавров, бывший комиссар Временного правительства в Иркутске. Виктор Тимофеевич Тибер-Петров, наряду с еще тремя министрами, заявили о своей отставке. Так закончился для него «поход во власть». В конце августа 1918 г. глава «Временного Сибирского правительства», образованного в Омске, П.В. Вологодский выехал во Владивосток, чтобы установить контакты с дипломатическими и военными представителями держав-участников интервенции. Кроме того, целью его вояжа были ликвидация конкурирующего ВПАС. При поддержке местных правобуржуазных групп и консульского корпуса Владивостока он потребовал от всех членов Временного правительства автономной Сибири отказа от министерских постов и претензий на власть. Лавров и Дербер капитулировали, получив отступные в сумме 2 млн. рублей [Лившиц С. Г. Крах «Временного правительства автономной Сибири.- Вопросы истории. – 1974. – №8. –с.98]

После своей министерской отставки Виктор Тимофеевич вернулся из Владивостока на родину. Началась другая жизнь. Отвечая на вопрос анкеты « Чем занимались в период владычества колчаковской власти в Сибири?» писал так: «Работал судебно-медицинским врачом на Алтае. Затем в 1919 году был выбран председателем Каракорумской (Ойротской) земельной управы. В канун краха режима Колчака, с 20 декабря 1919 года мы видим нашего героя уже в качестве начальника санитарной части первой Горно-Алтайской партизанской дивизии, а с 1 сентября 1920 года – старшим врачом отряда особого назначения военного округа, старшим врачом высших военных училищ Сибири и санитарным инспектором высших учебных заведений Сибири [ГАНУ. Ф.1071. Оп. 1 . Д.531. Л. 167 об.]. В 1923 году он переходит на службу в Сибирское курортное управление в Новониколаевске. С 16 мая Тибер-Петров – заведующий санитарно-курортным отделом, одновременно являлся помощни-

ком Главного уполномоченного Наркомздрава по Сибири. Здесь он проявил себя в качестве организатора экспедиций для выбора и изучения перспективных мест для открытия курортов в Западной Сибири. В государственном архиве Новосибирской области имеется небольшой фонд Р-312 с 6 единицами хранения, где имеются материалы об этой деятельности Виктора Тимофеевича. В Новониколаевске он жил по адресу: ул. Михайловская, 13 с женой, тремя детьми и тещей. В последнее время занимал в Сибкурорте очень необычную должность – зав. борьбой с профессиональными и социальными болезнями с окладом 96 червонцев. Его оклад был самым высоким. Одновременно он являлся заместителем Уполномоченного по Сибири Российского общества Красного креста. Однако 11 сентября 1924 года он был уволен от занимающей должности в связи с сокращением штатов [ГАНУ. Ф.1071. Оп.1. Д.532. Л. 36; Д. 531. ЛЛ. 177, 197. 253].

Последние годы жизни В.Т. Тибер-Петров занимался частной медицинской практикой. 13 июня 1927 года к нему на прием пришел плотник Т. Стражников и запер за собой дверь. Спустя пять минут Стражников выбежал на улицу, отрубив Виктору Тимофеевичу голову. На следствии выяснилось, что Стражников зарубил и свою жену. А Тибер-Петрову он отомстил за смерть своего ребенка, которого Виктор Тимофеевич лечил. На похоронах Виктора Тимофеевича присутствовала и делегация из Ойротской автономной области [Календарь юбилейных и памятных дат Республики Алтай. 2014 год, 2013, с.153].

Как верно заметил С.П. Звягин, что «дальнейшую судьбу Виктора Тимофеевича еще предстоит узнать» [Звягин С.П., с.179]. Считаю, что делом чести историков, и прежде всего горно-алтайских, изучить различные сферы его многогранной деятельности и дать обстоятельную характеристику этому незаурядному сыну алтайского народа.

Список литературы

1. Белый сын Алтая [Электронный ресурс]. www.kniga.Casyforum.ru/viewtopic.Php. (дата обращения 29.10. 2015)
2. Болдырев В.Г. Директория. Колчак. Интервью. Воспоминания. Под редакцией В.Д. Вегмана. – Новониколаевск. – 1925.- С.509.
3. Вестник Временного правительства автономной Сибири. 1918. № 3. 11 июля: Нам И.В. Указ соч. С. 235.
4. ГАНУ. Ф. 1071. Оп. 1 Д. 531. С. 165, 167 об.
5. ГАНУ. Ф.1071. Оп. 1 . Д.531. Л. 167 об.
6. ГАНУ. Ф.1071. оп.1. д.531. л.165
7. ГАНУ. Ф.1071. Оп.1. Д.531. С.167.
8. ГАНУ. Ф.1071. Оп.1. Д.532. Л. 36; Д. 531. ЛЛ. 177, 197. 253.
9. Гинс Г. К. Сибирь, союзники и Колчак: Поворотный момент рус. истории. 1918-1920 гг. - Пекин; Харбин, 1921 — 622 с.
10. Гончарова О.А., Черданцева Л. Проблемы сохранения коренного этноса Горного Алтая в деятельности Алтайской духовной миссии // Макарьевские чтения: материалы третьей международной конференции (Горно-Алтайск, 21-24 ноября 2004 г.). – Горно-Алтайск, 2004.
11. Гордон Э.В. Деятельность Алтайской горной думы как одного из органов Временного правительства на территории Горного Алтая в 1917-1918 гг. // Вестник Томского государственного университета. История. – 2013. – №6.
12. Звягин С.П. Представитель алтайской этноэлиты В.Т. Тибер-Петров в годы революции и гражданской войны // Актуальные проблемы этнической, культурной и религиозной толерантности коренных народов Русского и Монгольского Алтая: материалы международной научной конференции (Горно-Алтайск, 23-24 ноября 2006 г.). – Горно-Алтайск, 2006. – С. 177-179.
13. Календарь юбилейных и памятных дат Республики Алтай. 2014 год – Горно-Алтайск, 2013.- С. 152-153.
14. Ключникова М.Ю. Содержание педагогического образования в Бийском катехизаторском училище в XIX веке // Макарьевские чтения: материалы второй международной конференции (Горно-Алтайск, 21-22 ноября 2003 г.). – Горно-Алтайск, 2004. – С. 48-57.
15. Культурно-национальная автономия в истории России: документальная антология. Т.1. Сибирь.-1917-1920 гг. – Томск. – С.301, 88-89, 90-91.

16. Лившиц С. Г. Крах «Временного правительства автономной Сибири.- Вопросы истории. – 1974. – №8. \Нам И.В. Национальные меньшинства Сибири и Дальнего Востока на историческом переломе (1917- 1922гг.) – Томск. – 2009. – С.234-235.
17. Протоколы заседаний 1-й сессии Томского губернского народного собрания. – Томск, 1917. – С.126.
18. Путь народа (Томск), 1918, 6 (19) февраля; Культурно-национальная автономия. С.110-112.
19. Серебренников И.И. Мои воспоминания // Серебренников И.И. Гражданская война в России: великий отход/ сост. и предисл. В. А. Майера. М.: АСТ; Ермак, 2003. - С. 255-658.
20. Сушко А.В. Роль В. И. Анучина в развитии алтайского национализма в 1918 г.// Известия Алтайского государственного университета. Серия: История. Политология. Барнаул, 2008. № 4/1
21. Съезды, конференции и совещания социально-классовых, политических, религиозных национальных организаций в Томской губернии (март 1917 – ноябрь 1918 гг.). Ч.1. – Томск. 1992. – С. 14-15.
22. Шиловский М.В. Политические процессы в Сибири в период социальных катаклизмов 1917- 1920 гг. – Новосибирск.- 2003.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Колоткин Михаил Николаевич, профессор кафедры правовых и социальных наук, доктор исторических наук
Сибирский государственный университет геосистем и технологий,
г. Новосибирск, Россия
 m.n.kolotkin@ssga.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Mikhail N. Kolotkin, Professor of Chair of Legal and Social Sciences, Doctor of Historical Sciences (PhD),
Siberian State University of Geosystems and Technologies, Novosibirsk, Russia
 m.n.kolotkin@ssga.ru

УДК 271-9

ПИСЬМА «КАНАДСКОГО МИССИОНЕРА» ИГУМЕНА АМВРОСИЯ (КОНОВАЛОВА) ОСНОВАТЕЛЮ НОВО-ДИВЕЕВСКОГО МОНАСТЫРЯ о. АДРИАНУ РЫМАРЕНКО

Корнилов А. А.

Изучаются ранее не публиковавшиеся письма игумена Амвросия (Коновалова) известному деятелю Русской Зарубежной Церкви и строителю Ново-Дивеевского женского монастыря протопресвитеру о. Адриану Рымаренко. Исследуются особенности писем как исторического источника по истории РПЦЗ. Анализируются проблемы развития русского монашества в Северной Америке.

Ключевые слова: *игумен, монашество, Новое Дивеево, Русская Зарубежная Церковь, миссионер, архив, пустынка.*

LETTERS OF ABBOT AMVROSII (KONOVALOV) THE CANADIAN MISSIONARY TO THE FOUNDER OF THE NOVO-DIVEYEVO CONVENT FATHER ADRIAN RYMARENKO

Kornilov A. A.

Never before published letters of abbot Amvrosii (Konovalov) to the famous figure of the Russian Orthodox Church Outside Russia (ROCOR) and the builder of the Novo-Diveyevo Convent protopresbyter Adrian Rymarenko are studied. Specifics of the letters as a source of the ROCOR

history are examined. Some problems of the Russian monasticism in the Northern America are analyzed.

Key words: *abbot, monasticism, Novoye Diveyevo, Russian Church Abroad, missionary, archive, hermitage.*

Архимандрит Амвросий (Коновалов) и его деятельность практически неизвестны большинству историков Русского зарубежья и Русской Зарубежной Церкви. Тем не менее, подвижничество именно таких мало известных внешнему миру священнослужителей внесло особый вклад в созидание того, что сегодня специалисты называют «Православие за рубежом» [Попов, 2005, с. 158-173; Попов, 2009, с.201-222; Кострюков, 2007; Кострюков, 2015] или «Миссия Православия среди инославных».

Будущий монах и «канадский миссионер» был крещен в миру с именем Виктор. Он был петербуржец, Виктор Андреевич Коновалов родился в Санкт-Петербурге в 1890 г. Участвовал на стороне Белой Армии во время Гражданской войны в России. Военное поражение белых заставило В.В. Коновалова эвакуироваться в Константинополь в 1920 г. Вероятно, военные испытания побудили Виктора к размышлениям о смысле человеческого бытия и заставили глубже участвовать в церковной жизни. Известно, что в период с 1921 по 1923 год В.А. Коновалов жил насыщенной жизнью Русской Православной Церкви в Константинополе (Стамбуле). Свято-Троицкая духовная семинария в Джорданвилле (РПЦЗ) лаконично сообщает на своем сайте, что в 1920-е годы В.А. Коновалов эмигрировал в Канаду, где с энтузиазмом занялся миссионерской работой. Позднее, находясь в пределах Канады, он принял монашеский постриг в Русской Православной Церкви за границей и стал духовником Покровского женского монастыря в Блаффтон (в российской транскрипции встречается и топоним Блюффтон), провинция Альберта. Архимандрит Амвросий (Коновалов) скончался в 1971 г. в Свято-Троицком монастыре в Джорданвилле, шт. Нью-Йорк [Свято-Троицкая духовная семинария, 2015].

О чем думал, размышлял, молился неизвестный многим даже в РПЦЗ священномонах, живший среди инославных? Ответ на этот вопрос может дать личный архив о. Амвросия, хранящийся в Свято-Троицком мужском монастыре Джорданвилля.

Заведующий монастырским архивом протоиерей Владимир Цуриков, проводивший работы по классификации личного архива о. Амвросия, сообщает следующие параметры этих документов. Коллекция архимандрита включает переписку с выдающимися иерархами РПЦЗ, содержит ценную информацию о российском Православии в Северной Америке в период между мировыми войнами, а также в годы, непосредственно последовавшие за Второй мировой войной. Особого упоминания заслуживают неопубликованные сведения по истории Покровской женской обители в Блаффтоне. Проповеди и статьи, которые готовил о. Амвросий и которые отложились в архивной коллекции, отражают личной мировосприятие «канадского миссионера». Его мироощущение было в значительной мере «окрашено» эсхатологическими ожиданиями. В этом смысле характерно название брошюры о. Амвросия, опубликованной в бразильском Сан-Пауло – «Истина и Апостасия». В этом издании архимандрит РПЦЗ собрал несколько существенных и значимых выдержек из творений святых отцов Церкви, свои проповеди для того, чтобы предупредить верующих Церкви о грядущем отступлении человечества от Христовой Истины и приближении конца мира сего [Игумен Амвросий (Коновалов), 1963].

Архивная коллекция документов архимандрита Амвросия охватывает большой период жизни Церкви за рубежом, 1920-1977 годы. Коллекция состоит из серий:

- Биографический файл, 1920-1962 гг.,
- Переписка, 1922-1965 гг.,
- Проповеди и письменные труды, 1922-1977 гг. и недатированные
- Тематический файл, 1922-1963 гг. и недатированные
- Фотографические материалы, 1948-1963 гг. [Archimandrite Amvrosii (Konovalov), 1920-1977]

Обратим внимание и на такое обстоятельство. В описании архива о. Амвросия, сделанное в Джорданвилле, его называют «самопровозглашенным миссионером» (self-proclaimed missionary). Это немного загадочное обозначение требует расшифровки со стороны пытливого историка, который, настанет время, будет разбирать и комментировать коллекцию документов пустынножителя из Альберты о. Амвросия.

Значительный интерес для историка РПЦЗ представляют письма о. Амвросия основателю, строителю и духовнику Свято-Успенского Ново-Дивеевского женского монастыря в Спринг-Валлей протопресвитеру Адриану Рымаренко. В упомянутом архиве отложились четыре письма, адресованные о. Адриану. Они были написаны в период, когда о. Амвросий служил в сане игумена. К сожалению, мы не располагаем текстом ответных писем батюшки Адриана игумену Амвросию. Мы не знаем и того, сколько писем всего было написано и отправлено о. Амвросием в Новое Дивеево.

Письма напечатаны на пишущей машинке самим о. Амвросием. Составитель писем использовал орфографию, принятую до революции 1917 года в России. В архиве Джорданвилля, по всей вероятности, сохранились копии оригинальных писем, ибо очевидно нечеткое напечатание букв, знаков препинания, и некоторые корректировки текста едва различимы в тексте. Если учесть огромный объем переписки, которую вел «канадский миссионер» со священнослужителями и мирянами РПЦЗ долгие годы, и возраст о. Амвросия (70 лет), то вполне можно объяснить наличие опечаток, орфографических ошибок, вставок, которые делал сам автор писем.

Сохранившиеся в архивохранилище Джорданвилля письма охватывают период 1959-1962 гг. Это был период неуклонного расцвета Ново-Дивеевской обители, прибавления ее материального положения и, что самое важное, очевидной благодати этого молитвенного монашеского центра, который уверенно возглавлял протопресвитер о. Адриан Рымаренко. История создания и развития Ново-Дивеевского монастыря и служение самого о. Адриана заслуживает отдельного исследования, которое уже отчасти проведено [Корнилов, 2011, с. 19-36; Корнилов, 2013, с. 62-77]. Здесь лишь укажем, что о. Адриан окормлялся у оптинских старцев, затем возрастал в годы атеистических гонений в СССР, служил в годы немецкой оккупации в Киеве, был настоятелем кафедрального Воскресенского собора в Берлине (1943-1945 гг.). По окончании 2-ой мировой войны о. Адриан основал Вендлингенскую общину православных беженцев. Это был уникальный опыт организации жизни православной общины в послевоенной Германии, не похожий ни на один из тогдашних лагерей или центров русских перемещенных лиц (ДиПи – Displaced Persons). В Соединенных Штатах, преодолевая различные трудности, протоиерей Адриан и его община основали монастырь Новое Дивеево, которое до сих пор является одним из исторических памятников Русского зарубежья и духовным центром Православия. Именно к о. Адриану обращался за советом, делился своими переживаниями о. Амвросий, подвизавшийся в Канаде.

Первое письмо датируется 16/29 мая 1959 г. и сообщает место составления и монашеских трудов о. Амвросия, бывшего тогда еще в сане игумена [Игумен Амвросий (Коновалов), 1959-1962]. Он жил и служил Богу в Пустынке святителя Амвросия, епископа Медиоланского, провинция Альберта, Канада.

Обратим внимание на начальные строки письма. «Достолюбезнейший батюшка, отец протопресвитер, благословите! ХРИСТОС ВОСКРЕСЕ! Почтительнейше уведомляю Ваше боголюбие, что любезное Ваше письмо от 26 апреля/ 8 мая 1959 года я получил 15/28 мая с.г. Спаси и сохрани Вас милостивый Господь Бог на многая и благая лета, на пользу святой обители [т.е. Ново-Дивеево – А.К.] и Церкви Христовой и на утешение верующих христиан, каковых ныне мало осталось». Письмо из Ново-Дивеево в Альберту «добиралось» примерно 20 дней, оно составлено в самых почтительных выражениях (совершенно искренних, как мы увидим) и отражало указание о. Амвросия на апостасийный характер переживаемого Церковью времени.

Очевидно, о. Адриан приглашал игумена Амвросия приехать в Ново-Дивеевский монастырь, потому что тот соглашался прибыть в обитель, но столкнулся с некоторыми трудностями. Путь от Пустынки до монастыря в штате Нью-Йорк занимал 5-6 дней, так что гость должен был бы праздновать Пятидесятницу (День Святой Троицы) в пути вопреки желанию сослужить в храме. «А после рукоположения все праздники служу, за исключением иногда не служу», добавлял о. Амвросий, из чего мы узнаем, что он был хиротонисан и, вероятно, очень скоро после хиротонии был возведен в сан игумена.

о. Амвросий также рассчитывал прибыть в штат Нью-Йорк до начала работы Архиерейского Собора РПЦЗ, чтобы лично встретиться с некоторыми его участниками, в т.ч. с пресвитерами, что свидетельствует о широком круге не знакомых только, но единомышленников, с которыми канадский игумен желал обсудить самые актуальные вопросы церковной жизни. Он называет в письме имя протоиерея о. Иоанна Григор-Клочко из Парижа, с которым он был знаком еще по константинопольскому периоду и с которым не виделся 35 лет.

Исследователь духовенства и церковных деятелей русской эмиграции в Западной Европе Антуан Нивьер пишет, что вышеназванный о. Иоанн был так же, как и о. Амвросий, военнослужащим Белой Армии, в Константинополе служил личным секретарем митрополита Анастасия (Грибановского) [Нивьер, 2007, с. 168]. Возможно, обоих связывало не только общее прошлое по Белой борьбе, но и общие взгляды на положение и судьбу Русской Зарубежной Церкви.

Игумена Амвросия на пути в Новое Дивеево удерживало еще одно обстоятельство. Он получал пенсию от канадского государства, и, чтобы не потерять это пенсионное право, он был обязан проживать в другой стране (т.е. США) не более 3-х месяцев.

О. Амвросий также сообщал в письме, что после ухода правящего архиерея, архиепископа Эдмонтонского Пантелеимона (Рудыка) в юрисдикцию Московской Патриархии, он должен был делать доклад в Эдмонтоне на тему: «Церковь Божественного происхождения». Полагаем, уход владыки Пантелеимона в МП вызвал определенное смущение духовенства и паствы РПЦЗ, так что выступление о. Амвросия в Эдмонтоне должно было еще раз обосновать легитимный статус Зарубежной Церкви во Вселенском Православии.

Автор письма сообщает о своих намерениях в Новом Дивееве. О. Амвросий предполагал послужить в обители, поисповедовать некоторых лиц («конечно, я вмешиваться не буду ни в какие дела обители»). Игумен также сообщает о сложных отношениях с архиепископом Монреальским и Канадским Виталием (Устиновым). В связи с этим он просил о. Адриана ходатайствовать перед владыкой Виталием и архиепископом Флоридским, викарием Северо-Американской и Канадской епархии Никоном (Рклицким) дать письменное благословение на совершение богослужений в Ново-Дивеевском монастыре на период до 2-х месяцев. Из письма мы узнаем, что о. Амвросий ранее приглашался владыкой Никоном для совершения богослужений на 2 недели на русских приходах в Майами, штат Флорида, и Си-Клиффе, штат Нью-Йорк.

Письмо заканчивалось словами: «Пребываю с Высокопочитанием к Вам, Ваш во Христе собрат и сослужитель в Церкви Христовой. Недостойный игумен Амвросий – Konovaloff».

Второе письмо датируется 30 марта / 12 апреля 1960 года [Игумен Амвросий, 1959-1962]. На этот день пришелся Великий Вторник Страстной седмицы. «Христос посреде нас!», - приветствовал о. Амвросий батюшку Адриана, настоятельницу Ново-Дивеевской обители схиигумену Михаилу, всех подвизавшихся сестер и просил помянуть его имя за богослужением: «и помяните мое непотребство».

Вероятно, о. Амвросий был хорошо информирован о событиях в Новом Дивеево, узнавая о них, прежде всего, от своих корреспондентов. Так, он обсуждал прибытие в монастырь новой насельницы:

«Слава Богу, у Вас прибавляются молодые сестры, а именно: мне пишут из Сан-Франциско, оттуда отправлена к Вам сестра – мать Евгения. И пишут, что она знает прекрас-

но устав церковный, и прекрасная монахиня». Мать Евгения, как следует из текста письма, приняла монашество еще в Харбине и прожила там 30 лет. В конце 1950-х она переехала в Сан-Франциско, как и многие православные, бежавшие из тогдашнего социалистического Китая. О. Амвросий считал, что приезд новой монахини был вызван решением игуменни Ариадны удалить м. Евгению из Богородичной обители в Сан-Франциско. «Удаленную», по словам «канадского миссионера», м. Евгению принял святитель Иоанн Шанхайский и Сан-Францисский Иоанн (Максимович). Так это было или нет, по одним только письмам о. Амвросия, сказать трудно. Наше внимание привлекло другое рассуждение о. Амвросия, а именно: христианам, особенно тем, кто управляет монастырями, необходимо читать 13-ю главу первого послания апостола Павла к Коринфянам.

О. Амвросий неоднократно упоминает именно эту главу из послания апостола Павла. Как известно, эта глава начинается словами: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая, или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто» (Коринф. 13, 1-2). Речь идет о любви Божественной, которая все долго терпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится. Для нас здесь важно признание о. Амвросия, адресованное о. Адриану: «А у Вас [имеется ввиду Ново-Дивеевский монастырь – А.К.] это наставление Апостола [о любви – А.К.] проводится в жизнь».

Другой абзац изучаемого письма содержит информацию об образе жизни, который вел игумен Амвросий. Он сообщает о. Адриану, что у него нет помощника, который бы ассистировал в огромной переписке, что его помощник – «сия машинка», на которой печатаются письма.

Мы узнаём, что о. Адриан вновь приглашал о. Амвросия приехать в Новое Дивеево послужить после Троицына дня и т.о. заменить о. Адриана. «Дорогой батюшка, - отвечал из Канады о. Амвросий, - для меня великое утешение быть у Вас и молиться со всеми сестрами в вашем намоленном храме. И, кроме сего, Вы поддержали меня не только духовно-нравственно, а и материально, а это мне МНОГО ПОМОГЛО [так в оригинале – А.К.]». Иными словами, о. Адриан и о. Амвросий ощущали себя духовно родственными людьми, единомышленниками. Духовные качества игумена из Канады особенно привлекали духовника Ново-Дивеево, который настойчиво приглашал своего собрата во Христе посетить и сослужить ему или заменить его в обители на время. Такая настойчивость о. Адриана тем более удивительна, что в период середины 1950-х годов до начала 1960-х в монастыре Новое Дивеево служили протоиерей Евгений Червинский и священник Александр Пашков. Иерей Александр Федоровский начал служить в монастыре лишь после своей хиротонии в 1961 году [Боголюбов, 1967, с. 10-11; Скорбь посетила Новое Дивеево, 1968, с.15; Возведение в сан иерея о. А. Феодоровского, 1961, с. 15]. Может быть, о. Адриан думал о будущем переводе о. Амвросия на должность штатного священнослужителя Ново-Дивеевского монастыря?

Письмо о. Амвросия завершилось столь близкими ему размышлениями об апостасии: «Дорогой. Мы переживаем печальное время, да в этом году м.б. весьма прискорбное переживем».

Третье письмо, сохранившееся в архиве Джорданвилля, о. Амвросий составил 4/ 17 мая 1960 года [Игумен Амвросий (Коновалов), 1959-1962]. Тема приезда игумена Амвросия вновь обсуждается. О. Адриан говорил с владыкой Никоном (Рклицким), который благословил о. Амвросия приехать в Новое Дивеево на три месяца послужить. На эту новость о. Амвросий отвечал: «Для меня нет больше утешения, как бывать у Вас в Вашей святой обители и наслаждаться общей молитвой, а также и материальной поддержкой. Вы мне сделали то, что никто не сделал, а именно: во-первых, нравственно поддержали и материально. И я ныне сделал то, что без вашей помощи не смог бы сделать. Но об этом ЛИЧНО».

Игумен Амвросий напоминает о. Адриану, что путь из провинции Альберта в штат Нью-Йорк долог, он составляет 4 тысяч миль или более 6 тысяч русских верст. Дорога стоит

в оба конца примерно 300 долларов. о. Амвросий надеется, что, как и в прошлом году, о. Адриан оплатит дорожные расходы.

Письмо мая 1960 года важно еще и тем, что в нем сообщается о переезде канадского миссионера и его пустынки (храма и келии) в женский скит в Блаффтоне.

«Прожил я в лесу в одиночестве 17 лет, - объяснял свой переезд 70-летний монах - но отныне не смогу. Причина: 1-ое, надо осенью натаскать дров-бревен не менее 15-20 возов, дабы всю зиму топить келию и храмик. Гросеры [бакалейной лавки – А.К.] нет, надо брать палку идти в Блаффтон 10 миль пешком, а, купив продуктов, надо нанять фермера [чтобы довезти до лесной келии – А.К.], да если еще можно найти его и уплатить 3-5 долларов довести. Дрова надо пилить, какая бы погода ни была, дождь или снег-вьюга, и колоть. Бывали случаи: дрова мокрые, к вечеру не смогу вскипятить кипяточку. Надо приготовить поесть». Описание своего отшельнического быта о. Амвросий усиливает рассказом о порядке богослужений в его пустынке:

«Служба у меня ежедневно вечерня и утренняя, а лишь в праздники - Литургия. И один читаю, пою, произношу ектении и отвечаю «Господи помилуй»». Однако бытовые трудности заставили о. Амвросия переехать в Блаффтон, где было много преимуществ для стареющего игумена: почта, станция и другие. До переезда в скит о. Амвросий, написав письмо, должен был идти полчаса от келии на дорогу, по которой в определенное время проезжал почтальон, которому письмо и отдавалось. Порой приходилось ждать более получаса или час и более, особенно это было тяжело, когда шел проливной дождь, вьюга или мокрый снег.

о. Адриан узнал также, что его корреспондент уволен за штат, на покой, однако продолжает подвизаться. о. Амвросий жаловался о. Адриану, что все время подвига в пустынке не имел моральной поддержки от тех, кто бы мог ее оказать в тамошней епархии. Возможно, речь шла о неких архиереях и монашествующих РПЦЗ. Но эти люди, писал о. Амвросий, «видимо, не читали 1-ое послание Апостола Павла к Коринфянам, 13-ю главу, в чем заключается христианство. ... Но, да будет на все воля Божия». Что здесь, в этих словах, более преобладает? Крик души монаха, желавшего подвизаться в пустынке до конца дней своих и ожидавшего, может быть, разрастания пустынки в монашескую общину и далее в монастырь? Невозможность теперь, по достижении возраста, развивать миссионерскую деятельность среди инославных Канады? Может быть, о. Амвросий видел в Ново-Дивеевской обители пример для подражания всем монашествующим Зарубежной Церкви? Мы сегодня можем только предполагать и задавать вопросы.

Четвертое письмо, отложившееся в Джорданвилльском архиве, относится к 1962 году [Игумен Амвросий (Коновалов), 1959-1962]. Оно датируется 2/15 января, днем, когда весь православный мир отмечает день преподобного Серафима Саровского и всея России чудотворца, а также святой праведной Иулиании Лазаревской (Муромской), преподобного Сильвестра, отца Киево-Печерского и иных святых угодников. Для Ново-Дивеевской обители этот день особенный. В монастыре хранится портрет-икона преподобного Серафима, прошедший длительный путь из Сарова в Киев, затем военными дорогами в Берлин, находился в церкви Владимирской иконы Божией Матери храма в Вендлингене и, наконец, в США. В 1956 г. в монастыре Новое Дивеево был торжественно освящен новый построенный храм в честь преподобного Серафима [Архимандрит Константин, 1956, с. 10-11; Издание священника Серафима Слободского, 1960].

Игумен Амвросий искренне поздравил о. Адриана и его монашескую общину с праздничным днем. «Отче, я переживаю это [праздник – А.К.] так же, как бы находясь у вас во святой обители, - писал о. Амвросий. – Телом мы далеко друг от друга, а душой близки друг ко другу... Представляю, что у вас в храме совершается водосвятный молебен, и собираются пресвитеры совершать проскомидию, и встречать ИЕРАРХА [скорее всего, Председателя Архиерейского Синода РПЦЗ митрополита Анастасия (Грибановского) – А.К.]. И все прекрасно, и все торжественно. А я, я одинок. Но милостивый Бог еще оставил меня грешного на покаяние». Игумен также сообщил, что к нему регулярно заходит один учащийся, родом из галичан, который приносит дрова, уголь и воду.

Историка РПЦЗ, конечно, заинтересует предпоследний абзац этого письма. о. Амвросий предполагал, что в день преподобного Серафима Новое Дивеево посетят любящие обитель и самого о. Адриана отцы: о. Иоанн Легкий, о. Серафим Слободской, «И быть может, о. Борис Киценко и б.м. еще кто». Сам факт упоминания этих священников примечателен. Он свидетельствует о том, что о. Амвросий хорошо был с ними знаком. Но это упоминание свидетельствует и о том, что в Новом Дивеево сложилась крепкая христианская семья духовенства, монашествующих и мирян. Семья эта устроилась не только благодаря географии близкого расположения приходов, где настоятельствовали вышеназванные отцы. Семья с православным образом жизни устроилась во многом благодаря о. Адриану, его умелому пастырству, основанному на любви, на исполнении той самой 13-й главы 1-го послания апостола Павла Коринфянам. И протоиерей Иоанн Легкий, и протоиерей Серафим Слободской (автор знаменитого учебника «Закон Божий для семьи и школы»), и о. Борис Киценко относились к о. Адриану как духовному отцу и наставнику. Полагаем, что и о. Амвросий причислял себя к данному кругу священнослужителей и к Ново-Дивеевской «семье».

Третье и четвертое письма буквально изобилуют многочисленными опечатками, ошибками, которые уже не исправлялись – о. Амвросий, видимо, стремительно терял остроту зрения. Приблизительно в 1965 или 1966 году о. Амвросий переехал из Канады жить в Свято-Троицкий мужской монастырь в Джорданвилле. Мы не располагаем данными о том, было ли это желание самого о. Амвросия или же он хотел провести остаток дней своих у отца Адриана в Новом Дивеево. Возможно, как монах он, по послушанию архиереям, поселился в Джорданвилле.

Журнал «Русский пастырь», который в РПЦЗ издавал и редактировал ключарь кафедрального собора в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», о. Петр Перекрестов, напечатал одно краткое воспоминание об о. Амвросии. Один из воспитанников Джорданвилльской семинарии иеромонах Иоанникий из Греции помнил, как в монастыре в конце 1960-х гг. жил слепой архимандрит Амвросий.

«Потеря зрения заставила его покинуть свой уединенный скит в Канаде и искать приют в Джорданвилле. – вспоминал о. Иоанникий. - Он меня часто приглашал к себе в келью, где он мне рассказывал о своих странствиях по России, об Оптиной пустыни и святом Иоанне Кронштадтском. Он мне подарил книгу святителя Феофана Затворника «Что есть духовная жизнь?» Через год у него был удар и он, парализованный, остался без речи. В таком виде, в фактическом затворе, он провел свои последние дни» [Русский пастырь. Духовное наследие зарубежной Руси, 2013].

Об о. Амвросии приведем еще одно важное свидетельство и воспоминание. Отпевание канадского пустынножителя в 1971 году совершал в Джорданвилле архиепископ Сиракузский и Троицкий Аверкий (Таушев), монах, подвижник, выдающийся проповедник церковного Зарубежья. Владыка Аверкий в слове на отпевании подчеркнул, что о. Амвросий «по всей справедливости, заслужил звание «Канадского миссионера», так как жил и действовал в Канаде», выступал и устно и письменно, защищая церковную правду и обличая раскольников: произносил пламенные проповеди, писал статьи, издавал брошюры. Желание угодить Богу было самым горячим и искренним в жизни почившего архимандрита Амвросия, сказал владыка Аверкий. И в этом желании о. Амвросий «устроил себе уединенный скит – «пустыньку» в большой глуши, где и поселился совсем один, предаваясь молитвенному подвигу и продолжая вести весьма интенсивную переписку, из коей видно, как он болел всеми скорбями современной церковной жизни. Судя по его письмам, он верно оценивал создавшуюся обстановку, усматривая ложившуюся на все печать апостасии» [Современность в свете Слова Божия. Слова и речи. Том 3, 1975, с. 197].

О. Амвросий, будучи слепым, продолжал посещать монастырские службы в Джорданвилле, на ощупь находил свое место в храме. Он перенес операцию на глаза, и чудесным образом прозрел. Но очень скоро его постигла новая болезнь: паралич всего тела. В таком неподвижном состоянии о. Амвросий прожил-пролежал в монастыре около пяти лет. Архиепископ Аверкий так рассуждал об этих страданиях:

«Пять лет страдал, лежа без движения, наш почивший собрат Священноархимандрит Амвросий, и мы верим и надеемся, что за его пламенную веру, за огненную ревность о Правде Божией и Правде Церковной, за терпеливо и безропотно перенесенные страдания Господь Всемиловитый примет его в Свои небесные селения» [Современность в свете Слова Божия. Слова и речи. Том 3, 1975, с. 198].

Письма игумена Амвросия о. Адриану Рымаренко представляют собой ценный исторический источник по истории РПЦЗ в тот ее период, когда Зарубежная часть Церкви процветала, несмотря на проникновение в церковную среду кризисных явлений. Сохранившиеся в архиве письма передают настроения и переживания монаха в священном сане, который стремился подвизаться, подражая древним отцам-пустынникам. В то же время прочтение писем о. Амвросия дает возможность познакомиться с духовной оценкой жизни Ново-Дивеевского женского монастыря и пастырской деятельности основателя обители о. Адриана Рымаренко. Отец Амвросий необыкновенно почитал протоиерея Адриана за его по-настоящему христианское отношение к любому, кто обратился лично или приехал в обитель. Призыв канадского миссионера читать и понимать смысл 13-й главы 1-го Послания апостола Павла Коринфянам остается до сих пор актуальным и для нашей Церкви в России. Мы полагаем, что проведение исследований о таких священнослужителях, каким был о. Амвросий (Коновалов), имеет научную перспективу и способно расширить горизонты нашего познания о самобытном феномене Русской Зарубежной Церкви.

Автор выражает искреннюю признательность протоиерею Владимиру Цурикову (Свято-Троицкая духовная семинария в Джорданвилле) за возможность использовать документы из архива архимандрита Амвросия (Коновалова).

Список литературы

Статьи

1. Архимандрит Константин. Освящение Св. Серафимовского храма в Новом Дивеево// Православная Русь. – 1956 г. - № 21. – С.10-11.
2. Боголюбов С.Н. Храмовый праздник в Ново-Дивеевской женской обители// Православная Русь. Джорданвилль. 1967 г. № 15. С.10-11.
3. Возведение в сан иерея о. А. Феодоровского// Православная Русь. 1961 г. № 7. С. 15.
4. Попов А.В. Архивное наследие зарубежного Православия// The New Review. 2005. N 239. С.158-173.
5. Скорбь посетила Новое Дивеево// Православная Русь. 1968г. №6. С.15.

Монографии

1. Антуан Нивьер. Православные священнослужители богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920-1995: Биографический справочник/ Библиотека-Фонд «Русское Зарубежье». – М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2007. – С. 168.
2. Корнилов А.А. Российская интеллигенция и мир перемещенных лиц стран Европы// Интеллигенция и мир. 2011 г. № 1. С.19-36.
3. Корнилов А.А. Деятельность Вендлингенской общины православных беженцев в послевоенной Германии// Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2013. № 3(52). С.62-77.
4. Кострюков А.А. Русская Зарубежная Церковь в первой половине 1920-х годов. Организация церковного управления в эмиграции и его отношения с Московской Патриархией при жизни Патриарха Тихона. М.: ПСТГУ. 2007.
5. Кострюков А.А. Русская Зарубежная Церковь в 1939 – 1964 гг. Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве. М.: ПСТГУ. 2015.
6. Храм преподобного Серафима Саровского чудотворца в Ново-Дивеевском женском монастыре Spring Valley, N.Y. Издание священника Серафима Слободского. – Nyack, N.Y., 1960.

Архивные материалы

1. Слово Архиепископа Аверкия, сказанное при отпевании Архимандрита Амвросия (Коновалова). Архиепископ Аверкий (Таушев)// Современность в свете Слова Божия. Слова и речи. Том 3. 1969-1973 гг. Типография преп. Иова Почаевского. Джорданвилль, 1975. С. 197.

2. Игумен Амвросий (Коновалов) Его Высокоблагословению, протопресвитеру и духовнику и строителю Свято-Ново-Дивеевской женской обители в Америке, о. Адриану Рымаренко. 16/29 мая 1959 г./ Фонд Архимандрит Амвросий (Коновалов). Коробка № 4. Римаренко, Адриан, свящ. (позднее еп.), 1959-1962// Архив Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле.

3. Игумен Амвросий, Канада. Его Высокоблагословению, протопресвитеру и духовнику и строителю Свято-Ново-Дивеевской женской обители в Америке, о. Адриану Римаренко. 30 марта/ 12 апреля 1960 года/ Фонд Архимандрит Амвросий (Коновалов). Коробка № 4. Римаренко, Адриан, свящ. (позднее еп.), 1959-1962// Архив Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле.

4. Игумен Амвросий (Коновалов), Канада Его Высокоблагословению, протопресвитеру и духовнику и строителю Свято-Ново-Дивеевской женской обители в Америке, о. Адриану Рымаренко. 4/17 мая 1960 года/ Фонд Архимандрит Амвросий (Коновалов). Коробка № 4. Римаренко, Адриан, свящ. (позднее еп.), 1959-1962// Архив Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле.

5. Игумен Амвросий (Коновалов), Канада Его Высокоблагословению, митрофорному протопресвитеру, отцу Адриану Римаренко, строителю и духовнику Свято-Ново-Дивеевского женского монастыря в С.Ш. Америки,. 2/15 января 1962 года/ Фонд Архимандрит Амвросий (Коновалов). Коробка № 4. Римаренко, Адриан, свящ. (позднее еп.), 1959-1962// Архив Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле.

Материалы конференций

1. Попов А.В. История российского православного зарубежья и зарубежных церковных разделений в современной историографии// Макарьевские чтения. Материалы восьмой международной конференции. 2009. С. 201-222.

2. Православие за рубежом: проблемы архивного наследия// Зарубежная архивная Россия: Итоги и перспективы выявления и возвращения. Материалы Международной научно-практической конференции. Федеральная архивная служба России, Российское общество историков-архивистов; отв. сост. Новикова Г. Э., гл. ред. В. П. Козлов. 2001. С. 104-108.

Электронные ресурсы

1. Archimandrite Amvrosii (Konovalov) Papers, 1920-1977// Holy Trinity Orthodox Seminary// URL: <http://archive.hts.edu/findingsaids/amvrosii.html> (Дата обращения: 25.07.2015)

2. Воспоминания воспитанников Свято-Троицкой семинарии// Русский пастырь Духовное наследие зарубежной Руси// Режим доступа: <http://www.ruspast.com/2014/06/1552/> (Дата обращения: 23.09.2015)

3. Игумен Амвросий (Коновалов). Истина и Апостасия. Сан-Пауло, 1963// Журнал «Русский Инок, Джорданвилль, США// Режим доступа: <http://www.russian-inok.org/books/istina.html> (Дата обращения: 12.09.2015)

4. Протоиерей Корнилий Чигринов (Чигринов Корнилий Иванович) (К. Chigrinoff)/ Религиозные деятели Русского Зарубежья// http://zarubezhje.narod.ru/tya/Ch_123.htm

5. Протоиерей Борис Чекавский/ Религиозные деятели Русского Зарубежья// http://zarubezhje.narod.ru/tya/Ch_109.htm

6. Протоиерей Евгений Червинский (Е. Cherevinsky)/ Религиозные деятели Русского Зарубежья// http://zarubezhje.narod.ru/tya/Ch_125.htm

7. Протоиерей Александр Пашков (Пашков Александр Александрович) (А.Paschkoff) (1890-1968)/ Религиозные деятели Русского Зарубежья// http://zarubezhje.narod.ru/mp/P_546.htm

8. Свято-Троицкая духовная семинария// Режим доступа: http://archive.hts.edu/findingsaids/ru/bio_ru/amvrosii_bio_ru.html (Дата обращения: 12.09.2015)

ДАнные об авторе

Корнилов Александр Алексеевич, заведующий кафедрой зарубежного регионоведения и локальной истории, доктор исторических наук, профессор *Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского – Национальный исследовательский университет, г. Нижний Новгород, Россия*
kotva64@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Alexander A. Kornilov, Professor, Head of the Chair of Regional Studies of Foreign Countries and Local History, Doctor of Historical Sciences (Dr. of Sci.),
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod – National Research University,
Nizhni Novgorod, Russia
kotva64@mail.ru

УДК 93/94

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ ЗА ГРАНИЦЕЙ И ВЕЛИКАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА

Кострюков А. А.

Статья посвящена отношению к войне руководства Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ). Долгое время ее обвиняли в поддержке гитлеровской оккупации. Однако документы и материалы позволяют сделать вывод, что это обвинение в адрес РПЦЗ несправедливо.

Ключевые слова: *Московский Патриархат; Русская Православная Церковь за границей; Великая Отечественная война; митрополит Анастасий (Грибановский); Гитлер; Великий князь Владимир Кириллович.*

THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH ABROAD AND THE GREAT PATRIOTIC WAR

Kostryukov A.A.

The article is devoted to the relations of the Russian Orthodox Church Abroad to the war. For a long time it was accused of the support of the German occupation. However, the documents and materials help us to make a conclusion that this accusation was unjust.

Keywords: *Patriarchate of Moscow; Russian Orthodox Church Abroad; the Great Patriotic War; Metropolitan Anastasiy (Gribanovsky); Hitler; Great prince Vladimir Kirillovich*

Позиция Московского Патриархата в годы Великой Отечественной войны в настоящее время отражена в научной литературе и, в целом, известна [Болотов, 2011; Васильева, 1998; Шкаровский, Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве, 2005; Якунин, Внешние связи Русской Православной церкви, 2003, Якунин. Патриотическая деятельность Русской Православной церкви и изменение государственно-церковных отношений в годы Великой Отечественной войны, 1998, Якунин. Правовой статус, положение, деятельность, внешние связи Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны, 2002, Якунин. Правовое положение Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны, 2003, Якунин, Русская Православная церковь в годы Великой Отечественной войны, 2004, Якунин, Укрепление положения Русской Православной церкви и структура ее управления в 1941-1945 годы, 2003; Якунин, Экономическое положение Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны, 2010].

Намного меньше сведений о позиции другой части русского православия – Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ).

К сожалению, в течение советского периода все работы, посвященные этой структуре, имели идеологический, публицистический характер. Отличительной особенностью этих работ были постоянные обвинения Зарубежной Церкви в поддержке гитлеровской Германии. Особенно доставалось в этих сочинениях митрополиту Анастасию (Грибановскому), воз-

главлявшему Русскую Зарубежную Церковь в годы Второй мировой войны [Гордиенко, Комаров, Курочкин, 1975, с. 54; Сулацков, 1973, с. 11 – 45; Троицкий, 1992, с. 94 – 96].

Со стороны Московского Патриархата подобные обвинения в адрес РПЦЗ также приходилось слышать. Так, в июне 1945 г., находясь на Ближнем Востоке, Патриарх Алексей I начал готовить почву для всеправославного осуждения Русской Зарубежной Церкви. Был подготовлен и предварительный меморандум, подписанный Александрийским, Антиохийским, Московским и Иерусалимским Патриархами. Среди обвинений в адрес РПЦЗ содержался пункт: «измена общехристианскому делу борьбы с фашизмом» [Кострюков, 2015, с. 373 – 374]. Есть основания считать, что сам Патриарх Алексей I не хотел этого осуждения, а действовал под давлением государства. В пользу такого предположения говорит факт служения Патриархом Алексием I панихиды по главе РПЦЗ митрополиту Антонию (Храповицкому) в 1957 г., факт принятия в Московский Патриархат подавляющего большинства представителей РПЦЗ без покаяния и т.д. Действительно, запланированное осуждение так и не состоялось. Но мнение о РПЦЗ, как об организации, поддержавшей Гитлера, до сих пор имеет место даже в церковной среде.

Какую же позицию занимала Русская Зарубежная Церковь на самом деле?

Накануне Второй мировой войны в Русской Зарубежной Церкви было 24 архиерея, около 500 приходов и 15 монастырей, рассеянных по всему миру. По сравнению с Московской Патриархией, где было всего 4 находившихся на кафедрах архиерея, около 200 приходов и ни одного монастыря, РПЦЗ действительно выглядела довольно мощной структурой. Главной идеей Зарубежной Церкви, оправдывающей отделение от митрополита Сергия (Страгородского), было ее стремление хранить в эмиграции идеалы Святой Руси. Естественным следствием этого было то, что Зарубежная Церковь была Церковью антикоммунистической и антисоветской. Обличение богоборческого режима звучало в те годы не со стороны Московской Патриархии, а именно со стороны свободной части русского православия – Русской Зарубежной Церкви.

Но как вести себя в ситуации, когда внешний враг угрожает не только коммунистической власти, но и самому Отечеству?

На первый взгляд может показаться, что основания для поддержки Германии у РПЦЗ действительно были. На территории рейха существовала епархия Русской Зарубежной Церкви, причем положение этой епархии было более благоприятным, чем положение епархий в других регионах и даже в Югославии. С марта 1936 г. правительство Пруссии, вынесло постановление о присвоении православной Берлинской и Германской епархии РПЦЗ статуса корпорации публичного права. Это постановление было распространено и на другие земли страны [Никитин, 1998, с. 116 – 119]. То есть именно епархия РПЦЗ стала единственной законной православной епархией в Германии. В 1938 г. здесь поменялся и архиерей. Им стал этнический немец, епископ (впоследствии митрополит) Серафим (Ляде). В том же году с германской помощью в центре Берлина был построен кафедральный Воскресенский собор.

Естественно, что в местной епархии РПЦЗ было введено и поминование германского руководства. 8 июня 1936 г. Архиерейский Синод предписал следующую формулу поминовения фюрера. На великой ектении в храмах РПЦЗ в Германии нужно было произносить: «О христоробивом Вожде народа Германского, правительстве и воинстве его, Господу помолимся». На сугубой ектении: «Еще молимся о христоробивом Вожде народа германского о державе, победе, пребывании, мире, здравии, спасении их и Господу Богу нашему наипаче поспешити и пособити им во всех и покорити под нозе их всякого врага и супостата». [Церковная жизнь, 1936. № 7. с. 99].

Еще одно событие, которое любили ставить в вину Русской Зарубежной Церкви – известный благодарственный адрес митрополита Анастасия (Грибановского) (июнь 1938 г.) в связи с освящением берлинского собора. В своем послании митрополит не только благодарил фюрера за помощь в строительстве храма, но и благословлял его на борьбу с силами, «желающими гибели и нашего народа», то есть с коммунистами. «Этот храм, – говорилось в

документе, – укрепляет нашу надежду на то, что и для нашей многострадальной родины еще не наступил конец истории, и что Повелевающий историей пошлет и нам Вождя, и этот Вождь воскресит нашу Родину, подобно тому, как Он послал Вас германскому народу». После этого за Вождя и Государственного канцлера была произнесена молитва [Церковная жизнь. 1938. № 5 – 6. с. 93 – 96, № 7, с. 110, Утренняя заря. 1938. № 10 – 11. Сс 84-85].

Два этих факта (поминовение Гитлера и благодарственный адрес) до сих пор остаются основаниями для нареканий в адрес митрополита Анастасия. При этом не учитывается, что формула поминовения и благодарственное послание составлялись еще до «хрустальной ночи» (ноябрь 1938 г.), после которой сущность гитлеровского режима стала хорошо видна, и более чем за год до начала Второй мировой войны. Поэтому представители Поместных Церквей, в том числе и Московская Патриархия, в 1938 г. не осудили митрополита Анастасия. На освящении Воскресенского собора присутствовали представители Сербской и Болгарской Церквей. А Антиохийский Патриарх Александр III и глава Элладской Церкви архиепископ Хризостом в своих грамотах митрополиту Анастасию выразили свою радость по поводу помощи «великого германского правительства» [Церковная жизнь. 1939. № 7. С. 10].

Далее, надо учитывать, что поминовение Гитлера в те годы имело место только в Германской епархии, а не в Русской Зарубежной Церкви в целом. Что касается руководства РПЦЗ, то оно во второй половине 1930-х гг. высказывалось о германской идеологии с явным недоверием. В 1936 г. на Свято-Владимирском торжестве в Белграде митрополит Анастасий сказал, что фашизм не может быть русским идеалом, так как подавляет свободу человека, без которой немислимо православное государство [Васса (Ларина), С. 26]. На Втором Всезарубежном Соборе в 1938 г. звучало недовольство идеологией национал-социализма. В Русской Зарубежной Церкви освобождение России от большевизма в тот период связывали с другими идеями и, прежде всего, с идеей монархической. Второй Всезарубежный Собор отметил, что несчастья России произошли от того, что она отступила от своей христианской миссии и отвергла царя. Народ променял свою миссию на обещание земного рая и в результате оказался в страшном богоборческом рабстве. Пред лицом наступающих потрясений Собор призвал эмиграцию сплотиться вокруг Православной Церкви и конкретно вокруг главы РПЦЗ митрополита Анастасия. Условием спасения России было поставлено восстановление православной монархии [Деяния Второго Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви за границей с участием представителей клира и мирян, состоявшегося 1/14 – 11/24 августа 1938 г. в Сремских Карловцах в Югославии. Белград: 1939. с. 460, 520, 682 - 703].

Но уже через год Русская Зарубежная Церковь серьезно скорректировала свою позицию, что было связано с предчувствием скорой войны между Германией и Советским Союзом. В эмигрантской прессе публиковались и соответствующие пророчества. Например, Патриарху Тихону приписывали слова, что он переживет Ленина, а советская власть падет через 15 лет после его, Святейшего, кончины. Указывали и на слова преподобного Нектария Оптинского 1918 г., что русскому народу отпущено 22 года на покаяние. «Православная Русь» опубликовала слова преподобного Серафима Саровского о страшном кровопролитии, которое будет послано России для очищения. Были популярны в конце 1930-х гг. и другие пророчества [Хлеб Небесный. 1941. № 1. с. 48, Православная Русь. 1941. № 12. с. 2].

12 сентября 1939 г., то есть в самом начале Второй мировой войны в Югославии состоялся Архиерейский Собор РПЦЗ. В первый же день Собора было единогласно принято послание великому князю Владимиру Кирилловичу Романову, в котором он фактически признавался лидером русского народа. «Собор усердно молит Божественного Мироправителя, да дарует Вам мудрость уразуметь знамения времен и да облечет Вас крепостью и мужеством, дабы в подобающее время вступить в великое дело освобождения поработенной безбожной властью Родной Земли, объединив вокруг себя весь Русский народ», - говорилось в послании. Тот же Собор 14 сентября заявил, что теперь эмиграция должна объединиться вокруг Владимира Кирилловича и нет необходимости в существовании второго центра в лице Архиерейского Синода. Можно сказать, что руководство будущей свободной России уже было благословлено Русской Зарубежной Церковью [ГА РФ. Ф. Р-6343. Оп. 1. Д. 22. Л. 2 об. – 3, 8].

Нужно помнить, что нападение Германии на Советский Союз произошло как раз на этом фоне. С одной стороны этот фон представлял собой ожидание освобождения России от коммунистов, с другой стороны – недоверие к Гитлеру.

Эта двойственность отразилась в передовой статье журнала «Православная Русь», (июнь 1941 г.). Автор статьи архимандрит Серафим (Иванов) не приветствовал нападение, но высказывался о нем, как о начале восстановления Руси. Архимандрит приводил пророчество одного старца: «По повелению Божию немцы войдут в Россию и спасут ее, но в России не останутся и уйдут в свою страну». В связи с этим автор статьи вспоминал императора Александра I, который освободил Европу от Наполеона, но не стал захватывать Германию и Францию. Но можно ли возлагать подобные надежды на Гитлера? Автор статьи таковых не питал. Наоборот, он предостерегал, что нет оснований надеяться на благородство Гитлера, а вместо воссоздания России может произойти ее полное расчленение. Основой его станут искусственно созданные большевиками национальные республики [Православная Русь. 1941. № 12. С. 1].

Что касается представителей РПЦЗ, то каждый из них смотрел на эту войну по-своему, и единого отношения к войне не было.

Для понимания позиции РПЦЗ надо помнить, что ни одно из государств (в том числе и Германия) не могло влиять на Зарубежную Церковь в целом – ее епархии находились в разных странах. Кроме того, Зарубежный Синод в годы войны был фактически отрезан от большинства своих епархий и не имел возможности рассылать циркуляры. Такое положение позволяло архиереям и священникам РПЦЗ вести себя по своему усмотрению. Понятно, что антигитлеровские выступления священника в Германии не остались бы без наказания. Однако священник в соседней Швейцарии или Великобритании, мог смело выступать против гитлеризма. Поэтому отношение к войне русских зарубежных иерархов было различным.

Одни архиереи, как, например, архиепископы Серафим (Лукьянов) и Гермоген (Максимов), считали Гитлера спасителем Европы [Косик, 2012, с 42]. Архиепископу Серафиму (Лукьянову) принадлежит воззвание «К верным сынам России», где говорилось о крестовом походе Гитлера против мирового безбожия. «Да погибнет дьявольская шайка злодеев, распявшая Россию, – писал архиепископ. – Да исчезнут с лица земли масонская звезда, серп и молот. Да воссияет на родной Земле и во всей Вселенной Крест Христов <...> Да здравствует Великая Национальная Россия». Глава Германской епархии архиепископ Серафим (Ляде) в своем пастырском послании 22 июня 1941 г. заявил, что война начата не против русского народа, а только против советского правительства с его «дьявольской антирелигиозной и коммунистической пропагандой» [Никитин, 1998, с. 402 - 403].

Один из наиболее авторитетных русских архиереев в США, архиепископ Виталий (Максименко) даже обратился с посланием к американскому президенту Ф. Рузвельту с просьбой не оказывать помощь советскому государству. В послании указывалось, что власть в России нелегитимна, что она захвачена группой заговорщиков – Коминтерном, цель которого состоит в ниспровержении законных мировых правительств. Помощь советскому государству невозможна по причине того, что оно ведет работу против США, финансируя местных коммунистов и поощряя классовую ненависть. Наконец, власть в советской России остается антирусской и продолжает террор против Церкви [Виталий (Максименко), архиеп. Мотивы моей жизни. Нью-Йорк. Б.д., с. 162 – 163].

Резкую антисоветскую позицию занял архиерей РПЦЗ в Южной Америке архиепископ Феодосий (Самойлович). Он писал, что молиться за советское правительство – «служение сатане» [Архив Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле. Фонд «Talberg». Коробка. 1. Папка 9].

Но было и противоположное отношение к войне. Управлявший русскими приходами в Болгарии архиепископ Серафим (Соболев) запрещал русским эмигрантам вступать в формирования, воевавшие против России, называя грехом войну против своей родины. Молебнов о победе Германии архиепископ Серафим также не совершал [ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 132. Л. 216].

Глава Североамериканской митрополии РПЦЗ митрополит Феофил (Пашковский), а также некоторые другие североамериканские иерархи в годы войны молились о победе Советского Союза [Архив Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле. Фонд «Talberg». Коробка. 1. Папка 9].

Некоторые иерархи в течение войны меняли свою позицию. Святитель Иоанн (Максимович), епископ Шанхайский, в первые годы войны молился за победу Германии и изменил свою позицию лишь в начале 1943 года. С этого времени он начал совершать молебны о победе красной армии [ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 28. Л. 23]. В 1945 г. архипастырь совершил благодарственный молебен в связи с победой стран антигитлеровской коалиции.

Что касается главы РПЦЗ митрополита Анастасия, то его позиция заслуживает особого рассмотрения. Находиться под влиянием Гитлера он не хотел, и в 1941 г. даже предпринял неудачную попытку перебраться в Швейцарию [Григорий (Габбе), 1996, с. 323].

Окончательное понимание того, что Русской Зарубежной Церкви не по пути с национал-социалистами, пришло очень скоро. Дело в том, что Гитлер, стремившийся к расчленению России, старался не допустить и единой Православной Церкви на ее территории.

16 августа Р. Гейдрих подписал оперативный приказ № 10, основанный на директивах фюрера. В приказе прямо говорилось, что не может быть и речи о поддержке православия и воссоздании Патриаршей Русской Церкви. Наоборот, расщепление и дробление церковных групп поощрялось [Никитин, 1998, с. 312 - 313]. Против православия, как объединяющей русской силы, выступал и рейхсминистр восточных территорий А. Розенберг. В его секретной инструкции от 13 мая 1942 г. говорилось, что на оккупированных территориях всякое религиозное сообщество должно ограничиваться пределами одной области, а Русская Церковь не должна допускаться к духовному руководству в Белоруссии и на Украине.

В соответствии с указаниями Гитлера, 6 августа 1941 г. появился приказ за подписью Кейтеля, запрещающий привлекать к деятельности на «восточных территориях» духовенство из-за границы. Подобный запрет, касавшийся, в первую очередь, Русской Зарубежной Церкви, повторялся и в других распоряжениях германских ведомств [Шкаровский М. Нацистская Германия и Православная Церковь, с. 157 – 158, 190]. По причине недоверия к РПЦЗ на оккупированных территориях действовали разные юрисдикции – Константинопольский Патриархат, Румынская Церковь, Белорусская и Украинская автономные Церкви, откровенно раскольничья «Украинская автокефальная церковь», приходы Московской Патриархии, обновленцы. Представителей Русской Зарубежной Церкви на оккупированные территории немцы не пускали – ее патриотические, монархические, великорусские идеи в немецкие планы совершенно не вписывались.

Исключением были только крайне немногочисленные пастыри, находившиеся в русских антисоветских формированиях.

В Европе деятельность РПЦЗ также была серьезно ограничена. Соборы Русской Зарубежной Церкви гитлеровское руководство созывать не разрешало, несмотря на постоянные попытки митрополита Анастасия добиться их созыва. Единственный случай – это разрешение на проведение Венского Совещания в октябре 1943 г., выступившего против избрания Патриарха Сергия. Но в данном случае можно уверенно сказать, что это выступление Венского Совещания не было результатом давления гитлеровского государства, а было проявлением искренней позиции митрополита Анастасия, который еще до Венского Совещания сказал об избрании Патриарха Сергия, как о незаконном акте [Церковная жизнь. 1943 № 9. с. 125 – 131].

Отношение митрополита Анастасия к гитлеровскому режиму проявилось и в том, что он так и не согласился с требованием издать обращение к русскому народу с призывом воевать на стороне Германии. Митрополит Анастасий обосновал свой отказ тем, что подлинные цели Германии в отношении России ему неизвестны [Церковная жизнь. 1973. № 5 – 7. с. 46]. В годы войны со стороны Синода не было указаний молиться о победе Германии, наоборот, такие молитвы даже запрещались [ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 140. Л. 11 – 12].

Что действительно можно поставить в вину митрополиту Анастасию, так это его благословение, данное русской охранной группой, преобразованной в 1943 г. в Русский охранный корпус, а также Русской освободительной армии А.А. Власова. Однако эти факты все же не противоречат общему нежеланию митрополита поддержать Гитлера. Все-таки у Власова цели в отношении России были не такие, как у Гитлера.

Заслуживает внимания, что к поведению митрополита Анастасия в годы войны отнеслась с пониманием Сербская Церковь, более остальных Поместных Церквей пострадавшая от гитлеровской Германии. Патриарх Сербский Гавриил впоследствии обратился к общественности со словами в защиту митрополита Анастасия: «Митрополит Анастасий с великой мудростью и тактом держался при немцах, был всегда лояльным к сербам, несколько раз подвергался обыскам и не пользовался доверием немцев» [Архив Архиерейского Синода РПЦЗ. Дело «Митрополит Анастасий». Коробка 1].

О том, что митрополит Анастасий не был связан с режимом национал-социалистов, писал и глава Североамериканской митрополии РПЦЗ митрополит Феофил (Пашковский). В 1946 г. он поддержал митрополита Анастасия, который в тот момент находился в Швейцарии, где возрождал Русскую Зарубежную Церковь. Местные коммунисты пытались добиться изгнания митрополита Анастасия из страны. Письмо митрополита Феофила президенту Швейцарии в тот момент помогло митрополиту Анастасию. Митрополит Феофил писал: «Митрополит Анастасий управляет нашей Церковью вне России самым лучшим образом и является человеком высших церковных принципов и доброй жизни, не вмешиваясь в политику. Нынешняя кампания коммунистической прессы против него в высшей степени печальна и нежелательна и должна игнорироваться. Поэтому я почтительнейше прошу Ваше Превосходительство разрешить ему оставаться в Швейцарии для пользы Русской Церкви и народа в Европе» [Зайде Г., 1986, с. 162]. Благодаря этому письму нападки на митрополита прекратились.

Таким образом, можно сказать, что обвинения Русской Зарубежной Церкви в поддержке гитлеровской Германии не имеют под собой оснований. Гитлеровский режим не доверял РПЦЗ и не проявлял особого стремления к тому, чтобы использовать ее в своих интересах. Со своей стороны она также не дала своего благословения нацистскому режиму. Идеология Русской Зарубежной Церкви, основанная на идее великой и единой России, не позволила РПЦЗ поддержать Германию в войне.

Список литературы

Архивные источники

1. Архив Архиерейского Синода РПЦЗ. Дело «Митрополит Анастасий». Коробка 1.
2. Архив Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле. Фонд «Galberg». Коробка. 1. Папка 9.
3. Виталий (Максименко), архиеп. Мотивы моей жизни. Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь, Б.д. – 208 с.
4. ГА РФ. Ф. Р-6343. Оп. 1. Д. 22.
5. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 132.
6. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 140.
7. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 28.
8. Деяния Второго Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви за границей с участием представителей клира и мирян, состоявшегося 1/14 – 11/24 августа 1938 г. в Сремских Карловцах в Югославии. – Белград, б.и, 1939. – 730 с.
9. Православная Русь. 1941. № 12.
10. Утренняя заря. 1938. № 10 – 11.
11. Церковная жизнь. 1938. № 5 – 6, № 7; 1939. № 7; 1943. № 9.
12. Хлеб Небесный. 1941. № 1.

Литература

1. Болотов С.В. «Русская Православная Церковь и международная политика СССР в 1930-е – 1950-е годы». – М.: 2011 – 316 с.

2. Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943 – 1948 гг. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. – М., 1998 – 294 с.
3. Васса (Ларина), инокиня. «Русскость Русской Зарубежной Церкви в аспекте церковной икономии // Благодатный огонь. – 2004. – № 12. с. 20 – 29.
4. Гордиенко Н., Комаров П., Курочкин П. Политиканы от религии. Правда о «русской зарубежной церкви». – М.: Мысль, 1975. – 192 с.
5. Григорий (Граббе), еп. Завет святого патриарха. – М. б.и., 1996. – 340 с.
6. Зайде Г. Архиерейский Собор 1946 г. и его значение для Русской Православной Зарубежной Церкви // Церковная жизнь. 1986. – № 9 – 10, с. 157 – 175.
7. Косик В. Хорватская Православная Церковь (от организации до ликвидации) (1942 – 1945). Взгляд из XXI века. – М.: ПСТБИ, 2012. – 288 с.
8. Кострюков А. Русская Зарубежная Церковь в 1939 – 1964 гг. Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве. – М.: ПСТГУ, 2015. – 488 с.
9. Никитин А. Нацистский режим и русская православная община в Германии (1933 – 1945). – М., б.и. 1998. – 421 с.
10. Сулацков А. Пишут письма провокаторы. – Алма-Ата: Изд. Казахстан, 1973. – 216 с.
11. Троицкий С.В. О неправде Карловацкого раскола. – Editions de L'Exarchat Russe en Europe Occidentale. Репр. – М.: Московская патриархия, 1992. – 128 с.
12. Шкаровский М. Нацистская Германия и Православная Церковь. – М.: Издательство Крутицкого Патриаршего подворья, 2002. – 524 с.
13. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. – М.: Издательство Крутицкого Патриаршего подворья, 2005. – 424 с.
14. Якунин В. Н. Внешние связи Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. // Вестник Самарского государственного университета. – 2003. – № 1.
15. Якунин В. Н. Правовой статус, положение, деятельность, внешние связи Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны, 1941 - 1945 гг. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук / Самара, 2002. – 444 с.
16. Якунин В. Н. Патриотическая деятельность Русской Православной церкви и изменение государственно-церковных отношений в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Автореф. дис. канд. ист. наук. Самара, 1998.
17. Якунин В. Н. Правовое положение Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны 1941 - 1945 гг. // История государства и права. 2003. № 1. С. 17 – 19.
18. Якунин В. Н. Русская Православная церковь в годы Великой Отечественной войны // Московский журнал. История государства Российского. 1995. № 1.
19. Якунин В.Н. Русская Православная церковь в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Учеб. пособие по курсу "Отечеств. история". Тольятти, 2004.
20. Якунин В. Н. Укрепление положения Русской Православной церкви и структура ее управления в 1941-1945 годы // Российская история. 2003. № 4. с. 83 – 92.
21. Якунин В. Н. Экономическое положение Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. // Вестник Поволжского государственного университета сервиса. Серия: Экономика. 2010. № 9.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Кострюков Андрей Александрович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела новейшей истории РПЦ, доцент кафедры истории РПЦ *Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*
a.kost@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Andrey A. Kostryukov. Dr. of Historical Sciences, Leading Staff Scientist of the Department of the Russian Orthodox Church's modern history, Associate Professor of the *Russian Church history's Department at the St. Tikhon's Orthodox University*
a.kost@mail.ru

КОЛОКОЛА И ЗВОННИЦЫ ХРАМОВ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ

Крейдун Ю.А.

В статье описывается восстановленная на основании архивных документов дореволюционная колокольная традиция Алтайской духовной миссии, а также современное положение в храмах Горного Алтая в области звукового сопровождения православного церковного богослужения.

Ключевые слова: *Алтайская духовная миссия, православие, Горный Алтай, храмы, благотворители, колокола, колокольня, звонницы, колокольный звон.*

THE BELLS AND BELFRIES OF CHURCHES OF THE ALTAI ECCLESIASTICAL MISSION

Kreydun Yu.A.

The article describes the reconstructed on the basis of archival documents bell pre-revolutionary tradition of the Altai ecclesiastical mission, as well as the current situation in the temples of the Altai Mountains in the sound of the Orthodox Church services.

Keywords: *The Altai ecclesiastical mission, Orthodoxy, Altai Mountains, churches, philanthropists, bell, bell tower, belfry, bell ringing.*

«Яко да вси слышащие звенение его, или во дни или в нощи, возбудятся к славословию имени Святого Твоего» (Чин Благословения кампана, сиесть колокола или звона)

Колокольный звон сегодня – неотъемлемая часть православной традиции. Он созывает прихожан к началу Богослужения, возвещает о времени совершения особо важных и торжественных его частей, звучит в праздничные дни во время крестных ходов, погребальных процессий и при встрече архиереев. Вместе с тем, выполняя свои богослужебные функции, он является одновременно и ярким выражением религиозных чувств верующих.

На Руси звоны появились одновременно с первыми христианскими храмами, однако до XIV в. в большинстве храмов и монастырей использовали преимущественно очепные колокола. С течением времени колокольное дело на Руси развивалось, в XIV – XV вв. на смену очепным колоколам пришли языковые. Это позволило значительно увеличить размеры и вариативность наборов колоколов, а, значит, и разнообразить колокольные звоны. К XVI в. колокола прочно вошли в церковный обиход и использовались практически повсеместно. К XVII веку русские мастера вырабатывают свой, присущий только России колокольный профиль, который с небольшими изменениями существует до наших дней. Оптимальный профиль способствовал значительному улучшению качества звучания колокола. Использование специального бронзового сплава, вырабатывавшегося местными мастерами в течение многих лет, придавало звону особый тембр и бархатистость. Развитие своей школы колокольного литья привело к тому, что к началу XX века Россия уже была колокольным государством, далеко превосходящим по количеству, весу и гармонии колокольных подборов как буддийский восток, так и христианский запад [Коновалов, 2002, С. 17-26; 92-103].

Звону колоколов на Алтае придавалось существенное значение. Колокола и била имелись в молитвенных зданиях Миссии с первых лет ее существования. Не имея возможности повсеместно строить полноценные колокольни, миссионеры вместе с паствой искали спосо-

бы обустройства звонниц. В результате появились различные подходы к решению проблемы подвески колоколов. В миссионерских домах с походными храмами колокола небольшого размера размещались в открытых парадных крылечках (миссионерский дом 1834 г. п.), на ближайших деревьях (звонница на сосне в Чемале). Другой способ – подвеска колоколов на горизонтальной жерди, закрепленной на вертикальных стойках (Кош-Агач). В зданиях, имеющих домовые храмы, колокольни пристраивались к одному из фасадов, преимущественно западному. Форма колокольни задавалась, как правило, четырьмя вертикальными стойками, обшитыми плахами или тесом и покрытыми невысоким четырехскатным шатром (здание Чулышманского приюта, 1914 г. п.). Карниз пристроенной колокольни поднимался выше карниза основного здания. Стоит отметить, что облик пристроенных колоколен и звонниц миссионерских храмов перекликается с аналогичными постройками старообрядцев Южного Алтая. Это иллюстрирует схожесть внешних условий развития храмостроительства, которое заключается не только в идентичности ландшафта, но и отдаленности от крупных административных центров и относительной изолированности территории. Отсюда возникают местные довольно простые в архитектурном смысле решения богослужбных зданий, базирующиеся на опыте жилого строительства. Целый ряд храмов, очевидно из-за ограниченности средств, первоначально не имел колоколен. Это преимущественно постройки 1880 – начала 1890-х гг. (Благовещенский храм Чулышманского монастыря, Успенский кладбищенский храм в Улале). Со временем квадратные в плане двухъярусные колокольни обогатили облик храмов. Подобная ситуация возникла при строительстве кирпичного Казанского архиерейского храма в Бийске. Здесь первоначально над притвором была возведена недорогая деревянная колокольня, которая впоследствии была заменена арочной колокольней из кирпича. Тенденция откладывать строительство колоколен «до лучших времен» прослеживается на протяжении всей истории миссионерского строительства в регионе. Отсутствовала колокольня в Никольском соборе Улалинского монастыря (1910 г. п.), хотя его прототип, Скорбященский храм на Стеклянном заводе в Петербурге, имел колокольню. Судя по всему, колокольня Никольского монастырского собора должна была появиться позднее. Однако осложняющаяся политическая и экономическая ситуация в Империи не позволила строителям реализовать задуманное в полной мере.

Тем не менее, к началу XX века в 28 миссионерских отделениях из 30 были храмы с колокольнями, а значит, новокрещенные и некрещенные имели возможность слышать звон церковных колоколов, зовущих на богослужение. Расширение границ Российской империи на восток в XVI-XIX вв. сопровождалось масштабным переселенческим движением русского населения на новые территории и повсеместным распространением приходов Русской православной церкви, как неотъемлемой части жизненного уклада русского человека. В районах проживания коренного населения учреждались православные миссии, главной задачей которых было культурное и духовное просвещение коренных жителей. Колокольный звон, пробуждающий возвышенные религиозные чувства, внушающий благоговение даже в сердцах нехристиан, в миссионерской деятельности был просто незаменим, потому колокола можно было слышать в большинстве миссионерских станов. Среди многочисленных миссий, действовавших на территории Российской империи, Алтайская духовная миссия получила большое признание и была названа «образцом и руководителем» других миссий [Крейдун, 2014, С. 34-39].

Первые колокола в Алтайской миссии появились тщанием ее основателя архимандрита Макария (Глухарева) при главном миссионерском стане. Они были пожертвованы 28 июня 1840 г. коренными жителями Карпом Шишковым (из Улалы) и братьями Семеном и Стефаном Софроновыми (из Маймы) для новоустроенной в 1838 г. Улалинской Спасской церкви. Вес колоколов составил соответственно 1 пуд 20 фунтов и 3 пуда 21 фунт. [ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 5. Л. 19]. Так в долине реки Улалы, сделавшейся купелью первого обращения из алтайских язычников, на месте первой в этих краях проповеди о Христе, впервые зазвучал колокол миссионерского храма.

Такие «доброхотные» пожертвования на приобретение колоколов, символизируя собой жертву Богу, свидетельствовали о стремлении прихожан к «благоукрашению» своих храмов и встречались довольно часто как в обычных епархиальных приходах, так и в миссионерских станах. Начиная со второй половины XIX в. с увеличением числа новокрещеных значительную часть расходов по строительству и «благоукрашению» новых храмов стали брать на себя сами прихожане в виде проведения добровольных сборов и так называемых подписок.

К началу XX в. большинство новых храмов в Миссии строилось и благоустраивалось на средства, собранные «на местах»; особое место занимали сборы на приобретение «колокольного звона». Так в 1898 г. ко дню 50-летия со дня кончины основателя Алтайской миссии архимандрита Макария новокрещеные Мрасского отделения миссии собрали 200 р. на приобретение нового большого колокола для местной церкви [Отчет, 1898, С. 27]. В 1905 г. жители Чопоша провели сбор на приобретение колоколов для новоустроенного Чопошского храма. 12 ноября 1906 г. в селении Тайнинском были освящены два больших колокола, один весом 20 п. 35 ф. , и другой – 11 п. 34 ф. , также приобретенные на средства, собранные прихожанами. Еще больший колокол – весом в 32 пуда и стоимостью 661 р. – в 1907 г. приобрели прихожане Макарьевского стана Миссии. В 1910 г. был приобретен колокол весом 21 пуд для Созоповской церкви. 21 июля того же года в Онгудае при новоустроенном в 1908 г. храме Иннокентия Иркутского были освящены четыре из пяти заказанных на Гатчинском заводе Лаврова колокола (8, 6, 4 и 2 п.), главный 49-пудовый колокол был доставлен из Бийска немного позже [Отчет, 1910, №11, С. 445, 452]. В 1909 г. в Паспауле был освящен набор из пяти колоколов, «из коих старший весом в 30 пудов» [Отчет, 1910, №12, С. 490]. К сожалению, лишь немногие подобные документальные свидетельства обыденной приходской жизни сохранились до наших дней, как и сами колокола.

Однако, встречались и особо выдающиеся случаи пожертвований местных жителей на приобретение колоколов, которые были зафиксированы в ежегодных записках миссионеров и отчетах Миссии. Так, «инородец» Дмитрий Елескин в 1896 г. пожертвовал 100 р. на приобретение колокола для церкви в селении Бачатском [Отчет, 1897, С. 16]. В 1907 г. на колокол для новоустраиваемой Гурьяновской церкви местный заимочник Никита Тарачечников также пожертвовал 100 р. Уже на следующий год 29 июня при освящении храма «впервые берега Лебеди оглашались звоном колоколов» [Отчет, 1909, С. 556]. Годом раньше, в 1906 г. «инородец села Чемала Петр Михайлович Мендиеков изъявил желание пожертвовать на покупку колокола 275 рублей» [ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 97. Л. 2об.]. Прихожанин Абайской церкви, крестьянин Филипп Дмитриевич Перегудов, служивший церковным старостой Абайской церкви в 1910 - 1913 гг. , приобрел на свои средства полупудовый колокол для Сугашинского молитвенного дома [ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 78. Л. 132]. В 1914 г. Бийский мещанин Григорий Игнатьевич Хохолков «оказал усердие по отношению Урлуаспакского молитвенного дома среди язычников»: им пожертвован колокол в 3 п. 10 ф. [ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 78. Л. 10]. Таким образом, желание прихожан иметь и приобрести колокола для миссионерских храмов было на Алтае повсеместным.

Приобретались колокола и самими «доброхотными» устроителями новых храмов. Например, устроитель Мариинской Пантелеимоновской церкви Усть-Канский купец Т. Е. Мокин лично доставил колокол к ее храмовому празднику 27 июля 1888 г. В 1890 г. торгующим крестьянином Енисейской губернии, Минусинского округа, селения Таштыпа, на построение молитвенного дома с колокольной и колоколом в Матурском улусе употреблено 5000 р. [Отчет, 1891, С. 4-5]. В 1899 г. новокрещеный Алтайской миссии Иона Рыспаев изъявил желание устроить в аиле Бешперском на свои средства молитвенный дом с алтарем и колокольной [Отчет, 1900, С. 2], что и было им исполнено в 1901 г. [Отчет, 1911, С. 50] В 1914 г. «инородец» Афанасий Стефанович Тудегешев, проживавший в улусе Чили-Су, для построения церкви в улусе Усть-Кобырзе также пожертвовал 5000 р. , с прибавлением 800 р. на приобретение большого колокола [Отчет, 1915, С. 764-767]. К сожалению, не сохранилось сведений, была ли постройка указанной церкви закончена до 1917 г.

Бывали случаи, когда колокола для паствы на свои средства приобретались самими миссионерами с постепенным вычетом необходимых сумм из своих небольших жалований. Здесь особо необходимо упомянуть Кондомского миссионера Иоанна Штыгашева, приобретшего частично на свои средства в январе 1900 г. вместо разбитого годом ранее, новый большой колокол. «Его можно было слышать на большое расстояние по другим аилам» [ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 55. ЛЛ. 110а-111], весом 30 п. 6 ф. и стоимостью 593 р. Поднятие колокола состоялось 6 февраля того же года.

Особо следует отметить выдающийся вклад в дело просвещения Алтая московских и Санкт-Петербургских благотворителей. В 1852 г. постоянный благодетель Алтайской миссии, московский протоиерей Николай Лавров прислал три колокола, которые были переданы Чемальской церкви [Памятник, 1857, С. 195]. На колокольне новой Улалинской церкви, построенной вместо прежней ветхой в 1875 г., имевшей в высоту 33¹/₂ аршина, «по числу лет земной жизни Спасителя», был размещен колокол «Дар Москвы Алтаю» весом 20 пудов, переданный Миссии через того же московского протоиерея Н. Д. Лаврова. Рядом с ним располагался другой, также отлитый в Москве, но уже на собранные попечением начальника Миссии в самом Алтае средства, здешний первый «царь колокол», самый большой на тот момент колокол Алтайской миссии, весом 62 пуда [Отчет, б/д., С. 15]. Второй по размеру колокол Алтая, весом в 50 пудов, был пожертвован в 1901 г. «одной Московской благотворительницей» для строящегося, вместо старого сгоревшего, нового храма в селении Александровском [Новиков, 1901, С. 25-26]. В 1910 г. Санкт-Петербургским купцом Михаилом Дмитриевичем Усовым был приобретен для Матурской церкви набор из 4 колоколов (60, 25, 15 и 10 п.) [ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 45. ЛЛ. 75, 75об.]. В 1913 г. тем же благотворителем, по просьбе матурского жителя Тимофея Васильевича Шульбаева, были приобретены в фирме Оловянишников еще 5 колоколов (100, 40, 20, 10 и 5 пудов) для основываемого тщанием Шульбаева на Матуре монастыря [Отчет, 1913, С. 440]. До этого момента «самым большим колоколом Миссии» считался приобретенный в 1903 г. для Мыютинской церкви Бийским купцом Вл. М. Рыбаковым «царь-колокол, в 79 пудов» [Отчет, 1911, С. 371]. По воспоминаниям очевидцев звук мыютинского благовестника далеко распространялся по долине р. Семы [Крейдун, Опыт, 2011, С. 34-39]. В 1913 г. получено 200 рублей от Московского купца Волкова на колокол для новой церкви Чемальской женской общины-приюта [ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 65. Л. 78].

Использовались колокола в Алтайской духовной миссии как в богослужебных, так и в миссионерских целях. Колокольный благовест собирал новокрещеную и русскую паству на молитву к церкви [Алтайская, 1872, С. 301; Миссионерство, 1886, С. 7]. При этом звон колокола зачастую слышен был не только в самом стане, но и в ближайших окрестных селениях, откуда к молению «с радостью, нарядившись шли на звон колокола» [ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 115. Л. 74] прихожане.

Звоном колокола также созывались прихожане на воскресные беседы. С первых лет существования миссии в ней был заведен обычай проведения внебогослужебных бесед с прихожанами. Беседы эти совершались по воскресным и праздничным дням во многих школах и молитвенных домах Алтайской миссии. После обеда, по звону колокола, народ собирался в школе или молитвенном доме, а иногда и под открытым небом, чтобы услышать Слово Божие [Из записок, 1888, С. 24; Отчет, 1888, С. 28, 29]. По звону колокола собирались в школы на занятия и ученики миссионерских школ.

При совершении миссионерских поездок по отделениям миссионеры и катехизаторы часто возили с собой небольшие колокола для созыва новокрещенных и язычников на беседы, «дабы избежать неудобного способа созыва говеющих посредством обхода селений с возгласом «на молитву» [Записки, 1883, С. 113; Отчет, 1891, №6, С. 2; Записки, 1877, С. 141]. Так, начальник Миссии архимандрит Владимир (Петров) в 1866 г. в поездке вдоль Чопоша для крещения семей рода Тозыяковых помимо походного храма устанавливал временную звонницу из жердей. В течение семнадцати дней проходило оглашение, в результате чего у

новокрещаемых практически не осталось склонностей к шаманизму. Тогда же окрестные места впервые услышали звук колокола. Колокол созывал на всенощную, на утреннюю молитву, со звуком колокола начиналось совершение таинства Крещения [Крейдун, Походные, 2011, С. 116-126]. К слову, за неимением колокола, иногда сигналом к сбору служил другой знак, например «повешенный на высокий шест большой платок» [ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 101. Л. 10-11].

К началу XX века уже практически не осталось на Алтае селений, где хотя бы раз не звучал церковный колокольный звон, «касаясь душ и сердец местных жителей, призывая их к покаянию и молитве». Как написала в 1915 г. дочь алтайского миссионера, известная писательница, автор многих книг о жизни Алтая, Александра Ивановна Макарова-Мирская: «там, где ранее дико камлали камы» [Макарова-Мирская, 1915], торжественно звучат теперь миссионерские колокола. Мягкий перезвон оглашает окрестности каждого стана, возвещая о начале или конце службы. Далеко оглашая окрестные горы, миссионерский колокол созывает тысячи людей.

Традиции колокольного благовеста в Горном Алтае были продолжены в конце XX века с возрождением приходской жизни после времен гонений. Колокольни появлялись не только на новопостроенных храмах (например, Преображенский, Макарьевский храмы Горноалтайска), но и на восстанавливаемых (Казанской в Паспауле, Пантелеимоновском в Балыктуюле). Даже там, где еще не было возможности построить колокольню, ставили небольшие каркасы из бревен, на которые вешали, если не было настоящих колоколов, газовые баллоны, старые диски от грузовых машин, рессоры. Таким образом, потребность в богослужебном озвучивании окружающего пространства сохранилась, невзирая на десятилетия забвения. Теперь баллонные звонницы уже история. Но как они звучали в специфическом горном рельефе! На равнине степень распространения звука колокола определяется его размером. Лишь большие благовестники слышны далеко за пределами храма. В горах ситуация несколько другая. Близкое расположение склонов, ограниченность пространства за счет переотражения (иными словами – эха) создавало эффект наполненности звуком. В результате, во всех уголках селения были хорошо слышны все звукоизлучающие предметы, не зависимо от размера. Этим можно объяснить, что в степных приходах за неимением колоколов на балках подвешивали какой-либо один массивный элемент: либо рельсу, либо баллон или грузовой диск. В горах же колоколозаменяющий «подбор» был более разнообразным. На меня лично произвел большое впечатление трезвон на обрезках баллонов в исполнении настоятеля Свято-Духовского храма с. Маймы протоиерея Георгия Балакина, также иеромонаха Варлаама, тогда, 15 лет назад, служившего в Акташе. Еще раз подчеркнем, в большинстве случаев это уже история.

Сегодня в храмах Горно-Алтайской епархии все больше и больше храмов, а в храмах - колоколен. Снова, как и сто с лишним лет назад звучат колокола, а значит, помимо проблемы приобретения новых колоколов, формирования полноценных подборов звонниц, настало время задуматься о целенаправленной подготовке приходских звонарей. Ведь звонарское мастерство это один из важных и неотъемлемых церковных видов искусства, который формировался веками и также как и иконопись, архитектура, пение, несет в себе значительную часть православной богослужебной традиции. Колокольный звон, как и ранее, это важный инструмент миссионерской проповеди, что доказали наши предшественники – веропроповедники Алтая XIX – начала XX века.

Список литературы

1. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. 164. Оп. 1: дела 5, 35, 55, 83, 97, 106, 123, 131.; Оп. 2: дела 42, 45, 65, 78, 101, 115
2. Государственный архив Тюменской области (Тюменск) (ГАТЮТ). Ф. 144. Оп. 1. Д. 44а
3. Алтайская духовная миссия в 1870 году. Предварительные сведения // Сборник сведений о православных миссиях и деятельности православного миссионерского общества. Кн. 2. – М. : типография В. Готье, 1872. – С. 301.

4. Записки алтайского миссионера Черно-Ануйского отделения, священника Филарета Синьковского за 1876, 77, 78, 79, 80 и 81 годы. – М. : Типография М. Н. Лаврова и ком. , 1883. – С. 113.
5. Записки Алтайского миссионера, иеромонаха Тихона, за 1876 год // Миссионер. – 1877. – №18. – С. 141.
6. Из записок учителя Ильинской миссионерской школы Черно-Ануйского отделения А. Каншина // Томские епархиальные ведомости. – 1888. №6. – С. 24. Неоф. отд. ;
7. Коновалов И. В. Колокола и звонари // Православный колокольный звон. Теория и практика. – М. : Триада плюс, 2002. – С. 92-103; Коновалов И. В. Оформление колоколов // там же. – С. 17-26.
8. Крейдун Ю. А. Миссионерский подвиг на южно-сибирской земле // Мир Евразии. – 2014. – № 1(24). – С. 34-39.
9. Крейдун Ю. А. Опыт теоретической реконструкции архитектурного облика Михаило-Архангельского храма (Республика Алтай) // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2011. – № 3(47). – С. 34-39.
10. Крейдун Ю. А. Походные храмы Алтайской духовной миссии // Антропологический форум. 2011. – № S14. – С. 116-126.
11. Макарова-Мирская А. И. Полтора месяца на Алтае (из писем к бабушке). – Харьков: типография «Мирный труд», 1915 .
12. Миссионерство на Алтае и Киргизской степи в 1885 году // Томские епархиальные ведомости. – 1886. №8. – С. 7. Неоф. отд.
13. Новиков Ив. Обзорение церквей и приходов епархии Его Преосвященством, Преосвященнейшим Макарием, Епископом Томским и Барнаульским в 1901 г. // Томские епархиальные ведомости. – 1901. – №24. – С. 25-26.
14. Отчет Алтайской духовной миссии за 1899 год // Томские епархиальные ведомости. – 1900. – №10. – С. 2. Мисс. отд
15. Отчет Алтайской Духовной миссии за 1914 год // Томские епархиальные ведомости. – 1915. – №18. – С. 764-767.
16. Отчет Алтайской духовной миссии, Томской епархии (за 1896 год) // Томские епархиальные ведомости. – 1897. – №8. – С. 16. Неоф. отд.
17. Отчет о Алтайской и Киргизской миссиях за 1887 год // Томские епархиальные ведомости. – 1888. №7. – С. 28, 29. Неоф. отд. ; ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 27. Л. 3
18. Отчет о миссиях Томской епархии – Алтайской и Киргизской за 1890 год // Томские епархиальные ведомости. – 1891. №6. – С. 2. Неоф. отд.
19. Отчет о миссиях Томской епархии – Алтайской и Киргизской за 1890 год // Томские епархиальные ведомости. – 1891. №8. – С. 4-5. Неоф. отд.
20. Отчет о состоянии Алтайской Духовной миссии за 1897 год // Томские епархиальные ведомости. – 1898. – №10. – С. 27. Мисс. отд.
21. Отчет об Алтайской духовной миссии за 1875 год. б/м. б/д. – С. 15.
22. Отчет об Алтайской Духовной миссии за 1910 г. // Томские епархиальные ведомости. – 1911. – №7. – С. 371. Неоф. отд.
23. Отчет об Алтайской Духовной Миссии за 1912 год // Томские епархиальные ведомости. – 1913. – №8-9. – С. 440. Неоф. отд.
24. Отчет об Алтайской Миссии за 1908 год // Томские епархиальные ведомости. – 1909. – №13. – С. 556. Неоф. отд.
25. Отчет об Алтайской Миссии за 1909 год // Томские епархиальные ведомости. – 1910. – №11. – С. 445, 452. Неоф. отд.
26. Отчет об Алтайской Миссии за 1909 год // Томские епархиальные ведомости. – 1910. – №12. – С. 490. Неоф. отд.
27. Памятник трудов благовестников русских с 1793 до 1853 года. – М. : Тип. В. Готье, 1857. – С. 195.

ДАнные об авторе

Крейдун Юрий Александрович (протоиерей Георгий), доктор искусствоведения, проректор по УЧ Барнаульской духовной семинарии, профессор кафедры теории искусства и культурологии.

krey70@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Yuri A. Kreydun (archpriest Georgy), doctor of art sciences, Vice-Rector for STUDENT of Barnaul Seminary, Professor of art theory and cultural studies.
krey70@mail.ru

УДК 821.161.1

«ЮРИЙ МИЛОСЛАВСКИЙ, ИЛИ РУССКИЕ В 1612 ГОДУ» М. ЗАГОСКИНА: ДУХОВНЫЕ И ЦЕРКОВНЫЕ ПЕРСОНАЖИ

Линьков В.Д.

В статье рассматривается роль духовных и церковных персонажей в романе «Юрий Милославский, или Русские в 1612 году» М. Загоскина. Показано художественное своеобразие произведения. Исследуются романтические элементы в структуре исторического романа.

Ключевые слова: исторический роман, духовный персонаж, церковь, Загоскин, патриотическая идея.

«YURI MILOSLAVSKY, OR THE RUSSIANS IN 1612» M. ZAGOSKIN: SPIRITUAL AND RELIGIOUS CHARACTERS

Linkov V.D.

The article discusses the role of spiritual and religious characters of the novel «Yuri Miloslavsky, or Russian in 1612» M. Zagoskin. Displaying artistic originality of the work. We study the romantic elements in the structure of the historical novel

Keywords: historical novel, spiritual character, church, Zagoskin, the patriotic idea.

Чувство историзма, интерес к истории усилились в новое время под влиянием романтизма. При этом эстетические предпочтения исторических романистов, их художественное мышление были обусловлены теми эпохами, когда во внутренних или внешних борениях решалась судьба страны. Ведущей идеологией эпохи 20 – 30-х годов XIX века становится российский классический империализм с ее базовыми компонентами «Самодержавие – Православие – Народность». Неслучайно в это время в русском историческом романе усиливается интерес к религиозному вопросу, на широком народно-эпическом фоне изображаются судьбы и деяния духовных и исторических персонажей (проза Ф. Булгарина, Н. Полевого, И. Лажечникова и др.). В этом ряду особняком стоит роман М. Загоскина «Юрий Милославский, или Русские в 1612 году», в котором вышеназванные аспекты имеют для автора принципиальное значение.

Система мировоззрения Загоскина и, конечно же, эстетическая позиция формировались в русле официальной идеологии эпохи Николая I – знаменитой уваровской триады. Именно об этом свидетельствуют строки из письма П.А. Корсакову: «Религиозность в моих романах состоит в том, чтоб при всяком удобном случае напоминать читателю, что без христианской религии нет истинного просвещения и что, наконец, одна только вера во Христа дает человеку возможность быть истинно добродетельным» [Письмо..., 1987, с. 737].

М.Н. Загоскин в своем романе «Юрий Милославский» государственную независимость связывает с православием и считает, что истинный путь России - это православно-монархическое государство, маркированное названием «Святая Русь». Такой сакральный топос символизирует государственное, политическое, национальное и культурное единство

России средневекового периода. Понятие «Святая Русь», в авторском представлении, это, своего рода, своя земля, особое духовное единство нации, восходящее к древнерусским фольклорным источникам.

Национальная сплоченность в романе базируется на идее коллективного, общинного начала, возможного с точки зрения автора при монархическом типе государственного устройства. Средневековая Русь моделируется у Загоскина как единый коллективный организм: динамика национального единения русских людей особенно ощутима в тяжелую годину испытаний 1612 года. Обращение к этому историческому периоду вполне закономерно для Загоскина, так как дает возможность, с его точки зрения, осознать Русским истинное предназначение России.

В сюжете романа Загоскина необходимо выделить два географических центра: монастырь святого Сергия и Нижний Новгород. Именно в них начинается дело спасения святой Руси, в котором ведущую роль играют духовные и церковные персонажи. Монастырь (Троице-Сергиевская Лавра) - это, своего рода, композиционный центр романа, связанный с авторской концепцией национального возрождения. Троицкая Лавра святого Сергия – «священная для всех русских обитель, показавшая неслыханный пример верности, самоотвержения и любви к отечеству» [Загоскин, 1991, с. 207] – символизирует в романе высочайшее проявление русского национального духа, основанное на внутреннем начале. «Русский роман, начиная с Гоголя, ставит проблему не изменения положения героя, а преобразования его внутренней сущности [Лотман, 2005, с. 719]. Это монастырь, религиозное и культурное значение которого в отечественной истории очевидны. В 1612 году именно из Сергиевской Лавры спасительные грамоты архимандрита Дионисия и старца Авраамия Палицына «пробудили, наконец, усыпленный дух народа русского» [Загоскин, 1991, с. 21].

В общем деле спасения Отечества участвуют многие персонажи романа. Однако началом освобождения страны от неприятеля в 1612 году является событие, когда «тридцать тысяч войска польского,... простояв более шестнадцати месяцев под стенами Лавры, бежали от монастыря..., ибо обитель святого Сергия стала могилою их собственной воинской славы» [Загоскин, 1991, с. 208]. Об этом событии так отозвалась А.О. Ишимова (историографические труды которой отмечал сам Пушкин): «Из священного жилища Сергия – из монастыря Троицкого блеснул первый луч надежды. Архимандрит Дионисий и келарь Авраамий Палицын первые начали великое дело спасения отечества. Они уговорили двести человек стрельцов и пятьдесят монастырских слуг идти на избавление Москвы. Они писали грамоты во все города и просили всех жителей идти против врагов отечества» [Ишимова, 1995, с. 191].

Широко представлены в романе служители Церкви (патриарх Гермоген, архимандрит Дионисий, Суета и др.). Символом святости, «кротости и величественности» одновременно является келарь Сергиевской Лавры отец Авраамий Палицын. Не случайно автор наделяет персонажа качествами, присущими идеальному русскому человеку в допетровскую эпоху: любовью к ближнему, смирением, милосердием, незлобливостью, творением молитвы и т.д. Авраамий Палицын в романе - это тип подвижника, отказавшийся от суетной, греховной мирской жизни ради служения Господу: «Перед столом на скамье в небольшой келье с одним окном сидел старец в простой черной ряске и рассматривал с большим вниманием толстую тетрадь. Кроткий и вместе величественный вид старца, его блестящие умом и исполненные добросердечия взоры, приятный, благозвучный голос, а более всего известная всем русским пламенная любовь к отечеству – возбуждала чувство глубочайшего почтения к сему бессмертному сподвижнику добродетельного Дионисия» [Загоскин, 1991, с. 212].

Авраамий Палицын принимает деятельное участие в мирской жизни: пишет спасительные грамоты, вдохновляет воинов на сражение с поляками: «В эту решительную минуту, вдохновленный свыше, знаменитый Авраамий Палицын прибежал в стан казаков князя Трубецкого, умоляя их со слезами подать помощь погибающим братьям... Увлеченные сильным чувством и неизъяснимым красноречием этого бессмертного старца, все казаки восстали, двинулись вперед и, повторяя имя святого Сергия, грудью ударили на поляков» [Загоскин, 1991, с. 248].

Но главное – Авраамий Палицын в романе выступает в роли духовного отца Юрия Милославского. Все взрослые обитатели Руси, включая царя и патриарха, были чьими-то духовными детьми. Духовный отец «изо дня в день надзирает за духовным сыном; права его велики, обязанности также, ибо ему придется отвечать перед Богом за своих детей» [Панченко, 1984, с. 27]. Авраамий Палицын устраивает «правильную» жизнь Юрия согласно канонам и предписаниям Православной церкви. Он благословляет Милославского на борьбу с поляками, «разрешает» его от мучительного душевного выбора между клятвой и патриотическим чувством, а затем соединяет влюбленных: Юрия и Анастасью.

Авторская концепция спасительной силы православия реализуется в осмыслении особой роли Нижнего Новгорода. Этот город становится в романе символом коллективного единения русских людей во имя спасения отчизны. Не случайно массовая народная сцена в романе (собрание граждан Нижнего Новгорода на городской площади) превращается в «многочисленное собрание народа, представляющее одно благочестивое семейство» [Загоскин, 1991, с. 154]. Эта сцена выдержана в русле православного духовного подъема русских людей. Народ предстает как единая коллективная личность, своего рода, национальный организм, «единое тело». Соборное мышление народа, имеющего единые идеалы и ценности, не расколото на противоборствующие общественные слои и группы, приводит к всенародному отказу от власти и передаче ее одному лицу (в данном случае - Д. М. Пожарскому). Загоскин-историк, художественно исследуя русское национальное сознание этой эпохи, раскрывает механизм передачи власти одному лицу. Авторская позиция в этом случае очевидна: отпор неприятелю, вторгшемуся в русскую землю, занявшему Москву, возможен только «посредством соборного сопряжения всех сил», отказом от личных амбиций ради общего дела.

Нижний Новгород в 1612 году, по Загоскину, – это модель монархической державы, в которой царит всеобщая и разновозрастная гармония. Так, седой старик готов «живот свой положить за матушку святую Русь»; плотный посадский вместе с двенадцатилетним сыном намеревается сразиться с врагом: «...хоть одного супостата на тот свет - и то слава Богу»; знатный боярин Мансуров призывает: «Поклянемся жить дружно, забывать всякую вражду, а помнить одного Бога и святую Русь» [Загоскин, 1991, с. 167]. Это общий поведенческий принцип, вытекающий из идеи национальной соборности. Эту соборную идею выражает Козьма Минин, один из народных вождей, в диалоге с Юрием Милославским: «...Я просто гражданин нижегородский и ничем других не лучше... Не я, так заговорил бы другой, не другой, так третий» [Загоскин, 1991, с. 157].

Сцена собрания нижегородцев обрамляется молитвой. Она возникает в тексте романа в самых кульминационных, решающих ситуациях. Молитвой и крестным знаменем открывает собрание Минин, общей молитвой завершается народный сход в Нижнем Новгороде: «Да спасет Господь царство Русское!». Именно о такой специфике духовного подъема писал И.А. Ильин: «Внутренний, духовный опыт человека и есть истинный источник и истинная область веры, религии и всей духовной культуры вообще...Только здесь человек может научиться отличать добро от зла, услышать в самом себе голос совести, постигнуть, что такое честь, благородство и служение» [Ильин, 1993, с. 68].

На протяжении всего романа показана особенная роль патриарха Гермогена в деле освобождения родной земли от иноземных захватчиков. Именно глава Русской Церкви святейший патриарх Гермоген, согласно концепции Н.М. Карамзина, В.О. Ключевского и других историографов, служил примером в стоянии за православную веру. Более того, можно утверждать, что он стал знаменем восстания и духовным лидером ополчения. Именно имя патриарха Гермогена смогло объединить в тот период самые различные элементы русского общества. Примеру святейшего патриарха последовала и вся Русская церковь, которая осталась во главе народного сопротивления.

Итак, роман М. Н. Загоскина «Юрий Милославский, или Русские в 1612 году» может быть понят как эстетический образец следования православной этике. Мощная национальная традиция отразилась в художественном мире загоскинского произведения, где особенно заметна роль духовных и церковных персонажей.

Список литературы

1. Загоскин М.Н. Юрий Милославский, или Русские в 1612 году. М., 1991.
2. Ильин И. А. Собр.соч.: В 10 т. Т.1. М., 1993.
3. Ишимова А.О. История России в рассказах для детей. М., 1995.
4. Лотман Ю.М. Сюжетное пространство русского романа XIX столетия // Лотман Ю.М. О русской литературе. – СПб, 2005.
5. Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
6. Письмо М.Н. Загоскина к П.А. Корсакову от 28 июня 1840 года // Загоскин М.Н. Сочинения. В 2 т. - М., 1987. Т. 2.

ДААННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Линьков Владимир Дмитриевич Кандидат филологических наук, доцент,
заведующий кафедрой русского языка и литературы
Горно-Алтайский государственный университет.
kl@gasu.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Linkov Vladimir Dmitrievich . Candidate of Sciences (Philology), senior lecturer,
Head of Department of the Russian Language and Literature.
Gorno-Altaysk State University, Gorno-Altaysk, Russia
kl@gasu.ru

УДК 94(571)081/083

ВОСПИТАТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ. К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА.

Литягина А.В.

В статье ставится вопрос об огромном потенциале воспитательной деятельности Русской Православной Церкви, который ее представители пытались реализовать в западно-сибирском регионе во второй половине XIX – начале XX вв. Священнослужители воспитывали население чтением проповедей, при работе с паствой во внебогослужебных мероприятиях, примерами духовного подвижничества, в церковно-приходских школах и в светских учебных заведениях, в общественных организациях, в борьбе с расколом. Автор делает вывод о том, что многообразная и продуктивная воспитательная деятельность Русской Православной Церкви нуждается во всесторонних и полных исследованиях.

Ключевые слова: *Россия, Западная Сибирь, Русская Православная Церковь, беседы, духовно-нравственные чтения, церковно-приходские школы. духовно-нравственное воспитание.*

THE EDUCATIONAL ACTIVITY OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN WESTERN SIBERIA. THE STATEMENT OF THE QUESTION.

Lityagina A.V.

The article raises the question of the enormous potential of educational activity of the Russian Orthodox Church, which its representatives tried to realize in the West Siberian region in the second half of XIX - early XX centuries. Priests brought up the population of preaching, working with flock in extra liturgical actions, examples of spiritual asceticism, in parochial schools and in secular educational institutions, public organizations, in the fight against a split. The author concludes

that diverse and productive educational activity of the Russian Orthodox Church needs a comprehensive and complete investigation.

Keywords: *Russia, Western Siberia, the Russian Orthodox Church, talks, spiritual and moral reading parochial schools. spiritual and moral education.*

История нового изучения РПЦ (здесь и далее – Русской Православной Церкви – А.Л.) и духовенства, думается, в настоящее время продолжается и далека от завершения. В советское время всё, что было связано с религией, изучалось с предвзятых позиций, достаточно тенденциозно и односторонне. Это признали историки, взявшиеся за освещение церковной истории [Софронов, 2005, с. 20; Елизарова, 2007, с. 5-6] в постсоветское время. В работах, написанных по церковной истории Западной Сибири в 1990-е и 2000-е гг., освещаются важные аспекты функционирования Томской и Тобольской епархий [Есипова, 1996, Устьянцева, 2003, Цысь, 2003, Софронов, 2005, Елизарова, 2007, Караваева, 2011 и др.], затрагивались вопросы образовательного уровня духовенства, его материальной обеспеченности, профессиональной деятельности. Однако многие аспекты деятельности РПЦ, роли духовного сословия в социокультурном развитии общества, на наш взгляд, остаются недостаточно раскрытыми.

Важнейшая функция, которую реализовывал рассматриваемый нами социальный институт – воспитательная. Работу по воспитанию самых разных слоев населения священнослужители выполняли при чтении проповедей, в беседах с представителями паствы, в миссионерской деятельности, в мероприятиях по борьбе с Расколом, путем распространения духовно-нравственной литературы, в церковно-приходских и светских учебных заведениях. Потенциал воспитательной деятельности у РПЦ, на наш взгляд, был чрезвычайно велик. Именно религия и церковь обращены ко внутреннему миру человека, к его душе и направлены на облагораживание и возвышение духовного мира людей. В данной статье нами ставится задача рассмотреть, по каким направлениям проходила такая работа с целью перспектив их более глубокого изучения на материалах сибирского региона.

В Сибири с самого начала экономического и культурного освоения региона стояла большая и важная задача конфессионального закрепления, распространения здесь православия. Однако и в первой половине XIX в. по-прежнему церковью и священнослужителями катастрофически не хватало. Генерал-губернатор Западной Сибири в 30-х гг. XIX в. подал обер-прокурору Синода записку об образовании в Томской губернии епархии и о дозволении как в этой губернии, так и по всей Сибири вместо каменных церковей строить деревянные, где между прочим писал, что во многих уездах Томской губернии на расстоянии 100 – 300 верст не находится ни одной церкви, ни священников. Народ грубеет и закостеневает в разврате, особенно ясачные, которые знают веру лишь по названию и, не видя иногда наставников веры, живут и умирают без исповеди, причастия, святых тайн и даже без погребения. В качестве исправления положения генерал-губернатор видел подъем духовной сферы в Томской губернии «на надежную высоту, чему могло бы способствовать построение церковей большого количества» [Волчек, 2001, с.7].

В целом, в стране в начале XX в. строилось за год в среднем более 500 храмов [Фирсов, 2002, с. 29]. Увеличивалось и количество церковей в Сибири. В конце XIX – начале XX вв. росло число благочиний в сибирских епархиях, что указывало на увеличение числа приходов и храмов. Например, количество благочиний Томской епархии увеличилось с 33 в 1892 г. до 67 в 1915 г., т.е. за 23 года в 2 раза [Устьянцева, 2003].

Количество священнослужителей также постоянно увеличивалось. Однако по данным С.Л. Фирсова, клириков в России было совершенно недостаточно: на одного представителя белого духовенства приходилось более 820 человек [Фирсов, 2002, с. 24].

Духовенство в Западной Сибири являлось одной из самых небольших по численности населения категорий горожан. Демографические исследования по западно-сибирским городам показали весьма низкий процент удельного веса представителей данного сословия в со-

ставе горожан. По данному показателю духовные были в числе тех жителей, которые находились на последних позициях после мещан и крестьян [Гончаров, 2001, с. 60; Прокофьев, 2010, с. 83-86].

Священники, помимо совершения богослужений и треб, «законоучительствовали», т.е. преподавали закон божий в различных учебных заведениях, являлись членами педагогических комитетов, различных общественных организаций (обществ трезвости, обществ вспомоществования недостаточным учащимся школ и училищ и т.п.). Батюшки, искренне и честно исполнявшие свой служебный и общественный долг, пользовались большим авторитетом в народе, почитались паствой.

Сама христианизация населения, проводимая Церковью, имела огромное воспитательное значение. Формирование потребности у населения соотносить все свои поступки с угодой Всевышнему, с верой в абсолютную справедливость, в существование добра от Бога и зла от темных сил, влияло на духовный строй общества в целом, на наличие устойчивых ценностных ориентиров хорошего и плохого. В этой связи изучение подлинной христианизации населения со всеми проблемами и результатами, полно и непредвзято, в условиях свободы исследователей от идеологического давления прошлой эпохи, воинствующего атеизма, чрезвычайно важно.

Нами в публикациях отмечалось, что, несмотря на рост светской культуры в городах Западной Сибири в указанный период и ослабление религиозной обрядности у населения, нельзя говорить о росте атеистических воззрений лишь на основе динамики количественных данных регулярного исполнения таких, например, духовных треб как совершение исповеди и причастия [Литягина, 2006]. Православное сознание сохранялось, на наш взгляд, и у тех людей, которые в силу обстоятельств перестали регулярно являться в храм и участвовать в обрядах [Литягина, 2010, с. 151 - 182]. Даже в семьях, нарушавших строгие предписания церкви об исполнении священных таинств, продолжали крестить детей, поклоняться иконам, почитать святых. Изучение православного сознания, на наш взгляд, должно продолжаться.

Одной из важнейших православных добродетелей является нестяжательство, пренебрежение мирскими материальными ценностями. Священнослужители в своих проповедях, в беседах, в рассказах, в публикациях нацеливали людей на мысль о бренности богатств, о греховности тяги к наживе, о ненужности, по большому счету, в перспективе, денег и иного имущества человеку, ибо земная жизнь временна, а в Вечность человек уходит без всего материального, как и родился.

Широко освещались такие случаи мирского самоотречения. Так, на страницах Томских епархиальных ведомостей, в одном из номеров за 1887 г., повествуется о старце Данииле, который жил сначала в Ачинске, а затем в деревне Зерцалы и «своими подвигами искупал грехи раннего возраста» [ТЭВ, 1887, №3, от. неофиц., с. 11 - 20]. На месте его духовных подвигов, в Мариинском округе, на границе Томской и Енисейской губерний был построен храм. В публикации говорилось о торжестве освящении этого храма, о прибытии туда в сокоградусный мороз множества людей, так, что новая церковь вместила в себя только «восьмую часть» пришедших. Людям «во время помазания освященным елеем» «раздавали книжки с описанием жития старца Даниила и другую литературу духовно-нравственного содержания». Рассказ о жизни этого старца увлекателен, с наличием христианских чудес, и должен был поучать и воспитывать паству в православных традициях.

Примеры старцев, святых, их земная жизнь, освобожденная от чревоугодия и материальных утех обычной жизни, вызывали искреннее уважение и почитание в народе. Это был один из самых действенных методов воспитания паствы. Не потому ли православные всегда уступали в плане материального комфорта в повседневной жизни народам Запада?

Священнослужители высоко ценили внебогослужебные беседы с людьми, их воспитательное значение. По отзывам представителей духовного сословия, успешно проходили духовно-нравственные чтения и беседы в Томске при архиерейском доме. По данным источника, активно посещал эти мероприятия «простой народ», но были представители и других сословий [ТЭВ, 1887, №4, от. неофиц. с. 1 - 12].

Другим направлением воспитательной деятельности РПЦ было участие в образовании подрастающего поколения. В России в дореволюционное время сложилась устойчивая система церковно-школьного образования со своими принципами обучения и воспитания. Начальные церковные школы согласно законодательному акту 1884 г. («Правила о церковно-приходских школах») в первую очередь выполняли воспитательную функцию – «утверждать в народе православное учение веры и нравственности христианской». Обучающая функция – «сообщать первоначальные полезные знания» - находилась на второй позиции. Исходя из этого и определялся весь строй образования в церковных школах. Ученики обязаны были знать молитвы, их читали перед началом и окончанием занятий. Также обязательно было посещение храма, исполнение церковных таинств, соблюдение постов, (особенно, конечно, Великого). В таких учебных заведениях торжественно отмечались основные православные праздники: дети посещали литургии в своих приходских храмах, в школьных залах читали стихи, пели песни, получали подарки.

Важным воспитательным средством церковно-школьное начальство считало народные чтения, которые проходили в воскресные и праздничные дни. Религиозно-нравственное чтение на таких мероприятиях было очень распространено. Однако перед собравшимися вслух читались и другие книги: художественная литература, научные рекомендации для практической жизни, о санитарии, о здравоохранении. В помощь организаторам таких мероприятий Училищным советом при Святейшем Синоде было издано несколько нотных сборников, а позже в журнале «Народное образование» в особом отделе «школьное пение» печатался ряд музыкальных произведений, «доступных для исполнения детских хором сельской школы». (Красницкая, Бауэр, 2012, с. 76)

Церковно-приходские школы прежде всего устраивались в сельской местности. В силу своей дешевизны они больше были популярны у крестьянского населения. Однако в городах такие учебные заведения также имелись. Так, в Томске к 1912 г. было 11 церковно-приходских школ с общим числом учащихся около 700 детей. (Город Томск, 1912, с. 57)

В постсоветский период появилось немало публикаций по церковно-приходским школам, защищены и диссертации. (Гизей, 2004) Однако воспитательная работа в таких школах в западно-сибирском регионе, на наш взгляд, раскрыто недостаточно.

Важнейшим направлением деятельности РПЦ была борьба с расколом. Старообрядцев в западно-сибирских городах было немного, их удельный вес редко достигал хотя бы 2% [Литягина, 2012, с.120]. В селах таковых было больше. Они не исчезали, не переходили под крыло официальной церкви, а продолжали хранить свою «старую веру». Низкий процент их удельного веса в городах так и оставался на протяжении всего рассматриваемого периода. Для РПЦ это было серьезной проблемой, так как существовала потенциальная угроза ухода еще какой-то части населения в раскол. Именно поэтому РПЦ огромное внимание уделяла борьбе с расколом.

В епархиях отложились ведомости благочинных, их ежегодные отчеты, о количестве присоединившихся к православию и отошедших в раскол. Святейший Синод ставил перед священнослужителями обязательную задачу приобщения как можно большего числа лиц иных конфессий, проживающих на территории Российской империи, к православию. Можно говорить о незначительном проценте ежегодного увеличения числа православных за счет лиц других религиозных воззрений. Подобные случаи происходили одним из двух возможных путей: принятие в православие вследствие заключения брака с православным лицом, совершения обряда крещения по добровольному желанию. На священнослужителей возлагалась задача «увещания» иноверцев, их энергичного убеждения в пользу выбора новообрядческой православной веры. У нас имеются следующие цифры: в 1881 г. в Тобольске – 3 человека, в остальных городах либо вообще нет присоединившихся из числа иных конфессий, либо таковых от 1 до 3 человек. Зато заметные цифры по уездам. Вместе с уездами Тобольской губ. присоединилось 214 человек самых разных религиозных воззрений [ГУТО «ГАТ». Ф. 156. оп. 18., д. 1376, л. 9об. – 10]. Аналогичная картина незначительного числа присоединившихся к православию в городах наблюдается и по 1882 г. [6, д. 1376, л.25об. – 26]. В 1902 г. в Тюмени присоединилось 7 человек (6 раскольников и 1 мусульманин), по остальным горо-

дам Тобольской губернии присоединившихся нет, зато более заметное число по уездам. По Ялуторовскому уезду присоединилось 78 раскольников, по Курганскому уезду – 24, по Ишимскому уезду – 36 раскольников и 3 католика [ГУТО «ГАТ». Ф. 156. оп. 18., д. 141, л. 86 – 86об.]. В 1903 г. в Тюмени (данные по всем церквям, включая единоверческую) присоединилось 28 человек. В Тобольске – 7 человек [ГУТО «ГАТ». Ф. 156. оп. 18., д. 178, л. 25, 41, 44]. В 1904 г. в Тюмени – 13 человек [ГУТО «ГАТ». Ф. 156. оп. 18., д. 235, л. 34].

Были священники, которые отличались особым усердием в «увещании» иноверцев и раскольников. В 1909 г. на имя «Его Преосвященства Преосвященнейшего Антония, Епископа Тобольского и Сибирского» поступил рапорт благочинного градо-тюменских церквей протоиерея П. Ребрина. Текст обращения свидетельствует о большом удовлетворении протоиерея проделанной собственной работой и надеждой на какое-либо поощрение, похвалу: «Почтительнейший рапорт. Долг имею почтительнейше представить Вашему Преосвященству подписки семи лиц иудейского и магометанского вероисповедания, просвещенных в истекшем 1909 г. святым крещением при градо-тюменской Спасской церкви, а также подписки присоединенных к православной церкви из раскола – секты Белокриницкого священства (1), секты Стариковщинской (2), секты беспоповской (1) и старообрядческого согласия (1)» [ГУТО «ГАТ». Ф. 15, оп. 18, д. 648, л. 73].

Священники отмечали трудности «увещаний» раскольников, называя их темными и «упертыми», говоря, что при попытке склонить их к православной вере раскольники твердят, что «как отцы и деды их верили, так и они верят».

Представители РПЦ отмечали, что в местностях, где раскольников проживало много (прежде всего, в уездах), их «мнения, взгляды, предрассудки и обычаи распространяются и среди православного населения, увлекаемого обрядовым благочестием старообрядцев» [ТЕВ, 1887, №6, от. неофиц., с.4]. РПЦ всячески стремилась препятствовать этому. На наш взгляд, работа с населением по противодействию расколу была важна и полезна с точки зрения профилактики сектантству.

Представители РПЦ проводили и иную обширную воспитательную работу. В настоящее время уже научно доказан вклад церкви в формирование санитарной культуры у населения в регионе [Караваяева, 2011]. Представляется возможным заключить, что многообразная и продуктивная воспитательная деятельность Русской Православной Церкви нуждается во всесторонних и полных исследованиях.

Список литературы

1. Волчек В.А. Некоторые черты нравственного состояния сибирского общества в XVII–XIX вв. // Сибирь: XX век: Межвузовский сборник научных трудов. – Вып.3. – Кемерово, 2001. – С.3-9
2. Гизей Ю.Ю. Церковно-приходская школа Западной Сибири конца XIX-начала XX вв. :По материалам Томской Епархии. Дис. канд.ист.наук. – Кемерово, 2004 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dissercat.com/content/tserkovno-prihodskaya-shkola-zapadnoi-sibiri-kontsa-xix-nachala-xx-vv-po-materialam-tomskoi>(дата обращения: 6.11.2015).
3. Гончаров Ю.М. Сословный состав городского населения Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в. // Города Сибири XVII – начала XX в. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2001. – С. 36-64
4. Город Томск. – Томск, 1912.
5. ГУТО «ГАТ». Ф. 156, оп. 18, д. 235.
6. ГУТО «ГАТ». Ф. 156, оп. 18, д. 648.
7. Елизарова Н.В. Библиотеки русской православной церкви в распространении духовного просвещения среди населения Западной Сибири в 1881-1917 гг.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Кемерово, 2007.
8. Есипова В.А. Приходское духовенство Западной Сибири в период реформ и контрреформ второй половины XIX века (на материалах Томской епархии): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Томск, 1996.
9. Караваяева Е.В. Санитарно-просветительная и медицинская деятельность Русской православной церкви среди сельского населения во второй половине XIX - начале XX в. Дис. канд.ист.наук. – Новосибирск, 2011 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dissercat.com/content/sanitarno->

prosvetitelnaya-i-meditsinskaya-deyatelnost-russkoi-pravoslavnoi-tserkvi-sredi-sel (дата обращения: 6.11.2015).

10. Красницкая Т.А., Бауэр И.А. Организация воспитательного процесса в церковных школах России в конце XIX - начале XX века // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2012. – №9(23) – Вып. 2. – С.75-79.

11. Литягина А.В. О религиозном сознании старообрядцев и их месте в конфессиональной жизни Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX вв. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов, 2012. – № 1. – Ч. 1. – С. 118-123.

12. Литягина А.В. Об уровне религиозной культуры населения Западной Сибири // Вопросы истории- 2006.- № 9. – С. 117-124.

13. Литягина А.В. Ценностные ориентации и социальные нормы горожан западной Сибири (вторая половина XIX – начало XX в.). – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2010. – 331 с.

14. Никулин М.В. Православная церковь в общественной жизни России (конец 1850-х – конец 1870-х гг.). – М.: Изд-во Ипполитова, 2006. – 288 с.

15. Прокофьев А.В. Приходская реформа 1864 г. и её влияние на самосознание сельского приходского духовенства: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 2010;

16. Смагин А.Н. Приходское духовенство во второй половине XIX – начале XX вв. // Россия и АТР.– 2006.– №1. – С. 35-47

17. Софронов В.Ю. Три века сибирского миссионерства. Ч. 1. Миссионерская и духовно-просветительская деятельность Русской Православной Церкви в Западной Сибири (конец XVII – начало XX вв.). – Тобольск: ТГПИ, 2005. – 144 с.

18. Томские епархиальные ведомости. – 1887 [Электронный ресурс]. URL: <http://elib.tomsk.ru/purl/1-3020/> (дата обращения: 6.11.2015).

19. Устьянцева О.Н. Томская епархия в конце XIX - начале XX века: дисс. ... канд. ист. наук. – Кемерово, 2003.

20. Фирсов С.Л. Русская церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2002. – 624 с.

21. Цысь О.П. Православные общественно-религиозные организации Тобольской епархии во второй половине XIX – начале XX вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Екатеринбург, 2003.

ДАННЫЕ ОБ АВТОРАХ

Литягина Алла Владимировна, кандидат исторических наук, доцент кафедры историко-правовых и социально-гуманитарных дисциплин
Алтайской государственной академии образования имени В.М. Шукшина
lit0419@yandex.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Lityagina Alla Vladimirovna, the Candidate of Historical Sciences, the Associate Professor of historical, legal and socio-humanitarian disciplines of the
Altai State Academy of Education named after V.M. Shukshin.
lit0419@yandex.ru

УДК 882

ОСВЕЩЕНИЕ ЖИЗНИ И ПОДВИГА НОВОМУЧЕНИКОВ И ИСПОВЕДНИКОВ НА ЗЕМЛЕ КУЗНЕЦКОЙ

Логунов М.М.

Описываются работы по распространению сведений о жизни и подвигах Новомучеников и исповедников на земле Кузнецкой просиявших.

Ключевые слова: *Новомученики, Мученики, исповедники, Кузбасс, подвиг, жизнеописание, Кузбасская митрополия, Собор Кемеровских Святых, библиография, канонизация.*

COVERAGE OF LIFE AND FEAT OF NEW MARTYRS AND CONFESSORS ON THE KUZNETSK LAND

Logunov M. M

The paper describes the work on the dissemination of information about the life and deeds of New Martyrs and Confessors shone in the Kuznetsk land.

Keywords: *the new martyrs, martyrs, Confessors, Kuzbass, achievement, biography, Kuzbass metropolis, the Cathedral of saints Kemerovo, bibliography, canonization.*

25 декабря 2012 года Священным Синодом Русской Православной Церкви создан Церковно-общественный совет по увековечению памяти Новомучеников и исповедников Церкви Русской. Этот совет призван как можно шире осветить подвиг исповедников веры, пострадавших в XX веке.

Почему именно сегодня Церковь призывает нас вспомнить о подвиге Новомучеников и исповедников Российских? Потому что в наше время мы все становимся свидетелями начала очередного гонения на Церковь и пример наших предком может укрепить нас в исповедании веры Христовой.

Работа по изучению исповеднического подвига начата в Кемеровской епархии уже давно. С того самого момента, как только стало возможно, буквально по крупицам стали собирать сведения о Мучениках за веру, пострадавших на Кузнецкой земле.

Протоиерей Максим Мальцев, председатель комиссии по канонизации Святых Кемеровской епархии с самых первых шагов начал активное сотрудничество с архивными организациями Кемеровской области, Томска и других соседних регионов, которая позволила выявить имена мучеников. Огромную помощь в этой работе оказала активность писателя, журналиста, полковника милиции в отставке Сергея Михайловича Павлова. Благодаря его кропотливому труду по собиранию сведений стало возможным в 2008 году издание документальной книги «Кузбасская голгофа», посвященной мученикам ГУЛАГА, в том числе и священнослужителям [3].

В газете «Золотые купола», приложении к областной газете «Кузбасс» за период с 2000 года по настоящее время вышло более 40 статей, посвященных жизнеописанию и подвигу кузбасских Святых. В 2011 году вышел подробный библиографический справочник «Новомученики и исповедники земли Кузнецкой»[1]. В настоящем издании впервые в истории Кузбасса были введены в научный оборот библиографические данные на иерархов, духовенство, монашествующих и мирян — более чем на 100 человек, пострадавших за православную веру в первой половине XX века и закончивших свой земной путь на территории современной Кемеровской области.

Вышеупомянутое библиографическое издание включает в себя биографии 176 человек, имена которых стали нам известны. Следом готовится еще одно издание, которое можно считать вторым томом книги о Новомучениках земли кузнецкой - «Жизнеописание кузбасских святых», которое будет включать в себя жизнеописание еще более 200 человек.

16 февраля 2011 года в ответ на обращение епископа Кемеровского и Новокузнецкого Аристарха с благословения Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в право-славный месяцеслов было внесено празднование Собора Кемеровских (Кузбасских) святых. Днем празднования установлено последнее воскресенье августа. Эта дата совпадает с датой главного гражданского праздника Кузбасса – Днем Шахтера.

Собор Кемеровских святых включает имена 40 подвижников веры и благочестия. Это церковнослужители и миряне, канонизированные Русской Православной Церковью как новомученики и исповедники Российские, которые были казнены или умерли в лагерях Сиблага, располагавшихся на территориях Мариинского, Чебулинского и Таштагольского районов Кемеровской области, а также имена трех преподобных отцов, подвизавшихся в XIX веке в пустынножительстве недалеко от современного Новокузнецка.

В данное время в Кузбассе имеется пока единственный храм, посвященный Собору Кемеровских святых. Расположен он на проспекте Шахтеров города Кемерово. 16 мая 2012 года храм был торжественно освящен епископом Кемеровским и Новокузнецким Аристархом. Всего на территории Кузбасской митрополии действует 5 храмов, посвященных Новомученикам и исповедникам Российским, а также несколько храмов и часовен в месте страданий и гибели отдельных святых, таких, например, как священномученик Григорий Аверин.

В 2013 году по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Собор Кемеровских святых было внесено имя ещё одного святого — священномученика Павла Смирнова.

Работа по канонизации продолжается. Сегодня в списке Кемеровских святых только жертвы сталинских лагерей, волны репрессий, начиная с 1930 по 1950 годы. Однако есть и целый ряд Новомучеников сбор информации о жизни и подвиге которых еще только начался. Речь идет о жертвах бандитских, так называемых «партизанских» отрядов, которые действовали на территории Томской губернии в 1919-1920 гг. Среди них также много священнослужителей, членов их семей и мирян, которые были убиты даже не по идеологическим соображениям, а просто ради наживы.

Кроме изданного библиографического справочника Кемеровских святых на сайте митрополии www.mitropolit.info есть список и жизнеописание всех кузбасских святых.

В начале ноября 2015 года в Кемерово в четвертый раз прошли Историко-краеведческие чтения «Православное краеведение на земле Кузнецкой». На этих чтениях краеведы делятся с широкой общественностью теми находками, документами, свидетельствами исповеднического подвига, которые им удалось обнаружить.

В последние годы в программе епархиального телевидения «Кузбасский ковчег» появилась рубрика «За Христа пострадавшие». Ее постоянный ведущий протоиерей Максим Мальцев, в каждом очерке рассказывает о жизни и подвиге одного из мучеников земли Кузнецкой. Создание таких очерков – задача достаточно сложная. Телевизионная специфика заключается в том, что кроме интересного текста зрителю нужно видеть соответствующее тексту изображение. Сто лет, прошедшие со времени исповеднического подвига чаще всего не оставили нам фотографий, портретов этих людей, только скупые строки записей в Епархиальных ведомостях и Церковных метрических книгах. Да и место действия, в котором происходило событие сегодня изменилось до неузнаваемости. Небольшой бюджет не позволяет провести масштабную реконструкцию событий. Студийная редакция считает необходимым в первую очередь воссоздать атмосферу того времени, высокую духовность совершенного подвига. Съёмочная группа считает своим профессиональным долгом выехать на место подвига даже в самые отдаленные деревни. Затем, с помощью ассоциативного «поэтического» видеомонтажа создается образный строй зарисовки. На сегодняшний день вышло уже 8 сюжетов, посвященных этой теме. С ними также можно ознакомиться на сайте Митрополии www.mitropolit.info.

Работа по распространению информации о подвиге новомучеников продолжается. Их поминают в храмах на богослужениях, в дни, когда Церковь отмечает собор Новомучеников Российских и исповеднический подвиг Кемеровских святых, а также в дни преставления ко Господу каждого отдельного святого. Изданные книги есть в каждой приходской библиотеке.

Очень хотелось бы, чтобы рассказ о них стал неотъемлемой частью программы по краеведению не только воскресных, но и общеобразовательных школ нашего региона.

Список литературы

1. Новомученики и исповедники земли Кузнецкой: библиограф. справ./ науч. ред. В.А. Волчек, авт.-сост.: А.М. Адаменко [и др]. – Кемерово: ООО «Скиф», 2011, - 428 с.
2. Жизнеописания кузбасских святых: сб. очерков / авт.-сост. : В. Л. Лаврина, С. М. Павлов; редкол.: В. А. Овчинников, А. А. Мить, Н. Г. Губанова; Кемеров. и Прокопьев. епархия; Кемеров. гос. ун-т. – Кемерово: ИЦ «Медиа-Центр Глагол», 2013. – 255 с.
3. Павлов С.М. Кузбасская Голгофа.//Сборник документов и воспоминаний очевидцев. – Кемерово, : «Кузбассвуиздат», 2008. – 372 с.

ДАННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Логунов Михаил Михайлович, Журналист.

Религиозная организация «Кемеровская Епархия Русской Православной Церкви (Московский Патриархат)», г. Кемерово, Российская Федерация.

logunov_psm@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Michail M. Logunov, journalist

Religious organization "Kemerovo diocese of the Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate)", Kemerovo, Russian Federation

logunov_psm@mail.ru

УДК 281.93/94(470)"1150/15"

ТВОРЧЕСТВО ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ГРЕКА В СИСТЕМЕ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ XVI в.

Иеромонах Антоний (Малинский Анатолий Валериевич)

В статье предлагаются наброски для раскрытия темы церковно-государственных взаимоотношений в XVI веке на примере жизни и деятельности прп.Максима Грека, яркая личность которого является одной из ключевых в средневековой истории Руси.

Ключевые слова: *Максим Грек, Василий III, Иоанн Грозный, митрополит Макарий, идея Симфонии, «Москва-Новый Иерусалим», Стоглав.*

WORKS OF ST.MAXIM THE GREEK IN THE SYSTEM OF CHURCH-STATE RELATIONS IN THE XVI c.

Hieromonk Antony (Malinsky Anatoly)

The article proposes an outline for the topic of the Church-state relations in the XVI century on the example of the life and work of Reverend Maxim the Greek, whose bright personality is a key in the medieval history of Russia.

Keywords: *Maxim the Greek, Vasili III, Ivan the Terrible, metropolitan Macarius, idea Symphonia, "Moscow-New Jerusalem", book of One Hundred Chapters.*

Для исследователя истории церковно-государственных взаимоотношений на Руси XVI века интерес представляют личность и деятельность прп.Максима Грека. Преподобный Максим (в миру Михаил Триволис), уроженец Арта, пострижник Ватопедского монастыря, отправляясь на Русь по приглашению великого князя Василия III, не представлял себе, что его имя, деятельность и труды будут теснейшим образом связаны с этой далекой северной страной. Согласно свидетельствам самого святогорца, на свой труд он смотрел как на религиозный подвиг. «Его же (Бога) благодатию укрепленный, - говорит он, - я сподобился многотрудное дело сие до конца довести сверх всякого чаяния, ибо скажу истину – Божие дарование есть, а не мое, его всепремудрой благодати и силы, а не моей худости и немощи» [Прозведения Максима Грека: Рукопись..., 2009. с.67]. Будучи образованным человеком своего времени, инок Максим был призван к культурно-просветительской миссии, которой его деятельность и взгляды ограничиться не могли в виду разносторонности его личности. Одним из основных источников изучения биографии и взглядов прп.Максима являются его собственные труды, которые издатели делят на несколько категорий.

Традиция тематической классификации известных трудов прп. Максима Грека зародилась в Казанской Духовной Академии. Издатели распределили сочинения инок на три блока, среди которых «догматическо-полемические сочинения», «нравоучительные» и «разные» [Максим Грек, прп. Сочинения... Казань, 1894-1897]. Ту же классификацию используют составители издания Свято-Троицкой Сергиевой Лавры [Максим Грек, преподобный. Сочинения..., 1910-1911]. Г.Терещенко предложил свою классификацию сочинений прп.Максима. Исследователь выделил в отдельные группы духовные произведения инок, сочинения, в которых рассматриваются грамматические вопросы, вопросы философии, а также поучения и назидательные Слова, рассуждения, сказания, толкования, послания, переводы и Слова в защиту христианских догматов [Терещенко, 1834, с.247-251].

Как и составители Казанского и Лаврского изданий классифицирует творения средневекового автора митрополит Макарий (Булгаков) [Макарий (Булгаков), митр., 1996, с.359]. Архиепископ Филарет (Гумелевский) выделил пять разделов в творчестве прп.Максима Грека: экзегетические труды, труды по вопросам редактирования церковно-богослужебных книг, труды догматическо-полемические, нравственные и исторические [Филарет (Гумелевский), архиеп., 1842, с.59-96]. В.Ф. Ржига, сохраняя традицию тематической классификации, обратил внимание на события, побудившие к созданию ряда работ, в том числе ситуации церковно-политической жизни [Ржига, 1934].

К трудам, вызванным к жизни особенностями церковно-государственных взаимоотношений, мы обратимся в этой статье. Интерес представляет сборник сочинений прп.Максима Грека, хранящийся в Парижской библиотеке (slave 123), так как «первая и последняя главы этой рукописи выдают критическое отношение (автора *и.А.*) к русским властям» [Произведения Максима Грека: Рукопись..., 2009, с. 19]. Анализ произведений, написанных на обозначенные выше темы, позволяет определить общественно-политические взгляды средневекового деятеля.

Особый интерес вызывают произведения, в которых средневековый автор предлагает свой взгляд на значение царства в системе христианских ценностей, на моральные устои Руси XVI века, на общественную идеологию. В отдельный блок необходимо выделить письма и поучения, адресованные великому князю Василию III и царю Иоанну IV Грозному.

В ряде произведений прп.Максим Грек обращается к Василию III, используя царскую титулатуру. Вопрос венчания на московский престол великого князя Василия III остается открытым, сохранился чин его предшественника, Димитрия – внука, переработанный для нового торжества, который, однако, не подкрепляется летописными свидетельствами, что дает все основания современному исследователю для отрицания факта венчания на великое княжение Василия III [Михайлова И.Б., 2010, с.36-37; Филюшкин А.И., 2010, с.51].

Независимо от этого практика применения царской титулатуры в отношении правителей всея Руси становится в первой трети XVI века более частой. Царем называет великого князя Василия III автор канона прп.Пафнутия Боровского [Минея – май, НИОР РГБ, ф. 304.I., №791. Об. Л. 16], царем именуется Василий III в дипломатических документах [Памятники дипломатических сношений..., 1851, стб. 316, 346, 348, 350]. Среди иностранцев к Василию III как к царю обращается игумен Синайского монастыря Даниил [Россия и греческий мир..., 2004, с.159-160; Муравьев А.Н., 1859, с.33-35], деспот Карл Артский и Сербский [Россия и греческий мир..., 2004, с.161-162; Муравьев А.Н., 1859, с.36-37], Александрийский Патриарх Иоаким [Россия и греческий мир..., 2004, с.341-342; Муравьев А.Н., 1859, с.39-42], Максимилиан Австрийский [Соловьёв С.М., 1851-1879, с. 1625], папа Лев X [Соловьёв С.М., 1851-1879, с. 1643]. Прп.Максим Грек вслед за отечественными писателями и иностранцами называет великого князя царем, в некоторых случаях сохраняя в своих произведениях официальный титул «великий князь», в частности, в «Послании к царю великому князю Василию Ивановичю» [Произведения Максима Грека: Рукопись..., 2009, с. 59-69]. Мы полагаем, что для прп.Максима Грека использование царской титулатуры является не просто пониманием реальных функций великого князя и не слепым следованием складывающейся тради-

ции (иностранцы называли Василия III царем, находясь в отрыве от культуры и быта средневековой Руси, из соображений дипломатической выгоды). Для ученого монаха Василий Иванович - представитель династии Палеологов, на чем он акцентирует свое внимание [Преподобный Максим Грек. Сочинения..., 2008, с.190].

В вышеназванном произведении инок касается идеи симфонии Церкви и государства, указывая на исторические примеры. Среди церковно-государственных деятелей в истории христианской Церкви, осуществивших симфонию двух властей книжник называет папу Сильвестра и императора Константина, святителя Григория Богослова и императора Феодосия Великого, святителя Иоанна Златоуста и императора Аркадия, великого князя Василия III и митрополита Варлаама. В рассмотрении фигур великого князя и митрополита как соратников Максим опускает употребленный в начале послания титул царя.

В аналогичном месте другого произведения – «Послания инока Максима Грека к святейшему Макарию, митрополиту всеа Руси» [Преподобный Максим Грек. Сочинения..., 2008, с.105-109] - автор, останавливая свое внимание на факте тесных взаимоотношений Иоанна Грозного и митрополита, уже не игнорирует царский титул первого. Официально царский титул Иоанна Васильевича был признан Восточной Церковью уже после смерти прп. Максима Грека [Оболенский М.А., князь., 1850].

Противоречия в титуловании великого князя Василия III в послании к нему объясняются, что «он (Василий III *и.А.*) не признавал автокефальности русской церкви» [Вальденберг В.Е., 2006, с.209], называя Василия Ивановича царем, ставя его имя рядом с именем митрополита Варлаама. Средневековый писатель признал бы положение московского митрополита как главы автокефальной Церкви. Для прп.Максима Грека очевидна связь между титулом правителя и статусом предстоятеля.

Отцы IV Халкидонского собора, истолковывая Второе правило II Вселенского собора, напоминали права Константинопольского епископа как имеющего первенство после епископа Рима, проводя четкую параллель между статусом города и титулом епископа: «город, получивший честь быти градом царя и синклита и имеющий равные преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвышен будет подобно тому, и будет второй по нем» [Книга правил., 1996, с.63].

Автокефалия, объявленная в одностороннем порядке, была причиной осложнения во взаимоотношениях между Константинопольской и Русской Церковью. Посольство, прибывшее в Москву вместе с Максимом Греком в марте 1518-сентябре 1519 гг., привезло послание Патриарха Феолипта, датированное июлем 1516 года [Акты исторические..., 1941, с.185]. Иерарх пытался восстановить привычный ранее порядок вещей. В титулярной части послания митрополит Варлаам именуется «возлюбленным братом», а в самом тексте, где речь заходит о тяжелом положении христианского Востока и, соответственно, милостыне, Феолипт называет Константинопольский Патриархат «сущей матерью всех православных христиан», а митрополита Варлаама не братом, а одним из «ближних детей».

Как пишет А.И.Филюшкин, «...Эта позиция делегации на Руси была подвергнута обструкции» [Филюшкин А.И., 2010, с.77]. Сам преподобный Максим Грек свидетельствовал, что «князь великий от Григорья Патриаршеского благословения не принял. А митрополит здешней также от Григорья Патриаршеского благословения не принял. И чести ему князь великий некоторые не учинил. А митрополит его с иконами не встретил, разве как пришел к нему, и митрополит его через порог благословил» [Судные списки..., 1971, с.119]. «Восточная православная церковь сильно зависела от Москвы материально, поэтому Василий III имел все основания разговаривать с её представителями как богатый ктитор, каковым он и являлся» [Филюшкин А.И., 2010, с.77]. Перемены, как мы полагаем, последовали после наставления митрополита Иоасафа (Скрипицына), который в тексте присяги обещает осуществлять свою деятельность «согласуя всесвятешим вселенским Патриархом» [Акты исторические..., 1841, с.162].

С точки зрения датировки в контексте рассматриваемой темы интересно произведение «Исповедание старца Максима Грека инока из Святыя Горы» [Произведения Максима Грека: Рукопись..., 2009, с.47-53]. Оно появилось ранее послания митрополиту Макарию. Царская титулатура в «Исповедании» отсутствует. Стиль вышеназванного произведения несколько резок, святой упрекает русскую иерархию в каноническом невежестве. Ссылаясь, вероятно, на 16-ое правило I Вселенского собора, он указывает на недопустимость его суда в пределах юрисдикции Русской Церкви. Таким образом, Русская Церковь не представляется прп. Максиму частью Константинопольской Церкви, а приобретает черты независимости и самостоятельности.

Для преподобного Максима отправной точкой для снятия всех сомнений в вопросе титула московского правителя могло стать послание восточных иерархов к Иоанну IV [Россия и греческий мир..., 2004, с.355-358; Произведения Максима Грека: Рукопись..., 2009, с.125-126], где от лица всего христианского Востока последний назван царем. Само послание очень тесно связано с биографией самого писателя, так как содержит ходатайство об освобождении узника и разрешении ему покинуть Русь. Соборное признание за Иоанном IV царского титула, несомненно, меняет отношение к этому вопросу канонически настроенного Максима.

Идеи симфонии Церкви и государства святогорец касается и в «Главах поучительных к начальствующим правоверно». «Священство и царство два величайша блага от вышня и божественна благодати дарована суть человеком», [Произведения Максима Грека: Рукопись..., 2009, с.163] - пишет молодому Ивану Васильевичу святогорец, описывая образ доброго правителя. К полномочиям царя автор относит и право исправлять недостатки духовенства, следуя примеру императоров Константина, Феодосия и Юстиниана великих [Произведения Максима Грека: Рукопись..., 2009, с.169]. Византийская идея красной нитью пронизывает все творчество прп.Максима Грека, тогда как идея «Москва – Новый Иерусалим» вызывает у него бурю критики.

Для Московской Руси идея «Москва - Новый Иерусалим» не была уникальным явлением. В IV веке первого тысячелетия священной столицей стал Константинополь. О Константинополе – новом Иерусалиме - повествует автор агиографического текста V века - жития прп.Даниила Столпника. Уподобление Константинополя Иерусалиму мы находим в гомилиях Федора Синкела [Guran P., 2006, с.20-23], которые автор посвятил чуду избавления византийской столицы от нашествия аваров и персов в 626 году. О том, что Константинополь «есть второй Иерусалим», пишет и патриарх Фотий [О гробе Господа нашего Иисуса Христа, 1892, с.233]. Помимо литературных свидетельств священного значения Константинополя как «Нового Иерусалима» имеются и градостроительные свидетельства, в частности Золотые ворота Царьграда.

После христианизации Киевской Руси идея «Нового Иерусалима» воплощается в жизнь в Киеве - новой христианской территории. Митрополит Киевский Иларион в «Слове о законе и благодати» называет Константинополь «Новым Иерусалимом», из которого княгиня Ольга и её внук – князь Владимир принесли Крест, как равноапостольные Константин и Елена принесли Крест из Иерусалима [Иларион, митрополит Киевский, 1984, с.97]. Далее древнерусский автор проводит параллель между деятельностью князя Ярослава Мудрого в Киеве и Соломона в Иерусалиме: и тот, и другой были создателями городских крепостных стен [Иларион, митрополит Киевский, 1984, с.97].

Среди древнерусских городов идея «Нового Иерусалима» развивалась в Новгороде. А.Л. Баталов [Баталов А.П., 1994, с.154-171] рассматривает сведения опубликованного А. П. Голубцовым в конце XIX в. «Чина архиепископа Новгорода и Пскова», датированного 40-ми годами XV столетия [Голубцов А.П., 1899, с.XII]. В памятнике имеются важные литургические указания к отсутствующим в Средние века чинопоследованиям с выносом святой плащаницы. По мнению исследователей, в Новгороде сохранился устав Великой Церкви, восходящий к древнему уставу храма Святого Гроба [Лисицын М.А., протоиерей, 1911, с. 3, 6-7, 28-29].

Таким образом, идея «Москва-Новый Иерусалим, о которой свидетельствует ряд источников, относящих её возникновение к эпохе митрополита московского Петра, в уста которого вкладывают пророчество о том, что «наречется град сей [Москва *и.А.*] - Второй Иерусалим» [Забелин И.Е., 1905, с.36] (помимо этого позднего источника (XVII в.), в распоряжении исследователя имеются и другие источники [Зимин А.А., 1976, с.141]), имела место быть.

Преподобный Максим не смог понять глубины средневековой идеи, которая была тесно связана с образованием русского царства. Процесс присоединения к Москве новых земель происходил одновременно с формированием национальной основы нового государства, которая выражалась в определении средневековой Руси как единого целого, определяющегося в симбиозе исторического и духовно-мистического пространства в одном случае и градообразующих элементов в другом.

В произведении «Сказание о том, яко не оскверняются святая николи же, аще и многа лета обладаемы суть градове от поганых» [Произведения Максима Грека: Рукопись..., 2009, с. 324-327], адресованном свидетелю обвинения на судебном процессе 1525 г. архимандриту Герасиму (Замыцкому) [Журова Л.И., 2011, с.156], средневековый писатель, описывая свои возвышенные чувства «преславнейшему граду Москве» [Произведения Максима Грека: Рукопись..., 2009, с. 324], поскольку «изначала и возлюбих и почтох славный град Москву» [Произведения Максима Грека: Рукопись..., 2009, с. 324], рассматривает её именование «Новый Иерусалим» исключительно с богословско-этической точки зрения. Причиной этому послужил тот факт, что ряд отечественных идеологов оправдал сложившиеся условия в Русской Церкви не правом на автокефалию, которое Максим не отрицал, а нахождением восточных Церквей в области «неверных». Носителям идеи «Москва – Новый Иерусалим» книжник, оперируя многочисленными историческими примерами, доказывает, что «святая никако же погубляют святыни своеа, юже получиша от сходящиа свыше на них Божественна благодати, аще и от нечестивых обладаемы суть судьбами Божиими» [Произведения Максима Грека: Рукопись..., 2009, с. 324].

Имея «дар, который более других имел в нем силу, ... дар критики» [Филарет (Гумелевский), архиеп., 1842, с.65], ученый инок использует его при создании «Слова о неизлагоданном Божиим промысле, благодати ж и человеколюбии, в том же и на лихоимствующи» [Произведения Максима Грека: Рукопись..., 2009, с. 397-409]. Выступая в произведении с критикой судебной системы, средневековой традиции «поля», святогорец указывает на проблемные явления средневековой Руси. «Выступление Максима против «поля» нашло себе красноречивый отзвук через несколько лет в законопроектах и законодательстве 50-х годов XVI в. 17-й вопрос так называемых вторых царских вопросов Стоглава целиком посвящен изображению тех суеверных толкований, к каким прибегали участники поля» - считает В.Ф.Ржига [Ржига, 1934, с.48].

К произведениям критического характера необходимо отнести «Слово пространнее, излагающе с жалостию нестроения и бесчиния царей и властелех последняго века сего» [Произведения Максима Грека: Рукопись..., 2009, с. 97-105]. Автор описывает действительность, в которой присвоившие себе власть безумцы «ложне отложени ... царским саном» [Произведения Максима Грека: Рукопись..., 2009, с. 104]. По мнению А.И. Иванова, «Слово» является одним из самых замечательных публицистических сочинений Максима Грека» [Иванов А.И., 1969, с.150]. Описывая свою беседу с Василией, святогорец указывает на недостатки молодого русского государства, среди которых сребролюбие и лихоимство, постоянные пиры с гусями, сурнами и тимпанами, с буюсловием и сквернословием власти предержавших. Забота правителей о себе делает их, по мнению святогорца, глухими: пируя, и пьянствуя, и ополчавшись, они терзают друг друга как дикие звери. Сребролюбие понуждает их творить несправедливости, обворовывая беззащитного и губя невинного. Аллегорические образы животных, символизирующих дикость пути, на котором сидит Василия, обозначают «властолюбие, разбой, хищничество, мошенничество» [Журова Л.И., 2008, с.219]. По мнению В.Ф. Ржиги [Ржига В.Ф., 1934, с.54-55], данное произведение появилось в период правления

вел.кн.Елены Глинской. А.И. Иванов вслед за архиепископом Филаретом (Гумелевским) [Филарет (Гумелевский), архиеп., 1842, с.61-62] относит сочинение к началу 40-х годов XVI века. Н.В. Синицина полагает, что «Слово» создано к середине XVI века, когда, по её мнению, «Максим Грек... принимал участие в подготовке Стоглавого собора» [Преподобный Максим Грек. Сочинения., 2014, с.18]. Мнение Н.В. Синициной подтверждает Л.И.Журова, которая пишет, что «сочинение появилось до собора 1551 г.» [Журова Л.И., 2008, с.217]. Данный факт доказывается наличием в речи русского царя, вошедшей в «Стоглав» [Журова Л.И., 2008, с.217; Преподобный Максим Грек. Сочинения., 2014, с.390], реминисценции на публицистику прп.Максима Грека.

Значение Стоглавого собора для церковно-государственных взаимоотношений середины XVI века велико. Исследователи обращают внимание на уникальность средневекового форума. Так И.Н.Жданов [Жданов И.Н., 1876, с.50-89; с.173-225; Жданов И.Н., 1904], занимавшийся историей Стоглавого собора, подчеркивал его церковно-земский характер. С выводами И.Н.Жданова согласились Л.В.Черепнин [Черепнин Л.В., 1978, с.81], С.О.Шмидт [Шмидт С.О., 1973, с.181] и Н.Е.Носов [Носов Н.Е., 1969, с.74, 109]. Среди аргументов, определяющих церковно-земский характер Стоглавого собора, сборник старца Иосифо-Волоколамского монастыря Ефимия Туркова с проектом государственных преобразований, которые были предложены Иваном Грозным как дополнительные царские вопросы собору 1551 года. Помимо указанного аргумента, существует ряд косвенных доказательств, указывающих на церковно-земский характер Стоглавого собора. Тот факт, что публицистика преподобного Максима Грека стала основой вынесенных на Стоглавый собор вопросов, свидетельствует не только об изменении условий его жизни, но и о полнейшей реабилитации. Иноку было возвращено право участвовать в литургической жизни Русской Церкви [Синицина Н.В., 2009, с.83] и активно участвовать в общественной и церковно-государственной жизни средневековой Руси.

Таким образом, результаты проведенного исследования дают нам право утверждать:

1. Преподобный Максим, прибыв на Русь в качестве переводчика, включился в общественную деятельность средневекового государства, выступая как бескомпромиссный критик.

2. Тезис В.Вальденберга о тесной взаимосвязи церковно-государственных взглядов прп.Максима с его позицией в отношении автокефалии Русской Церкви абсолютно подтверждается.

3. Годы, проведенные на Руси, часть из которых святогорец находился в заключении, изменили некоторые взгляды книжника, чему способствовала перемена внутренней и внешней политики в середине XVI века.

4. Изучение «Стоглава» позволяет отметить возрастание интереса к творчеству Максима Грека, что сыграло немаловажную роль в процессе его возвращения к церковно-государственной деятельности.

Список литературы

Источники

1. Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссиею. СПб. 1841
2. Иларион, митрополит Киевский. Слово о законе и благодати // Молдован А.М. «Слово о законе и благодати» Иллариона. Киев, 1984
3. Книга правил святых апостолов, святых соборов Вселенских и Поместных и святых отец. СПб.: «Православное общество ревнителей преподобного Иосифа Волоцкого; Благотворительный Фонд Славяно-Русского Просветительства», 1996
4. Максим Грек, преподобный. Сочинения. Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Ч.1-3., 1910-1911
5. Максим Грек. Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. В трех частях Ч. 1. Догматико-полемические сочинения. Казань, 1894; Ч. 2. Нравоучительные сочинения; Ч. 3. Разные сочинения. Казань, 1897.
6. Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. Ч.1.: Сношения с государствами европейскими. СПб., 1851.

7. Преподобный Максим Грек. Сочинения. Том 1. М. Индрик 2008
8. Преподобный Максим Грек. Сочинения. Том 2. Ответственный редактор Н.В.Синицына. М. Рукописные памятники Древней Руси. 2014
9. Произведения Максима Грека: Рукопись из Славянского собрания Парижской национальной библиотеки. Сост. М.Е. Бычкова, Л.П. Найденова, А. Лангелер. Под ред. А.Н. Сахарова, А. Лангелера. Ин-т российской истории РАН. М. 2009.
10. Россия и греческий мир в XVI веке. В 2 томах. Том 1. Институт всеобщей истории РАН. М., Наука 2004
11. Судные списки Максима Грека и Исака Собаки. М., 1971
12. Минея-май. НИОР РГБ, ф. 304.1., №791. Об. Л. 16
13. Фотия, святейшего архиепископа константинопольского. О гробе Господа нашего Иисуса Христа и другие малые творения // Православный палестинский сборник, Вып. 31. СПб. 1892

Исследования

1. Баталов А.Л. Гроб Господень в замысле «Святая Святых» Бориса Годунова. // Иерусалим в русской культуре. М., 1994
2. Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. М. Территория будущего, 2006.
3. Голубцов А. П. Чиновник Новгородского Софийского собора // ЧОИДР. 1899, кн. 2.
4. Жданов И.Н. Материалы для истории Стоглавого собора. - Журнал Министерства Народного Просвещения, 1876, июль (ч.186, отд.2), с.50-89; август (ч.186, отд.2). С.173-225
5. Жданов И.Н. Сочинения. Т.1. СПб., 1904
6. Журова Л.И. Авторский текст Максима Грека: рукописная и литературная традиции. Ч. 1.-Ч. 2. Сочинения. Новосибирск, СО РАН, 2008-2011
7. Забелин И.Е. История города Москвы. Ч.1 - М.: Тип. Тов. Кушнерев и Ко, 1905
8. Зимин А. А. Выпись о втором браке Василия III // ТОДРЛ. Т. XXX. Л., 1976
9. Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека. Характеристика. Атрибуции. Библиография. Л.: «Наука», 1969
10. Лисицын М.А., протоиерей. Первоначальный славяно-русский Типиконъ // Первоначальный славяно-русский Типикон. Типография В.Д. Смирнова, СПб, 1911
11. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Книга четвертая. Часть первая. М. Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. 1996
12. Михайлова И.Б. И здесь сошлись все царства...: Очерки по истории государева двора в России XVI в.: повседневная и праздничная культура, семантика этикета и обрядности. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2010
13. Муравьев А.Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. Ч.1. Спб. В типографии III Отд. Сов. Е.И.В. Канцелярии. 1858
14. Носов Н.Е. Становление сословно-представительных учреждений в России. Изыскания о земской реформе Ивана Грозного. Л., 1969
15. Оболенский М.А., князь. Соборная Грамота Духовенства Православной Восточной Церкви, утверждающая Сан Царя за Великим Князем Иоанном IV Васильевичем, 1561 года. М. Синодальная типография. 1850
16. Ржигя В.Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI века. Максим Грек как публицист. — ТОДРЛ. Т. I. Л., 1934
17. Синицына Н.В. Сказания о преподобном Максиме Греке (XVI-XVII вв.). М. ПСТГУ 2009
18. Соловьёв С.М. История России с древнейших времен. Товарищество «Общественная польза», СПб., 1851-1879
19. Терещенко Г. О трудах Максима Грека// ЖМНП.1834. Ч.III., 1834
20. Филарет (Гумелевский), архиепископ. Максим Грек // Москвитянин. 1842. Ч. VI. №11. С.59-96
21. Филюшин А.И. Василий III. М.: «Молодая гвардия», 2010
22. Черепнин Л.В. Земские соборы русского государства в XVI-XVII вв. М. Наука. 1978
23. Шмидт С.О. Становление российского самодержавства. Исследования социально-политической истории времени Ивана Грозного. М., 1973
24. Guran P. The Byzantine «New Jerusalem» at the Crossing of Sacred Space and Political Theology // Новые Иерусалимы: Перенесение сакральных пространств в христ. культуре: Мат-лы междунар. симп. М., 2006.

ДАННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Иеромонах Антоний (Малинский Анатолий Валериевич), председатель комиссии по канонизации святых Армавирской епархии, член союза журналистов России
Армавирская епархия Русской Православной Церкви (Московский Патриархат)
priest-anatoly@rambler.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Hieromonk Antony (Malinsky Anatoly), chairman of the commission for canonization of saints of the Armavir dioceses, member of the Union of Russian Journalists
Armavir dioceses Russian Orthodox Church (Moskovskiy Patriarkhat)
priest-anatoly@rambler.ru

УДК 348.71

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В КОНТЕКСТЕ ВОЗРОЖДЕНИЯ ПАТРИОИЗМА: РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

Матвиенко В.А.

В данной статье формы и механизмы совместной деятельности государства и Русской православной церкви в контексте возрождения патриотизма на территории Липецкой области. Кроме этого, автор характеризует наметившиеся тенденции и определяет перспективы их реализации в ближайшем будущем.

Ключевые слова: *церковь, государство, сотрудничество, патриотизм, молодежь, политика, деятельность*

ACTIVITIES OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND STATE IN THE CONTEXT OF THE REVIVAL OF PATRIOTISM: THE REGIONAL DIMENSION

Matvienko V.A.

In this paper the author studies the forms and mechanisms of joint activities of state and the Russian Orthodox Church in the context of the revival of patriotism in the Lipetsk region. In addition, the author describes the emerging trends and determine the prospects for their implementation in the near future.

Keywords: *church, state, cooperation, patriotism, youth, politics, activities*

Возрождения духовно-нравственных ценностей остаётся одним из главных приоритетных вопросов в современной России. Ведь именно они выступают в качестве доминирующих характеристик общественного развития. В этих условиях, особую актуальность приобретают выбор средств возрождения и приобщения молодёжи к основополагающим духовно-нравственных ценностям отечественной истории и культуры. Изучение истории нашего Отечества, религиозных и культурных традиций, обычаев нашего народа всегда были и по-прежнему остаются важнейшими направлением возрождения патриотизма.

Улучшение качественных характеристик современного подрастающего поколения в будущем благотворно отразится на обществе в целом. Высокая духовность, нравственность, активная гражданская позиция, патриотическое сознание молодёжи будут в огромной степени способствовать успешному решению задач, связанных с возрождением России, преодолению претерпеваемого ею кризисного периода исторического развития.

Особая роль в возрождении патриотических ценностей должна принадлежать совместной деятельности Русской православной церкви и государству. Сотрудничество этих акторов, в деле возражения патриотизма, особенно среди молодежи может принимать разнообразные формы. Это и, приобщается подрастающее поколение к трудовому и ратному подвигу народа, равнение на лучших его представителей, актуализация героических примеров из жизни и деятельности великих предков, дедов и отцов посветивших свою жизнь беззаветному служению Отечеству.

Одним из результатов улучшения возрождения патриотических ценностей у молодёжи должен стать социально-экономический подъём, сменяющий спад и депрессию, укрепление правовой и политической мощи государства, обеспечение обороноспособности и безопасности страны, достижение социальной стабильности в обществе, преодоление причин социальных, этнических, региональных и иных конфликтов. Особое значение имеет то обстоятельство, что в лице патриотически-воспитанной молодёжи современное российское общество приобретёт ценнейший компонент созидательного потенциала, который будет определяться, прежде всего, её готовностью взять на себя ответственность за будущее России.

Ведь нет никакой необходимости аргументировать, что XX век был кризисом для России. Сегодня требуется совместная, продуманная и согласованная работа государства и Церкви по восстановлению духовно-нравственной жизни в современной России. Без знания и понимания истоков указанной проблемы, без духовно-нравственного воспитания, без восстановленной исторической памяти и серьёзной аналитической работы нельзя будет преодолеть негативные тенденции, которые накопились в указанной сфере.

В сложных политических и социально-экономических условиях, которые переживает сегодня наше государство, важно возродить, историческую русскую традицию вдохновлённого самопочинного, частноинициативного служения в интересах России, во имя правды и при поддержке Церкви.

В настоящее время всё больше можно убедиться в том, что прошлое, особенно связанное с воспитанием молодежи, формированием идеала воина-защитника - уникально и не имеет аналогов в мире. В качестве образца, эталона поведения может и должен исследоваться, богатый военно-исторический опыт воспитания солдат генералиссимуса А.В. Суворова, адмирала Ф.Ф. Ушакова, адмирала П.С. Нахимова, фельдмаршала М.И. Кутузова и других полководцев.

Опыт духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения, который за прошедшие время сложился в определённую систему, нельзя вычеркнуть из нашей современной действительности. Он должен быть взят за основу, многомерно изучен, и использован в наше время, в совместной деятельности РПЦ и государства в деле в деле возрождения духовно-нравственных ценностей.

Российское общество в настоящее время переживает духовно-нравственный кризис. Сложившееся положение является отражением перемен, произошедших в общественном сознании и государственной политике. Российское государство лишилось официальной идеологии, общество - духовных и нравственных идеалов. Можно выделить проблемы реализации духовно-нравственного воспитания в современных условиях. Так, на сегодняшний день можно назвать немало препятствий в реализации духовно-нравственного воспитания молодежи. Из них главными являются:

- низкий уровень духовно-нравственной культуры большинства современных родителей;
- некомпетентность семьи в вопросах духовного становления и воспитания ребенка, утраты семейной функции передачи детям значимых культурных и жизненных ценностей;
- отсутствие согласованности влияния на духовно-нравственное воспитание детей и молодежи различных социальных институтов;
- государство, призванное выполнять важную функцию в духовно-нравственном просвещении и воспитании, не имеет сегодня четкой идеологической позиции и позволяет заполнять духовно-нравственную сферу суррогатами и продуктами западной массовой культуры;

- несформулированность целей и задач, необозначенность приоритетов, организационно-экономических механизмов реализации духовно-нравственного воспитания на государственном и муниципальном уровнях;

- проблема ограниченной представленности традиционной культуры в современном обществе: в идеологической, научной, художественной и бытовой сферах;

- разрушение традиционного уклада жизни, основанного на православном мировосприятии обычаев, традиций, отношений (сердечных чувствований и настроений), правил доброй и благочестивой жизни, традиционного распорядка дня, недели, года;

- неподготовленность (мотивационная, эмоциональная, интеллектуальная) большей части населения современной России к восприятию духовного содержания традиционной культуры.

Следствием этого является необходимость осуществления системы просветительских мер по подготовке общества к реализации православно-ориентированных педагогических программ;

- отсутствие в стране системы общественного духовно - нравственного воспитания, а также четко структурированного культурологического учебного курса (включающего рассмотрение всех компонентов православной культуры) для разных уровней системы образования;

- недостаточный уровень культуры и профессиональной компетентности учителей в вопросах содержания и методики духовно-нравственного воспитания на традиционной основе;

- отсутствие разработанной методологии преподавания основ православной культуры, ее искусственное сужение только до вероучительных аспектов;

- не предоставляются средства на разработку и создание учебно-методической и информационной продукции по традиционному духовно-нравственному воспитанию, а также на духовно-нравственное просвещение населения

Процессы, проходящие в стране, обозначили ряд важнейших, качественно новых задач по созданию суверенного, экономически развитого, демократического государства, обеспечивающего конституционные свободы, права и обязанности его граждан с полной гарантией их правовой и социальной защищённости. Реализация этих задач зависит от сформированных нравственных, морально-психологических и этнических качеств у граждан, среди которых важное значение занимает патриотизм, гражданственность и ответственность за судьбу Отечества и готовность к его защите.

Показателем стабильности развития патриотического воспитания за последние годы стало широкое и значимое празднование 70-летия великой Победы, в подготовке и проведении которого одно из ведущих мест заняли образовательные учреждения страны, показав, что молодому поколению близки, дороги и понятны патриотические традиции героической национальной истории.

По окончании праздничных торжеств правительство утвердило новую программу «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2011-2015 годы», являющуюся продолжением государственных программ «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2001-2005 годы» и «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2006-2010 годы» [Государственная программа «Патриотическое воспитание граждан РФ на 2006 -2010 годы», 2005]. Данная Программа сохраняет непрерывность процесса по дальнейшему формированию патриотического сознания российских граждан как одного из факторов единения нации.

Программа включает комплекс правовых, нормативных, организационных, методических, исследовательских и информационных общероссийских и межрегиональных мероприятий по дальнейшему развитию и совершенствованию системы патриотического воспитания граждан, направленных на становление патриотизма в качестве нравственной основы формирования их активной жизненной позиции.

Исходя из этой программы, в стране созданы условия для проведения единой государственной политики в области патриотического воспитания граждан Российской Федерации, которая обеспечивает достижение целей патриотического воспитания путем плановой, непрерывной и согласованной деятельности органов государственной власти, органов местного самоуправления и общественных организаций.

В стране в основном создана система патриотического воспитания граждан.

В большинстве субъектов Российской Федерации образованы и работают региональные координационные советы и центры патриотического воспитания. Приняты и реализуются долгосрочные ведомственные и региональные программы патриотического воспитания, нормативные правовые акты в области патриотического воспитания, а также созданы условия для организационного, информационного, научного и методического обеспечения патриотического воспитания.

Совершенствуется организация патриотического воспитания. Возросли уровень и эффективность проведения фестивалей художественного творчества, конкурсов, выставок и состязаний. Для проведения мероприятий патриотической направленности используется потенциал центров традиционной народной культуры, театров, библиотек и музеев.

Возобновилось проведение военно-спортивных игр и других мероприятий, направленных на военно-патриотическое воспитание молодежи. Возрождаются традиционные, хорошо зарекомендовавшие себя в прошлом формы воспитательной работы. В деятельности органов государственной власти широко внедряются инновации в воспитательной работе. В системе патриотического воспитания граждан возрастает роль трудовых коллективов. Улучшается работа со студенческой молодежью. Молодые люди активно работают в общественных объединениях, деятельность которых направлена на патриотическое воспитание граждан.

Организованы подготовка и переподготовка организаторов и специалистов патриотического воспитания.

В результате проведенной работы уровень патриотического сознания граждан Российской Федерации повышается.

Однако для дальнейшего развития системы патриотического воспитания необходимы совершенствование законодательства Российской Федерации в этой области, модернизация материально-технической базы патриотического воспитания, повышение уровня его организационно-методического обеспечения, повышение уровня профессиональной подготовки организаторов и специалистов патриотического воспитания, развитие системы патриотического воспитания в трудовых коллективах, более активное и широкое привлечение к этой работе средств массовой информации, культуры и более широкое использование возможностей сети Интернет для решения задач патриотического воспитания. Решение этих и других проблем предполагается осуществить в рамках Программы.

Накопленный опыт патриотического воспитания в школе и намеченные государственной программой ориентиры дают возможность педагогам образовательных учреждений выстроить систематическую работу по воспитанию патриотизма.

Данная программа представляет собой современное понимание военно-патриотического воспитания как одного из приоритетных направлений деятельности государственных институтов в условиях реформирования общества. Содержание концепции раскрывается посредством изложения совокупности основных идей, положений, определяющих направленность, характер и другие компоненты воспитания патриотизма у российской молодежи в современных условиях. При этом учитывается опыт и достижения прошлого, реалии и проблемы сегодняшнего дня, тенденции развития важнейших сфер нашей жизни.

Цель военно-патриотического воспитания - развитие у молодёжи гражданственности, патриотизма как важнейших духовно-нравственных и социальных ценностей, формирование у неё профессионально значимых качеств, умений и готовности к их активному проявлению в различных сферах жизни общества, особенно в процессе военной и других, связанных с ней, видов государственной службы, верности конституционному и воинскому долгу в условиях мирного и военного времени, высокой ответственности и дисциплинированности.

Для достижения этой цели необходимо решить следующие задачи:

- продолжить создание системы патриотического воспитания;
- продолжить совершенствование нормативно-правовой и организационно-методической базы патриотического воспитания;
- шире привлекать к участию в патриотическом воспитании научные учреждения, превратить их в центры патриотического воспитания подрастающего поколения;
- проводить научно обоснованную организаторскую и пропагандистскую деятельность с целью дальнейшего развития патриотизма как стержневой духовной составляющей России [Государственная программа «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2011-2015». - //официальный сайт Росархива [Электронный ресурс]. URL: http://archives.ru/programs/patriot_2015.shtml (дата обращения: 23.10.2015)].

В современных условиях в содержании военно-патриотического воспитания молодёжи в качестве приоритетных выделяются следующие духовно-нравственные ценности:

- гражданственность, надклассовость, надпартийность, надкорпоротивность;
- общенациональность в государственном масштабе;
- патриотизм, преданность своему Отечеству;
- преемственность, сохранение и развитие лучших традиций Вооружённых Сил РФ, других войск, воинских формирований и органов;
- гуманизм и нравственность, чувство собственного достоинства;
- социальная активность, ответственность, нетерпимость к нарушениям норм морали и права.

Система этих ценностей является важным фактором сознания современных войск и сил, характеризующихся высоким морально-психологическим состоянием, боевой выучкой, мобильностью, готовностью к выполнению сложных и ответственных задач по защите Отечества в условиях формирования российского общества, и может быть условно разделена на три сферы:

Общественно-государственную - защита социально-экономических, духовных, геополитических, а также суверенитета и целостности страны, уважение к власти, понимание необходимости и правомерности преобразований, осуществляемых высшим духовенством.

Патриотическую - любовь к Родине, своему народу, национальное самосознание, верность гражданскому и воинскому долгу, готовность к достойному служению Отечеству.

Военно-профессиональную - добросовестное отношение к военной службе, стремление к образцовому выполнению функциональных обязанностей, высокий уровень овладения воинской специальностью, честность, коллективизм и взаимовыручка, сохранение и развитие лучших воинских традиций, уважение к старшим, достоинство и соблюдение требований воинского этикета.

Среди ценностей наиболее полно представляющих эти сферы, выделяются патриотизм и готовность к достойному служению Отечеству, которые являются стержнем содержания Военно-патриотического воспитания молодёжи.

Патриотизм - это олицетворение любви к своей Родине, сопричастность с её историей, природой, достижениями, проблемами, притягательными и неотделимыми в силу своей неповторимости и неизменности, составляющими духовно-нравственную основу личности, формирующими её гражданскую позицию и потребность в достойном, самоотверженном, вплоть до самопожертвования служении Отечеству. Патриотизм представляет собой фундамент общественной и государственной систем, духовно-нравственную основу их жизнеспособности и эффективного формирования.

Основными направлениями в системе патриотического воспитания в учреждениях образования можно определить следующие:

Духовно-нравственное - осознание учащимися в процессе патриотического воспитания высших ценностей, идеалов и ориентиров, социально значимых процессов и явлений реальной жизни, способность руководствоваться ими в качестве определяющих принципов, позиций в практической деятельности.

Историко-краеведческое - система мероприятий по патриотическому воспитанию, направленных на познание историко-культурных корней, осознание неповторимости Отечества, его судьбы, неразрывности с ней, формирование гордости за сопричастность к деяниям предков и современников и исторической ответственности за происходящее в обществе.

Гражданско-патриотическое воспитание - воздействует через систему мероприятий на формирование правовой культуры и законопослушности, навыков оценки политических и правовых событий и процессов в обществе и государстве, гражданской позиции, постоянной готовности к служению своему народу и выполнению конституционного долга.

Социально-патриотическое - направленное на активизацию духовно-нравственной и культурно-исторической преемственности поколений, формирование активной жизненной позиции, проявление чувств благородства и сострадания, проявления заботы о людях пожилого возраста.

Военно-патриотическое - ориентировано на формирование у молодёжи высокого патриотического сознания, идей служения Отечеству, способности к его вооружённой защите, изучение русской военной истории, воинских традиций.

Спортивно-патриотическое - направлено на развитие морально-волевых качеств, воспитание силы, ловкости, выносливости, мужества, дисциплинированности в процессе занятий физкультурой и спортом, формирование опыта служения Отечеству и готовности к защите Родины.

Патриотическое воспитание и гражданское становление российской молодёжи в современных условиях приобретает особую актуальность и значимость. Наличие чувства любви к своей Родине и его осознанность имеет большое значение в социальном, духовном, нравственном и физическом развитии личности человека. Патриотизм является одной из важнейших составляющих общенациональной идеи Российского государства.

В различных стратегических документах, посвященных теме развития Российской Федерации, а также в программных выступлениях руководителей нашей страны, в том числе заявлениях Президента Российской Федерации В.В. Путина, многократно определялась не только важность государственного внимания к сфере патриотического воспитания молодёжи, но и наличие государственного заказа на воспитание гражданина с активной жизненной и профессиональной позицией, трудолюбивого, высоконравственного, уважающего права и свободы личности, традиции и культуры разных народов - патриота своей Родины.

В рамках реализации патриотического воспитания молодёжи в 2015 году планируется проведение различных мероприятий Всероссийского и межрегиональных уровня, в числе которых можно выделить следующее:

- Формирование и сопровождение деятельности Всероссийского волонтерского корпуса 70-летия Победы в Великой Отечественной войне 1941-1945 годов. В рамках деятельности Волонтерского корпуса планируется создать 85 региональных штабов, привлечь для участия в мероприятиях 70-летия Победы 80000 волонтеров, в т.ч. 2000 человек для участия в основных мероприятиях в Москве и 1000 человек в Севастополе, привести в порядок 10000 памятных мест связанных с темой Великой Отечественной войны, создать интерактивную карту памятных мест Великой Отечественной войны в сети Интернет и многое другое;

- Организация и проведение на базе ФДЦ «Смена» профильной смены для патриотически-ориентированной молодёжи «Патриотические проекты: новый формат»;

- Организация и проведение на базе ВДЦ «Орлёнок» профильной смены для патриотически-ориентированной молодёжи «Школа просвещённого патриотизма»;

- Организация и проведение в рамках Международного образовательного форума «Таврида» профильной смены по направлению патриотическое воспитание;

- Организация и проведение торжественного приёма героев нашего времени «Гордость России»;

- Организация и проведение форума молодёжи готовой действовать «Тысяча городов»;

- Организация и проведение Молодёжного конвента «Герои нашего времени»;

и многое другое [Патриотическое воспитание молодежи. - //официальный сайт Федерального агентства по делам молодежи. [Электронный ресурс]. URL:<http://www.fadm.gov.ru/directions/patrioticheskoe-voospitanie/>(дата обращения: 28.10.2015)].

Социально-экономические изменения внутри нашей страны, а также сложная геополитическая обстановка в мире требуют отлаженной работы всей системы патриотического воспитания молодёжи. В связи с этим значительно возросла роль федеральных и региональных органов исполнительной власти отвечающих за реализацию государственной молодёжной политики в деле нравственно-патриотического становления подрастающего поколения, подготовки его к самостоятельной жизни.

В поисках духовности, высшего смысла жизни, стабильности, человек обращается к мировым, возвышенным, незыблемым ценностям, которые несет религия. В свою очередь, с другой стороны, продолжается процесс трансформации концепции государственно-конфессиональных отношений и значения самих религиозных конфессии в процессе их взаимодействия с общественными структурами. В настоящее время, религиозные идеалы используются в деле духовно-нравственного возрождения общества. Именно Русская православная церковь выступает с наиболее четкой и продуманной программой по духовно-нравственному оздоровлению общества.

8 февраля 2012 года в официальной Патриаршей резиденции в Свято Даниловом монастыре состоялась встреча В.В. Путина со Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом и руководителями традиционных религиозных общин России. По итогам этой встречи, было отмечено, что и Русская Православная Церковь, и все другие традиционные конфессии сыграли очень большую положительную роль в возрождении нашей страны. И, что еще не менее важно, в том, что граждане Российской Федерации, приобрели моральную, нравственную основу, почву под ногами, необходимую для стабильности общества, для будущего государства и для каждого конкретного человека.

В настоящее время большое внимание следует уделять деятельности религиозных организаций в отдельно взятых регионах, так как это позволяет понять структуру взаимоотношений общества, религии и государства в более детальном формате.

Русская Православная Церковь, в субъектах РФ, осуществляет свою деятельность на основе реализации ряда соглашений и договоров, которые она заключает с различными как государственными органами, так и с общественными организациями. В первую очередь местные религиозные организации РПЦ взаимодействуют с региональными органами власти и местными органами самоуправления.

Православие является основной конфессией в Липецкой области. Согласно последним официальным данным за 2012 год на территории Липецкой области зарегистрировано и действует 305 религиозные организации, из них 263 - православные религиозные организации [Новости епархиальной жизни: освящение моленной комнаты в /Липецкие епархиальные ведомости. - 2014. - №7.- С.23]. Липецкая и Елецкая епархия была образована 7 мая 2003 года, после раздела Воронежской и Липецкой епархии на две самостоятельные: Воронежской и Борисоглебской и Липецкой и Елецкой.

Весной 2013 года в Русской Православной Церкви появились три новых епархии, сообщил РИА Новости со ссылкой на руководителя синодального информационного отдела Владимир Легойда. Такое решение принято на историческом заседании Священного Синода 29 мая 2013 года в Санкт - Петербурге под председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. В Брянской области образована Клинцовская епархия, а в пределах Брянской области создана Брянская митрополия. В Карелии образована Костомукшская епархия и Карельская митрополия. В Липецкой области Синод постановил образовывать Липецкую митрополию, включающую в себя две епархии: Липецкую и Задонскую и Елецкую и Лебедянскую. Управляющим Липецкой и Задонской епархией был назначен архиепископ Никон (Васин), Елецкой и Лебедянской - епископ Максим (Дмитриев), ранее управлявший Алтайской и Барнаульской епархией. Главой Липецкой митрополии был на-

значен архиепископ Липецкий и Задонский Никон. Таким образом, подтвердилась информация Lipetsk Media о разделении Липецкой и Елецкой епархии [Разделение Липецкой епархии и Елецкой [Электронный ресурс]. URL: http://www.lipetskmedia.ru/news/view/23937-V_oblasti_royavitsya.html/ [Дата обращения 15.10.2015]].

Одним из важных направлений духовного просвещения является работа воскресных школ. При 40 православных храмах Липецкой области действуют воскресные школы. Думается, что следует рассмотреть возможность оплаты труда педагогов как работников дополнительного образования через соответствующие органы управления, поскольку они решают важную задачу духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения.

Создан православный центр «Духовное Возрождение» при Христо-Рождественском соборе г. Липецка, взявший на себя функции некоего промежуточного пункта для человека невоцерковленного, но имеющего желание жить в лоне Церкви. В Центре работает библиотека духовной литературы, организована работа православного лектория, функционируют семейный и дискуссионный клубы, в которых принимают участие представители органов государственной власти, общественных организаций, обсуждаются проблемы православного и военно-патриотического воспитания.

Из вышеизложенного можно заключить: что РПЦ ведёт на территории Липецкой области активную деятельность в различных направлениях и сферах жизни современного общества. Эта деятельность носит ярко выраженную социальную направленность, что в свою очередь способствует повышению авторитета церкви среди населения области. На современном этапе происходит увеличение значения роли РПЦ и церковного руководства в решении различных вопросов как в сфере духовной, так и в сфере региональной политики.

Исходя из необходимости духовного возрождения общества, преодоления духовно-нравственного кризиса, признания исторической роли православия в развитии государственности, культуры, образования, духовного просвещения на территории Липецкой области, возникла практика заключения трехсторонних договоров. Так, в последние несколько лет были заключены договора и соглашения между РПЦ, региональными органами власти и различными общественными организациями [Матвиенко, 2015, с.127]. В целом можно судить о весьма продуктивной деятельности РПЦ в регионе. Это неизменно сказывается на том мнении, которое бытует в обществе относительно церкви. Всё это поднимает её авторитет в глазах простых граждан.

Таким образом, духовно-нравственное воспитание гражданина России является ключевым фактором развития страны, обеспечения духовного единства народа и объединяющих его моральных ценностей, политической и экономической стабильности. Невозможно создать современную инновационную экономику, минуя человека, его состояние и качество внутренней жизни. Темпы и характер развития общества непосредственным образом зависят от гражданской позиции человека, его жизненных приоритетов, нравственных убеждений, моральных норм и духовных ценностей.

Список литературы

1. Государственная программа «Патриотическое воспитание граждан РФ на 2006 -2010 годы». - М., 2005.
2. Государственная программа «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2011-2015». - //официальный сайт Росархива [Электронный ресурс]. URL: http://archives.ru/programs/patriot_2015.shtml (дата обращения: 23.10.2015).
3. Новости епархиальной жизни: освящение молельной комнаты в /Липецкие епархиальные ведомости. - 2014. - №7.
4. Патриотическое воспитание молодежи. - //официальный сайт Федерального агентства по делам молодежи. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.fadm.gov.ru/directions/patrioticheskoe-voospitanie/> (дата обращения: 28.10.2015).
5. Матвиенко В.А. Политико-правовые аспекты Русской Православной Церкви в современной России: учебное пособие - Издательство: «Директ-Медиа» Москва-Берлин 2015 .-: 198 с.

ДАННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Матвиенко Валентина Анатольевна, кандидат политических наук, доцент кафедры всеобщей истории и историко-культурного наследия *Елецкий государственный университет, г. Елец, Россия*
vamatv@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Valentina Matvienko, A., Doctor of Political Sciences, Associate Professor of World History and the Historical and Cultural Heritage *Yelets State University, Yelets, Russia*
vamatv@mail.ru

УДК 93/94

АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА ОРГАНОВ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ НА АЛТАЕ В 1930 – 1934 ГГ.

Мезенцев Р.В.

На основе архивных источников рассматриваются формы и методы борьбы органов государственной власти с алтайскими православными общинами, включающие в себя аресты архиереев, закрытие церквей, налоговый «прессинг» духовенства, а также материальное положение последнего.

Ключевые слова: *Русская Православная Церковь, закрытие церквей, Бийский епископ Никита (Прибытков), Барнаульский епископ Герман (Коккель), чрезмерное налоговое обложение духовенства и религиозных общин, идеологическое давление, обнищание приходов.*

ANTI-RELIGIOUS POLICY OF PUBLIC AUTHORITIES IN THE ALTAI REGION IN 1930 – 1934

Mezentsev R.V.

On the basis of archive sources the author considers the forms and methods of struggle of the state authorities with the Altai Orthodox communities, including the arrests of bishops, the closing of churches, the tax "pressure" on the clergy, as well as the financial situation of the latter.

Keywords: *Russian Orthodox Church, closing churches, the Bishop of Biysk Nikita (Pribytkov), Bishop of Barnaul Herman (Kockel), excessive taxation of the clergy and religious communities, ideological pressure, the impoverishment of the parishes.*

Тридцатые годы XX в. явились самым сложным временем для Русской Православной Церкви. Дальнейшее наступление на нее господствовавшей в стране политической системы сопровождалось небывало интенсивным административным и идеологическим давлением, переходящим в психологический террор, налоговым прессом, обнищанием приходов и епархий, репрессиями в отношении священнослужителей и, наконец, закрытием церквей и прекращением деятельности большей части общин и храмов к началу сороковых годов. Причиной перехода к политике массовой ликвидации религии было то, что все предшествовавшие меры оказались недостаточными. «Лишенная имущества и не признанная законом, Церковь

не умирала и своим существованием опровергала марксистское учение о религии как о классовом явлении, обусловленном экономическим фактором» [Поспеловский, 1995, с.164]. В этих условиях Советское правительство могло рассчитывать только на грубую силу, террор и преследования.

«Жесткая линия» по отношению к религиозным объединениям начала в самом начале 1930-х гг. осуществляться и на Алтае. С 1931 г. местные власти приступили к массовому закрытию алтайских церквей. В этот год перестали действовать сразу 17 православных храмов. В следующем – 1932 г. – к ним прибавилось еще 11 церквей, а в 1933 г. – уже 15 [ГААК. ФР 1692 Оп.1 Д 1. Л 13 – 23].

В 1931 г. на Алтае состоялся крупный судебный процесс над «контрреволюционной организацией церковников», во главе которой оказался Бийский епископ Никита (Прибытков). Именно он, после ухода части барнаульских «тихоновцев» в григорианский раскол, возглавил в 1928 г. алтайских староцерковников, сохранивших верность Патриархии и Нижегородскому митрополиту Сергию. Его устранение позволило властям на некоторое время парализовать деятельность самых больших и влиятельных на Алтае епархий – Барнаульской и Бийской [Гришаев, 2003, с. 31 – 36].

На замену Преосвященному Никите, во второй половине 1931 г., Нижегородский митрополит Сергей направил на Алтай епископа Германа (Коккеля). Первоначально он разместил свою резиденцию в Троицкой церкви г. Барнаула, а затем переехал в г. Бийск и стал именоваться епископом Барнаульским и временным управляющим Бийской епархией. Свои усилия Владыка Герман направил на борьбу с обновленцами и на ликвидацию григорианского раскола. Его деятельность имела определенный успех, но власти не были заинтересованы в таком развитии событий. Видимо, поэтому, в середине марта 1932 г. епископ Герман был арестован и вскоре «по суду выслан из г. Бийска» [Документы по истории церквей..., 1999, с. 7].

Для борьбы с религией, помимо физических репрессий, органы местной власти использовали, как правило, и не менее «эффективные» административные меры. Главной из них являлось чрезмерное налоговое обложение как духовенства, так и религиозных общин. Вследствие этого, условия жизни большинства церковнослужителей, особенно семейных, стали совершенно невыносимыми, а приходская жизнь кое-где замерла и приостановилась. В большинстве алтайских епархий, из-за недостатка денежных средств, рядовые верующие утратили возможность «обеспечить правильное отправление богослужения» и содержание своего храма. 20 января 1930 г., в «Годовом отчете о состоянии церковных дел», руководитель Алтайской епархии обновленцев – епископ Анатолий (Синицын) свидетельствовал: «Духовенство в своем большинстве бедствует, мало живут сносно, а еще меньше – хорошо» [ГААК. Ф 138. Оп. 1. Д. 38. Л. 29]. Ему вторил 13 января 1931 г. заместитель Каменского епархиального церковного управления – протоиерей Евгений Пономарев: «Моральное и материальное состояние духовенства крайне тяжелое. Особенно угнетает острая нужда в насущном куске... Общины также нуждаются в самых необходимых предметах культа. Нет свечей, ладана, крестиков и пр., а потому материальная сторона богослужения обстоит плачевно» [АОАКНО. ФР. 160. Оп. 1. Д. 41, Л. 14]. Наконец, во второй половине 1932 г., в «отчете епархиального управления», Бийский обновленческий архиерей указывал более подробно: «Материальное состояние духовенства, за исключением настоятелей 3 – 4 приходов, крайне тяжелое, можно сказать – нищенское. Некоторые пастыри питаются отрубями и жмыхом и бывают принуждены ходить по домам верующих и просить кусок хлеба..., многие из них исхудалые, бледные, изможденные» [ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 140. Л. 7 – 8].

Вполне закономерно, что в таких условиях некоторые церковнослужители были не в состоянии исполнять свой пастырский долг, а прихожане, принявшие на себя основную долю налогового гнета, зачастую отказывались их содержать. Так, 24 октября 1931г. протоиерей Пророко-Ильинской церкви села Бельмесевского Михаил Попов направил прошение епископу Герману (Коккелю), в котором указал, что «ввиду непосильных налогов как на меня, так и на церковь... решил оставить служение» [ГААК. ФР. 536. Оп. 1. Д. 231. Л. 70]. Бий-

ский архиерей Владимир, в первой половине 1932 г., писал: «Священников не достает, назначить на приходы подчас некого, некоторые пастыри из-за тяжелого материального положения отказываются служить и предпочитают работать по найму на железной дороге в качестве грузчиков или в совхозах – в качестве чернорабочих» [ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 140. Л. 6]. В 1933 г. Барнаульский епископ Иаков (Маскаев), сменивший на кафедре Преосвященного Германа, также указывал: «в свободных приходах верующие отказываются содержать священников за неимением средств, хотя по просьбе исполнительных органов кандидаты им посылались» [ГААК. ФР. 531. Оп. 1. Д. 239. Л. 55].

Помимо обязательных государственных налоговых платежей духовенство и верующие были обязаны платить еще и местные «самочинные сборы». Именно последние особенно отягощали жизнь церковнослужителей и религиозных общин. Так, например, в 1931 г. «к обязательной выборке облигаций по государственным займам на 200 и более рублей» были привлечены каменские иереи [АОАКНО. ФР. 160. Оп. 1. Д. 41. Л. 15]. В 1932 г. на религиозную общину села Талица местный сельсовет, помимо трех основных налогов, начислил: «акций тракторной станции – 200 р., на облигации займа – 100 р., отчисление от зарплаты – 130 р., культового налога – 150 р.» [ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 140. Л. 8]. В том же году сельсовет села Карабинки, за перерегистрацию и заверение списка членов общины, потребовал с верующих 760 рублей «из расчета по 10 р. за члена-лишенца, по 4 р. за состоятельного и по 1 р. за середняка и бедняка» [ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 140. Л. 7]. В январе 1932 г. священник села Старая Чемровка Павел Меньшов внес самообложения 136 рублей «по размеру подоходного с него налога». В марте он был перемещен «священноначалием» в село Карабинку, где местные власти вновь потребовали с него еще 408 рублей [ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 123. Л. 30]. О том, что были не единичные случаи, говорил в своем «Отчете за первую половину 1932 г.» Бийский епископ Владимир: «Примеров подобных переобложений очень и очень много. Они нервируют бедных обновленческих работников, смущают души общинников и крайне напрягают работу Епархиального аппарата». Сам архиерей, из-за недостатка средств, был вынужден исполнять обязанности секретаря епархиального управления, а при своем годовом доходе в 300 рублей, он заплатил в 1932 г. 431 рубль различных сборов [ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 140. Л. 4, 9].

Налоговому «прессингу» религиозных объединений, как правило, сопутствовал и открытый произвол в действиях местных властей. Обычно сельсоветы назначали верующим большую сумму налоговых платежей и в ультимативной форме предлагали ее выплатить в короткий срок – за 2 – 3 дня. В случае отказа, сотрудники сельских исполнительных органов запрещали богослужение и закрывали церковь. В 1932 г., например, так поступили местные власти в селах Смоленском, Верх-Шубенке, Талице, Каракол и Комар [ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 140. Л. 8]. В селе Мироновском администрация пошла еще дальше. 2 сентября 1931 г. сотрудники сельсовета предложили протоиерею Николаю Павловичу Ильинскому выкупить облигации государственного займа на 300 рублей. На изыскание денег ему отвели два часа и пригрозили: «иначе в гроб и капут». Священник не смог сразу найти нужную сумму, поэтому на следующий день его арестовали и продержали 8 часов, пока прихожане не внесли за него 145 рублей. Подобная же участь постигла и священника села Жуланыха Тихона Соколова. Ему довелось просидеть под арестом в амбаре 4 дня [ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 2. Л. 62].

Резко отрицательное отношение власти к духовенству и верующим, зачисление последних в разряд «классовых врагов», усиление антирелигиозной пропаганды способствовали не только «отходу» граждан от религии, но, зачастую, провоцировали и хулиганские выходы по отношению к религиозным святыням. В конце 1931 г. Благодичинный 4 округа Кузьма Михайлов докладывал Алтайскому епархиальному управлению о том, что в селах Сунгайском и Дмитрие-Титовском Верх-Чумышского района были ограблены церкви. «Воры забрали предметы культа: антиминс, кадило, облачение», вынесли их в поле, осквернили и бросили. В селе Мироновском Чумышского района злоумышленники ночью подожгли самую почитаемую часть церкви – алтарь, который «обгорел снизу и до карниза». Во всех трех

случаях, как следует из доклада Благодичинного, власти никак не отреагировали на случившееся [ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 2. Л. 53, 57].

По свидетельству Благодичинного 10 округа – протоиерея Алексея Денисова, - 6 декабря 1934 г. алтайские власти получили из Новосибирска телеграмму, которой им предписывалось в течение 24 часов снять с церкви колокола, «не оставляя ни одного из них для местных нужд». Это «высокое» распоряжение сверху было ими «исполнено четко». Указал Благодичинный и на то, что при выборах в местные Советы депутаты получили наказ: «Вверенные моему ведомству отцы и приходы упорно молчат: есть они там или нет? В Володарке храм, по распоряжению края, засыпан хлебом вот уже два месяца и так имеет быть до навигации, в дальнейшем его судьба покамест неизвестна. Наказ об отобрании прошел слабо, но меня выселяют из сторожки. Настойчиво требуют страховку, а на днях имеют быть новые налоги на наступающий год: платить нечем. Материалы о природе тиховщины и борьбе с нею получены, но проработать их негде и не с кем: служб нет, частного дома не находится; рассылать эти материалы почти некому и не на чем: бумаги ни клочка. За неподачу декларации на меня наложен штраф в 200 рублей и край утвердил. Вообще вопрос поставлен: быть или не быть. Защиты искать негде» [ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 27. Л. 7].

С 1934 г. на Алтае вновь возобновилось закрытие культовых зданий. В этот год прекратили богослужения сразу 33 православных храма, в 1935 г. к ним добавилось еще 44, в 1936 г. – 39, а в 1937 – 27 [ГААК. ФР. 1692. Оп. 1. Д. 1. Л. 6 – 8].

Таким образом, к началу 40-х гг. влияние и роль Православной Церкви в советском обществе были сведены к минимуму. Такого «результата» политическая система смогла добиться, главным образом, за счет силового «воздействия» на рядовых верующих, священнослужителей и церковное руководство. Судебные процессы против них начались практически с первых дней установления Советской власти и продолжались вплоть до Великой Отечественной войны.

Другие формы «воздействия» на религию также принесли свои плоды. Активная антирелигиозная пропаганда влиятельных общественных организаций (прежде всего «Союза воинствующих безбожников», комсомола) способствовало отрыву от Церкви молодежи, а чрезмерное налоговое обложение «лиц духовного звания» приводило к оставлению ими своего пастырского служения.

И тем не менее, несмотря на различные формы давления на религиозные организации, преодолеть «религиозные предрассудки» советской политической системы так и не удалось. Большая часть граждан СССР, судя по переписи 1937 г., продолжала исповедовать веру в Бога, даже при отсутствии священнослужителей и культовых зданий [Всесоюзная перепись 1937 г., 1991, С. 106 – 107].

Список литературы

1. Архивный отдел Администрации г. Камня-на-Оби (АОАКНО). ФР. 160. Оп. 1. Д. 41, Л. 14.
2. АОАКНО. ФР. 160. Оп. 1. Д. 41. Л. 15.
3. Государственный архив Алтайского края (ГААК) ФР. 1692 Оп.1 Д 1. Л 13 – 23.
4. ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 38. Л. 29.
5. ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 140. Л. 7 – 8.
6. ГААК. ФР. 536. Оп. 1. Д. 231. Л. 70.
7. ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 140. Л. 6.
8. ГААК. ФР. 531. Оп. 1. Д. 239. Л. 55.
9. ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 140. Л. 8.
10. ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 140. Л. 7.
11. ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 123. Л. 30.
12. ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 140. Л. 4, 9.
13. ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 140. Л. 8.
14. ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 2. Л. 62.
15. ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 2. Л. 53, 57.

16. ГААК. Ф. 138. Оп. 1. Д. 27. Л. 7
17. ГААК. ФР. 1692. Оп. 1. Д. 1. Л. 6 – 8.
18. Пospelовский Д.В. Русская православная церковь в XX в. М.; 1995. С.164
19. Гришаев В.Ф. Крестный путь епископа Бийского Никиты // Наследие. Из материалов III Свято-Макарьевских чтений и собраний монашествующих. Барнаул, 2003. С. 31-36.
20. Документы по истории церквей и религиозных объединений в Алтайском крае (1917 – 1998 гг.). Барнаул, 1999. С. 7
21. Всесоюзная перепись 1937 г. Краткие итоги. М., 1991. С. 106 – 107.

ДАННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Мезенцев Роман Викторович, декан факультета истории и права, кандидат исторических наук, доцент

Алтайская государственная академия образования имени В.М. Шукшина, г. Бийск, Россия

if@bigpi.biysk.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Roman V. Mezentsev, Dean of the faculty of History and Law, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor.

the Shukshin Altai State Academy of Education, Biysk, Russia

if@bigpi.biysk.ru

УДК 93/94

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ 1941-1945 гг.

Модоров Н.С., Шкуратова Д.И.

В статье, на основе анализа опубликованных и архивных материалов прослежено отношение Русской Православной церкви к войне Советского Союза с фашистской Германией

Ключевые слова: *Русская православная церковь, Великая Отечественная война, СССР, священнослужители, патриотическая деятельность.*

THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH DURING THE GREAT PATRIOTIC WAR 1941-1945

Modorov N.S., Shkuratova D.I.

The article, based on an analysis of published and archival materials traced back attitude of the Russian Orthodox Church to the Soviet war with Nazi Germany.

Keywords: *Russian Orthodox Church? The Great Patriotic War, the USSR, priests, patriotic activities.*

В 2015 году наша страна, все прогрессивное человечество торжественно отметили 70-летие победы советского народа в Великой Отечественной войне. Отметила эту славную дату и Русская Православная церковь (РПЦ), хотя ее отношения с Советским государством до 1941 года складывались весьма неоднозначно. Однако в годину тяжелых испытаний Церковь и ее служители (а в 1941 году - это 3020 церквей, 64 обители, 6376 иереев и 4 представителя высшего духовенства, включая главу РПЦ - Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия Страгородского [1. с.298], забывали (как это было уже не раз) о «былых

мирских тяжбах» и «всем миром» выходили на защиту своего Отечества. Не стал исключением в этом плане и 1941 год.

Весть о нападении Германии на СССР Патриарший Местоблюститель митрополит Сергей узнал, по возвращению со службы в (Богоявленском соборе) в свою резиденцию. Пройдя в свой кабинет, он тут же написал и собственноручно отпечатал на машинке «Послание пастырям и пасомым Христовой Православной Церквью» [2. с.48]. В нем говорилось: «Фашиствующие разбойники напали на нашу Родину... Жалкие потомки врагов православного христианства решились еще раз поставить народ наш на колени перед неправдой... Но не первый раз приходится русскому народу выдерживать такие испытания. С Божьей помощью он, и на сей раз, развеет в прах фашистскую вражескую силу... Церковь Христова благословляет всех православных на защиту священных границ нашей Родины. Да дарует Господь нам победу» [3. С.3-4]. В этом же «Послании» митрополит Сергей призвал священнослужителей не оставаться молчаливыми свидетелями начавшейся борьбы, а тем более не придаваться «лукавым соображениям» о «возможных выгодах» по другую сторону фронта, что было бы, по его словам, «прямой изменой Родине и пастырскому долгу». Этот документ был разослан по всем приходам страны и прочитан после богослужений. Говоря о вышеназванном «Послании» митрополита, небезынтересно указать и время его появления: оно же увидело свет в момент, когда многие государственные и партийные руководители, в том числе и И.В.Сталин пребывали, без преувеличения, в «состоянии растерянности». Ныне мы уже хорошо знаем, что последний обратился к народу только на двенадцатый день войны.

Митрополит же Сергей уже 26 июня 1941 г. отслужил в Богоявленском соборе молебен «о даровании победы» российскому народу. Именно с этого времени во всех храмах Московской Патриархии стали совершаться подобные молебствия, по специально составленным для них текстам: «Молебен о нашествии супостатов, певаемый в Русской Православной Церкви в дни Отечественной войны» [4. с.120]. В тот же день (т.е. 26 июля 1941 г. - Авт.) было написано и обращение к духовенству и мирянам «Церковь зовет к защите Родины» (его автором был руководитель Ленинградской епархии - митрополит Алексией (Симанский). Но особую известность среди населения получило, безусловно «Слово за литургией», произнесенное митрополитом Сергием 10 августа в Московском Богоявленском соборе, в котором он говорил, прежде всего, о патриотизме и религиозности русского народа. «Как во времена Димитрия Донского и святого Александра Невского, как в эпоху борьбы с Наполеоном, - подчеркивал Святитель, - не только патриотизму русских людей обязана была победа Русского народа, но и его глубокой вере в помощь Божию правому делу... Мы будем непоколебимы в нашей вере в конечную победу над ложью и злом, в окончательную победу над врагом» [5. С.11]. Послания главы РПЦ и других православных иерархов носили не только призывный и консолидирующий характер, но имели они и разъяснительные цели. В них, к примеру, определялась твердая позиция Церкви по отношению к захватчикам и к развязанной ими войне в целом, независимо от положения на фронте. Так, например, 4 октября 1941 г., когда Москве угрожала опасность и ее население переживало тревожные дни, митрополит Сергей выпустил послание, призывавшее верующих к спокойствию [3. с.7]. Всего же за годы войны Патриарший Местоблюститель обращался к пастве с патриотическими посланиями 24 раза, т.е. он откликнулся на все основные события в военной жизни страны [4. с. 121].

Особое внимание в своей патриотической деятельности РПЦ уделяла работе с верующими на оккупированной территории. Так, в январе 1942 г. митрополит Сергей обратился со специальным обращением к православным людям, находившимся на временно оккупированной немцами территории. «Ныне вы, - подчеркнул Святитель, - находитесь в плену у врага, но вы ни на минуту не должны забывать, что вы - русские, и не должны - сознательно или «по недомыслию» - стать предателями своей Родины». Одновременно с этим, Местоблюститель призвал «оказавшуюся в плену паству» содействовать партизанскому движению. «Пусть ваши местные партизаны, - наставлял он ее, - будут для вас не только примером и одобрением, но и предметом непрестанного попечения. Помните, что всякая услуга, оказан-

ная партизану, есть заслуга перед Родиной и лишний шаг к нашему собственному освобождению от фашистского плена» [3. с. 12].

В посланиях иерархов и проповедях священников Церковь не только утешала верующих «в скорби», но и «подвигала» их к самоотверженному труду в тылу, мужественному участию в боевых операциях, поддерживала веру в окончательную победу над врагом, способствуя тем самым формированию высоких патриотических чувств и убеждений среди тысяч своих соотечественников. Одновременно с этим, иерархи осуждали (от имени Московской Патриархии) дезертирство, сдачу в плен, сотрудничество с оккупантами. Всё это, вне сомнения, способствовало изживанию у людей пораженческих настроений, получивших определенное распространение в первый период войны и, в конечном итоге, создавало «нравственные условия победы», которые в значительной степени и изменили в последующем ход военных событий на советско-германском фронте.

Но не только проповедями вносила Церковь свой вклад в приближение победы над врагом, но и личным участием ее служителей в войне. В рядах Действующей армии сражались, как известно, сотни священнослужителей, включая и тех, кому удалось к 1941 г. вернуться на свободу, отбыв свой срок в лагерях, тюрьмах и ссылках. К примеру, заместителем командира роты начал свой боевой путь по фронтам Великой Отечественной войны бывший заключенный «иерей» Сергей Михайлович Извеков (будущий Патриарх Московский и всея Руси Пимен - Авт.), его «коллега» Алипий (Воронов - будущий архимандрит (в 1950-1960 гг.) - Авт.), Псково-Печерского монастыря немало «изведавший» за 4 года войны: он оборонял Москву, был несколько раз ранен и награжден орденами и медалями за свои ратные подвиги. Немало славных дел совершили на фронте: пулемётчик - будущий митрополит Калининский и Кашинский - Алексей (Коноплев), удостоившийся многих боевых наград, покрыл себя неувядаемой славой и командир взвода разведки в Сталинграде, а затем заместитель начальника полковой разведки, протоиерей Борис Васильев, служивший до войны диаконом в Костромском кафедральном соборе. А как не упомянуть о знаменитом старшем сержанте Павлове, ставшем (Героем Советского Союза - с 27.06.1945 г. - Авт.). Захватив в сентябре 1942 г. со своими бойцами дом в центре Сталинграда («Дом Павлова»), он и удерживал этот важный опорный пункт до 2 февраля 1943 г. А ведь до войны Яков Федотович был монахом [6. с.4].

Активно участвовали священнослужители и в партизанском движении. На оккупированной территории они зачастую являлись единственным связующим звеном между населением и партизанами. Они же укрывали и красноармейцев, отставших от своих частей при отступлении, давали приют бежавшим из концлагерей военнопленным, вели патриотическую агитацию среди населения, а нередко и сами становились членами антифашистских отрядов. Но, главная помощь населению Отечеству состояла в сборе им средств в фонд обороны. Так, в докладе председателя Совета по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР Г. Карпова секретарю ЦК ВКП (б) А.А. Кузнецову «О состоянии Московской Патриархии (от 27 августа 1946 г.)» указано, что к лету 1945 г. ею было собрано (не считая драгоценностей, вещей и продуктов) более 300 млн. руб. [7. с. 42]. Но, надо полагать, что указанная сумма была в действительности на несколько десятков миллионов, больше, ибо мы уверены, что далеко не везде осуществлялся четкий учет взносов прихожан. Вне сомнения, что здесь не были учтены суммы, вносившиеся верующими (под влиянием призывов церковных иерархов) непосредственно в банки.

Особая страница - это сбор верующими средств на строительство танковой колонны «Дмитрий Донской». Без преувеличения, можно сказать, что в стране не было прихода (на незанятой фашистами территории), который не внес бы свой вклад в это общенародное дело. Вспоминая о тех днях, протоиерей церкви с. Троицкого Днепропетровской области И.В. Ивлев писал в свое время: «В церковной кассе денег не было, а их надо было достать... Поэтому я благословил двух 75-летних старушек на это великое дело. Пусть их имена будут ныне известны людям: - это Ковригина Мария Максимовна и Горбенко Матрена Максимовна... Они пошли в люди уже после того, как весь народ уже внес свою посильную лепту через сельсо-

вет. Пошли наши две Максимовны просить Христовым именем на защиту дорогой Родины от насильников. Обошли они весь приход - деревни, хутора и поселки, отстоявшие в 5-20 километрах от села... в результате своего обхода, они собрали - 10 тысяч рублей, сумма по нашим разоренным немецкими извергами местам очень значительная» [10. с.26].

Собирались средства на танковую колонну и на оккупированной территории. Примером тому может служить гражданский подвиг священника Федора Пузанова из с. Бродовичи-Заполье, (это на оккупированной в то время Псковщине - Авт.) «Неимоверными усилиями», он сумел собрать среди верующих целую котомку золотых монет, серебра, церковной утвари и денег. Эти пожертвования на общую сумму около 500 тыс. руб. он передал партизанам, которые переправили их потом на Большую землю [11. с.6].

Итогом усилий верующих граждан СССР явились 40 танков «Т-34», которые были построены на заводе Челябинска. Их передача частям Красной Армии состоялась 7 марта 1944 г. у деревни Горелки, в 5 километрах от Тулы, по месту расположения комплектуемых военных лагерей. Таким же образом, при помощи РПЦ, были построены и авиационные эскадрильи «Александр Невский» и «За Родину» [4. с.133-134].

Подытоживая все вышесказанное, следует подчеркнуть, что перечислить все виды патриотической деятельности церковнослужителей практически невозможно. Завершая речь о них, лишь упомянем об антифашистских посланиях РПЦ к народам, захваченных Германией стран, о постановлении Архиерейского Собора от 8 сентября 1943 г. («Осуждение изменников вере и отечеству», - в котором говорилось, что «всякий виновный в измене общецерковному делу и перешедший на сторону фашизма, как противник Креста Господня, будет числиться отлучённым от Христовой Церкви, а епископ или клирик - будут лишены сана» [12. с.58], а также о деятельности при храмах в прифронтовой полосе, особенно в 1941-1942 гг., убежищ для престарелых и детей, перевязочных пунктов, «попечение» о которых и «раненных, оставленных на произвол судьбы» взяли на себя местные приходы. Принимали участие прихожане и их пастыри и в рытье окопов, в организации противовоздушной обороны, «заботились» о потерявших родных и кров людей. Нередки были случаи (в прифронтовой полосе и в тылу), когда священники после воскресной литургии призывали верующих выйти вместе с ними на колхозные поля для выполнения тех или иных срочных работ [12. с.63].

Особенно много священнослужителей трудилось в военных госпиталях, значительная часть которых была устроена в монастырях и находилась на полном содержании и обслуживании монашествующих. Например, сразу же после освобождения Киева (в ноябре 1943 г.) Покровский женский монастырь организовал (исключительно своими силами) госпиталь, медсестрами и санитарками в котором являлись его насельницы. Наряду с ним, в обители разместился в дальнейшем и эвакогоспиталь. Роль медперсонала в том и другом вплоть до 1946 г. выполняли «сестры» монастыря. Их труд получил высокую оценку (монастырь получил несколько письменных благодарностей от администрации за отличное обслуживание раненых) а их настоятельница - игуменья Архелая «за патриотическую деятельность» - была представлена к награждению орденом. Высоко был отмечен и труд настоятельницы Одесского Михайловского женского монастыря – «игуменья Анатолии» (Букач). За оказание обителью «большой помощи Советской армии медикаментами, продуктами и одеждой она была награждена медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне» [13. с.9].

Заслуженных почестей удостоился и епископ Лука (Войно - Ясенецкий), известный ученый-медик, прошедший лагеря и ссылки и трудившийся в годы войны в Красноярске, в должности главного хирурга эвакогоспиталя. Благодаря его знаниям и профессиональному мастерству, многие раненые воины остались живыми и здоровыми. В кабинете Владыки и в операционной, как отмечали потом дотошные журналисты, они видели иконы, а каждую операцию хирург всегда начинал, с молитвы. В 1945 г. за капитальный труд «Очерки гнойной хирургии» архиепископу Луке была присуждена Сталинская премия I степени, большую часть которой он пожертвовал на помощь сиротам [4. с. 136].

Словом, начавшаяся 22 июня 1941 г. война не обострила, вопреки ожиданиям наших недругов, отношения Московской Патриархии с государством. РПЦ не поддавалась «искуше-

нию» рассчитаться с ним за нанесенные ей «Советами» жесточайших ударов. Патриотизм православного духовенства и мирян оказался сильнее обид и ненависти, вызванных долгими годами гонений на религию. С первого дня Отечественной войны руководство Московской Патриархии призвало народ к защите Родины и этим поддержало Советское государство. Такая позиция Церкви, подчеркнул в своей речи в связи с 62-ой годовщины победы в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, создала «нравственные условия победы». Религиозный фактор, без преувеличения, сыграл немалую роль в изменении поначалу неблагоприятного для СССР хода боевых действий. Проявления патриотической деятельности Русской Православной Церкви были очень многообразны: морально-нравственное влияние (через послания, обращения, проповеди); сбор денежных средств, драгоценностей, медикаментов, одежды, продуктов в фонд обороны; служба церковнослужителей в рядах Действующей армии и участие в партизанском движении; помощь раненым бойцам шефством над госпиталями и созданием санитарных пунктов; участие в сооружении оборонительных укреплений, организации противовоздушной обороны и т.д. Личным примером духовенство Московской Патриархии призывало народ к мобилизации всех сил в помощь обороне и укреплению тыла. Все это не могло не оказать своего воздействия и на религиозную политику Советского правительства, которая «несколько «смягчилась» после окончания Великой Отечественной войны. Но, увы, ненадолго.

Список литературы

1. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917-1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996.
2. Патриарх Сергей и его духовное наследство. М., 1947.
3. Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Сборник церковных документов. М, 1943.
4. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 гг.). М., 1999.
5. Короткова А.А., Стриженый В.А. Государство и православная церковь. 1920 1945 гг. //Искусство и духовные ценности. СПб., 1998.
6. Священники на фронте. //Наука и религия. 1995. №5..
7. Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь в 1927-43 гг. //Вопросы истории 1994. №4. С.43.
8. Религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны (1943- 1945 гг.) // Отечественные архивы. 1995. №3. С.57-58.
9. Куроедов В.А. Религия и церковь в Советском государстве. М, 1981.
10. Журнал Московской Патриархии. 1994. №7.
11. Московский церковный вестник. 1989. №2.
12. Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX в. М., 1995.

ДАнные ОБ АВТОРАХ

Модоров Николай Семенович, доктор исторических наук, профессор

Горно-Алтайский госуниверситет. Горно-Алтайск, Россия

Шкуратова Дина Ивановна, аспирант

Алтайская Государственная академия образования им. В.М.Шукшина (АГАО),

Бийск, Россия.

mns@gasu.ru

DATA ABOUT THE AUTHORS

Modorov N.S., Doctor of Sciences (History), Professor

Gorno-Altaysk State University, Gorno-Altaysk, Russia

Shkuratova D.I., graduate student of the

Shukshin Altai State Academy of Education, Biysk, Russia.

mns@gasu.ru

РОЛЬ М.В. ЧЕВАЛКОВА В ИСТОРИИ ГОРОНГО АЛТАЯ И НАУЧНОМ ИЗУЧЕНИИ РЕГИОНА

Мукаева Л.Н.

В статье на основе анализа трудов путешественников, посетивших Горный Алтай в 1840 – 1900-х гг., и агиографического произведения «Памятное завещание» рассмотрена роль миссионера, религиозного и литературного переводчика М.В. Чевалкова в истории Горного Алтая и в научном изучении региона. Убедительно доказана роль М.В. Чевалкова как первого собирателя алтайского фольклора, исследователя социально-экономической и социокультурной и духовно-религиозной жизни Горного Алтая.

Ключевые слова: миссионер, научное изучение Горного Алтая, алтайский фольклор, религиозный переводчик, естественнонаучное знание.

ROLE OF M.V. CHEVALKOV IN HISTORY OF MOUNTAIN ALTAI AND IN THE SCIENTIFIC STUDY OF REGION

Mukaeva L. N.

In the article on the basis of analysis of labours of travelers visiting Mountain Altai in 1840-1900 th, work «Memorable testament» the role of missionary, religious and literary translator M.V. Chevalkov in history of Mountain Altai and in the scientific study of region. The role of M.V. Chevalkov is convincingly well-roven as the first collector of Altaian folklore, researcher of socio-economic and socio-cultural and spiritually-religious life of Mountain Altai.

Keywords: missionary, scientific study of Mountain Altai, Altaian folklore, religious translator, natural-science

Устойчивым сюжетом в исследовательской литературе, посвященной истории и культуре Горного Алтая XIX – начала XX вв., стали жизнь и деятельности алтайского просветителя М.В. Чевалкова. Постановка проблемы изучения наследия М.В. Чевалкова как основоположника алтайской национальной литературы и соответственно первого алтайского писателя принадлежит литературоведам: С.С. Суразакову в фундаментальном исследовании «Алтайская литература», изданном в 1962 г. и Т.С. Тюхтеневу, написавшему аналитические статьи по алтайской дореволюционной литературе и творчеству М.В. Чевалкова [Алтайская литература. 205 с.; Дореволюционная литература, с. 5 – 20.]. К анализу творчества М.В. Чевалкова не раз обращалась современная исследовательница – литературовед и критик Э.П. Чинина, продолжившая традицию научного изучения литературного наследия первого алтайского писателя с начала 1990-х гг. во время пересмотра идеологических подходов и принципов. Ею впервые были обозначены и проработаны проблемы изучения духовной поэзии и агиографического жанра в творчестве М.В. Чевалкова, а также вопросы становления алтайской литературы М.В. Чевалкова в тесной взаимосвязи с духовно-нравственной и просветительской деятельностью Алтайской духовной миссии [Русская литература XIX века и становление письменной алтайской литературы, 15 с.; Русская литература XIX века и становление молодой алтайской литературы, 107 с.; М.В. Чевалков – миссионер-просветитель, писатель Алтая [Электронный ресурс]; Личность М. Чевалкова и становление автобиографического очерка в литературе Алтая, С. 59 – 62.].

Современные историки Алтайской православной миссии рассматривают различные аспекты многогранной личности М.В. Чевалкова как толмача, миссионера-священника, первого алтайского писателя. Кроме этого, исследователи отмечают помощь М.В. Чевалкова, ко-

тору он оказывал ученым, побывавших с экспедиционными целями в Алтайских горах: В.В. Радлову, А.Г. Принтцу, Г.Н. Потанину и другим. Между тем, нуждаются в уточнении реальный вклад М.В. Чевалкова в научное изучение Горного Алтая и его роль в истории региона. Важнейшими источниками по данной проблеме являются труды ученых, обращавшихся за научным и практическим содействием к М.В. Чевалкову, а также его «Памятное завещание», в котором он самым подробным образом описал свое сотрудничество с кузнецким этнографом Н.И. Ананьиним, участие в экспедиции А.Г. Принтца летом 1863 г. Но, к сожалению, он не упомянул путешествие В.В. Радлова по Восточному Алтаю в 1863 г., в котором он участвовал, а также свое многогранное и многолетнее сотрудничество с Г.Н. Потаниным и другими учеными [Памятное завещание].

Начнем с того, что просветитель и первый алтайский писатель нигде не учился. В «Памятном завещании» им подробно описан непростой путь, пройденный неграмотным подростком к духовному Богопознанию через постоянное самообразование и личные уроки, преподанные ему самим Макарием Глухаревым, взявшим талантливого юношу под свою опеку. Этот путь часто был тернист. Так, ему пришлось из-за запрета отца учиться грамоте на слух от младшего брата, обучавшего в миссии, а букварь он получил в подарок от Макария уже будучи взрослым семейным человеком. Но сам процесс обучения М.В. Чевалков сравнивал с медом, а себя с пчелой [Памятное завещание, с. 56.]. Учился он у Макария Глухарева и его помощников (келейных) по книгам Священного Писания. Получив образование, он остался в миссии толмачом, помогая с переводами Макарию Глухареву около 5 лет (по другим данным – 6 лет). Так, известно, что он переводил житие Св. Иосифа. После отъезда Макария Глухарева Михаил Васильевич продолжал 4 года трудиться толмачом под руководством нового начальника миссии – о. Стефана Ландышева за скромное жалованье: сначала в 40, а затем 50 руб. в год. За 9 (10) лет на посту толмача Алтайской миссии он превратился в профессионального переводчика книг Священного Писания с русского на алтайский язык (телеутского наречия), обладающего навыками литературного и устного перевода. Так, он учил людей молитвам на алтайском языке, рассказывал им о православной вере, переводил беседы о. Стефана Ландышева с алтайским населением.

Научно-поисковая и научно-исследовательская деятельность М.В. Чевалкова началась с его знакомства с собирателем фольклора коренного населения Кузнецкого округа (телеутов и шорцев), директором уездного училища Н.И. Ананьиним, посетившим Горный Алтай примерно в 1850 г. Н.И. Ананьин, к тому времени собравший полевой материал: песни, предания, поговорки, шаманские мистерии инородческого населения Кузнецкого края, искал толкового специалиста для его перевода на русский язык, которого он нашел в Михаиле Васильевиче. Последний с разрешения о. Стефана Ландышева переводил исследователю полевые материалы более недели, заработав всего два целковых (рубля) [Памятное завещание, С. 68.]. Н.И. Ананьин, получивший к этому времени задание томского губернатора об изучении быта и культуры алтайских «инородцев», был заинтересован в дальнейшем сотрудничестве с М.В. Чевалковым – единственным сотрудником миссии, который мог справиться с этой сложной научно-исследовательской задачей.

Покидая Улалу, Н.И. Ананьин попросил М.В. Чевалкова собрать алтайские предания, песни, сказания, верования с последующим их переводом. Так, началась научно-поисковая деятельность М.В. Чевалкова по сбору и переводу алтайского фольклора на русский язык. Собранный и переведенный материал он передавал о. Стефану Ландышеву, а тот пересылал в Кузнецк Н.И. Ананьину. В 1851 г. кузнецкий этнограф еще раз приехал в Улалу на этот раз специально за М.В. Чевалковым, которого он увез в Бийск, где Михаил Васильевич более 9 дней занимался переводами собранного им же материала на русский язык, получив на этот раз от Н.И. Ананьина 3 целковых. В тот же год Н.И. Ананьин вызвал талантливого переводчика и, как он в этом сам убедился, прекрасного знатока алтайского фольклора в г. Кузнецк. Здесь М.В. Чевалков прожил несколько месяцев, занимаясь обработкой устных источников и их переводом. На этот раз Н.И. Ананьин заплатил ему за работу 10 рублей, пообещав допол-

нительное вознаграждение. Но М.В. Чевалков ни этнографа, ни обещанных денег больше не увидел. В исследовательской и краеведческой литературе именно Н.И. Ананьина называют первым собирателем алтайского фольклора, но на самом деле таковым являлся М.В. Чевалков, выполнивший всю черновую, подготовительную и основную переводческую работу по сбору, обработке и переводу собранного им же полевого материала. Судьба этнографического и фольклорного наследия М.В. Чевалкова, переданного им Н.И. Ананьину, неизвестна. Какая-то часть материалов была опубликована Н.И. Ананьиным в газете «Томские губернские ведомости», другая, видимо, хранится в бумагах Н.И. Ананьина, затерявшихся в архивах Кемеровской и Томской областей. Часть собранных М.В. Чевалковым сведений по истории, культуре и этнографии народов Горного Алтая отложилась в его агиографическом произведении «Памятном завещании».

В дальнейшем, во второй половине XIX в. научно-исследовательская жизнь М.В. Чевалкова стала еще более насыщенной. В 1960 г. состоялось его знакомство с молодым преподавателем немецкого языка и латыни Барнаульского горного училища и будущим академиком – тюркологом В.В. Радловым. В.В. Радлов к тому времени уже довольно сносно владел алтайским языком. Его учителем грамотный алтаец Яков Тонжан, специально для этой цели вызванный в Барнаул. Летом молодой ученый совершил свою первую поездку по Горному Алтаю в сопровождении того же Я. Тонжана. Они посетили районы по Урсулу и Чуе [Исследователи Алтайского края. XVIII – начало XX века, С 174]. Возвращаясь в Барнаул через Улалу, В.В. Радлов познакомился с М.В. Чевалковым, который на него произвел большое впечатление своим прекрасным знанием алтайского языка и высоким профессиональным уровнем перевода с русского на алтайский язык. «Самый образованный из местных жителей, – писал В.В. Радлов – «телеут Чевалков, который шесть лет был переводчиком у отца Макария и приобрел за это время немало знаний» [Из Сибири, с. 181]. По просьбе ученого М.В. Чевалков зиму 1860 – 1861 гг. провел в Барнауле, обучая В.В. Радлова тонкостям алтайского языка.

Летом 1861 г. В.В. Радлов совершил вторую экспедицию по Горному Алтаю в сопровождении уже М.В. Чевалкова, посетив дополнительно Горную Шорию и Туву. В ходе путешествия ими был собран важнейший этнографический и лингвистический материал.

Результатом тесного сотрудничества В.В. Радлова и М.В. Чевалкова стали алтайские фольклорные материалы, включенные ученым в первый том фундаментального труда «Образцы народной литературы тюркских племен», а также автобиографическое описание последнего на алтайском языке, опубликованное в том же томе. Впоследствии расширенное и дополненное «Житие Чевалкова» было издано в 1894 г. в переводе Макария Невского под названием «Памятное завещание», ставшим первым произведением алтайской художественной литературы [Образцы народной литературы тюркских племен].

О талантливом алтайском переводчике и исследователе заговорили в столичном научном сообществе, занимавшимся исследованием юга Западной Сибири. «Имя его известно в Петербурге» – так отзывался о нем офицер Генерального штаба России и сотрудник Императорского Русского географического общества (ИРГО) А.Г. Принтц [Памятное завещание, С. 104]. Именно М.В. Чевалкова А.Г. Принтц пригласил сопровождать его в поездке летом 1863 г. к русско-китайской границе через акваторию Телецкого озера, Чулышманскую долину и Чуйскую степь. Одним из результатов их совместного путешествия стало важное судьбоносное явление в истории Горного Алтая, которое заключалось в следующем. В ходе поездки М.В. Чевалкову удалось склонить разоренное бесконечными поборами со стороны китайских властей население Юго-Восточного Алтая (Чуйских волостей): телесов Чулышманской долины, улаганских и чуйских теленгитов, находившихся более ста лет на положении двоеданцев, на их окончательное вхождение в состав России. Уже современники и гражданская власть по достоинству оценили вклад М.В. Чевалкова в расширение государственных границ России на юге Алтая. Так, томский губернатор Г.Г. Лерхе обратился к М.В. Чевалкову, специально приглашенному на встречу с ним в с. Алтайское в 1864 г., со словами: «ты взял в

плен две волости (чуйские), а теперь мы поедем туда, чтобы удостовериться» [Памятное заведение, С. 101]. Не случайно, томский губернатор включил его толмачом в состав делегации для согласования соответствующих документов по урегулированию вопросов о государственной границе с китайской стороной. 25 сентября 1864 г. между Россией и Китаем был подписан Чугучакский договор, закрепивший окончательное вхождение двух чуйских волостей (современных Улаганского и Кош-Агачского районов) в состав России. 150-летний юбилей этого события был торжественно отмечен летом 2014 г.

Ко времени знакомства с известным сибирским исследователем Г.Н. Потаниным М.В. Чевалков уже был видным знатоком алтайского фольклора, собравшим немало легенд, сказаний, преданий, пословиц, присказок. Он прекрасно разбирался в особенностях в тонкостях материальной и духовной культуры, родового устройства и быта населения многоплеменного Алтая, был осведомлен в топонимике и этнонимике края. Так, он сообщил Г.Н. Потанину различные легенды и предания о происхождении теленгитов, алтайских родов «мундус» и «торё», монгольского племени «дербет» и других народов. Как видно, к 1870-м гг. им уже был собран богатый фольклорный материал и различные источники по устной истории народов Алтая

В собранных М.В. Чевалковым данных отразились географические представления телеутов и алтайцев, например, что кроме Алтая Бийского уезда (собственно Горного Алтая) есть «другой Алтай еще больше этого, который называется Кунграй-Сагай» [Очерки Северо-Западной Монголии, с. 10]. Заслуживает внимания зафиксированное М.В. Чевалковым предание о горе Шагшаг возле Улалы, как историческом месте, где развернулось одно из событий казахско-алтайского военного конфликта.

Он оказался незаменимым помощником Г.Н. Потанину в объяснении особенностей алтайского шаманского культа, его основных атрибутов: шапки, бубна, одежды, названий, производственных тонкостей в их изготовлении. От М.В. Чевалкова ученый получил подробные сведения об алтайском пантеоне, записал полный текст обращения к верхнему боже-ству Ульгеню, почерпнул ценную информацию о загробных представлениях алтайцев, в частности о муках, ожидающих грешников после смерти [Очерки Северо-Западной Монголии, С. 66 – 67]. Если этнограф-миссионер В.И. Вербицкий воссоздал полную картину алтайской мистерии – поездки к Ульгеню, то Г.Н. Потанин, благодаря М.В. Чевалкову, восстановил мистирию – камлание Эрлику [Очерки Северо-Западной Монголии, с. 42 – 53]. М.В. Чевалков собрал интересные данные об алтайском культе предков, так, он предоставил ученому описание особого жертвоприношения алтайцев родителям и дедам – под названием тебиш (сельница). Благодаря М.В. Чевалкову в научный оборот была введена легенда, существовавшая до этого на основе устной традиции. В ней отразилась трагедия населения Горного Алтая, страдавшего от религиозного притеснения Джунгарии. По легенде, некий (джунгарский) хан приказал собрать все алтайских камов в одну юрту и сжечь их, спасся только один, от которого пошли все остальные камы. Именно его все алтайские шаманы во второй половине XIX в. называли своим основателем [Очерки Северо-Западной Монголии, С. 288]. Представляет интерес алтайское выражение, записанное М.В. Чевалковым, идентичное православному: «Господи, помилуй» – «О, солнце, мать, о, месяц отец».

М.В. Чевалков смог оказать огромную помощь Г.Н. Потанину в понимании космологических представлений алтайцев. Он самым подробным образом объяснил ученому алтайские названия звезд и созвездий. Так, например, «Большая медведица» у алтайцев именовалась «Лошадью»: четыре звезды созвездия обозначали ноги, три – хвост. Г.Н. Потанину он сообщил очень интересные легенды о созвездии Орион. Согласно первой легенде, три маралухи, спасаясь от преследования их охотником-богатырем, поднялись на небо, образовав пояс Ориона [Очерки Северо-Западной Монголии, с. 136.]. М.В. Чевалков записал еще один вариант легенды, детализирующий соотношение звезд Ориона: охотник Канджигей перебил почти всех зверей, за исключением маралухи с двумя детенышами, которую охотник сумел только ранить: стрела прошла навывлет, выйдя окровавленной. Соответственно, три звезды

пояса Ориона – это маралуха с детенышами, под ней Канджигей, над нею стрела, а подле маралухи – три охотничьи собаки.

Кроме того, благодаря М.В. Чевалкову Г.Н. Потаниным были записаны и объяснены алтайские названия животных, народные представления о животном мире: тушканчике, дергаче, царе зверей – льве и других [Очерки Северо-Западной Монголии, с. 156, 158, 180, 182, 185.].

Таким образом, материалы М.В. Чевалкова отложились в научных трудах Н.И. Ананьина, В.В. Радлова, Г.Н. Потанина, отчасти А.Г. Принтца и нашли свое выражение в «Памятном завещании». «Памятное завещание», являясь агиографическим произведением, включает научное историко-этнографическое и социокультурное описание Горного Алтая и его населения, а также элементы естественнонаучных знаний. Так, им была дана развернутая картина народов Северного Алтая и Юго-Восточного Алтая, подробная характеристика их хозяйственно-практической деятельности, основательно описан растительный и животный мир тех мест, где побывал М.В. Чевалков с научными и миссионерскими целями.

Так, из «Памятного завещания» видны успехи улалинцев в хозяйственном развитии во второй половине XIX в. Они обладали навыками строительства жилых и хозяйственных построек, занимались пашенным земледелием, огородничеством, различными промыслами. Сам М.В. Чевалков построил небольшую мельницу, усовершенствовал соху для распашки горных склонов, владел кузнечным, кожевенным и столярным делом, обладал медицинскими знаниями, умел делать прививки от оспы. В Улале достаточно стабильно развивались пашенное земледелие и огородничество. Из «Памятного завещания» видно, что картофель уже в 1860-х гг. прочно занял место на огородах жителей Улалы. Ценность земли была высока в глазах улалинцев. Это видно из их трепетного отношения ко всем вопросам землепользования. Такие яркие и живые зарисовки М.В. Чевалков оставил о хозяйственном быте населения Северного Алтая, телесов Чулышманской долины и других групп населения Алтая. Он подробнейшим образом описал состояние и развитие меновой торговли в горном регионе. «Памятное завещание» является важнейшим историческим источником по истории миссии, миссионерского служения народу Горного Алтая и истории создания Улалинского Никольского монастыря.

Таким образом, М.В. Чевалков по праву является одним из первых исследователей этнографии, культуры Горного Алтая, внесшим достойный вклад в научное изучение края. Велика его роль в истории региона не только как миссионера, основателя алтайской литературы, книжной культуры, но и как библейского и литературного переводчика, собирателя алтайского фольклора, исследователя социально-экономической и социокультурной и духовно-религиозной жизни Горного Алтая

Список литературы

1. Исследователи Алтайского края. XVIII – начало XX века: Биобиблиогр. слов. – Барнаул: изд-во ОАО «Алтайский полиграфический комбинат», 2000. – 280 с.
2. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи. Т. 1. Поднаречие Алтая: алтайцев, телеутов, черневых и лебединских татар, шорцев и саянцев. – СПб., 1866. – 443 с.
3. Памятное завещание: Алтайская дореволюционная проза /сост. Б. Я. Бедюров. – Горно-Алтайск: Алтайское книжное изд-во, Горно-Алтайское отд., 1990. – 312 с.
4. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии, издание 2-ое. – Горно-Алтайск: издательство «Ак-Чечек», 2006. – 1026 с.
5. Радлов В.В. Письма из Сибири: Страницы дневника /Пер, с нем. К.Д. Цивинной, Б.Е. Чистовой; Примеч. и послесл. С.И. Вайнштейна. – М. 1989. – 749 с.
6. Суразаков С.С. Алтайская литература. – Горно-Алтайск. 1962. – 205 с.
7. Тюхтенев С.С. Алтайский просветитель //Звезда Алтая. – 1961. – 2 апреля.
8. Тюхтенев С.С. Дореволюционная литература //Очерки по истории алтайской литературы. — Горно-Алтайск, 1969. – С. 5 – 20.

9. Чинина Э.П. Русская литература XIX века и становление молодой алтайской литературы. – СПб., 1993. – 15 с.

10. Чинина Э.П. Русская литература XIX века и становление письменной алтайской литературы. – Горно-Алтайск, 1997. – 107 с.

11. Чинина Э.П. М.В. Чевалков – миссионер-просветитель, писатель Алтая [Электронный ресурс]: // Мир науки, культуры, образования №1(8). – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2008.

12. Чинина Э.П. Личность М. Чевалкова и становление автобиографического очерка в литературе Алтая //Материалы республиканской научно-исторической конференции «История и современность Республики Алтай». – Горно-Алтайск. – 2012. – С. 59 – 62.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Мукаева Лариса Николаевна, кандидат исторических наук,
доцент кафедры истории России, заведующая кафедрой истории России
Горно-Алтайский государственный университет, Россия
kir@gasu.ru

DATA ABOUT AUTHOR

Larisa N. Mukaeva, candidate of historical sciences, associate professor of
department of history of Russia, manager by the department of history of Russia
Gorno-Altai State University, Gorno-Altai, Russia
kir@gasu.ru

УДК 378.18

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПАТРИОТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Новикова О.В.

В представленной статье рассматриваются некоторые проблемы, связанные с националистскими настроениями в сознании части современной российской молодежи. Иллюстративным материалом послужило производство лингвистических экспертиз, направленное на выявление признаков экстремистской направленности и призывов к экстремистской деятельности.

Ключевые слова. *Национализм, экстремистская деятельность, возрождение русской культуры, национальное самосознание, Русская православная церковь, семья, патриотическое воспитание.*

SOME PROBLEMS of SPIRITUAL-MORAL EDUCATION IN THE CONDITIONS OF MODERN SOCIETY

Novikova O.V.

Some problems related to the nationalist moods in consciousness of part of modern Russian youth are examined in the presented article. The production of linguistic examinations, sent to the exposure of signs of extremist orientation and appeals to extremist activity, served illustrative material.

Keywords: *nationalism, extremist activity, revival of the Russian culture, national consciousness, Russian orthodoxy church, family, patriotic education.*

Необходимость написания данной статьи продиктована рядом социальных и политических процессов, происходящих в современном российском обществе, а именно активизацией экстремистских настроений среди молодежи. Этот факт, бесспорно, является показателем неблагоприятного социального и политического климата как в молодежной среде, так и в обществе в целом. Тем более тревожно, что национал-социалистические идеи начинают возрождаться в стране, победившей фашизм и очистившей мир от «коричневой чумы»; в стране, где проживает сегодня более 180-ти наций и народностей; в стране, всегда отличающейся своим гостеприимством и толерантностью.

Иллюстративным материалом статьи послужило производство лингвистических экспертиз её автором по выявлению признаков экстремистской направленности и призывов к экстремистской деятельности. Не секрет, что сегодня одним из основных средств передачи информации экстремистского толка является Интернет, являющийся особым типом коммуникации, который можно охарактеризовать как ретиальный (передача сообщения неизвестному и неопределенному в количественном отношении получателю информации).

30 октября текущего года под председательством первого заместителя Председателя Правительства Республики Алтай Н. Екеевой состоялось очередное заседание Республиканской межведомственной комиссии по профилактике правонарушений в Республике Алтай. В рамках заседания с докладом «О комплексных мерах по противодействию и предупреждению распространения идей межрасовой, межнациональной, межрелигиозной ненависти, ксенофобии, экстремистских проявлений, в том числе в средствах массовой информации и сети Интернет» выступил заместитель начальника полиции (по охране общественного порядка) МВД по Республике Алтай полковник С. В. Анкудинов, который отметил, что в целом проявления национального экстремизма несвойственны для нашего региона. Несмотря на это за текущий год на территории республики зарегистрировано 2 преступления экстремистской направленности. При осуществлении мониторинга республиканских средств массовой информации, в частности информационно-телекоммуникационных сетей, сотрудниками министерства в текущем году выявлено 3 факта распространения нацистской символики. В целом же количество преступлений экстремистской направленности, зарегистрированных на территории России в первом полугодии 2015 года, на треть превысило аналогичные прошлогодние показатели, а террористических проявлений — почти на 40%. Эти данные приводятся в опубликованной МВД России «Краткой характеристике состояния преступности в РФ за январь — июнь 2015 года».

Приведем не . (по понятным причинам он не называется) опубликовал на своей странице следующие видеоролики: «Русский, очнись», «Белые войны», «Выбрасывание мусора, ...», «Движение против нелегальной иммиграции», «За их жизни борется», «Коловрат – Московские скинхеды (клип)», «НС», «Речь правого скинхеда», «Скинхеды (Стоит задуматься о правде этого ролика)», «Формат 18 ...», «Русский национализм», «Сопrotивление».

Гражданин К., также являющийся пользователем Интернета, на своей персональной странице в социальной сети «В Контакте» в свободном доступе с целью пропаганды и публичной демонстрации разместил видеоролики, один из которых имел название «Борьба за выживание нации», где демонстрировалась нацистская символика и звуковое сопровождение к ней, содержащее высказывания, побуждающие к осуществлению экстремистской деятельности на основе неприязни по национальному и религиозному признаку.

Полученные результаты проведенных лингвистических экспертиз (в том числе вышеуказанных) позволяют с полной уверенностью утверждать, что в языковой картине мира молодых людей происходит смешение или подмена многих понятий и нравственных категорий, и одна из актуальнейших задач сегодняшнего дня – помочь им отличать зерна от плевел.

Прежде всего, это касается информации по использованию нацистской символики. Рагуя за национальное возрождение русского народа, представители национал-социалистических партий прибегают к использованию свастики, утверждая, что она не имеет ничего общего с фашизмом, беря свое начало в языческой Руси как символ жизни и солнца.

Однако в нашей стране, где людские потери составили около 26,6 миллионов в Великой Отечественной войне, свастика ассоциируется именно с фашизмом. Данной позиции придерживается законодатель, который в нормативно-правовых актах (например, Федеральный закон от 25.07.2002 года за № 114-ФЗ «О противодействии экстремизму», ст. 20.3 Кодекса Российской Федерации об административных нарушениях) устанавливает запрет на использование нацистской символики, причем таковой считается не столько ее фактическая историко-политическая принадлежность, сколько узнаваемость в массовом сознании, то есть апперцепция (зависимость восприятия от опыта, знаний, интересов и установок личности). В связи со сказанным возникает правомерный вопрос: является ли оскорбление национальных чувств соотечественников выражением патриотизма, о котором так много говорят националисты?

Во всех своих устных выступлениях, а также в письменных текстах приверженцы партий подобного рода в основном говорят о национальном возрождении, призывают вспомнить свои национальные корни. При этом почему-то забывается, что возрождение начинается с культуры. Именно культура в условиях современных реалий рассматривается как способ выживания нации. Вспомним опыт развитых стран, например, Японии. После бомбардировок Хиросимы и Нагасаки японцы на первом заседании Правительства приняли некоторые положения возрождения страны, записав первым пунктом не развитие экономики и промышленности, а тезис о том, что Япония – самая культурная страна в мире (или должна стать таковой), поставив, таким образом, во главу угла то, без чего невозможно экономическое возрождение страны – культуру [Рождественский, 2006]. Здесь уместно вспомнить составляющие этого понятия. Существует множество его определений, представленных в разных науках: языкознании, философии, культурологии и др. Наиболее верными представляются слова известного русского писателя Андрея Битова, написанные им в произведении «Уроки Армении», о том, что культура – это способность уважения к другому, способность уважения к тому, чего не знаешь. Уважение к хлебу, земле, природе, истории, культуре, следовательно, способность к самоуважению, достоинству, а также способность к уважению родного языка и умение пользоваться его богатствами. Таким образом, культура – это любовь (в широком смысле этого слова) и бережное отношение к родному языку [Битов, 1969]. Человек, именно так относящийся к главному достоянию нации, не позволит себе употреблять ненормативную лексику, а также слова, стоящие за пределами русского литературного языка. О каком возрождении русской культуры может идти речь, если в своих воззваниях молодые «патриоты» активно используют жаргонизмы и обсценную лексику?

Достаточно часто в сети Интернет выкладываются видеоролики, демонстрирующие избиение (или призывы к таковым действиям) толпой одного человека только потому, что он принадлежит к другой национальности и молится «другому» Богу. Бесспорно, что это никак не может совмещаться с золотым правилом нравственности: «Относись к людям так, как хочешь, чтобы они относились к тебе», что является перефразированным выражением из Евангелия от Матфея: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» [Матф. 7:12, 1991], а также с заповедью «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» [Матф. 22:39, 1991]. Подчеркнем также, что именно культура в современной трактовке рассматривается как способ выживания нации.

В конце XIX - начале XX веков национальное самосознание понималось как осознание нацией своих интересов, как целостная оценка нации самой себя и выделение себя из окружающего мира, определения своей роли и места в нем. Такие великие люди, как Александр III, Ф. М. Достоевский, М. В. Ломоносов, Д. И. Менделеев, П. А. Столыпин, А. В. Суворов, М. Д. Скобелев и др. подчеркивали необходимость национального самосознания и самоопределения. Сегодня, говоря о любви к России, члены националистических организаций приводят слова известных писателей, философов, политических деятелей, выхватывая из контекста отдельные фразы для подтверждения правоты своих действий, забывая, что трактовать какое-либо высказывание возможно лишь в случае знания всей философской концепции

автора. Рассмотрим, например, слова Ф. М. Достоевского: «Хозяин России есть один лишь русский, так есть и так всегда должно быть», часто используемое современными националистами [Достоевский, 2011а]. Писатель искренне верил, что пока существуют культурные ценности, будет существовать народ, будет процветать нация. Нравственные начала – это основа национального самосознания. Предназначение русского народа писатель видел в примирении всех народов в православной вере, причем с сохранением духовного своеобразия, языка каждого народа: «...назначение и роль эта не похожи на таковые же у других народов, ибо там каждая народная личность живет единственно для себя и в себе, а мы начнем теперь, когда пришло время, именно с того, что станем всем слугами, для всеобщего примирения. И это вовсе не позорно, напротив – в этом величие наше... Кто хочет быть выше всех в Царствии Божиим – стань всем слугой» [Достоевский, 2011б, с. 47].

Александр III девизом своего царствования выбрал следующий: «Россия для русских», ставя во главу угла необходимость развития духовных и материальных сил русского народа; освобождение внешней политики России от влияния иностранных государств и, соответственно, возврат к русской национальной политике. Здесь следует вспомнить, что слово *русский* означало *подданный русского царя*. Русские – суперэтнос, многонациональный народ, включающий множество этносов – народов и народностей. Русский – тот, кто говорит, думает по-русски и считает себя русским. «Русский татарин», «русский башкир», «русский еврей», «русский малоросс», «русский великоросс»... – органичная форма национальной самоидентификации в предреволюционной России. За пределами России до сих пор всех нас так и называют: «русские» [Воложанин, 2012, с. 123].

Еще одним аргументом современных националистов является следующее высказывание М. Скобелева: «Я готов написать на своем знамени – Россия для русских и по-русски, и поднять это знамя как можно выше», тем самым подчеркивая, что в основу своей национальной концепции положил национализм как любовь к родине. Он верил, что подъем национального самосознания и православия может укрепить русское государство и дать ему новые силы, понимая, что русский народ – народ самобытный и западные традиции и воззрения не приживутся на русской почве. В то же время М. Скобелев считал, что именно Россия должна играть одну из главных ролей в общественно-политических процессах [Россия ..., 2001]. В современных условиях этот факт особенно важно учитывать при анализе событий, происходящих как в нашей стране, так и за рубежом.

В высказывании М.В. Ломоносова о том, что «величие, могущество и богатство всего государства состоит в сохранении и размножении русского народа» [Ломоносов, 1950, с. 568] речь идет не о превосходстве русского народа, а о том, что развитие России должно идти по особому пути, по особой модели. То, что хорошо для западного мира – губительно для нашей государственности. Ломоносов, получивший образование в Европе, отверг европейский антропоцентризм как абсолютно неприемлемый и губительный для России.

В свете последних событий достаточно часто цитируются слова великого русского философа И. Ильина: «Мы призваны творить свое и по-своему, русское – по-русски», забывая при этом, что в области национальной политики И. Ильин выступал за широкую автономию для населяющих ее народов: «Без взаимного братского признания и уважения, без культурной автономии и терпимости Россия не может объединиться и окрепнуть» [Ильин, 1991, с. 55]. Ильин призывал изучать русскую историю; те духовные силы национальной России, к которым обращался народ, создавая на протяжении тысячелетий свое единство, строя свое государство, отстаивая свою веру и творя свою культуру. Русский народ, по его мнению, всегда черпал свои силы в молитве, нравственном и патриотическом чувстве. Через молитву русский человек искони веков обретал верность и жертвенное служение. Таким образом, только обращение к лучшим традициям прошлого сможет спасти Россию и указать ей путь будущего развития: «Надо утвердить свой дух в духе национальной России; надо слить свой инстинкт с русским национальным инстинктом самосохранения» [Ильин, 1991, с. 52].

Приверженцы современных националистических идей говорят о том, что национализм - это любовь к своему народу (что не означает ненависти к другим народам). Однако обратимся к «Большому толковому словарю русского языка» С. А. Кузнецова: «Национализм. 1. Идеология и политика, исходящая из идей национального превосходства и противопоставления своей нации другим, подчиняющая общечеловеческие интересы и ценности национальным интересам. 2. Проявление чувства национального превосходства, идей национального антагонизма, национальной замкнутости» [Кузнецов, 2008, с. 608]. Здравомыслящие люди не могут сегодня допустить превосходства одной нации над другой, ибо плоды такой политики пожинают сегодня многие народы – примером может послужить политическая обстановка в соседней Украине.

Таким образом, в современном российском обществе наблюдается искажение патриотических чувств и политических настроений молодёжи, что способствует формированию негативных установок в её национальном самосознании и склонности к агрессии, некритическому восприятию политического насилия. Ценности национальной культуры как классической, так и народной, вытесняются схематизированными стереотипами - образцами массовой культуры, ориентированными на внедрение ценностей «американского образа жизни» в его примитивном и облегченном воспроизведении.

Для предупреждения распространения националистических идей решающее значение приобретает не нейтральная терпимость по отношению к представителям других обществ, культур, религиозных и этнических сообществ, а активная, заинтересованная толерантность, основанная на рефлексивном отношении к собственной позиции, взаимодействию с представителями других молодёжных организаций и движений [Новикова, 2013, с. 184].

Патриотическое воспитание в целом – достаточно сложный процесс, в который должно включиться все общество, однако, по нашему мнению, в современное образовательное пространство в первую очередь активно вовлечена должна быть семья, ибо в ней закладывается первое представление о мире и первые нравственные ценности. Именно она призвана не только воспринимать, поддерживать, но и передавать из поколения в поколение православные ценности. Семья создана как источник любви и творческой силы для всего человечества. Нет любви — и любая методология воспитательного процесса обречена на провал. Семья даже в самые трудные времена - это «малая церковь», если в ней остается хотя бы искорка стремления к добру, к истине, к миру и любви. Сегодня, по мнению многих ученых, она перестала быть таковой и семья как общественный институт сегодня находится в глубоком кризисе.

В процесс патриотического воспитания активно должна включиться и Русская православная церковь, которая учит, что личность характеризуется, прежде всего, соборностью сознания. «Всякий человек за всех и за вся виноват», – говорит старец Зосима в «Братьях Карамазовых». Дух и смысл соборности замечательно переданы в стихотворении Великого князя К. К. Романова «Молитва»:

Научи меня, Боже, любить
Всем умом Тебя, всем помышленьем.
Чтоб и душу Тебе посвятить,
И всю жизнь с каждым сердца биеньем...
Всех, которых пришел искупить
Ты своею пречистою кровью,
Бескорыстной, глубокой любовью
Научи меня, Боже, любить.

Воспитание и развитие у студентов патриотических чувств и высокой культуры российского интеллигента является самой важной задачей в процессе становления личности.

Интеллигентность как показатель нравственной и социальной зрелости человека проявляется в его образовании и культуре, честности и порядочности, равнодушии к боли и страданиям окружающих. Подлинную российскую интеллигенцию всегда отличало высокое

сознание гражданского долга и гражданского достоинства, ответственности перед народом и высокая личная культура человека.

Патриотическое воспитание в современных условиях является важным фактором народного единения и развития моральных ценностей, объединяющих общество; это, как отметил Альберт Лиханов, «такой же важный фактор развития, как политическая и экономическая стабильность. Общество лишь тогда способно ставить и решать масштабные национальные задачи, когда у него есть общая система нравственных ориентиров».

Список литературы

1. Битов А. «Уроки Армении». – Издательство: Молодая Гвардия, 1969. – 77 с.
2. Воложанин В. В. Основы теории Новой Российской Империи. Изд. 2-е доп. – ИД «Кисловод», 2012. – 288 с.
3. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1876. Сентябрь. Глава II. – М.: Эксмо, 2011 спак.
4. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1876. Июнь. – М.: Эксмо, 2011б. – 736 с.
5. Евангелие от Матфея. – М.: Книга, 1991. – 88 с.
6. Ильин И. А. За национальную Россию / И. А. Ильин // Слово. - 1991. – №4.
7. Кузнецов С. А. Большой толковый словарь русского языка / С. А. Кузнецов. – М., 2008.
8. Ломоносов, М. В. О размножении и сохранении русского народа. [Письмо к И.И. Шувалову от 1 ноября 1761 г.] / Сообщ. П. П. Пекарским // Русская старина, 1873. – Т. 8. – № 10. – С. 563-580.
9. Новикова, О. В. Некоторые аспекты молодежного экстремизма в современном российском обществе / О. В. Новикова, Е. Е. Новиков // Общество, наука и инновации: международная конференция. – Уфа, 2013. – С. 183–186.
10. Рождественский, Ю. В. Теория риторики: учебное пособие. - 4-е изд., испр. / Ю. М. Рождественский. - М.: Флинта; Наука, 2006. – 512 с.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Новикова Ольга Викторовна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и литературы.

*Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, Россия
olga.novikova.1962@mail.ru*

DATA ABOUT THE AUTHOR

Olga V. Novikova. Candidate of philological sciences, associate professor of department of Russian and literature,

Gorno-Altai State University, Gorno-Altai, Russia
olga.novikova.1962@mail.ru

УДК 21:172.3

РЕЦИДИВЫ САТАНИЗАЦИИ ИНДИВИДУАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА НРАВСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ОБЩЕСТВА

Носов С.К.

В статье рассматриваются рецидивы негативного поведения личности. Рассматриваются социальные предпосылки и возможные пути совершенствования нравственного состояния общества.

Ключевые слова: современное общество, индивидуальное сознание, нравственность, духовное самосовершенствование личности, религия, современная Русская Православная Церковь.

SATANIZATION'S RECURRENCE INDIVIDUAL CONSCIOUSNESS AND THEIR INFLUENCE ON THE MORAL CONDITION OF SOCIETY

Nosov S.K.

The article considers the recurrence of a negative behavior of a personality. Social prerequisites and possible ways of improving a moral condition of a society are described.

Keywords: *modern society, individual consciousness, morale, spiritual self-perfection of a personality, religion, modern Russian Orthodox Church.*

Проблема сатанизации как индивидуального, так и общественного сознания уже неоднократно рассматривались нами на различных научных и общественных форумах [1].

Содержание данного понятия видется нам не в мистическом влиянии на человека и общество сверхъестественных сил, а в реальной духовно-нравственной природе человека, существующей в конкретной, исторически обусловленной системе социально-экономических и культурных отношений.

В контексте данного подхода, сатанизация – это осознанное совершение зла, где сверхъестественное может рассматриваться лишь как прообраз естественного поведения человека или социальных групп. А зло представляет собой любую духовно-нравственную дисгармонию – ложь, клевету, причинение морального или материального ущерба и т.п.

Анализируя духовно-нравственное состояние современного общества нельзя не отметить участвовавшие рецидивы сатанизации индивидуального сознания некоторых людей и различные формы их социального проявления. Наиболее ярко эти рецидивы заметны в сфере межличностных отношений.

Не имея права оглашать примеры из жизни других людей, в начале поделюсь собственным опытом. Некоторое время назад, по случаю очередной выборной компании, мне представился случай посетить стены «родной» школы. Не скрою своего приятного удивления от увиденной на одном из коридорных стендов фотографии с изображением собственной персоны, в компании заслуженных людей. Всё бы хорошо, однако, на скопированном из недр Интернета и размазанном по резкости фотоснимке заметно выделялся круглый отпечаток винного цвета. При этом никто не догадался убрать такое безобразие с публичного места. В то же время стали появляться случаи, когда некоторые люди, находясь в небольшом расстоянии от меня, стали проговаривать фразу: «Пьяный что ли». И так довольно часто. Предвижу, что кто-нибудь подумает: «Элементарная самомнительность». К сожалению, не только.

Сразу отмечу, что отношение к алкоголю является одной из сильных сторон моего характера. И тут, как говорится: «Не дождётеся». А всякое частное проявление социальной и человеческой природы рассматриваю как профессиональное благо, способствующее философской рефлексии жизни.

Однако, примечательным в контексте данной темы, является не собственно моё отношение к культуре потребления алкоголя, а в явном или скрытом желании некоторых, по-разному мотивированных людей, безосновательно представлять меня как «пьющего человека». Наверное, это пример одного из самых «безобидных» способов оказать вред человеку.

Другой пример связан с разговором, который произошёл у меня недавно со студентами-психологами. Говоря о проблеме психологического восприятия пространства и времени, мы нечаянно коснулись темы перцептивного восприятия людьми друг друга. В частности было отмечено, что некоторые люди патологически не выносят запахов других людей и что случаев таких очень много.

Наверное, не следовало бы приводить данные примеры если бы здесь не скрывалась довольно серьёзная, единая по своей негативной сущности социальная проблема – проявление феноменов уничтожения социального имиджа человека и создания вокруг него негативного психологического климата.

Мы не будем затрагивать здесь психологические аспекты данных феноменов, а лишь отметим, что «запахи», как правило, возникают во времена социально-экономических кризисов и являются результатом духовно-нравственного упадка личности и плодом духовной дисгармонии в обществе.

Эти феномены не новы. В смутное время начала XX века о них говорили В.М. Бехтерев, П.Сорокин и многие другие. К месту отметить, многое можно понять и из трудов и поведений митрополита Макария (М.А. Невского).

Сегодня относиться к русским как к «пьяницам» призывают различные радикально-националистические организации, а манипуляции с запахами описаны в многочисленных пособиях по «стратегиям и тактике выживания в корпоративах». Как правило, нравственный лейтмотив всех этих феноменов один: «Тайно твори зло и наслаждайся содеянным».

Конечно, в повседневной жизни рецидивы сатанизации сменяются периодами нравственного очищения, ибо редкий человек способен постоянно творить зло. А большинство людей, совершая негативные поступки, в конечном итоге желают добра себе и другим людям. Однако это не значит, что рецидивы сатанизации безобидны для общества и конкретных людей.

Естественно, что зло существовало и будет существовать всегда. Но задача любого общества минимизировать его проявление в индивидуальном сознании отдельных личностей и общества в целом.

Как сложный духовно-нравственный феномен сатанизация может рассматриваться в различных аспектах: социально-экономическом, культурном, психологическом и т.д. Сегодня мы затронем лишь социально-экономический аспект.

Как известно, нынешнее поколение российского общества имеет опыт жизни в условиях двух, различных социально-экономических систем. Для большинства населения страны новая социально-экономическая реальность сформировалась как неосознанная объективная данность, к духовно-нравственному восприятию которой оно оказалось не подготовленным. Соответственно отсутствовала и до сих пор отсутствует духовно-нравственная парадигма новой системы. В результате чего старое поколение общества ностальгирует по социализму, а экономически активная часть общества, до недавнего времени (экономических санкций по отношению к России со стороны некоторых стран) ориентировалась исключительно на западную модель капитализма. При этом, старые – социалистические формы хозяйства исчезли. А богатый позитивный опыт капиталистического развития России прошлого совершенно забыт.

Сложилась новая модель капитализма имеющего финансово-олигархический характер. При этом большая часть общества не имеет частной собственности и вынуждена существовать за счёт государственных дотаций и экономической активности в бюджетной сфере экономики.

Доминирование бюджетной сферы в экономических отношениях и ожиданиях людей создают здесь конкурентно-генные условия, нередко обостряемые страхами потери рабочего места, как единственного источника материального дохода.

Сегодня нередко произносят понятие «конкуренция», придавая ему исключительно позитивный смысл, как катализатора производства и всего комплекса социально-экономических отношений. Однако практика жизни показывает, что конкуренция позитивна лишь в сфере производства материальных товаров, но не в сфере производственных отношений в целом. На наш взгляд, в бюджетной сфере (образование, здравоохранение и т.д.) в рамках корпоративных отношений, конкуренция вообще имеет негативный характер.

Резкие, «непрозрачные» различия в заработной плате, «стимулирующие надбавки» одним и отсутствие их для других, страх возможной потери рабочего места создают предпосылки: во-первых, для незаинтересованности людей в профессиональной активности и совершенствовании своих коллег; во-вторых, для соблазнов «недобропорядочной» конкуренции.

Более того, в этих условиях могут возникать парадоксальные ситуации, когда нравственная модель поведения человека оказывается экономически невыгодной.

Анализируя современную социально-экономическую и духовно-нравственную ситуацию, мы предлагаем, требующую своего концептуального осмысления, идею «русского капитализма». По сути это должно быть высокоразвитый промышленный строй с широко разветвлённой системой частного ремесленного производства и фермерского хозяйства. Духовно-нравственным лейтмотивом этой идеи является сочетание личного блага с экономическим, культурным и военным служением Отечеству.

Только при такой системе социально-экономических отношений возможно осознание взаимозависимости людей друг от друга и правильная оценка социальная ценности личности.

В этих условиях возрастёт роль религии и Русской Православной Церкви. Религиозный аскетизм призван сдерживать социальные пороки и формировать в сознании человека культуру здорового образа жизни. А деятельность Церкви в обществе воспитывать людей в духе высоких нравственных идеалов и ценностей.

Список литературы

1. Носов С.К. Сатанизация общественного сознания как фактор современной духовной культуры // Социальные процессы в современной Западной Сибири: сборник научных трудов.- Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2012.- Вып. 13.- С. 113 – 117.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Носов Сергей Константинович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и правоведения.

Горно-Алтайский государственный университет
sknaltt@rambler.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Sergey K. Nosov, candidate of philosophical sciences, associate professor of philosophy and jurisprudence.

Gorno-Altai State University, Gorno-Altai, Russia
sknaltt@rambler.ru

УДК 93/908

ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ УЧРЕЖДЕНИЯ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Орехов А. С.

В статье прослеживаются процессы развития сети миссионерских школ Алтайской духовной миссии в годы ее наивысшего расцвета в начале XX века, и их последующая эволюция в церковно-приходские школы, подчиненные епархиальному училищному совету.

Ключевые слова: *Алтайская духовная миссия, Горный Алтай, образование, миссионерство, церковно-приходские школы, миссионерские школы.*

EDUCATIONAL INSTITUTIONS OF THE ALTAI ECCLESIASTICAL MISSION IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY

Orekhov A.S.

The article traces the development of the network of missionary schools of the Altai ecclesiastical mission in the years of its heyday in the early XX century, and their subsequent evolution into the parochial school, subordinate to the diocesan council.

Keywords: *The Altai ecclesiastical mission, Altai Mountains, education, missionary work, parochial schools, missionary schools.*

Трудами Начальников Алтайской духовной миссии Владимира (Петрова) и Макария (Невского) в основание миссионерского школьного дела на Алтае во второй половине XIX века была положена система известного Николая Ивановича Ильминского. Согласно идее последнего, Алтайская миссия «смотрела на воспитанников своих школ, как на проводников христианского просвещения в массы крещеных инородцев». Миссионерская школа, по своей сути, являлась не только местом обучения грамоте, но и действительно миссионерским христианско-просветительным учреждением. Таким образом, к педагогическому и воспитательному аспектам церковной школы на Алтае добавлялось еще и особое миссионерское назначение – «просвещение Алтайцев Светом Христова учения» [ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 57. Л. 147об.]. В виду такого значения школ, Алтайская миссия всемерно заботилась о развитии и расширении своей школьной сети. До конца XIX века на территории Горного Алтая находились только миссионерские школы, лишь в последние предреволюционные десятилетия здесь стали появляться школы Министерства народного просвещения [Крейдун, 2004, с. 15-22].

Начало XX века привнесло значительные изменения в общую постановку школьного дела церковно-приходских школ, не остались в стороне и миссионерские школы. На рубеже веков Правительство реагируя на социальные волнения в обществе, взяло курс на укрепление церкви и системы церковно-приходского образования. Опубликованное в апреле 1902 года новое «Положение о церковных школах» существенно повысило уровень образования церковных школ. Помимо прочих изменений, значительно расширились курсы обучения по основным предметам: математике, церковной и гражданской истории, дидактике и др. Изданные Св. Синодом в следующем, 1903 году новые программы обучения еще более повышали требования для одноклассных и двухклассных церковно-приходских школ, а также вводили новые предметы. Сложно однозначно оценить перемены, пришедшие с внедрением в жизнь миссионерских школ данного постановления. В целом для церковно-приходских школ, безусловно, положительным являлось поднятие общей образованности выпускаемых учеников. Однако, учитывая специфику миссионерского школьного дела, существенно ограничивались возможности ведения катехизаторской деятельности, что негативно сказалось на многих других сферах деятельности Алтайской миссии.

Ясное понимание этого можно отметить и в оценках самих миссионеров: «Сравнительно с прежними миссионерскими школами – эти школы являются мало-результатными. Прежние школы не знали программ, материал учебный их был невелик. В них дети научались чтению, письму и счету, а остальное обучение сводилось к религиозно-нравственному воспитанию в духе православной церкви. Главными предметами здесь были Закон Божий, церковное богослужение и пение. Кроме ученья в школе на учителях этих школ лежали и обязанности катехизатора. К исполнению этих обязанностей они приучали и учеников. При поездках учителя по аилам язычников, ученики обычно сопровождали его; где это было нужно, – читали и пели, помогали учителю обучать крещаемых молитвам. Будучи в школе, ученики, следовательно, не отрывались от жизни, а выходя из школы становились во главе общин новокрещеных, следили за правильностью жизни последних... Теперь – на первом плане стоит исполнение программы и для этого жертвуют всем. Учителя этих школ уже не берут на себя обязанностей катехизатора в той мере, как прежде. Дети не приучаются к катехизаторству, – не ходят по домам как прежде, не занимаются оглашением. Связь школы с жизнью потеряна. А учебные результаты все те же, если не ниже» [Отчет..., 1906, с. 20, 21]. Таким образом, уже на рубеже веков можно отметить начало превращения миссионерских школ в обычные церковно-приходские.

Не обошли Алтайскую миссионерскую школу стороной и социальные потрясения следующих лет. Революционные события в России губительно сказались на миссионерском деле, практически лишив Миссию ее постоянного источника содержания – средств Православ-

ного Миссионерского Общества. Вследствие этого финансовое обеспечение школ миссии уменьшаясь с каждым годом, привело к беспрецедентному в предыдущие годы сокращению миссионерской школьной сети. В 1906-1907 годах был временно закрыт целый ряд миссионерских школ: Кабыжакская, Кара-Кемская, Мало-Чергинская, Соок-Ярыкская, Спасская, Тарабинская, Туяктинская, Узун-Аргинская и Урлу-Аспакская. Большую стабильность имели монастырские школы, которые требовали меньше затрат, в частности, на персонал, а материально-техническое обеспечение, как правило, включалось в общую монастырскую смету [Крейдун, 2005, с. 42-49].

Кроме всего прочего, революция 1905-1907 гг., как известно, также дала толчок к значительному усилению антицерковных настроений в обществе. Оппозиционные силы, видя в Церкви лишь опору самодержавия, а в школе – важнейший инструмент воздействия на умы и настроения народа, стремились к полному отделению школы от церкви. Однако, на тот момент церковное образование удалось отстоять. Государственная Дума третьего созыва (1907-1912) решавшая вопрос о характере и принадлежности начального образования в России, приняла к рассмотрению законопроект «Положения о начальных училищах», который предусматривал передачу церковно-приходских школ ведомству Св. Синода. В результате жестких прений с перевесом всего в один голос данный законопроект был принят [Витязева, 2007, с. 64]. Св. Синод сохранив контроль над школьной системой, постарался улучшить качество церковно-школьного образования. За период 1910-1915 гг. при второклассных школах было открыто значительное число дополнительных учительских курсов, призванных значительно усилить подготовку учительского состава. В 1912 году срок обучения в одноклассных школах был увеличен с трех до четырех лет, и соответственно расширились программы обучения. Чтобы избежать при этом чрезмерного увеличения нагрузки на педагогический состав, рекомендовано было установить четырехгодичный цикл приема учеников в школы, при котором набор осуществлялся только в течение трех первых лет четырехлетки.

Алтайская духовная миссия двигалась в общем русле образовательной политики государства, и вопросы поддержания должного уровня образования среди местного населения имели для нее большое значение. С целью повышения профессионального уровня учителей алтайских школ было принято решение об организации учительских курсов в центральном пункте миссии – Улале. Они проходили с 20-го Августа по 20-е сентября 1908 года. Решено было устроить совместные курсы для учителей епархиальных и миссионерских школ. Местом проведения курсов избрали Улалу, как центральное село Миссии, имевшее достаточно обширные школы для помещения курсистов. Заведующим курсами был назначен Бийский уездный наблюдатель священник о. Александр Никольский. «Созвано было около 60 учителей, и 10 человек вольнослушателей. На курсы были вызваны учителя, не бывшие на курсах с самого выхода из школы, а потому тем более им было полезно учреждение курсов» [Отчет..., 1909, с. 556, 557].

Продолжающееся ежегодное сокращение сметы Православного миссионерского общества все острее ставило проблему финансового обеспечения миссионерского школьного дела. К 1908-1909 годам Миссия из-за недостатка финансирования оказалась практически на грани закрытия большинства своих школ. В связи с этим в 1910 г. было принято решение о переводе миссионерских школ в ведение Томского Епархиального Училищного Совета. Обеспечение содержания учительского состава имеющихся школ позволило Миссии направить освободившиеся средства на дальнейшее расширение своей школьной сети, уходя, однако, от исключительно миссионерской направленности своих школ.

С переходом в ведение Епархиального училищного совета в миссионерских школах кардинально меняется общая постановка школьного дела. Школы Миссии, теперь должны были подчиниться общему управлению церковно-приходских школ епархии и выполнять поставленные последним требования. В первую очередь на них возлагалась задача полностью выполнять установленные для церковно-приходских школ программы. В 1911 году был произведен детальный пересмотр учительского персонала епархиальными наблюдателями

церковно-приходских школ. Учителя, «работавшие на ниве Божией без всякого огня любви к школьному делу», были, по возможности, устранены и заменены «новыми, свежими силами» [Отчет, 1912, с. 27].

На новый уровень был поставлен вопрос контроля качества образования и общей постановки учебного процесса миссионерских школ. В рамках епархии все церковно-приходские школы контролировались уездными наблюдателями. Школы Миссии были подконтрольны Бийскому уездному наблюдателю. Кроме того, при Алтайской миссии ранее имелся и один наблюдатель-миссионер. Обычно эту должность исправлял помощник Начальника Миссии, первое упоминание об этом относится к 1890 г. К 1910 году объем работы Помощника Начальника миссии уже не позволял уделять школьному делу достаточного внимания. Теперь же, обязанности наблюдателей миссионерских школ взяли на себя непосредственно благочинные новоустроенных миссионерских округов.

Миссия ходатайствовала об определении в Миссию еще одного отдельного наблюдателя, знающего алтайский язык, который бы имел все права уездного наблюдателя, мог бы участвовать в собраниях членов местного отделения Училищного Совета с правом голоса и сноситься непосредственно с епархиальным уездным наблюдателем, получая от последнего нужные указания. В 1916 г. Епархиальное начальство назначило второго бесприходного наблюдателя для Бийского уезда, которому и были поручены школы Миссии.

С переходом миссионерских школ в Епархиальное ведение ожидаемо встал вопрос неправоиспособности значительной части учительского состава Миссии. Своим отношением от 29 июля 1912 года на имя Начальника Алтайской духовной миссии Епархиальный Училищный Совет предложил убрать из миссионерских школ всех неправоиспособных учителей [Отчет..., 1913, с. 299], так как в Основном положении для введения всеобщего начального обучения в Российской Империи говорилось, что для включения в школьную сеть училище должно было иметь законоучителя и учителя, обладающих законными правами на преподавание. К тому времени школы миссии в значительной степени отставали от епархиальных школ в деле постановки учебного процесса. Во многих школах преподавание велось по-прежнему на двух языках – русском и алтайском, так как в школах учились и русские и алтайские дети. Само по себе это очень затрудняло выполнение программы церковно-приходских школ. Если трехлетний курс обучения в начальных школах всех ведомств признавался очень кратким, то для миссионерских школ этот срок обучения был тем более недостаточен. Это вызывало необходимость нахождением на учительских должностях людей, не имевших специального образования, однако, знавших алтайский язык. Найти же для Алтайской школы правоиспособного учителя со знанием местного языка было затруднительно. Не было не только знающих алтайский язык правоиспособных лиц, – не было даже просто грамотных алтайцев, которые захотели бы занять место учителей в некоторых отдаленных уголках этого горного края. Слишком трудна и безрадостна была жизнь учителя алтайской «инородческой» школы. В связи с этим вплоть до 1915 года некоторые миссионерские школы не были включены в епархиальную школьную сеть, оставаясь целиком в ведении Миссии.

Одно Бийское катехизаторское училище не могло обеспечить Алтайскую миссию необходимым количеством правоиспособных учителей. Частично решить данную проблему была призвана открытая осенью 1912 года по благословению Высокопреосвященнейшего Митрополита Макария (Невского) женская миссионерская учительская школа. Миссии была необходима «женская школа законченная, дающая права на звание учительницы» [ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 136. Л. 17], которая готовила бы учительниц из числа местных алтаек. Так при Чемальской общине-приюте была открыта двухклассная женская школа, ставшая одной из лучших миссионерских школ на Алтае [Крейдун, 2007, с. 28-37]. Уже в начале 1913 года Митрополит Московский Макарий обратился к Преосвященнейшему Мефодию, Епископу Томскому и Алтайскому с тем, чтобы им было возбуждено ходатайство пред Св. Синодом о преобразовании Чемальской двухклассной церковно-приходской школы во второклассную с учительскими курсами, что и произошло почти ровно через год после открытия двухкласс-

ной школы – 16 августа. Учительские курсы при второклассной школе были открыты в соответствии с указом Св. Синода от 31 июля 1910 года «Об организации при второклассных школах особых одногодичных подготовительных учительских курсов» [ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 38. Л. 140-141об.].

Проведение учительских курсов для преподавателей из инородцев дало им возможность получить свидетельства на звание учителя. И хотя не все смогли воспользоваться этой возможностью, все же большинство миссионерских учителей подтвердили свою компетенцию и получили статус правоспособных [Отчет..., 1915, с. 460, 461]. Согласно сопроводительной записке к смете на содержание миссионерских школ за 1916 год неправоспособные учителя продолжали трудиться в 9 школах миссии: Чибитской, Усть-Кеньгинской, Узун-Аргинской, Тлачакской, Соок-Ярыкской, Пыжинской, Нанзасской, Чодринской и Каракемской, кроме того учителя вовсе отсутствовали в Аккемской, Ачайской, Учасской и Улаганской школах. Распоряжением Томского Епархиального Училищного Совета им разрешено было оставаться на учительских вакансиях церковных школ «с тем однако, чтобы им выдавалось жалование или из сумм Св. Синода или губернских земских сумм» [ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 11. Л. 30].

По инициативе Высокопреосвященнейшего Митрополита Макария и при его содействии летом 1916 года в целях повышения общей квалификации учителей миссионерских школ при Чемальской второклассной школе для выпускниц местной учительской школы, а также для учителей других школ Алтайской миссии были открыты кратковременные педагогические курсы. Проводились они в течение месяца, с 15 июня по 15 июля 1916 года. Нужда в проведении общих педагогических курсов для учителей миссионерских школ к этому времени давно назрела. Большинство из учителей алтайских школ никогда не посещали подобных учительских курсов, из-за отдаленности своего места службы от образовательных центров преподаватели не имели возможности совершенствовать свои познания в школьном деле.

Подобные чемальским ежегодные училищные курсы были организованы и при Улалинской двухклассной мужской школе. Их инициатором стал другой бывший алтайский миссионер – Преосвященнейший епископ Томский Анатолий, при поддержке которого в Улале появилось новое для Миссии учебное заведение – псаломщический класс. Кроме учителей миссия, в связи с ведением в храмах Миссии богослужения на алтайском языке, также отчаянно нуждалась в знающих его грамотных церковнослужителях. Как известно, образовательный ценз большинства псаломщиков не освобождал их от военной службы, потому мобилизация, вместе с чрезмерной дороговизной жизни на Алтае – вызвали острый недостаток псаломщиков в Миссии. Новоустраиваемый псаломщический класс, как и чемальские учительские курсы «предполагал собой не новую учительскую или второклассную школу, которая требовала бы огромных средств на оборудование и содержание, а постоянные учительские курсы, где слабые учителя и юноши, почему-либо не попавшие в учительскую школу, нашли бы возможность подготовиться к установленному экзамену на звание учителя и псаломщика» [Отчет..., 1916, с. 60].

Первоначально епархиальное начальство планировало готовить здесь только псаломщиков, и учебный процесс должен был занимать один учебный год. Однако, при разработке программы стало ясно, что более разумно было сделать псаломщические курсы двухгодичными. Решение об этом было принято на общем собрании миссионеров 15 января 1916 г., о чем тогда же было доложено Преосвященнейшему Анатолию [Крейдун, Модоров, 2011, с. 29]. Миссионеры обосновывали свое ходатайство необходимостью расширить программу предметами, которые позволили бы выпускникам данных классов после сдачи дополнительных экзаменов получать право преподавательской деятельности в церковно-приходских школах. Так «познакомившиеся с постановкой школьного дела, юноши могли с успехом заниматься в начальных школах и не оставались бы по выходе из школы без места» [Отчет..., 1916, с. 5]. Владыка поддержал эту инициативу.

Затяжная война стала для Миссии очередным тяжелым испытанием, вновь лишив ее финансовой устойчивости. За четыре года войны многие миссионерские постройки и школы пришли в негодность, деревянные постройки в местных климатических условиях требовали постоянного ухода, обеспечить который в условиях финансового кризиса было невозможно. В архивных документах сохранилась Сопроводительная записка к смете на содержание миссионерских школ за 1916 год, в которой Начальник Миссии внес предложение о временном закрытии части миссионерских школ [ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 105. Л. 90, 90об.], что позволило бы поддержать школьное дело в остальных школах на должном материальном уровне в тяжелые военные годы. Предложение было одобрено Училищным Советом, и девять школ Миссии была временно закрыты в виду малого количества учащихся. Всего, за период с начала 1915 года до начала 1917 года по разным причинам было закрыто 25 школ миссии.

История остальных миссионерских и церковно приходских школ закончилась в связи с последовавшими вскоре революционными событиями 1917 года. Изменение общей политической линии в отношении школьного дела в период существования Временного Правительства было отражено в издании закона от 20 июля 1917 года «О передаче церковно-приходских школ в ведение Министерства Народного Просвещения». Его реализация на Алтае прошла уже при новой власти в октябре-ноябре 1917 г. После этого в ведении Алтайской миссии осталось всего 16 школ, содержавшихся исключительно на ее собственные средства, однако по причине острой нехватки денежных средств и они закрывались одна за другой.

Вышедший в январе 1918 года декрет Совнаркома «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» [Витязева, 2007, с. 67] запретил преподавание вероучения во всех государственных и иных общеобразовательных учебных заведениях, а церковным и религиозным обществам запрещалось владеть собственностью, что привело к скорой ликвидации остатков сети миссионерских школ. Последними закрылись крупнейшие миссионерские учебные заведения: Чемальская второклассная женская школа (1921 г.) [Крейдун, 2007, с. 37] и Бийское катехизаторское училище (29 марта 1919 г.) [Крейдун, 2010, с. 44]. Таким образом, была утрачена полноценная многоуровневая система образования в Горном Алтае, создававшаяся в течение десятилетий сотрудниками Алтайской духовной миссии.

Список литературы

1. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. 164.
2. Оп. 1. Д. 136, 157;
3. Оп. 2. Д. 11, 38, 57, 64, 104, 105.
4. Витязева О. Ф. Начальное народное образование в России во 2-ой половине XIX – начале XX века: Дипломная работа / Шуйский государственный педагогический университет. – Шуя, 2007. – С. 62.
5. Крейдун Ю. А. Бийский архиерейский дом. История и архитектура. – Бийск, 2010.
6. Крейдун Ю. А. Бийский Тихвинский женский миссионерский монастырь // Бийский район: история и современность. В 2-х томах / Отв. ред. Т. К. Щеглова. – Барнаул, 2005. – С. 42-49.
7. Крейдун Ю. А. Улалинские миссионерские школы // Макарьевские чтения. Материалы третьей международной конференции / Отв. ред. Бабин В. Г. – Горно-Алтайск, 2004. – С. 15-22.
8. Крейдун Ю. А. Чемальский миссионерский стан // Макарьевские чтения. Материалы шестой международной конференции / Отв. ред. Бабин В. Г. – Горно-Алтайск, 2007. – С. 28-37.
9. Крейдун Ю. А., Модоров Н. С. Просветительская деятельность Алтайской духовной миссии в конце XIX – начале XX века // Мир Евразии. – 2011. – №4(15). – С. 29.
10. Отчет Алтайской Духовной миссии за 1905 год // Томские епархиальные ведомости. – Томск, 1906. – №9-10.
11. Отчет Алтайской Духовной миссии за 1914 год // Томские епархиальные ведомости. – Томск, 1915. – №11.
12. Отчет об Алтайской Духовной Миссии за 1911 год. – Томск, 1912.
13. Отчет об Алтайской Духовной Миссии за 1912 год // Томские епархиальные ведомости. – Томск, 1913. – №6.
14. Отчет об Алтайской миссии за 1908 год // Томские епархиальные ведомости. – Томск, 1909. – №13.
15. Отчет об Алтайской Миссии за 1910 год. – Томск: типография Приюта и Дома Трудолюбия, 1911.
16. Отчет об Алтайской Миссии за 1915 год. – Томск: типография Дома Трудолюбия, 1916.

ДАННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Орехов Александр Сергеевич, научный сотрудник
Барнаульская духовная семинария
alsor24@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Alexander S. Orekhov, research officer of the
Barnaul theological seminary.
alsor24@mail.ru

УДК 378.18

ПОВЫШЕНИЕ ОБЩЕЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ СТУДЕНТОВ ФИЛОЛОГОВ ПРИ ИЗУЧЕНИИ ЖИСЦИПЛИН ИСТОРИКО- ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО СЛАВЯНОВЕДЧЕСКОГО ЦИКЛА

Орехова Т.И.

Описывается важность изучения в вузе исторических лингвистических дисциплин как с позиции понимания функционирования различных уровней языковой системы в диахронии, так и для формирования широкого лингвистического и общекультурного кругозора студентов-филологов.

Ключевые слова: старославянский язык, церковнославянский язык, древнерусский язык, «мёртвые» языки, памятники письменности, славянская филология, история русского языка, литература и культура, библеизмы, внеаудиторная работа.

RAISING THE GENERAL LINGUISTIC CULTURE OF STUDENTS PHILOLOGISTS IN THE STUDY OF HISTORICAL AND LINGUISTIC DISCIPLINES OF SLAVIC STUDIES

Orehova T.I.

The article describes the importance of studying historical linguistic disciplines at the university both from the standpoint of understanding the functioning of the different levels of the language system in diachrony, and for the formation of a broad linguistic and general cultural horizons of students-philologists.

Keywords: Old Church Slavonic, Church Slavonic language, Old Russian language, "dead" languages, written records, Slavic philology, the history of the Russian language, literature and culture, biblicisms, extracurricular work.

Цикл исторических лингвистических дисциплин, изучаемых на историко-филологическом факультете ГАГУ (как и в других вузах), ориентирует будущих специалистов-филологов на сознательное овладение нормами русского языка, выявление устарелых и новых явлений, объяснение исторических изменений лексических, словообразовательных, лексико-грамматических категорий, нашедших отражение в произведениях русской классической литературы. Старославянский язык - первый письменный литературный язык славян наряду с греческим и латинским был одним из совершеннейших литературных языков древней Европы. Оценивая значение великого подвижничества создателей славянской письменности первоучителей Кирилла и Мефодия, современный болгарский писатель Стефан Прюдев писал: «...без букв нация наша исчезла бы с лица земли, как в своё время гунны. Без

букв не было бы у нас ни одного великого имени, ни одной великой даты...». Продолжая мысль С.Продева, можно сказать, что без букв у нас, русских, не было бы «Слова о полку Игореве», прекрасных летописей, драгоценных берестяных грамот, печатных книг Ивана Федорова и нашей гордости: Ломоносова, Пушкина, Гоголя, Толстого, Чехова... [Глинкина, 2000, с.8-9].

Аудиторные занятия по старославянскому языку и исторической грамматике позволяют студентам представить в системе историю фонетических, морфологических и синтаксических изменений, пережитых русским языком с древнейшей эпохи (с общеславянского периода) до современного его состояния. Однако на курс «Старославянского языка» (как и на «Историческую грамматику») учебным планом отведено небольшое количество часов, что не позволяет осветить многие вопросы и выполнить все задания практического характера. Вместе с тем, как показывает опыт, самостоятельное изучение ряда вопросов из-за сложности материала представляет для студентов значительные трудности. Успешное усвоение курсов историко-лингвистического цикла возможно при согласованном выполнении различных видов работ на аудиторных и внеаудиторных занятиях: самостоятельная работа с детальной проработкой основной и дополнительной литературы, выполнение различных упражнений, чтение и перевод старославянских и древнерусских текстов, обращение к словарям старославянского и древнерусского языка, написание рефератов, подготовка сообщений, составление презентаций по работам всемирно известных художников, воплотившим на полотнах библейские сюжеты и другие виды деятельности. Из опыта преподавания можно рекомендовать следующие темы сообщений по старославянскому языку (по желанию студента могут быть избраны иные темы).

1. Христианские праздники

- двенадцатые
- великие
- культ святых
- в честь чудотворных икон
- престольные.

2. Христианские таинства.

3. Служители церкви.

4. Устройство и символика храма.

5. О церковных службах.

6. Святые на Руси.

Материалы для самостоятельного ознакомления студентов с текстом Библии (особенно для студентов-заочников) включают в себя три составляющих: «крылатые» выражения библейского происхождения, списки наиболее известных библейских сюжетов и имен, которые должны послужить опорными моментами при запоминании содержания. Для нас они не просто факт истории языка, а вечные истоки и живой фонд современной письменной и устной речи, который надо понимать и активно вводить в свою речь, независимо от нашего отношения к вере и религии. В скобках после «крылатых» выражений содержится ссылка на конкретную книгу Священного Писания, в которой встречается данное выражение и где следует искать истоки его значения. Таким образом, прежде чем приступить к самостоятельному чтению текста Библии, студентам необходимо ознакомиться с ее структурой, названиями книг, ее составляющих, и их жанровыми особенностями.

1. Выражения:

- Альфа и омега (Апок.)
- Бросить камень (в кого-либо) (Иоанн 8; 7)
- Вавилонская блудница (Апок. 17, 1, 5)
- В поте лица (Быт. 3)
- Вавилон (Апок. 14, 8 и др.)
- Вавилонское столпотворение (Быт. 11, 1-9)

Валаамова ослица (Числа 22, 27)
Валтасаров пир (Даниил, 5)
Всеу свое время (Еккл.)
Во многой мудрости многие печали (Еккл. 1-18)
Возвращение на круги своя (Еккл. 1, 6)
Врачу, исцелися сам (Лука 4,23)
Всякой твари по паре (Быт. 6)
Выпить чашу до дна (Исайя 51, 17)
Все тайное становится явным (Лука 8, 17)
Все царства мира (Матф. 4)
Волк в овечьей шкуре (Матф. 7)
Глас вопиющего в пустыне (Исайя 40, 3)
Грехи молодости (Иов 13, 26)
Гробы паваплены (Матф. 23, 27)
Да минует меня чаша сия (Матф. 23, 36)
Довлеет дневи злоба его (Злоба дня) (Матф. 6, 34)
Египетские казни (Исход, 7-12)
Ежи писах, писах (Иоанн 19, 19 -22)
Запретный плод (Быт. 2)
Зарыть талант в землю (Матф. 25, 15 – 30)
Золотой телец (Исход, 32)
Земля обетованная (Кн. Иисуса Навина)
Злачное место (Псал. 22, 2)
Иерихонская труба (Кн. Иисуса Навина, 6)
Имеющий уши да слышит (Матф. 11, 15)
Имя им легион (Лука 8, 30)
Ищите и обрящете (Лука, 11)
Избиение младенцев (Матф. 2, 16)
Каинова печать (Быт. 4)
Какою мерой мерите, такой и вам будет отмеряно (Марк, 4)
Камень преткновения (Исайя 8, 14)
Камни вопиют (Лука 19, 40)
Кесарю – кесарево, богу – богово (Матф. 22, 15 – 21)
Книга за семью печатями (Апок.)
Книжники и фарисеи (Матф. 23, 14)
Кому много дано, с того много и взыщется (Лука 12, 48)
Корень зла (Иов 19, 28)
Краеугольный камень (Исайя 28, 16)
Камня на камне не оставить (Матф. 24, 2)
Козел отпущения (Левит 16, 21-22)
Колосс на глиняных ногах (Даниил 2, 31-35)
Лепта вдовицы (Марк 12, 41-44)
Ловцы душ человеческих (Матф. 4)
Манна небесная (Исход 16, 14-16 и 31)
Меч Гедеона (Судьи)
Метать бисер перед свиньями (Матф. 7)
Не ведают, что творят (Лука 23, 24)
Не судите, да не судимы будете (Матф. 7, 1-2)
Неси свой крест (Иоанн 19, 17)
Несть пророка в отечестве своем (Матф. 7, 1-2)
Не хлебом единым (Вторзак. 8, 3)

Ноев ковчег (Быт. 6)
Ничтоже сумняшеся (Посл ап. Иакова 1, 6)
Не сотвори себе кумира (Исход 20, 4)
Не мечите бисера перед свиньями (Матф 7, 6)
Не мир, но меч (Матф. 10)
Много званых, но мало избранных (Лука, 14)
Не то оскверняет, что в уста, а то, что из уст (Матф. 15)
От лукавого (Матф. 5, 37)
Отрясти прах от ног своих (Матф. 10, 14 и др.)
Посыпать пеплом главу (Иов 2, 12)
Прильпе язык к гортани (Псал. 21, 16)
Притча во языцех (Вторзак. 21, 6-7)
Порождение ехидны (Матф. 3)
Путеводная звезда (Матф. 2, 9)
Плоть от плоти (Бытие 2, 21 – 23)
Продать за чечевичную похлебку (Бытие 25, 21- 34)
Предоставь мертвым погребать своих мертвецов (Матф. 8)
Семь смертных грехов (1-е посл. Иоанна)
Содом и Гоморра (Быт. 19, 24-25)
Соль земли (Матф. 5)
Суббота для человека, а не человек для субботы (Марк, 2)
Суета сует (Еккл. 1, 2)
Соломонов суд, Соломоново решение (3-я Царств 3, 16 – 28)
Своя своих не познаша (Иоанн 1, 10-11)
Святая Святых (Исход 26, 33-34)
Служить маммоне (Матф. 6, 24)
Страсти господни (Матф)
Ищите и обрящете (Матф. 7, 7; Лука 11, 9)
Тридцать серебряников (Матф. 28, 15)
Умыть руки (Второзак. 21, 6-7)
Хлеб насущный (Матф. 6, 11)
Яко тать в нощи (1-е посл Павла к фессалон.)
Отделить зерна от плевел (Матф. 13)
Фома неверующий (неверный) (Иоанн 20, 24 – 29)
Фиговый листок (Быт. 3, 7)

Сюжеты:

О сотворении мира. Сотворение и грехопадение первых людей. Каин и Авель. Всемирный потоп. Ной и его дети. История Лота. Испытание Авраама. 10 заповедей на г. Сиона. Сорокалетнее странствие. Завоевание Ханаана. Переход через Иордан. Взятие Иерихона. Образование израильского и иудейского царств. Вавилонский плен.

Рождение Христа. Непорочное зачатие. Поклонение волхвов. История жизни Иисуса Христа. Крещение Иисуса. Испытание в пустыни. Нагорная проповедь. Вход Иисуса в Иерусалим. Заповеди. Чудеса (знамения): превращение воды в вино, исцеление сына царедворца, исцеление у купальни, насыщение пяти тысяч хлебами, хождение по воде, исцеление слепорожденного, воскрешение Лазаря. Изгнание торговцев их храма. Притча о добром самаритянине. Притча о блудном сыне. Притча об овцах и козлах. Тайная вечеря. Гефсиманский сад. Арест и допросы. Отречение Петра. Суд Пилата. Голгофа. Смерть Иисуса Христа. Погребение. Воскресение. Исцеление бесноватых. Посрамление фарисеев.

Имена:

Авессалом, Агарь, Ирод, Иродиада, Саломея, Иоанн Креститель (Предтеча), Антипа, Иуда Искариот, Каиафа, Понтий Пилат, Мария Магдалина, Юдифь, Олоферн, Лазарь, Ева, Адам, жена Лота, Лот, Сарра, Ревекка, Рахиль и Лия, Далида, Руфь, Мелхола, царица Сав-

ская, Вирсавия, Давид, Соломон, Апостолы (12), дева Мария, Есфирь, Авраам, Ной, Сим, Хам, Иафет, Исаак, сын Авраама, Исав, Иаков, Иосиф, Моисей, Иисус Навин, Гедеон, Самсон, Самуил, Саул, Навуходоносор.

Обязательным элементом аудиторных занятий является чтение и перевод текстов на мёртвых славянских языках. Студенты впервые соприкасаются с памятниками письменности, имеющими тысячелетнюю историю существования. Подбор текстов регламентируется учебниками по данным дисциплинам. Так, например, древнейшим текстом на старославянском языке, который анализируют студенты не только с позиции грамматики, но и в плане глубокого нравственного содержания, является «Притча о блудном сыне» (1056г) [Войлова, 2003, с.327], на древнерусском языке – «Послесловие к Остромирову Евангелию» [Тихонова, 2000, с.65-67]. Студенты узнают, что Остромирово евангелие – монументальный, роскошно оформленный и прекрасно сохранившийся памятник, состоящий из 294 листов. Остромирово евангелие написано кириллицей. Памятник представляет собой текст евангельских чтений, переписанных в Новгороде дьяком Григорием с помощником для новгородского посадника Остромира в 1056-1057гг. Хранится памятник письменности в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге.

Кроме исторического комментария к языковым процессам, отраженным в текстах, следует обратить пристальное внимание на правильное чтение и перевод памятника письменности, поскольку контекстное значение слова может помочь в анализе его структуры. Использование словарей поможет при создании адекватного перевода и позволит повысить общелингвистическую культуру.

Одной из альтернативных форм взаимодействия Русской Православной Церкви и вуза в рамках нашего города является возможность проведения по определённым темам занятий по старославянскому и древнерусскому языку в стенах Воскресной школы при Преображенском храме г.Горно-Алтайска. Студенты с большим интересом прослушивают информацию об истории развития письменности, знакомятся с памятниками письменности богослужебного характера, их оформлением, историей создания, типом письма. Именно в стенах школы они получают первые правильные навыки чтения древних текстов с их последующим переводом и глубоким анализом содержания, что не может не способствовать духовному развитию и нравственному обновлению каждого человека.

Список литературы

1. Глинкина А.А. От аза до ижици. – Оренбург: Оренбургское книжное издательство, 2000.-- С.7-8.
2. Войлова К.А. Старославянский язык: Пособие для вузов/ К.А.Войлова.- М.:Дрофа,2003.-С.327.
3. Тихонова Р.И. Историческая грамматика русского языка. Учебно-методическое пособие для студентов филологических специальностей высших педагогических учебных заведений. Самара - Москва, 2000. С.65-67.

ДАнные об авторе

Орехова Татьяна Ивановна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и литературы ГАГУ.

Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, Россия
kl@gasu.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Orehova Tatiana Ivanovna, Ph.D., assistant professor of Russian language and literature.

Gorno-Altai State University, Gorno-Altai, Russia
kl@gasu.ru

ПРАКТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ В МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ АРХИЕПИСКОПА КАЗАНСКОГО И СВЯЖСКОГО ВЛАДИМИРА (ПЕТРОВА)

Орлова О.А.

На основе исследования письменного наследия миссионера и просветителя XIX в. архиепископа Казанского и Свяжского Владимира (Петрова) (1828-1897) рассматриваются главные направления его миссионерской деятельности, проявившиеся особенно, за время служения на Алтае: обустройство внешней жизни новокрещенных инородцев, воспитание детей инородцев, осуществление переводов текстов Писания и совершения богослужения на местных языках, подготовка новых миссионеров.

Ключевые слова: алтайская миссия; история миссии РПЦ; архиепископ Владимир (Петров); перевод богослужения; инородцы; миссионер; синодальный период.

PRACTICAL APPROACHES IN THE MISSIONARY WORK OF VLADIMIR (PETROV), ARCHBISHOP OF KAZAN AND SVIYAZH

Orlova O.A.

On the basis of the written heritage of the Archbishop Vladimir (Petrov) of Kazan and Sviyazhsk (1828-1897), the missionary and enlightener of the 19th century, the main features of his missionary activity are described. His ministry in Altay comprised such aspects as arranging the life of newly-baptized indigenous dwellers and bringing up their children, translating the Scripture and carrying out worship in local languages as well as training new missionaries.

Keywords: Altai mission; history of the missionary activity of the ROC; Archbishop Vladimir (Petrov); translation of the liturgy; foreigners peoples; missionary; Synodal period.

В последние годы появился ряд исследований, посвященных русским миссионерам синодального периода. В связи с тем, что данный период, с одной стороны, по мнению некоторых исследователей, является «золотым веком» миссии, с другой стороны – довольно слабо изучен.

Служение миссионера и просветителя, архиепископа Казанского и Свяжского Владимира (Петрова) (1828-1897 гг.), в частности, его вклад в развитие Алтайской миссии заинтересуют современных миссионеров. Архиеп. Владимир (Петров) с 1865 г., будучи еще в сане архимандрита, возглавляя Алтайскую миссию, не только продолжил дело, начатое архим. Макарием (Глухаревым), но и привнес некоторые новые особенности. Особое внимание он уделял обустройству жизни новокрещенных инородцев, воспитанию детей инородцев, осуществлению переводов текстов Писания, совершению богослужения на местных языках и подготовке новых миссионеров.

Обустройство внешней жизни новокрещенных инородцев.

Расширяя Алтайскую миссию и упрочивая положение служащих в ней миссионеров, еще будучи архимандритом Владимир (Петров) также трудился и над устройством быта новокрещенных инородцев.

По ранее заведенному миссией обычаю, каждый новокрещенный инородец менял кочевую жизнь на оседлую, поселяясь со своей юртой, а затем переходя в избу в каком-либо из устроенных миссионерских селений. Когда же крестилось несколько семей, то из них составлялось новое миссионерское селение. Важно учитывать, что при принятии новокрещеными инородцами христианской веры им приходилось менять жильё (с юрты на избу), одежду, обучаться земледелию и огородничеству. Все эти заботы о новокрещенных лежали на

миссионерах. Если новокрещенный был бедным, то при крещении ему выдавались от миссии белье, необходимая одежда, несколько мер ячменя на пропитание, дом; иногда лошадь, корова, необходимые земледельческие орудия и семена для первоначального посева. «Эти пособия, вовремя и благоразумно оказанные, многих инородцев ставили на ноги и делали из них людей, которые после сами помогали другим. Но находились новокрещенные, злоупотреблявшие пособиями и требовавшие постоянных подачек. Для предотвращения паразитизма архимандрит Владимир решил учредить новокрещенческие приходские попечительства, которые, состоя из лучших новокрещенных, собирали бы сведения об истинно нуждающихся инородцах и уделяли бы от себя и из сумм, выдаваемых им миссией, пожертвование на беднейших. Первое такое попечительство было открыто в старейшем миссионерском селении Улале в 1877 году» [Ястребов, 1898, с. 167].

Важно отметить, что миссионерские поселения были введены еще при архим. Макарие (Глухарева), но подобного рода попечительства были нововведением именно архим. Владимира (Петрова). По форме жизни это попечительство было похоже на первоапостольскую общину – если у кого-то в чем-то была нужда, то эту помощь оказывали друг другу члены общины. Когда новокрещенный обзаводился своим хозяйством, он в свою очередь помогал «поднять на ноги» других новообращенных христиан. Уже устроенное попечительство собирало сведения о нуждах всех новокрещенных и решало этот вопрос централизованно, что ограждало от потребительства и злоупотребления среди инородцев. В целом этот опыт оказался во многом положительным.

Архим. Владимиру приходилось заботиться о том, чтобы в созданные им миссионерские селения руководство края не подсеяло тех людей, кто имел другую веру, в т.ч. старообрядцев, для сохранения чистоты переданной веры.

Также архим. Владимир добивался соблюдения прав новокрещенных инородцев. Согласно принятым в России законам относительно инородцев в Сибири, в XIX в. каждая кочевая волость управлялась рядовым старостой – башлыком или зайсаном. Волостные старосты в округах имели от трех до пяти помощников по сбору податей – димичей. Димичи заведовали всеми делами своего участка: сбор податей, решение судебных дел, представление всех дел, касающихся данного округа, зайсану. Часто простой народ был как бы под «игмом» димичей. При принятии христианства и переходе в миссионерское селение среди язычников и новокрещенных возникали разного рода конфликты, часто только потому, что новокрещенный отрекался от язычества. Тогда требовалось судебное разбирательство, и димичи были заинтересованы в том, чтобы представить это дело с выгодой для себя. Архим. Владимир решил изменить права новокрещенных и защитить их от обид язычников. В результате удалось добиться следующего:

1) Должности башлыков в некоторых округах стали выбирать на три года и преимущественно из крещеных инородцев. Раньше же преемственность башлыков была наследственная и пожизненная.

2) Миссионерские селения были признаны гражданской властью независимыми от языческих старшин. Управлявшие под руководством миссии новокрещенские сельские старосты были утверждены в своей должности губернским начальством, и им были выданы особые печати с надписью «печать такого-то миссионерского селения» [Ястребов, 1898, с. 175].

Приведем некоторые цифры, иллюстрирующие результат миссионерской деятельности архим. Владимира на Алтае: «За время его управления миссией (1866-1883) район ее действия простерся свыше 1000 верст в длину и от 300-800 верст в ширину; число станов с 8 увеличилось до 11, церквей и молитвенных домов – с 11 до 32, школ с 10 до 20 с упятеренным числом учащихся. Далее, сверх увеличения числа новокрещенных в 22 уже существовавших миссионерских селениях, заботами покойного Владыки основано еще 19 новых миссионерских селений» [Ястребов, 1898, с. 165].

Таким образом, для достойного обустройства жизни новокрещенных инородцев епископ Владимир (Петров) считал необходимым решение следующих важных задач: обеспече-

ние всех миссионерских станов миссионерами; выделение специально отведенных земельных наделов для устройства новокрещенского поселения; помощь в приобретении новокрещенными инородцами навыков оседлой жизни, в том числе устройство миссионерских попечительств, а также обеспечение новокрещенных правовыми нормами.

Осуществление переводов Писания и богослужения на местные языки. Обучение детей инородцев.

В своей миссионерской деятельности архим. Владимир (Петров) занимался не только внешним обустройством жизни новокрещенных инородцев, но основной его заботой было «охристианение инородцев чрез внедрение православных истин в умах и сердцах их. Обращать из инородца прежде всего христианина – вот самые задушевные его желания» [Ястребов, 1898, с. 183]. Архим. Владимир ясно понимал, что христианское просвещение, кроме обретения истиной веры, также послужит основой к изменению всей жизни, поможет им «проложить путь сначала к внутреннему общежитию с русскими в духе веры, в дальнейшем же приведет их и к кровно-родственному единению с русским народом чрез семейные связи» [Ястребов, 1898, с. 184]. Такое отношение к инородцам-язычникам очень характерно для синодального периода, поэтому многие современники архим. Владимира (Петрова) искали доступные способы для просвещения инородцев и приобщения их к истинам православной веры.

При назначении архим. Владимира на должность начальника Алтайской миссии он осознавал, что практического опыта у него довольно мало, поэтому старался этот опыт почерпнуть из тех трудов, которые издавались, и из того, что обсуждалось его современниками по вопросу «о привитии к инородцам христианского миросозерцания и нравственных христианских устоев» [Ястребов, 1898, с. 184]. Архим. Владимир первым из начальников миссий начал переписку с Н.И. Ильминским, известным переводчиком и миссионером того времени, отправлял в Казань для изучения его системы своих помощников. Доверял ему редактирование некоторых алтайских переводов, а также вверил его руководству при подготовке первых будущих миссионеров из юных алтайцев, определив пять алтайских мальчиков в Казанскую инородческую учительскую семинарию.

Одним из наиболее верных способов воздействия на взрослых и на изменение духовного состояния в среде новокрещенных инородцев архим. Владимир считал переводы и богослужения на инородческом языке. В конце 1865 года Святейший Синод разрешил Алтайской миссии совершать богослужение на инородческом языке. В 1872 г. архим. Владимир (Петров) представил Святейшему Синоду план необходимых переводов на алтайский язык. В дальнейшем была устроена целая цензурно-переводческая комиссия. В результате деятельности этой комиссии при архим. Владимире Алтайская миссия имела в переводе все, что нужно было для просвещения, назидания и укрепления инородцев в христианской вере. Также эти переводы были важны и для всех миссионеров, которые прибывали в миссию, так как для них это была еще одна возможность изучить язык алтайцев.

Помимо переводческой деятельности и совершения богослужений на языке инородцев, архим. Владимир (Петров) считал важным средством для укрепления новокрещенных инородцев в вере образование их детей. Архим. Макарий (Глухарев) во время своего служения в Алтайской миссии видел, что забота миссии об образовании детей поможет придти к вере их некрещеным родителям. В этом вопросе архим. Владимир был также продолжателем дела, начатого архим. Макарием (Глухаревым). Важным отличием было то, что в качестве возможного образца архим. Владимир (Петров) использовал систему образования, которая была разработана Н.И. Ильминским.

При архим. Макарии (Глухарева) было открыто 3 школы для образования детей. По данным, приведенным в статье «К вопросу о содержании и штатах Алтайской миссии во второй половине XIX-начале XX вв.» Н.Ю. Храповой, к 1887 г. при архим. Владимире (Петрове) численный состав миссии был 61 чел., существовало 28 школ, в которых обучалось 773 ученика, из них 498 мальчиков, 275 девочек [Храпова, электронный ресурс].

26 марта 1867 г. в Улале было открыто центральное миссионерское Филаретовское училище, где мальчики, обучившиеся чтению, русскому языку и другим дисциплинам, в т.ч. иконописному и переплетному ремеслу, а также сельскому хозяйству, в дальнейшем могли преподавать в других миссионерских школах. После устройства центрального миссионерского училища архим. Владимир заботился об устройстве «низших» школ. За время служения архим. Владимира на должности начальника Алтайской миссии число школ возросло с 10 до 20, количество учащихся в них к 1883 году достигло 525 человек, из них 358 мальчиков и 167 девочек. «Для облегчения первоначального обучения чтению, по плану и при содействии архимандрита Владимира, о. Макарием (Невским) вместе со старшим толмачом М.В. Чевалковым составлена в 1867 году азбука по упрощенной методе, притом так, что по ней обучение начинается чтением на алтайском языке, затем делается переход к русскому, и потом текст идет совместно на двух языках» [Ястребов, 1898, с. 189]. К азбуке прилагались основные молитвы и книга для чтения с некоторыми текстами из Священного Писания. Интересным является то, что книга эта представляла краткое цельное изложение учения нравственно-догматического содержания. Данное издание вышло в 1868 году на средства, предоставленные Святейшим синодом, и была введена в употребление в алтайских школах.

Подводя некоторый итог, можно выделить следующие особенности деятельности архим. Владимира по осуществлению переводов, совершения богослужений на языке инородцев и воспитанию их детей: целью переводов и совершения богослужения на языке инородцев архим. Владимир (Петров) видел углубление понимания инородцами истин веры, духовно-нравственное возрастание. В дальнейшем знание богослужения, Священного писания на родном языке позволяло выучить русский язык и помогало инородцам лучше входить в русскую среду; для обращения большего числа инородцев важным являлось изменение среды, лучшим способом этого изменения считалась помощь в получении образования детьми инородцев; примером огласительного научения детей в Алтайской миссии является система образования в миссионерских инородческих школах.

Подготовка новых миссионеров.

Кроме значительного увеличения числа новокрещенных и района распространения христианства в существующих уже 8 отделениях миссии, архиеп. Владимир открыл и обеспечил средствами еще 3 новых отделения, а именно: в 1878 году Чулышманское и Мраское, а в 1880 году Ктандинское (последнее в самой отдаленной части Алтая – почти у границы Китая).

Миссия разрасталась, необходимо было продумать действия по подготовке новых миссионеров. Для этого было принято решение воплотить в жизнь то, что не успел сделать архим. Макарий (Глухарев): открыть миссионерский монастырь. Принимались в этот монастырь все желающие посвятить себя и свою жизнь служению Богу, особенно из новокрещенных инородцев. Монастырь устроили вверх по р. Чулышману. В нем отстроили церковь, 4 небольших корпуса для братии, школы и больницы, баню и избу для рабочих. «При всех стараниях владыки Владимира заселить этот монастырь, монахи не уживались в нем по дикости мест, отсутствию путей сообщения и трудности доставать предметы первой необходимости» [Ястребов, 1898, с. 161]. В результате архим. Владимир (Петров) оставил идею архим. Макария (Глухарева) об устройстве миссионерского образовательного монастыря как центра миссии. Но, как мы описали в предыдущем параграфе, новокрещенные инородцы могли получать образование в миссионерских школах и училище.

Гораздо более удачной оказалась идея устройства женской общины в селе Улала. Для того, чтобы была возможность общине осуществлять намеченные цели, необходимо было обстроиться и найти средства к существованию. Первоначальные помещения общины были устроены в селе Улале, где до начала XX в. остались двухэтажный дом, в котором помещался детский приют и школа для девочек, баня и некоторые холодные постройки с оградой вокруг. Для постоянного финансового обеспечения общины архим. Владимир в 1870 г. построил свечной завод, который снабжал восковыми свечами все ближайшие миссионерские и приходские церкви. В связи с тем, что на Алтае в это время довольно успешно развивалось

пчеловодство, сестры общины покупали воск довольно дешево, а прибыль была достаточной для содержания общины. Главными источниками содержания являлись, кроме свечного завода, иконописная мастерская, вышивание и огородничество. Данная община, а в дальнейшем и женский монастырь, пользовалась большим уважением местных жителей, в ее состав входили 147 сестер, из них 131 русская и 16 новокрещенных инородок. Фактически, женская община в с. Улалы в какой-то мере стала центром всей Алтайской миссии.

Для новокрещенных в миссионерских станах открывались миссионерско-образовательные школы. Это также способствовало увеличению числа миссионеров из инородческой среды. Старших учеников в выходные дни отправляли в некоторые дома села Улалы и в ближайшие поселения для чтения Священного писания и научения в вере. В летнее время старшие ученики помогали миссионерам в качестве переводчиков, катехизаторов или псаломщиков. Также некоторые старшие ученики помогали обучению учеников младшего отделения, иногда помогали готовящимся к крещению.

Таким образом, в Алтайской миссии стал появляться новый род сотрудников – катехизаторы из инородцев. В 1883 г. в Бийске по инициативе епископа Владимира (Петрова) было открыто катехизаторское училище, в которое могли поступать после окончания курсов Филаретовского училища все желающие. После окончания катехизаторского училища епископ Владимир (Петров) отправлял некоторых учеников для продолжения образования в Казанскую семинарию под руководство Н.И. Ильминского.

Архиеп. Владимир (Петров) большое внимание уделял подготовке миссионеров, особенно из среды инородцев. Конечно, этот подход был традиционным для того времени, в связи с тем, что никто другой не сможет лучше учесть особенности и язык народа, чем миссионер, вышедший из него. Такой подход архиеп. Владимира (Петрова) оправдывал себя – число учеников, обучающихся в Алтайской миссии, в миссионерских школах и катехизаторском училище, постоянно увеличивалось. У некоторых выпускников катехизаторского училища появилась возможность обучаться в Казанской духовной семинарии. Известно, что за время служения архим. Владимира (Петрова) на должности начальника Алтайской миссии были отправлены в Казань для обучения пять выпускников Филаретовского училища. Один из студентов умер в Казани, четверо после обучения вернулись на Алтай и приняты в духовное звание, и только двое из этих четырех, – Стефан Борисов и Иван Штыгашев, «служили усердными миссионерами» [Ястребов, 1898, с. 188].

Особенности миссии архиеп. Владимира (Петрова), выявленные в результате изучения его наследия, возможно использовать и в современной миссионерской практике, конечно, учитывая специфику сегодняшней ситуации.

Список литературы

1. Владимир (Петров). Из письма миссионера-инока = Владимир (Петров), архиеп. Из письма старого, бывшего миссионера-инока к молодому миссионеру-иноку // Православный Благовестник. 1893. № 6. С. 3–12.
2. Владимир (Петров). Молитва миссионера = Владимир (Петров), архиеп. Молитва миссионера // Православный Благовестник. 1895. № 23. С. 303–304.
3. Владимир (Петров). Письмо к архиепископу = Владимир (Петров), архиеп. Письмо к Иркутскому архиепископу Вениамину, 1880 // Православный собеседник. 1904. Ч. 2. С. 237–253.
4. Владимир (Петров). Речь = Владимир (Петров), архим. Речь при открытии миссионерского общества // Духовная беседа. 1865. № 50. С. 477–485.
5. Владимир (Петров). Улалинская женская община = Владимир (Петров), архим. Улалинская женская община новокрещенных на Алтае // Христианское чтение. 1863. № 7. Ч. 2. С. 393–410.
6. К свету // Альманах. М., 2002. Вып. 20. Православный Алтай. – С. 76–81.
7. Кацюба Д.В. Алтайская духовная миссия: вопросы истории, просвещения, культуры и благотворительности : Монография. Кемерово : Кемер. госуниверситет, 1998. – 155 с.
8. Колокольцев В. Высокопреосвященнейший Владимир архиепископ Казанский и Свияжский : Род. 29 мая 1828 г., [умер] 2 сентября 1897 г.. Казань : Тип.-лит. Имп. Ун-та, 1898. – 48 с.

9. Отчет Алтайской духовной миссии за 1870 г. // Памятная книжка Томской губернии за 1871 г. Томск, 1871. – С. 187-205.

10. Храпова Ю.Н. К вопросу о содержании и штатах Алтайской духовной миссии во второй половине XIX – начале XX вв. [Электронный ресурс] URL: <http://new.hist.asu.ru/biblio/borod1/120-123.html> (дата обращения: 27.10.2011)

11. Ястребов И.И. Миссионер Высокопреосвященнейший Владимир Архиепископ Казанский и Свияжский : Исследование по Истории Развития Миссионерства в России. Казань : Типо-лит. Имп. ун-та, 1898. – С. 77–416.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Орлова Ольга Александровна, заместитель декана Богословского факультета *Негосударственное образовательное учреждение высшего профессионального образования Свято-Филаретовский православно-христианский институт*
olga.orlo@gmail.com

DATA ABOUT THE AUTHOR

Olga A. Orlova, Vice-Dean of the School of Theology of Saint Philaret's Christian Orthodox Institute
olga.orlo@gmail.com

УДК 1(091)

ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ В ЖИЗНИ И ТРУДАХ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Павлюченков Н. Н.

В статье дается краткий обзор мнений относительно богословского наследия священника Павла Флоренского, исследуются некоторые малоизученные аспекты этого наследия и делается попытка найти новые подходы в использовании его трудов в современном миссионерском служении

Ключевые слова: *Православная Церковь, вера, религия, догмат, интеллигенция, богословие, богослужение*

ORTHODOX MISSION IN PRIEST FLORENSKY'S LIFE AND WORKS

Pavliuchenkov N.N.

The article include a brief review of discussion about Priest Pavel Florensky's theological heritage. Some aspects of this heritage that have not been studied a lot so far are explored. An attempt to find new approaches to the use of Florensky's works in the modern missionary service is made.

Keywords: *The Orthodox Church, faith, religion, dogma, intellectuals, theology, worship*

На первый взгляд может показаться, что говорить о значении трудов о. П. Флоренского в аспекте миссионерской деятельности Русской Православной Церкви не только достаточно сложно, но и рискованно. Флоренский никогда не состоял ни в каких церковных организациях, занимающихся православной миссией и его жизнь представляется жизнью философа, ученого и богослова, пытавшегося реализовать идеал «цельного знания» и направлявшего свои поиски порой слишком далеко от того, что может быть названо «единым на потребу» в миссионерском служении. Можно, конечно, сказать, что миссионерскую и апологетическую

значимость имел сам его образ - ученого и инженера, приходящего (до конца 1920-х гг.) на научные заседания в священнической рясе и «на равных» беседовавшего с «почтенными сегодшасными академиками и профессорами» [Лосский, 1991, с. 229]. Можно также сказать, что самим фактом сочетания в своей личности энциклопедической учености и религиозной веры он особо сильно свидетельствовал ложность тезиса о несовместимости религии и науки. Но на этом, как будто, и надлежит остановиться в развитии этой темы, поскольку имя Флоренского очень неоднозначно воспринималось и воспринимается не только в философии, но и в православной церковной среде.

В первой половине XX в. Флоренского называли чуть ли не единственным подлинно верующим среди профессоров МДА (ректор МДА в 1909 - 1917 гг. епископ Феодор (Поздеевский) [Бибихин, 2004, с. 69, 269]) и отзывались о его вере как о слабой и рассудочной (философ и философский критик Б. Яковенко [Яковенко, 2001, с. 262]). Его называли глубоко православным (профессор МДА С. С. Глаголев [Глаголев, 2001, с. 250]), стилизатором, консерватором, противником творческого духа в богословии (философ Н. А. Бердяев [Бердяев, 2001, с. 277, 281]) и, вместе с тем, причисляли к богословским модернистам [Серафим (Соболев), 1935, с. 26].

В наши дни, после периода «забвения» Флоренского в России (до 1990-х гг.), подобная поляризация в оценках сохраняется, хотя, в целом, можно говорить о преобладании настроенности, переходящей в негатив. Это касается, прежде всего, современного ученого монашества и священства, которое ориентируется на богословскую критику софиологии, к развитию которой Флоренский был причастен и (в гораздо меньшей степени) на осуждение Святейшим Синодом Русской Церкви в 1913 г. имяславия, апологетом которого Флоренский оставался практически всю свою жизнь. В немалой степени отношение к Флоренскому до сих пор определяется также однозначными выводами прот. Георгия Флоровского в «Путиях русского богословия» (Париж, 1937): «Флоренского, - писал, в частности, о. Георгий, - упрекали в пристрастии к теологуменам, к частным богословским мнениям. И это очень верное наблюдение. К теологуменам у него, действительно, больше вкуса, чем к догмату... Есть явственный налет богословской прелести на всех построениях Флоренского...» [Георгий Флоровский, 1991, с. 494].

Среди философов, которые, в числе прочего, пытаются оценивать труды Флоренского с позиций, как им кажется, чистоты Православия, особенно много критики прозвучало со стороны Н. К. Бонецкой [Бонецкая, 2003, с. 108]. Известный в церковной печати философ В. Н. Тростников полагает, что в лекциях о. П. Флоренского по «Философии культа» (1918 – 1922) содержится «самое высокое православное богословие» [Тростников, 2007, с. 27], а профессор МДА Н. К. Гаврюшин находит, что в тех же лекциях «стирается всякое различие между религиозным сознанием язычества и религией Божественного Откровения..., а само Евангелие выступает в качестве подтверждения истинности платонизма» [Гаврюшин, 2005, с. 255]. И эти же самые лекции чрезвычайно высоко оценивает прот. Сергей Правдолюбов, который предлагает противникам софиологии из-за одной, по его мнению, «неточной» главы о Софии в «Столпе и утверждении Истины» не отвергать все остальные работы Флоренского, «ибо они, - утверждает о. Сергей, - православны» [Сергей Правдолюбов, 2012]. Нельзя также, для исчерпывающей полноты картины, не упомянуть встречающиеся на страницах современных богословских изданий упоминания о Флоренском как о «сознательном оккультисте» [Лурье, 1997, с. 340].

Как бы там ни было, уже сама спорность и неоднозначность идей, а для многих - и самой личности о. Павла, по-видимому, не дает возможности включить его в сонм православных церковных миссионеров, обретших для себя Истину и стремящихся донести ее до всех, кто еще находится в состоянии поиска и заблуждения. Однако, как известно, миссионерское служение может проходить на разных уровнях, в зависимости от решаемых задач в каждой конкретной ситуации. Можно показать, что во всех своих метафизических построениях - от «Столпа и утверждения Истины» до «Философии культа» - Флоренский (в отличие от других

представителей русской школы философии всеединства и «русской» софиологии - В. С. Соловьева и прот. Сергия Булгакова) не дошел до слишком смелой рецепции основных христианских догматов - Божественного Троиинства и Богочеловечества Иисуса Христа¹. Прот. С. Булгаков напрасно полагал, что Флоренский был бы однозначно на его стороне в софиологической полемике 1930-х гг. [Булгаков, 2001, с. 396]: у позднего Булгакова София, как и у В. С. Соловьева, оказалась самой сущностью Пресвятой Троицы, а это - как раз та концепция, которую Флоренский у Соловьева достаточно резко критиковал [Флоренский, т. 1 (2), с. 775]. Также, Флоренскому не было свойственно стремление использовать те положения соловьевской доктрины «Богочеловечества», которые не находят аналогов в церковном святоотеческом учении о Боговоплощении. Самым серьезным и, во всяком случае, спорным моментом учения Флоренского нужно признать само его т. н. «символическое» миропонимание, где утверждается невозможность «отдельного» существования духа и материи. Они, по Флоренскому, - на разных уровнях бытия по-разному, - взаимопроникают, «срачиваются» друг с другом и каждое такое «сростание» образует, в его понимании, символ и, в этом смысле, все устройство мироздания имеет «символический» характер. По большому счету, *все вообще* работы Флоренского построены именно на этой концепции, в которую, к тому же, органически включен важный элемент т. н. «христианского платонизма» - убеждение в том, что все творение в целом и каждая вещь в отдельности, онтологически «укоренены» в Боге, т. е. имеют в своей внутренней глубине некую вечную основу. Именно так Флоренский интерпретировал христианское учение об Образе Божиим в человеке и, фактически, распространял это понятие на всю тварь².

Но этот момент в религиозно-философском учении Флоренского, при всей его серьезности, и даже при неизбежном влиянии его на все *богословие* русского мыслителя, остается в стороне от его опыта апологии самой православной церковности. Не нарушая ни одного основополагающего христианского догмата, Флоренский, - своей жизнью и в своих религиозно-философских трудах, - собрал и представил очень важный материал, удобный для использования, главным образом, в той индифферентной по отношению к религии среде, которая, как была характерной для образованного общества на рубеже XIX - XX вв., так и остается таковой в первые десятилетия XXI века. Никуда не делись те антирелигиозные предрасудки, среди которых воспитывался и жил Флоренский и против которых он боролся во всех случаях, начиная с общения со своими родителями в юности и кончая беседами с «седовластыми академиками» в 1920-е гг. Опыт этой борьбы, отраженный в наследии о. Павла, и представляется весьма ценным для современного миссионерского служения, поскольку здесь речь идет об апологии не просто религии как таковой, а именно о Православной Церкви, о невозможности разделения Истины, Христианства и Церкви, причем, опять же, - не какой-либо «церкви внутренней» или «церкви мистической» и т. п., а именно «видимой», «исторической» православной церковности.

К началу XX в. фактическое отпадение российской интеллигенции от Православной Церкви стало приобретать массовый характер. Внешние причины такой ситуации могли варьироваться (восприятие церковной догматики как «мертвой» схоластики, реакция на многие пороки в церковной жизни, отношение вообще к религии и к «религиозному культу» как к пережиткам прошлого, мешающим прогрессивному развитию человечества и др.), но в целом давало о себе знать то расцерковление «высшего» общества, которое в России продолжалось уже в нескольких поколениях. Флоренский родился и вырос в семье, где родители принадлежали к поколению «семидесятников», - представителей интеллигенции, чья молодость прошла в эпоху реформ 1860-х - 1870-х гг. «Была такая ужасная полоса русской исто-

¹ Введенный Флоренским для Софии термин «Четвертая Ипостась», конечно, оказался богословски провокационным, но по своему смыслу как раз и был призван показать, что Божественных Ипостасей может быть *только три*, а всякая иная - «четвертая» ипостась будет именно *иной* - не-Божественной и, по Флоренскому, именно тварной. См.: [Флоренский, т. 1 (1), с. 49-50].

² Подробный анализ этого учения свящ. П. Флоренского см.: [Павлюченков, 2012, с.97-140].

рии, - писал об этом о. Павел, - и сколько душ искалечено ею, сколько чистых сердец сделались несчастными и бесприютными» [Павел Флоренский, 1992, с. 26]. По мысли Флоренского, причиной тому, - на уровне отдельной личности, - был сознательный и радикальный разрыв с прошлым, в котором были не только «предрассудки» и «пережитки», но и традиция предков, т. е., в случае с Россией, - святоотеческое Православие. Они, т. е. поколение 1960-х - 1870-х гг., - писал Флоренский в воспоминаниях, - «тогда знать не хотели ничего. кроме себя... Все хотели не принять, как дар Божий, а создать... Отцов они, семидесятники, не признавали... Сами они хотели быть отцами. Но они не умели и не желали быть сынами» [Павел Флоренский, 1992, с. 323].

Эту запись Флоренского, датированную началом 1920-х гг., можно сопоставить с его письмом к родителям в 1902 г. это письмо - ответ на попытки отца и матери убедить сына в том, что религиозные верования относительно и субъективны, что современному человеку нужно освободиться от старых, в том числе и религиозных «пережитков»¹. «Вы хотите, - пишет 20-летний Флоренский, - на наше прошлое... смотреть высокомерно: вот откуда высокомерное отношение к религии, к известному укладу жизни, и в этом отношении наше воспитание является величайшим злом... Сейчас, например, я считаю себя православным, а между тем, вполне признавая теоретически истинность Церкви, не могу исполнять и проводить их на практике. Символы должны быть привычными с детства, они должны срастись со своими идеями, а у меня, конечно, этого пока нет» (письмо 23 декабря 1902 г.) [Архив свящ. Павла Флоренского].

Через месяц, после ответных писем отца и матери, Флоренский продолжит свою почтительную, но довольно жесткую отповедь: «Вы попросту отрицаете за мною то, чем я единственно дорожу: сознательное развитие мировоззрения и отбрасываю прочь предрассудки, будь они даже предрассудки интеллигенции... И почему-то вы непременно хотите вырвать эту почву у меня из-под ног, хотите, чтобы я снова носился по воздуху. Вы не хотите вникнуть в то, что дорого всему народу, не хотите посмотреть, не скрывается ли там, за грубой оболочкой, чего-нибудь ценного, а просто брезгливо отворачиваетесь... Мне кажется, всякое "да" просто претит вам, и (вам) хочется... неопределенности и неоформленности...» (письмо 21 января 1903 г.) [Архив свящ. Павла Флоренского].

После этого пройдет еще год, и из-под пера Флоренского выйдет (не опубликованная при его жизни) работа - диалог, в котором один из собеседников пытается доказать, что человеку может быть дано «абсолютное мировоззрение», полностью раскрывающее смысл жизни, и такое мировоззрение есть церковное «кафолическое христианство» [Флоренский, 2001, с. 369]. Слово «дано» в данном случае очень важно: Флоренский подчеркивает, что восприятие действительности «в ее истине и правде» [Флоренский, 2001, с. 369], как и Сама Истина, человеку не «удаётся», т. е. не обретается как результат накопления знаний, жизненного опыта и т. п., а *дается* - Самой Истиной. Этот тезис Флоренский отстаивал далее всю жизнь, вступая в жесткую полемику везде, где, как ему казалось, проявлялись попытки *создать* новую духовную реальность, а не принимать то, что дано от Бога.

Например, такая позиция в 1904 - 1905 гг. оттолкнула молодого Флоренского от Мережковских, когда он узнал, что их критика Российской Православной Церкви сопровождается созданием своей, новой «церкви» [Павел Флоренский..., 2004, с. 515]; она же заставила его более трезво отнестись к концепциям и к личному религиозному опыту Владимира Соловьева [Переписка, 2001, с. 54], который после «встречи» с Софией требовал от Церкви и от христиан экуменической и социальной активности, ведущей к *созданию* всемирного теократического государства (см. [Переписка, 2014, с. 219]).

Наконец, можно отметить и весьма показательный факт критики Флоренским А. С. Хомякова, у которого он также вскрыл незамеченные многими фактически протестантские тенденции в восприятии Церкви. Церковь - не результат человеческого творчества и не

¹ Переписка П. А. Флоренского с родителями в период его обучения в Московском университете (1900 - 1904) хранится в Архиве свящ. Павла Флоренского.

человеку указывать, какой она должна быть, - в этом основополагающая мысль Флоренского [Павел Флоренский, 1996, с. 300 – 309], чутко улавливавшего все попытки «имманентизировать», т. е. в данном случае – «приземлить», «очеловечить» или, как он писал, лишить «не-в-нас-сущего бытия» такие реальности, как Бог, святыня, догматы, церковные таинства (см.: [Переписка, 2001, с. 131]). Эти попытки своей глубинной основой имеют то самое отношение к религии как к чисто субъективному фактору в жизни человека, на которое Флоренский указывал в письмах родителям. «Вы... не хотите посмотреть, не скрывается ли там, за грубой оболочкой, чего-нибудь ценного...» - писал Флоренский в письме матери 21 января 1902 г. и писал, как можно выяснить, уже исходя из обретенного собственного опыта. Этим опытом через два года он поделился с близким другом юности А. Белым, которому рассказал, как ощутил святыню в Православной Церкви, скрытую за всеми внешними оболочками, состоящими из «тысяч недостатков»: «Для меня, - писал он в письме 15 июля 1905 г., - открылась безусловно святая сердцевина. И тогда я понял, что уже не выйду оттуда, откуда увидел все это». «Воспринимаю жизнь и святость за толстой корой грязи» [Павел Флоренский, 2004, с. 470] - в том кругу, в котором вращался молодой Флоренский в 1900 - 1904 гг. (Мережковские, поэты-символисты, отошедшая от Церкви интеллигенция) это свидетельство относительно Православной Церкви в России той поры было своего рода исповедничеством.

Сомнения в возможной субъективности обретения этого опыта церковности для Флоренского также были к этому времени уже преодолены, о чем можно прочитать в его воспоминаниях. Флоренский вспоминал, что в его семье при воспитании детей «бессознательно» было сделано все, чтобы вызвать чувство стыдливости, неприличности быть религиозным. Религиозное чувство не подавлялось, но не допускалось до четкости; оно могло быть сильным, но должно было быть «бесформенным» [Павел Флоренский, 1992, с. 126 – 127]. Это - очень важный момент, который можно признать характеризующим современную религиозность огромного большинства «верующих» и даже конкретно – «православных» в России. Молодому Флоренскому не достаточно было быть просто «верующим» или субъективно уверенным в какой-либо аморфной «Высшей Реальности». Он не мог воспринимать религию так, как это зачастую в XX веке делали в аспекте феноменологии многие протестантские авторы, например - Р. Отто, Ф. Хайлер и даже номинально «православный» М. Элиаде. Можно сколько угодно философствовать и исследовать проявления т. н. «Святого» как первофеномена религии, но человеку нужна конкретная Святая Истина, с которой можно вступать в личное общение и к которой можно обращаться на «Ты». Таково, по мысли Флоренского, требование человека, обновленного христианством и он (обновленный человек), «покуда не удостоверится в личности Божией, покуда собственными глазами не узрит Его как Святого, до тех пор возрожденное сознание вовсе останется без Бога. Современный человек будет..., надрываясь, "взывать из глубины" ко Господу, Которого не знает, но не сможет он склониться перед тем, кто, может быть, только и имеет право силы, кто, может быть, - идол и узурпатор» (из доклада на заседании Философского кружка МДА 20 января 1906 г.) [Флоренский, 2001, с. 446].

На самом деле здесь поднят весьма непростой и крайне важный вопрос религиозного опыта и критериев его подлинности. Человек должен не только в личном опыте встретить Истину, но ему еще необходимы средства убеждения в том, что открывшаяся ему Истина - не «идол и узурпатор». Флоренский, как представляется, хорошо понимал, что утверждение – «Истина сама себя делает Истиной» [Флоренский, 1990, т. 1 (2), с. 822]- может не иметь реальной силы в условиях, говоря аскетическим языком, человеческой «самости» и «страстности», т. е. глубокой внутренней порочности, требующей от человека удовлетворения *только* своих собственных желаний. «Самостный», «страстный» человек не бывает готов принять Истину такой, какая она есть и приспособлять себя к ее требованиям. Напротив, он, скорее всего, будет стремиться к обратному - будет стараться приспособить Истину «под себя», а потому Истина до времени ему и не является...

И здесь большое значение имеет зафиксированный в записях и в работах Флоренского его *опыт* решения этой, на самом деле, важнейшей для многих «экзистенциальной» задачи. Флоренский пишет в воспоминаниях, что в кризисный период «обвала» его юношеского позитивистского мировоззрения в нем мучительно столкнулись два одинаково сильных убеждения: «Истина недоступна» и «Не возможно жить без Истины». «Я задыхался, - пишет он, - от неимения истины. Во всем человеческом познании не находилось ни одной надежной точки, а истина и смысл жизни были для меня тождественны» [Флоренский, 2001, с. 244]. «Решение пришло, откуда его не ждал... В какой-то из дней, вдруг сам собой задался во мне вопрос: "А как же они?" (т. е. предки, все человечество... Осмелюсь ли я сказать, что все люди не имели и не имеют истины и, стало быть, не живые и даже не люди?) И этим вопросом стена была пробита» (запись 30 августа 1925 г.) [Павел Флоренский, 1992, с. 125].

Дальнейшее, как известно, определилось умением Флоренского, при всем его внимании ко *всем* предкам и т. н. «общечеловеческой» традиции, все же опознать и выделить на этом огромном пространстве его центр, максимальное духовное средоточие. И таким средоточием оказалась святоотеческая традиция Христианской Церкви, сформировавшая из Откровения Истины церковный *догмат*. Признание христианского церковного догмата за полученный опытным путем *образец* «наиценнейших» религиозных переживаний [Флоренский, 2001, с. 451] и попытки прояснить, обосновать этот тезис - возможно, самое ценное из всего наследия о. П. Флоренского, что может иметь в настоящее время миссионерскую значимость. Св. Отцы, - каждый в отдельности и в своем общем соборном разуме, - не «авторы» догматов; догматы - это не система религиозной идеологии, выработанной на Вселенских соборах. Христианские церковные догматы - это фиксация того Откровения Истины, которое Она дает о Себе и то, что Отцы церковных соборов согласно принимали те или иные догматы, говорит только об их едином внутреннем опыте, опыте встречи с одной и той же, объективной Истиной.

Достаточно сказать, что такое отношение к догмату в XX в. могло быть оспорено не только представителями русской религиозной философии, но и представителями русского академического богословия (см., напр. [Тареев, 1908, с. 7]). «Застывшая» или «мертвая» догма - эти выражения в XX веке стали расхожими, а само слово «догмат» приобрело отрицательные коннотации как обозначение чего-то искусственно созданного, мешающего прогрессивному развитию человеческого ума и человеческого творчества. В этих условиях Флоренский принимает догмат как *указатель* верного и безопасного *пути* по дорогам духовного восхождения, которые можно уподобить подъему в горы [Павел Флоренский..., 2004, с. 411], как "сокращенный путеводитель по вечной жизни" [Флоренский, 2001, с. 451].

Христианство - это не только новая нравственность и новая жизнь. Это - жизнь с Богом и в Боге [Флоренский, 1990, т. 1 (2), с. 818], для которой нужно обновление самого человека. В отличие от многих «морализаторов» начала XX века, Флоренский сумел на языке современной ему расцерковленной интеллигенции выявить тот подлинный центр церковной жизни, находясь в котором человек может преображаться в самих основах своего естества. Это, конечно, - церковное богослужение и таинство Евхаристии как его средоточие. Флоренский читал в Москве лекции по «Философии культа» в тот период (1918 - 1922), когда храмы и священство уже стали уничтожаться, - за ненужностью для предполагаемого «светлого будущего». Теперь, в начале XXI века, конечно, Флоренский в этих лекциях, также обращается, прежде всего, к тем, кто свое личное будущее видит без Православной Церкви, кто не находит для Православной Церкви места в своей жизни. И представляется, что, в данном случае целесообразно оставить в стороне все, действительно, иногда очень серьезные спорные нюансы этих лекций. Написанные намеренно не в качестве *учебника* по литургическому богословию, они, в целом, направлены к главной цели - всесторонне обосновать открытую Флоренским для себя истину об *онтологической* потребности для человека быть церковным. Флоренский настаивает о том, что отказ человека от жизни в Церкви, с ее богослужением и таинствами, равносителен отказу человека от самого себя [Павел Флоренский, 1977, с.107, 117].

И было бы большой ошибкой в современном миссионерском служении игнорировать этот опыт и эти свидетельства выдающегося российского *интеллигента*, посвятившего всю свою жизнь Церкви и приведшего в нее множество мыслящих, но сбитых с толку людей двадцатого столетия. Хотелось бы согласиться с Сергеем Иосифовичем Фуделем, сыном известного московского протоиерея Иосифа Фуделя (1864 - 1918), который писал: «Ошибки или недостатки Флоренского очевидны, но... всякий человек должен оцениваться... по какому-то своему духовному итогу. Корабль, идущий в море, расценивается по правильности своего общего курса, которым он следует к пристани. Если этот курс правильный, то мы одобряем корабль, ... не считаясь с тем, что, может быть, были моменты, когда он уклонялся с пути» [Фудель, 2001, с. 139].

И также, в заключении, хотелось бы привести две записи Флоренского, очень личные по своему характеру, не предназначавшиеся к публикации. Одна - из письма о. Павла 17 октября 1913 г. епископу Феодору (Поздеевскому). «Я имел возможность, - писал Флоренский, - быть профессором по любимой мною математике, имел другую возможность - заниматься богословием за границей (мой отец почти требовал от меня этого и обиделся на меня за Академию). Если я отказался от всего этого и, избрав Академию, потратил на нее 10 лучших лет своей жизни и упорного труда - значит, я хотел именно православия и именно церковности...» [Андроник (Трубачев), 1990, с. 833].

Другая запись сделана в дневнике под датой 23 сентября / 6 октября 1921 г. Флоренский в этот день сделал доклад в качестве делегата от Главэлектро на съезде электротехников. Разумеется, его работа в советских научно-технических организациях в 1920-е гг. была вызвана, прежде всего, необходимостью кормить семью. Но была и иная мотивация. «В Академию, - писал Флоренский, - я пришел ради соединения светского общества с духовным, желая войти в духовное, как представитель светского, а теперь в рясе я выступаю, желаю войти в светское, как представитель общества духовного». «С трансформаторами, может быть, вытащу Господу хоть одну душу». И далее он фиксирует для себя факт своей молитвы к преп. Сергию перед выступлением: «не ради моего самолюбия, а ради Церкви, чтобы не смотрели на духовенство презрительно...» [Архив свящ. Павла Флоренского].

Список литературы

1. Андроник (Трубачев), игум. Из истории книги «Столп и утверждение Истины» // Флоренский П. А. <Сочинения>. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 827-839.
2. Бердяев Н. А. Стилизованное православие (о. Павел Флоренский) // П. А. Флоренский: Pro et contra. Изд. 2-е. СПб.: РХГИ, 2001. С. 264-282.
3. Бибахин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт теологии св. Фомы, 2006. – 416 с.
4. Бонецкая Н. К. П. Флоренский: русское гегемонство // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 97-116.
5. Булгаков С. Н. Священник о. Павел Флоренский // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е. СПб.: РХГИ, 2001. С. 391-399.
6. Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Глагол, 2005. – 372 с.
7. Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. – 599 с.
8. Глаголев С. С. Отзыв на книгу о. Павла Флоренского «О духовной Истине» // П. А. Флоренский: Pro et contra. Изд. 2-е. СПб.: РХГИ, 2001. С. 244-251.
9. Лосский Н. О. История русской философии / пер. с англ. М.: Высшая школа, 1991. – 402 с.
10. Лурье В. М. Послесловие // Иоанн Мейендорф, прот. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. СПб.: Византинороссика, 1997. С. 327-372.
11. Павел Флоренский, свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий, 1992. – 560 с.
12. Павел Флоренский, свящ. Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977. С. 87-248.
13. Павел Флоренский, свящ. Около Хомякова // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 278-337.
14. Павел Флоренский и символисты. М., 2004. - 670 с.

15. Павлюченков Н. Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М.: ПСТГУ, 2012. – 287 с.
16. Переписка свящ. П. А. Флоренского со свящ. С. Н. Булгаковым. Томск: Водолей, 2001. – 223 с.
17. Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрнэ / публикация. коммент. Н. Н. Павлюченкова // Русское богословие: исследования и материалы. М.: ПСТГУ, 2014. С. 199-231.
18. Серафим (Соболев), архиеп. Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935. – 525 с.
19. Сергей Правдолюбов, прот. Мужественная мысль священника Павла Флоренского Электронный ресурс [http:// Pravmir.ru](http://pravmir.ru) (дата обращения: 20.01.2012)
20. Тареев М. М. Основы христианства: Система религиозной мысли. Т. 1. Христос. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1908. – 372 с.
21. Тростников В. Н. Мыслитель серебряного века // Русский Дом. 2007. № 1. С. 21-29.
22. Феодор (Поздеевский), еп. Рецензия на книгу «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи» («Столп и утверждение Истины») // П. А. Флоренский: Pro et contra. Изд. 2-е. СПб.: РХГИ, 2001. С. 209-243.
23. Флоренский П. А. <Сочинения>. Т. 1 (1) Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. – 490 с.
24. Флоренский П. А. <Сочинения>. Т. 1 (2) Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 491-839.
25. Флоренский П. Христианство и культура. М.: АСТ, Фолио, 2001. – 672 с.
26. Фудель С. И. Об о. Павле Флоренском // П. А. Флоренский: Pro et contra. Изд. 2-е. СПб., РХГИ, 2001. С. 49-140.
27. Яковенко Б. Философия отчаяния // П. А. Флоренский: Pro et contra. Изд. 2-е. СПб.: РХГИ, 2001. С. 252-263.

ДААННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Павлюченков Николай Николаевич, кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент кафедры Религиоведения, старший научный сотрудник *Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, г. Москва, Россия* npavl905@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Nikolai N. Pavliuchenkov, Associate Professor of the Chair of Science of religion, Candidate of Theology, Candidate of Philosophical Sciences (PhD), *St. Tikhon's Orthodox university, Moscow, Russia* npavl905@mail.ru

РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПОДДЕРЖКЕ КРЕДИТНОЙ КООПЕРАЦИИ

Пахомчик С.А.

В статье содержится материал об отношении Русской Православной церкви к кредитной кооперации. Приведены способы поддержки кредитования сельских жителей посредством кредитной кооперации. Проиллюстрированы примеры отношения и действий церкви к этому направлению и ветви кооперативного строительства.

Ключевые слова: *церковь, кредит, кредитная кооперация, священнослужители, деньги*

THE ROLE OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN SUPPORTING THE CREDIT COOPERATION

Pakhomchik S.A.

The paper contains the material about the attitude of the Russian Orthodox Church to credit cooperatives. It discusses the ways to support rural residents through credit cooperation. It pro-

vides examples of attitudes and actions of the Church in this area of the branches of cooperative construction.

Keywords: *church, loan, credit cooperation, clergy, money.*

Русская Православная церковь во все времена осуждала ростовщичество как деятельность, направленную на обман и обирание людей. Ростовщиков - прослойку людей дающих деньги в долг под высокий процент на Руси издавна называли «христопродавцами», «процентщиками», «кулаками» и другими еще более уничижительными эпитетами. Представители церкви в своих проповедях, как правило, обличали его и указывали на его зло. Тем не менее, хорошо представлявшие нужды народа и нехватку у его большинства средств, необходимых для сносного существования понимали значение правильно и справедливо организованного кредита. В практике деятельности многих сельских священников в Сибири были начинания по организации кредита, доступного для жителей их приходов (в селах и деревнях).

Еще в XVII века в Сибири имели место факты раздачи денег часовенными старостами нуждающимся прихожанам из часовой казны. Это говорит о том, что именно в часовенных приходах зародились традиции, когда церковь выступала в качестве учреждения мелкого беспроцентного кредита. Известен факт, что в числе 21 члена первого в России ссудо-сберегательного товарищества, созданном в с. Рождественское Ветлужского уезда Костромской губернии братьями Лугиниными Владимиром и Святославом был местный священник Соколов Алексей Петрович [3, с. 9-94].

Принятие в 1904г в России закона о мелком кредите, который признавался на уровне государства «делом государственной важности как один из способов улучшения народного благосостояния» дало старт пониманию общества содействовать в этом направлении всеми возможными путями и средствами. Вскоре министр финансов В. Коковцев обратился в Святейший Синод с просьбой разрешить участие в священнослужителей в учреждениях мелкого кредита (1904-1906гг). Однако первая попытка не увенчалась успехом. Лишь со второй попытки и своим указом от 13.01. 1909г. Синод признал возможным допустить священнослужителей к участию в товариществах мелкого кредита (кредитных и ссудо-сберегательных товариществах) как членов и попечителей, так членов советов и правлений. Как следствие появился циркулярный указ Святейшего Синода от 18 января 1909г. за №3, в котором постановлено «допустить духовенство к участию в мелких кредитных товариществах не только на правах пайщиков и попечителей, но и членов правлений и съездов [2, с.24].

После этого осенью 1909г. министр финансов обратился с письмом во все духовные епархии Российской империи с просьбой оказать содействие в организации работы кредитных кооперативов на селе. Такое обращение было адресовано и епископу Тобольскому и Сибирскому Антонию. Владыка Антоний с пониманием отнесся к обращению руководителя центрального финансового ведомства страны. Он в ответном письме сообщил В. Коковцеву, что рекомендовал духовенству епархии принять живейшее участие в деле развития товарищеских кредитных учреждений. Служащие Тюменского и Тобольского отделений Государственного банка - инспекторы мелкого кредита помогали духовенству, работающему в кредитных кооперативах необходимой литературой, оказывали методическую помощь, участвовали в работе собраний. Отчеты о деятельности учреждений мелкого кредита того времени показывают, что там где их работу возглавляли священники, кооперативы не ограничивались только прямой деятельностью по кредитованию своих членов, но и вели культурно-просветительскую работу. Примерами успешного сотрудничества духовенства в кредитной кооперации служит деятельность Алексея Протопопова в Антипинском, Мальковского в Троицком кредитных товариществах. Священник А.Протопопов был даже избран в члены правления Тюменского союза кредитных и ссудо-сберегательных товариществ, в проверочный комитет соответственно избран священник Кронид Оперский и др. [1, с.4].

Известно так же обращение министра финансов П.Л. Барка с письмом к обер-прокурору Святейшего Синода В.К. Саблеру от 8 мая 1915г. по вопросу о возможности

размещать личные сбережения местных жителей в приходские сберегательные кассы. Православных приходов в то время в Российской империи насчитывалось около 41 тыс. ед.

В Толковании на Евангелие от Матфея, гл.5 Святое Евангелие с толкованием Феофилакта, архиепископа Болгарского прописано: «Прозящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся. Враг ли то, друг ли или неверный просит притом у тебя денег или другого пособия, дай ему по твоей возможности. Взаимы же дай не с ростом, но простой заем для пользы ближнего, ибо и во время подзаконное иногда давали взаимы без процентов» [2, с.6].

Бурное развитие кредитной кооперации в России в начале XX столетия в Европе называли «русским чудом». Было положено основание в эволюционному подъему хозяйственного и культурного уровней русской деревни, в которой кооперация охватило половину крестьянских хозяйств.

Выдающуюся роль, причем сегодня почти забытую в силу известных причин, сыграла Русская Православная церковь. На первом этапе развития кредитной кооперации участие священников можно считать во многом инициативой отдельных энтузиастов. Без каких-либо призывов многие священнослужители добровольно приняли на себя миссию популяризации кредитных кооперативов. В текущем году исполняется 150 лет со дня создания первого отечественного кредитного кооператива.

В Церковно-общественном вестнике за 1879, №144, с.4 отмечалось «... что половина товариществ обязаны своим появлением духовенству и прочное существование большинства товариществ обуславливается тоже участием духовенства вследствие особого доверия к своим духовным руководителям».

В 1896г. в периодическом издании Санкт-Петербургского отделения Комитета о сельских ссудо-сберегательных и промышленных товариществах отмечалось, что «наиболее аккуратно исполняют свои обязанности перед товариществом члены из духовного звания (Сообщение Санкт-Петербургского отделения Комитета о сельских ссудо-сберегательных и промышленных товариществах. Вып.11. СПб. 1896, с.17).

В современном мире, как и во времена, упомянутые выше, становится актуальным соотносить экономическую деятельность нормами морали.

Экономике нужны этические регуляторы. Соотношения о совместимости бизнеса и христианской морали начинают вставать в современных условиях все чаще.

Российское Православие в качестве стержневых своих постулатов в современных условиях проповедует:

- поддержку стремления нашего государства к построению рыночной экономики;
- нейтральное отношение к демократии;
- не приемлет новации современного западного мира и др.

В современных условиях, начиная с 2009г. Русская Православная церковь откликнувшись на обращение к ней православных кооператоров выразила свою позицию по поддержке инициатив в сфере кооперативного движения для создания благоприятных условий для хозяйственной деятельности и будет способствовать возрождению духовно-нравственных ценностей в нашем Отечестве.

Это вселяет надежду в то, что процесс возрождения русской кооперации примет более мощный характер. Консолидация усилий в этом направлении всех здоровых сил России позволит возродить славу русской кооперации вековой давности в современных условиях.

Список литературы

1. 1.Вычугжанин А.Л. Будьте бережливы в отношениях к народу. О борьбе Православной церкви против ростовщичества в Тобольской губернии // Тюменская область сегодня, за 11 мая 2011. С. 4.
2. 2.Вычугжанин А.Л. Церковь, деньги, кредит. - Тюмень, И.Д.«Титул», 2014 - 820 с.
3. Кооперация. Страницы истории. Избранные труды российских экономистов, общественных деятелей, кооператоров-практиков: В 3-х т. Т 1, Кн.2, Часть 2- М.: Наука, 2001 – 674 с. ил.

ДАННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Пахомчик С. А. - к.э.н., доцент заведующий кафедрой.

Государственный аграрный университет Северного Зауралья, г.Тюмень, Россия
homa380@yandex.ru

Pahomchik S. A.

Ph. D., associate Professor head of the Department

State agrarian University of Northern TRANS-Urals Tyumen, Russia

homa380@yandex.ru

УДК 266 (093.3)

ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ

Пивоваров Б.И.

В докладе протоиерея Бориса Пивоварова на основе материалов Центра хранения архивных фондов Алтайского края показана история возникновения школ на территории Горного Алтая. Прослеживается процесс распространения школьного обучения в этом регионе, приведена статистика миссионерских школ, рассмотрены их виды, дана характеристика миссионерских школ, в частности: кто учился и кто учил в школах Миссии, чему и как учили алтайские миссионеры своих воспитанников. В заключении доклада дана общая оценка деятельности алтайских миссионеров в становлении школьного обучения на Алтае.

Ключевые слова: *Алтайская Духовная Миссия, миссионерские школы, православное просвещение на Алтае*

EDUCATIONAL ACTIVITIES OF ALTAI ORTHODOX MISSION

Pivovarov B.I.

On the base of materials stored in Central Archive Fund of Altai Region archpriest Boris Pivovarov shows in his report the history of founding schools in Mountain Altai. Report includes data of school education spreading in region, statistical data concerning Missionary schools, types of schools are described, and in particular, teachers and students of Missionary schools, what and how Altai missionaries taught their disciples. Report is concluded with general estimate of Altai missionaries activities in design and development of school education in Altai.

Keywords: *Altai Orthodox Mission, Missionary schools, Orthodox enlightenment in Altai.*

Величайшей заслугой алтайских миссионеров-просветителей явилось устройство ими школ и распространение грамотности в 19-м – начале 20-го столетия на территории Горного Алтая и Шории.

«Одно из важнейших дел, составляющих службу Миссии, есть обучение новокрещенных грамоте не только природных наречий их, но и славянской и русской», — писал основатель Алтайской Духовной Миссии преподобный Макарий (Глухарев).

В 1830 г. в Улале (ныне Горно-Алтайск) и Майме были открыты первые школы в Горном Алтае — это были школы для мальчиков. Известно, что грамоте детей обучал сам основатель Миссии. В 1840 г. Миссия открыла в Майме школу для девочек-алтаек, в которой с ними чтением, пением и арифметикой занималась приехавшая в том же году София де Вальмон. В 1844 г. преемник архимандрита Макария на посту начальника Алтайской Духовной Миссии протоиерей Стефан Ландышев открыл в Улале еще одно училище для девочек-

алтаек, где их обучали грамоте и Закону Божию. В 1850–1860-х гг. миссионерские школы появились в Мыютинском, Макарьевском, Черно-Ануйском, Кузедеевском, Урсульском, Чемальском и Кебезенском отделениях Алтайской Миссии.

Годовые отчеты Алтайской Духовной Миссии, записки миссионеров, а также рапорты, дневники и школьные ведомости, составленные учителями миссионерских школ, показывают, насколько динамично и успешно развивалось миссионерами школьное обучение.

Наибольшая заслуга в распространении грамотности на Алтае в конце XIX – начале XX в. принадлежит четвертому начальнику Алтайской Миссии епископу Бийскому Макарию (Невскому) (святителю Макарию, † 1926).

В соответствии с системой тогдашнего образования России школы Алтайской Духовной Миссии были трех видов: одноклассные, двухклассные и школы грамоты. Около половины одноклассных школ являлись школами грамоты: в них не предусматривалась строгая экзаменовка учащихся. До 1912 г. обучение в одноклассных школах было трехгодичным. На съезде алтайских миссионеров в 1912 г. было постановлено ввести четырехгодичное обучение. Двухклассные школы, в свою очередь, делились на мужские и женские. Их количество постоянно росло. Если в 1910 г. в Миссии была только одна такая школа (мужская в Улале), то к началу 1914/1915 учебного года их было уже четыре, причем в одной только Улалинской мужской школе насчитывалось 48 учеников.

Столь успешное развитие школьного образования на Алтае стало возможным благодаря тому, что миссионеры сумели привить стремление к грамотности алтайцам, не желавшим поначалу отдавать своих детей на обучение, особенно девочек. Как писал в 1887 г. священник Кондомского отделения Алтайской Духовной Миссии отец Иоанн Штыгашев, «наша школа Матурская более и более приобретает учеников: желание и стремление в школу во многих развивается». А уже через 12 лет, «видя, сколь велико стремление самих инородческих детей к учению грамоте», отец Иоанн просил начальника Миссии открыть на Кондоме общежитие для школьников, родители которых жили далеко от стана. Спрос на грамотность значительно увеличился и в Мыютинском отделении Миссии. На это указывал священник-миссионер Владимир Постников в своих записках за 1905 г.: «Учатся как русские, так и новокрещенные. Теперь всех грамотных в отделении более 400 человек».

Особенно сильным стремление алтайцев к грамоте наблюдалось там, где еще не было миссионерских школ. Так, некрещенные алтайцы Кебезинского отделения Алтайской Духовной Миссии в 1906 г. просили священника-миссионера ходатайствовать об открытии для них школы, обещая при этом скорее перейти на оседлый образ жизни и принять Святое Крещение. По свидетельству многих священников, отцы-язычники охотно позволяли своим детям посещать храмы и учиться в школе Закону Божию. Вот, например, что постановили жители селения Черный Ануй на полном сельском сходе 19 ноября 1894 г.: «Отныне обучение детей грамоте школьного возраста обоюбого пола сделать обязательным для всех жителей нашего селения и поэтому в местную миссионерскую школу при начале каждого учебного года отдавать обязательно всех детей обоюбого пола».

Обучение и воспитание в миссионерских школах было построено так, «чтобы детей сделать истинными христианами и полезными членами Отечества». Согласно уставу, составленному начальником Алтайской Духовной Миссии епископом Макарием (Невским), в миссионерских школах ежедневно проводился урок Закона Божия, ученики должны были участвовать в богослужении и помогать миссионерам в их просветительной деятельности.

Несмотря на то, что дети язычников впоследствии нередко принимали Святое Крещение, это никогда не ставилось обязательным условием их обучения в школе. Учиться в миссионерских школах могли дети не только новокрещенных алтайцев и язычников, но и магометан и старообрядцев. Последних было довольно много на Алтае, и они нередко старались противодействовать православным миссионерам. Однако преподавание в миссионерских школах было поставлено настолько хорошо, что дети старообрядцев сами выражали желание учиться в них. Миссионер Тайнинского отделения Алтайской Духовной Миссии священник

Алексий Петропавловский сообщил, что когда у старообрядцев открылись свои школы и некоторые родители перевели туда своих детей, то многие из них уже в следующем году попросились принять их обратно и даже привели с собой других учеников. Отец Алексей сумел так сблизить детей православных и старообрядцев, что между ними исключалась всякая вражда. Благодаря школе миссионер старался создать условия для возвращения детей старообрядцев и их родителей в лоно Православной Церкви, следуя завету основателя АДМ архим. Макария Глухарева поставить школу так, чтобы «она была душой и малых, и взрослых», чтобы через детей можно было воздействовать на просвещение самих родителей.

Во главе миссионерских школ стояли местные священники-миссионеры. Большинство из них сами сначала обучались в миссионерских школах. Затем они учились в Бийском Миссионерском Катихизаторском Училище, немалое время трудились в должности учителей миссионерских школ, а в свободное время исполняли обязанности катихизаторов, навещая айлы и юрты некрещенных и крещенных инородцев. Становясь пастырями, они были хорошими организаторами и заведующими школами.

Обучение в миссионерских школах было бесплатным. В большинстве своем воспитанники Миссии «были выходцами из рядовых бедняцких семей». Местные богачи — зайсаны и баи — как яростные враги миссионеров вообще не были склонны отдавать своих детей в миссионерские школы.

Преподавание в миссионерских школах велось на алтайском языке. Методика обучения отражена в инструкции для учителей миссионерских школ, составленной начальником Алтайской Духовной Миссии епископом Бийским Макарием (Невским): «Обучение грамоте инородческих детей должно происходить на алтайском языке, а потом на русском. Лишь только дети инородцев освоятся немного с русским языком, их нужно учить чтению самостоятельному и сознательному как по-русски, так и по-алтайски, чтобы они по выходе из школы могли сами продолжать свое самообразование». На своем родном языке в школах обучались также шорцы и казахи.

Благодаря переводческой деятельности сотрудников Алтайской Духовной Миссии в школах появилось значительное количество учебников и книг для чтения на алтайском языке. Большое значение для алтайских миссионеров имело знакомство с опытом выдающегося педагога, профессора Казанской Духовной Академии и Казанского университета Николая Ивановича Ильминского (1822–1891). Активный распространитель грамотности среди татар и других тюркских народов, он сумел на практике показать, что для успеха в миссионерском деле необходимо вводить и всячески развивать преподавание в школах на родном языке. Алтайские миссионеры не только усвоили опыт Н.И.Ильминского, но и усовершенствовали его в своей практике.

Миссионеры не вводили для русских и алтайцев раздельного обучения. Дети разных народов всегда учились вместе, что приносило несомненную пользу. Русский язык для подрастающего поколения алтайцев становился надежным средством общения с русским народом, языком дружбы. Русские мальчики и девочки, проживавшие среди алтайского населения, могли не только свободно говорить, но и читать по-алтайски.

К сожалению, традиция такого совместного обучения русских и алтайских детей не сохранилась. После 1920 г. для народов Горного Алтая стали создаваться или отдельные (национальные) школы, или отдельные классы в смешанных школах, в результате чего уровень преподавания алтайского языка стал неуклонно снижаться. Этому немало содействовала и латинизация алтайского алфавита. Утрата традиции преподавания алтайского языка, заложенной служителями Алтайской Духовной Миссии, произошла в советские времена, когда алтайскому языку обучали только в начальных классах сельских горно-алтайских школ.

Опыт алтайских миссионеров может быть весьма полезен для совместного обучения детей разных национальностей в школах России — для решения многих современных проблем отечественного образования, связанных с обучением родному языку.

Заслуга алтайских миссионеров-просветителей в становлении школьного обучения на Алтае неоспорима. Они воспитали несколько поколений грамотных алтайцев и шорцев. Но просветителями мы их называем не только за то, что они устраивали школы для обучения детей грамоте. Как писал Ф.М.Достоевский, «под просвещением разумею то, что буквально уже выражается в самом слове „просвещение“, то есть свет духовный, дающий ему дорогу жизни» («Дневник писателя»).

Образовательная деятельность Алтайской Духовной Миссии, несомненно, заслуживает дальнейшего тщательного изучения.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Пивоваров Борис Иванович, протоиерей, доктор богословия, председатель Отдела образования и просвещения Новосибирской Митрополии Русской Православной Церкви, настоятель прихода церкви Всех святых в земле Российской просиявших, председатель Попечительского совета Православной Гимназии во имя Преподобного Сергия Радонежского
Новосибирск, Россия.
E-mail: pochta@orthgymn.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Archpriest Boris Pivovarov, Theology Doctor, Head of the Department of Education and Enlightenment of Novosibirsk Metropolis of Russian Orthodox Church, Superintendent of the Parish of the church in the name of All Russian Saints, Head of the Board of Trustees of Orthodox Gymnasium in the Name of St. Sergius of Radonezh
Novosibirsk, Russia
E-mail: pochta@orthgymn.ru

УДК 94

АРХИВЫ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В АМЕРИКЕ В БИБЛИОТЕКЕ КОНГРЕССА США

Пивоваров Е.Г.

В работе описывается история приобретения Библиотекой Конгресса США архивов Русской православной церкви в Америке

Ключевые слова: *Русская православная церковь, США, архивы, Библиотека конгресса, М.З. Винокуров*

RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN AMERICA MANUSCRIPTS IN THE US LIBRARY OF CONGRESS

Pivovarov E.G.

The paper is devoted to the history of the Russian Orthodox Church in America archives purchases by the US Library of Congress

Keywords: *Russian Orthodox Church, the USA, archives, the Library of Congress, M.Z. Vinokuroff*

Документы Русской православной церкви в Америке (РПЦ), приобретенные в 1927–1940 гг. сотрудником БК Михаилом Зиновьевичем Винокуровым [Records of the Russian Or-

thodox Greek Catholic Church...], – крупнейшее собрание материалов на славянских языках в Рукописном отделе Библиотеки Конгресса США (БК) [Leich]. Архив образовался в 1845 г., был впервые описан в 1896 г. [Трубецкой, 1981; Попов, 2001, с. 104–108; 2005, с. 125–130]. Коллекция включает архивы консистории и отдельных приходов. Документы представляют 4 периода развития собрания: сибирский – 1772–1840 гг., аляскинский – 1840–1872 гг., западно-американский – 1873–1905 гг. и восточно-американский – 1904–1933 гг.

Всего – 87 000 – 150 000 единиц хранения (С. Грант – 1 015 контейнеров [Grant, 1983, р. 89–90]; Н.Н. Болховитинов – «более 1 000 ящиков» [История Русской Америки, 1997, с. 371]; В.Л. Белобородько – 1062 коробок [Белобородько, 1969, с. 190]; в электронном каталоге БК – 761 контейнер и 402 катушки микрофильмов), включая записи о рождении, смерти и регистрации браков, исповедные расписки, отчеты о состоянии церковного имущества, финансов и миссионерской работе, путевые журналы и дневники священнослужителей, служебную переписку.

Американский историк Р. Пирс, а за ним отечественный исследователь О.Д. Якимов, полгали, что перевод архива в БК был инициирован Винокуровым: «В 1927 г. Винокуров, всегда внимательный к любым материалам, относящимся к ранней истории Аляски, обнаружил множество документов РПЦ, которые, неизученные, хранились в полуподвальном помещении склада Русского православного кафедрального собора Св. Николая в Нью-Йорке» [Pierce, 1986, р. 9; Якимов, 1995, с. 73–74]. В отчете Ч. Мартелу, руководителю отдела каталога БК, он обосновывал необходимость сохранения этого собрания: «Сейчас осталось лишь несколько человек на Аляске, которые жили еще во время, предшествующее приобретению этой территории США. Эти несколько старых русских поселенцев – последние живые свидетели жизни в прошлом, и с ними исчезнет последняя память о ранней истории Аляски. Поэтому вскоре единственным источником информации останутся книги и записи этого периода, а их приобретение и сохранение станет предметом забот историка и администратора» [Letter M. Vinokuroff – Ch. Martel 10.05.1927].

18.03.1927 митрополит Платон поддержал проект перевода собрания в БК: «Я рад, что Бог дал нам в Вашем лице того, кто может навести порядок в аляскинском отделе наших миссионерских архивов <...>. Этим письмом я желаю выразить мое полное доверие Вам и веру в то, что Вы сможете найти в БК или в любом другом месте подходящую возможность сохранить эти архивы, где под Вашим личным надзором они могут быть приведены в надлежащий порядок и станут доступны для тех, кто интересуется историей нашей церкви и Аляски» [Letter metropolitan Platon – Vinokoureff].

Плачевное состояние архивов – следствие кризиса РПЦ в Америке в этот период. Финансовая поддержка из России прекратилась, церковное руководство отсутствовало (на смену архиепископу Евдокиму (Мещерскому), уехавшему в 1914 г. на вселенский собор, в 1924 г. был избран Александр (Немоловский). В 1923 г. в Америку эмигрировал митрополит Платон, принявший управление миссией, что повлекло разрыв с Московской патриархией. Одновременно в Нью-Йорк приехал представитель «Живой церкви» Иоанн Кедровский). Мартел писал: «Митрополит желает подарить архивы БК в лице Винокурова с целью их защиты от уничтожения, при хранении в пожароопасном и сыром месте, опасном для хранения книг» [Letter Martel 03.10.1927]. Его слова подтверждал известный этнограф В. Йохальсен: «Некоторое время назад Винокуров рассказал мне о своих исследованиях старых русских записей, полученных с Аляски, которые хранятся на сырых и темных полках русской церкви» [On the work of Mr. Vinokuroff... by Waldemar Jochelson].

К моменту, когда было принято решение о переводе архива в БК, кафедральный собор Св. Николая был занят «живоцерковниками». Их глава дал Винокурову сначала «устное решение» на работу с документами [Most rev. John S. Kedrovsky... 02.04.1927], а позднее подтвердил его уже письменным [Letter... John S. Kedrovsky 17.09.1927], в котором ставил условия передачи собрания БК: все материалы должны быть классифицированы; их оригиналы и копии – доступны для служителей церкви; расходы по упаковке и отгрузке берет на себя БК. 05.09.1927 Винокуров начал перемещение архивов. Проект был завершен

07.11.1927, 702 коробки оказались на чердаке БК. «Отчет БК» 1928 г. отмечал, что дар «митрополита РПЦ Кедровского» *sic* стоит «в ряду наиболее ценных приобретений библиотеки за год» [Annual Report of the Librarian of Congress, 1928, p. 27–28].

В 1940 г. Винокуров получил разрешение РПЦ на работу в старых церковных архивах, хранившихся в церквях и часовнях Аляски. За три месяца посетил он Сиэтл, Анкоридж, Ситку, Кодьяк, поселения на побережье и Алеутские острова. Собранные 150 ящиков материалов были переправлены в БК. Одновременно руководство РПЦ в США передало БК вторую часть церковного архива по 1933 г. включительно. В отличие от проекта 1927 г., когда в условиях острого конфликта внутри РПЦ передача архивных материалов в БК позволяла спасти их от уничтожения, новое начинание встретило критику. В редакционной статье «Дейли Аляска Эмпайр» писала: «Аляска находится в стадии разграбления ее исторических ценностей, документов, оставшихся от времени пребывания русских на Территории. На прошлой неделе больше чем полтонны этих ценнейших записей были взяты с Ситки. Скоро Кодьяк, Уналашка и старые церкви западной части, похоже, будут лишены их исторического наследия» [Pierce, 1986, p. 11]. Протестовала не только пресса, но и верующие, в результате митрополит запретил Винокурову работать с церковными архивами.

Список литературы

1. Белобородько В.Л. Архив русской церкви на Аляске в библиотеке Конгресса США // Вопросы истории. – 1969. – № 8. – С. 189–192.
2. Болховитинов Н.Н. История Русской Америки (1732–1867): в 3-х т.: Т.1. Основание Русской Америки (1732–1799). – М.: Международные отношения, 1997. – 480 с.
3. Попов А.В. Православие за рубежом: проблемы архивного наследия // Проблемы зарубежной архивной России. Материалы международной научно-практической конференции. – М., 2001. – С. 104–108; Российское православное зарубежье: история и источники. – М.: ИПВА, 2005. – 619 с.
4. Трубецкой С.Г. История Церковного архива // Новое русское слово. – 23.07.1981.
5. Якимов О.Д. Человек из небытия. – Якутск, 1995. – 117 с.
6. Annual Report of the Librarian of Congress. – 1928. – 365 p.
7. Grant S. Scholars' Guide to Washington, D.C. for Russian/Soviet Studies: the Baltic States, Byelorussia, Central Asia, Moldavia, Russia, Transcaucasia, the Ukraine. – Washington, D.C.: Kennan Institute for Advanced Russian Studies of the Woodrow Wilson International Center for Scholars, 1983. – 416 p.
8. Leich H.M. Russian Collections at LC. Overviews of the Collections of the European Division. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.loc.gov/rr/european/>
9. Library of Congress. Manuscript Division. Michael Vinokuroff's Papers (1 microfilm reel):
10. John S. Kedrovsky. Russian Orthodox Greek Catholic Archbishop of North America and the Aleutian Islands, Metropolitan of All America to whom it may concern 02.04.1927; letter M. Vinokuroff – Ch. Martell 10.05.1927; letter Martel 03.10.1927; letter metropolitan Platon – Vinokouroff 18.03.1927; letter from most rev. John S. Kedrovsky 17.09.1927; on the work of Mr. Vinokuroff in the old Russian church archives of Alaska by Waldemar Jochelson.
11. Library of Congress. Manuscript Division. Records of the Russian Orthodox Greek Catholic Church of America, Diocese of Alaska, 1733–1938.
12. Pierce R. Vinokuroff: Profile of a Russian Émigré, Scholar and Bibliophile // Vinokuroff: A Profile and Inventory of his Papers and Photographs in the Alaska Historical Library. Juneau. Alaska: Alaska Dept. of Education. Division of State Libraries. 1986. P. 9.

ДАнные об авторе

Пивоваров Евгений Григорьевич, доктор исторических наук,
старший научный сотрудник,

*Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники
имени С.И. Вавилова РАН, Сектор истории Российской Академии наук и научных
учреждений.*

Санкт-Петербург, Россия.

pivovaro@mail.ru.

DATA ABOUT AUTHOR

Evgenii G. Pivovarov, Doctor of Sciences (History), senior researcher at the *Saint Petersburg Branch of the Institute for the History of Science and Technology, Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg, Russia.*
e-mail: pivovaro@mail.ru.

УДК 94

РЕПРЕССИИ ПРОТИВ ХРИСТИАН В ГОРНОМ АЛТАЕ В 1941 ГОДУ. УГОЛОВНОЕ ДЕЛО № 84

Поклонов В.В.

В статье рассматриваются репрессии в Горном Алтае против монахов и мирян в 1941 году. На основании анализа архивных материалов и трудов других исследователей этого периода, показан ход репрессий активных верующих и монахов перед началом и в первые месяцы Великой Отечественной войны. На примере одного уголовного дела рассмотрены способы репрессий, методика деятельности органов НКВД по устранению «классовых врагов» Советской власти.

Ключевые слова: *Христианство, православие, репрессии, источники, архивные материалы.*

REPRESSION AGAINST CRISTIANS IN GORNY ALTAI IN 1941. CRIMINAL CASE № 84

Poklonov V.V.

The article is about repressions against monks and laypeople in Gorny Altai in 1941. Based on the analysis of archive materials and other researchers' works of that period the repressions' progress of active believers and monks is shown in the period before the beginning and in first months of the Great Patriotic War. It is dealt with methods of repressions, methodology of authorities in Soviet power "class adversary" elimination.

Keywords: *Christianity, Orthodoxy, repressions, sources, archive materials.*

Большевистские репрессии в отношении представителей православного духовенства и мирян начались в Горном Алтае практически сразу после установления Советской власти [Крейдун 2008, с. 180-18]. Однако, основной всплеск гонений, как известно, пришёлся на период после 30 июля 1937 года, когда председателем НКВД СССР был издан приказ № 00447 «По репрессированию бывших кулаков, уголовников и других антисовестских элементов». Утверждая свой диктат в России, партия большевиков априори объявила антисоветскими элементами практически всех христиан.

Именно в этот период (начиная с июля 1937 года) за веру во Христа пострадало наибольшее число священнослужителей, монахов и прихожан [Г.Д.Жданова, В.Н.Разгон, М. Юнге, Р. Бин, 2010, с. 5-6]. Нами при исследовании репрессий первых лет советской власти обнаружено в архивах Республики Алтай десять уголовных дел, последнее из которых возбуждено в 1941 году. Дело это уникально тем, что по нему проходили оставшиеся в Ойрот-Туре после разгона Улалинского Спасского женского работники монастыря и монахини и в то же время типично для того времени слабой доказательной базой, надуманными обвинениями и чрезмерной жестокостью приговоров.

Итак, 13 марта 1941 года Ойрот-Туринским Отделом облуправления госбезопасности НКГБ было возбуждено уголовное дело № 84 [Архив УФСБ РФ по РА, фонд 2, материалы АУД № 84 - ПФ, л 4-6]. По нему в качестве обвиняемых проходили 10 человек. Большинство из них были арестованы задолго до официального начала следствия.

По делу проходили:

1. Долгов Сидор Павлович, 1886 г.р., церковный староста;
2. Бурмистрова Марфа Петровна, 1881 г.р., монахиня, псаломщица;
3. Каширина Мария Степановна, 1883 г.р.;
4. Пузикова Прасковья Фёдоровна, 1874 г.р. монахиня, псаломщица;
5. Уразова Степанида Степановна, 1873 г.р., монахиня, псаломщица;
6. Кузнецова Александра Илларионовна, 1899 г.р., монахиня, псаломщица;
7. Сапронова Епистимия Митрофановна, 1888 г.р., монахиня;
8. Кривошеева Евдокия Степановна, 1882 г.р., монахиня;
9. Ефремова Анна Дмитриевна, 1881 г.р., церковная староста
10. Горбунов Павел Фёдорович, монах.

В деле также фигурирует фамилия некоего попа Горлова, но его судьба неясна, т.к. он не проходит по материалам ни в качестве обвиняемого, ни в качестве свидетеля.

Большинство из фигурантов ранее были осуждены по аналогичным статьям и успели отбыть сроки наказания до 10 лет л. свободы. Фактически людей наказывали повторно за деяния, по которым они отбыли большие сроки наказания. Все они сохранили веру и не отреклись от Христа, несмотря на тяжкие испытания.

В вину арестованным вменялось проведение тайных собраний, где они, под видом богослужений, якобы проводили контрреволюционную агитацию, называли Советскую власть антихристовой и мечтали о возвращении монархии. Подсудимых в документах следствия называли «активными церковниками, имеющими низшие чины монастырско-церковной службы».

В качестве преступных деяний в деле преподносятся крещения, участие в богослужениях, оглашение крещаемых, крещение младенцев. А просьба заплатить за сорокоуст приравнивается к вымогательству. В деле полностью сохранились не только протоколы допросов, обысков, соответствующие постановления и справки, но и вещественные доказательства, выделенные в отдельные тома. В качестве доказательств «преступлений» в дело были приобщены самодельные кресты, вырезанные и склеенные из картона, исповедь одной из монахинь, рукописные тексты молитв, богослужебные книги (книги были изъяты, но не сохранились).

С точки зрения современного юриста, или даже человека поверхностно знакомого с уголовным судопроизводством современной России, «доказательства», собранные в 1941 году кажутся, мягко говоря, неубедительными. Сейчас мы можем с уверенностью утверждать, что ни один суд в наше время даже не принял бы к производству материалы «растрельной тяжести», полностью построенные на показаниях двух-трёх свидетелей, также взятых из среды верующих, но запуганных до полусмерти. В случае доведения дела до судебного заседания, любой адвокат - недоучка разбил бы доводы следствия наголову.

Автору кажется странным также ещё одно обстоятельство. В разгар следствия по делу «церковников» началась Великая Отечественная война. Современная историческая наука считает, что с началом войны репрессии в отношении православного духовенства и верующих были ослаблены, Сталин дал указание «не трогать Церковь». Мы видим, что в Горном Алтае репрессии не были ослаблены, и начало войны не помешало органам НКВД и суду довести дело до логического конца и осудить всех участников «контрреволюционного заговора».

Итак, в период с 11 по 14 августа суд Ойротской автономной области Алтайского края приговорил:

Долгова Сидора Павловича, Бурмистрову Марфу Петровну, Каширину Марию Степановну, Пузикову Прасковью Фёдоровну и Уразову Степаниду Степановну по ст.ст. 58-10 и 58-11 УК РСФСР к высшей мере наказания – расстрелу.

Сапронову Епистинью Митрофановну, Кривошееву Евдокию Степановну и Кузнецову Александру Илларионовну на основании этих же статей – к 10 годам лишения свободы.

Остальных – к меньшим срокам заключения.

Изучение материалов уголовных дел священнослужителей, монахов и прихожан, под общим названием «Церковники» (терминология НКВД того времени), позволяет сделать вывод о спешке, в которой расследовались «преступления» по статьям о контрреволюционной деятельности, а также о скорости, с которой приводились в исполнение приговоры по «расстрельным» статьям. Всех осужденных к высшей мере наказания священников, монахов и прихожан расстреливали буквально через несколько дней после вынесения приговоров.

Таким образом, несмотря на бытующее мнение о том, что с началом Великой отечественной войны отношение советской власти к Церкви изменилось в лучшую сторону, мы можем констатировать продолжение и даже усиление репрессий в Горном Алтае по признаку религиозной принадлежности к Православию в 1941 году. При этом методы репрессий носили жёсткий характер, как в 1937-1938 гг.

Список литературы

1. Г.Д.Жданова, В.Н.Разгон, М. Юнге, Р. Биннер «Массовые репрессии В Алтайском крае 1937-1938гг. Приказ № 00447» Изд. Москва, РОССПЭН, 2010г.

2. Крейдун Ю.А. Алтайская духовная миссия в 1830–1919 годы: структура и деятельность. – М.: ПСТГУ, 2008 -200 с.

Архивные источники

1. Архив УФСБ РФ по РА, фонд 2, материалы архивного уголовного дела № 84 - ПФ, в 3 томах.
2. Архив УФСБ РФ по РА, фонд 2, опись 28 дело № 1.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Поклонов Владислав Владимирович, диакон.

Горно-Алтайская епархия Русской Православной Церкви. Свято-Макарьевский храм, г. Горно-Алтайск, Россия.

eparhia.gornyaltay@gmail.com

DATA ABOUT THE AUTHOR

Poklonov Vladislav Vladimirovich, deacon,

Gorno-Altai eparchy of the Russian Orthodoxy Church, Holy Makariy temple, Gorno-Altaiisk.

eparhia.gornyaltay@gmail.com

УДК 069.5

АКТУАЛИЗАЦИЯ НАСЛЕДИЯ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В НАЦИОНАЛЬНОМ МУЗЕЕ ИМЕНИ А. В. АНОХИНА

Полтева Т. И.

В статье анализируется экспозиционно-выставочная и культурно-образовательная деятельность Национального музея по актуализации наследия Алтайской духовной миссии в период времени с 1970-х гг. по 2015 г.

Ключевые слова: *актуализация наследия, Национальный музей имени А. В. Анохина, экспозиционно-выставочная и культурно-образовательная деятельность, аутентичные предметы.*

ACTUALIZATION OF THE HERITAGE OF THE ALTAI SPIRITUAL MISSION OF THE NATIONAL MUZEUM NAMED AFTER A.V. ANOKHIN

Polteva T. I.

The article analyzes the activities of the National Museum in the years 1970-2000, aimed at actualization of heritage of the Altai spiritual mission.

Keywords: *actualization of heritage, the National museum named after A.V. Anokhin, museum exhibition, cultural and educational activities, authentic items.*

В «Словаре актуальных музейных терминов Российской музейной энциклопедии» под актуализацией наследия понимается «деятельность, направленная на сохранение и включение культурного и природного наследия в современную культуру путем активизации социокультурной роли его объектов и их интерпретации» [Словарь актуальных музейных терминов, 2009, с. 49]. Традиционно присущие каждому музею экспозиционная и культурно-образовательная сферы музейной деятельности, тесно взаимосвязанные, в современных условиях также направлены на актуализацию культурного наследия, способствуя созданию целостного и достоверного культурного образа эпохи, территории, исторического явления или персоналии [Мастеница, 2014, с. 90].

Национальный музей имени А.В. Анохина является хранителем историко-природного и культурного наследия Республики Алтай. Наследие Алтайской духовной миссии в музейном собрании представлено фотодокументальными и вещественными коллекциями, письменными источниками. Фотодокументальные коллекции состоят из фотографий и документов алтайских миссионеров, учителей и выпускников миссионерских школ. В вещественные коллекции входят предметы церковного быта, одежда и другие материалы. Среди письменных источников в музее хранятся богослужebные книги, «Отчеты Алтайской духовной миссии» и другие публикации. В изучении наследия Алтайской духовной миссии музейные источники, представленные аутентичными свидетельствами, имеют все большее значение [Архив Национального музея].

Наследие Алтайской духовной миссии из собрания Национального музея активно использовалось в научно-исследовательской, экспозиционно-выставочной и культурно-образовательной деятельности. Так, в 1970–1980-е гг. в экспозиции «Горный Алтайв XIX–XX вв.» Горно-Алтайского областного краеведческого музея имелся раздел, посвященный деятельности Алтайской духовной миссии, который был раскрыт при помощи фотографий: «Начальник Алтайской Духовной архимандрит Макарий Глухарев», «Храм Всемилостивого Спаса с. Улалы», «Воспитанницы детского приюта Челушманского монастыря с настоятельницей матерью Магдаленой (Анной Чевалковой), книги «Евангелие» на алтайском языке.

В 1990-е гг. в связи с ростом интереса общества, как к истории нашей страны, так и к истории региона появились исследования, посвященные изучению историко-культурного наследия Алтайской духовной миссии. В 1992 г. в «Алтайском сборнике. Выпуск XV» размещены статьи Н. В. Басаргиной «Улала во второй половине XIX века» [Басаргина, 1992, с. 5-9], А. П. Бородавкина и Н. Ю. Храповой «К вопросу о культурно-просветительской деятельности архимандрита Макария (М. Я. Глухарева) – идеолога и основателя Алтайской духовной миссии» [Бородавкин, Храпова, 1992, с. 14-21], В. Н. Кислицына «Алтайская духовная миссия и ее роль в колонизации Горного Алтая» [Кислицын, 1992, с. 21-34].

В 1991–93 гг. в Республиканском краеведческом музее имени А.В. Анохина была организована работа по созданию выставки «Школа и время. Из истории народного образования», автор экспозиции – старший научный сотрудник отдела истории Т. И. Полтева. Среди представленных на выставке разделов был подготовлен раздел «Деятельность Алтайской духовной миссии по просвещению коренного населения Горного Алтая». Здесь экспонировались свидетельства, посвященные архимандриту Макарию Глухареву, составителю «Словаря

алтайско-аладаго-русского языка» протоирею Василию Вербицкому, переводчику Алтайской духовной миссии, первому алтайскому писателю Михаилу Чевалкову. Кроме того на выставке были показаны издания: «Русско-киргизская азбука. К мудрости ступенька» Казань, 1901 г., «Словарь алтайско-аладаго-русского языка» составитель протоирей В. Вербицкий, М. Чевалков «Памятное завещание», «Карта образования школ и приютов Горного Алтая», фотографии: Чемальской, Улалинской школ, «Второй выпуск учителей алтайских и русских школ», «Курсы учителей в Чемале, 1913 г.», «Учительская конференция в Чемале, 1916 г.» [Архив Национального музея. Тематико-экспозиционный план... С. 1-2].

Следующим этапом в работе по актуализации наследия Алтайской духовной миссии стала подготовка стационарной выставки «На перекрестках дней и лет», посвященной 70-летию присвоения г. Горно-Алтайску статуса города (1998 г.), автор экспозиции – заведующая отделом истории Т. И. Полтева. При разработке научного проекта выставки в структуру было решено включить подтему «Улаламиссионерская». В ней получил освещение период, когда селение Улалинское было центром Алтайской Духовной миссии». При разработке научного проекта изучались фотографии, документы, «Отчеты Алтайской духовной миссии», научная литература. На выставке были представлены фотографии храмов Улалы: Храм Всемилостивого Спаса, построенный в 1874 г. на средства Православного миссионерского общества и пожертвования Высопреосвященнейшего Иннокентия митрополита Московского; Успенского кладбищенского храма; часовни Великомученика и целителя Пантелеймона, Никольского женского монастыря. Дополнили экспозицию книги, предметы церковного быта, кружка для сбора пожертвований Улалинского попечительского Совета.

Дальнейшая работа по актуализации наследия Алтайской духовной миссии была продолжена подготовкой к выставке «Алтайская духовная миссия в фотографиях, письменных источниках и других материалах из фондов музея», автор экспозиции – заведующая отделом истории Т. И. Полтева. Ведущим текстом стали слова из письма Архимандрита Макария к миссионерам Алтайской духовной миссии от 18 августа 1839 г.: «Любите святое служение Ваше, к которому Вы призваны благоволением Божиим: любите новокрещенных, учитесь любить всех человек, не словом или языком, а делом и истиною, в трудах и страданиях» [Национальный музей, фонды...].

Открытие выставки состоялось 21 ноября 2003 г. В нем принимали участие: епископ Барнаульский и Алтайский Максим, председатель миссионерского отдела, кандидат богословия Георгий Крейдун, доктор филологических наук З. С. Казагачева, преподаватели и учащиеся Барнаульского духовного училища, студенты Горно-Алтайского государственного университета, представители общественности [Национальный музей. Журнал массовых..., 2003].

На выставке экспонировались свидетельства, рассказывающие о деятельности Алтайской духовной миссии. Для характеристики личностей руководителей миссии были представлены фотографии начальников Алтайской духовной миссии: архимандрита Макария Глухарева, протоирея Стефана Ландышева, архимандрита Владимира Петрова, Макария (Невского) митрополита Московского и Коломенского, епископа Бийского Иннокентия, протоирея Василия Вербицкого. Фотографии Чемальского, Онгудайского, Черно-Ануйского миссионерских станов, Благовещенского мужского Чулушманского монастыря, Храма Всемилостивого Спаса освещали история развития миссионерских станов в Горном Алтае. Были представлены фотографии, посвященные системе школьного образования [Национальный музей, фонды...].

В 2012 г. в Национальном музее была построена новая экспозиция, где была прослежена история Горного Алтая, начиная с каменного века и заканчивая современностью. В различных разделах исторической экспозиции получила освещение деятельность Алтайской духовной миссии через показ фотографий миссионерских станов селений Улалы и Онгудая, храма Всемилостивого Спаса с. Улалы (Горный Алтай в 1900-1930-е гг.), икон и богославских книг (Традиционная культура русского населения Горного Алтая), комплексов по учи-

телям Е. И. Истегешевой, Е. И. Плюхиной, П. И. Чевалкову и другим (Развитие образования, науки, здравоохранения, спорта в Горном Алтае (1900–2000-е гг.). В зале «Развитие алтайской литературы представлены материалы переводчика Алтайской духовной миссии, первого алтайского писателя М. В. Чевалкова [Архив Национального музея...].

В 2013 г. в здании церкви Святого Духа в с. Майма Майминского района был открыт Музей Алтайской духовной миссии. Во время открытия музея экспонировалось 48 предметовосновного фонда Национального музея имени А. В. Анохина. Среди них: Евангелие, подаренное алтайскими миссионерами цесаревичу Николаю Александровичу, будущему императору Николаю II, во время его поездки по Сибири, богослужебные книги, принадлежавшие Никольскому Улалинскому женскому монастырю, Ильинской церкви, уникальная нотная Триодь с дарственной надписью святителя Макария (Невского) общине Чемальской церкви в честь иконы Богородицы «Всех скорбящих Радость», рукописный молитвослов. Были представлены иконы, многие из которых написаны на Алтае тружениками Миссии. Старший научный сотрудник Национального музея С. М. Киреев дал характеристику представленным экспонатам, рассказал об их истории и о том, как в музеях хранятся культурные ценности. За участие в создании экспозиции музея Алтайской духовной миссии и открытии музея ему было вручено благодарственное письмо епископа Горно-Алтайского и Чемальского Каллистрата.

4 декабря 2015 г. в Национальном музее имени А. В. Анохина состоялось открытие выставки «Вместе с Россией – 150 лет. Посвящена вхождению 1 и 2 Чуйских волостей в состав Российского государства, автор экспозиции – заместитель директора Национального музея имени А. В. Анохина Э. А. Белекова. На выставке получила освещение деятельность Алтайской духовной миссии на территории Улаганского и Кош-Агачского районов. Посредством архивных документов и фотографий отражена история Благовещенского мужского Чулушманского монастыря, Усть-Башкаусской Алексеевской церкви, строительство храмов и молитвенных домов Чулушманского, Улаганского, Чуйского и Чибитского миссионерских отделений. Особое место отведено показу материалов о деятельности начальника Чулушманского миссионерского отделения М. В. Чевалкова.

По материалам экспозиций и выставок Национального музея имени А. В. Анохина проводятся экскурсии, организуются массовые мероприятия, читаются лекции. Организация выставочной деятельности способствует введению в научный и культурный оборот аутентичных музейных источников, что позволяет выходить на новый уровень работе по актуализации наследия Алтайской духовной миссии.

Популяризация наследия Алтайской духовной миссии получила свое развитие и в культурно-образовательной деятельности Национального музея. В конце 1990–начале 2000-х гг. научными сотрудниками Национального музея была разработана обзорная экскурсия «В горной долине город любимый» с показом достопримечательностей г. Горно-Алтайска. В ходе экскурсии велся показ исторических объектов, связанных с деятельностью Алтайской духовной миссии. В настоящее время проводится тематическая экскурсия «Улала миссионерская». Первые тематические экскурсии были проведены в 2011 г. для экскурсионной группы из Свято-Филаретовского института (г. Москва).

На сегодняшний день в г. Горно-Алтайске сохранились исторические здания, относящиеся к деятельности Алтайской духовной миссии: мужской церковно-приходской школы, миссионерской больницы-приюта, миссионерского приюта, причтового дома, школы имени митрополита Макария (улица Ленина, д. 108).

Здание мужской церковно-приходской школы было построено в 1902 г. Оно представляет собой почти квадратное каменное здание с подвалом. Здесь размещалась второклассная школа Алтайской духовной миссии. Сейчас это памятник истории и архитектуры начала XX в. [Крейдун, 2010, с. 28].

Здание миссионерской больницы-приюта было построено в 1875 г. Решение о его строительстве было принято начальником Миссии архимандритом Владимиром (Петровым). Деревянное двухэтажное здание с двускатной крышей. Кирпичный фундамент стоит на гру-

бом бутовом камне. Система планировки внутри здания коридорная с комнатами по обе стороны. В 1910 г. больница была продана врачебному ведомству под сельскую больницу [Крейдун, 2010, с. 26-27].

Двухэтажное деревянное здание миссионерского приюта построено в 1914–1917 гг. по инициативе митрополита Макария (Невского), на пожертвования почетного гражданина г. Москвы И. Кошнина. Расположено в исторической части г. Горно-Алтайска на пересечении улицы Горно-Алтайская и переулка Спортивного [Крейдун, 2010, с. 27].

В середине 1880-х гг. был построен причтовый дом с подвалом. Это одноэтажное деревянное здание на высоком цоколе, крыша шатровая. Сейчас здесь располагается учебно-курсовой комбинат жилищно-коммунального хозяйства [Крейдун, 2010, с. 29].

Здание одноклассной церковно-приходской школы имени митрополита Макария было построено к осени 1916 г. в заречной части Улалы. В ней были класс, учительская, прихожая и кухня. Здание деревянное, на каменном фундаменте, покрыто железом и обшито тесом [Крейдун, 2010, с.28].

20 сентября 2015 г. состоялся официальный визит в Республику Алтай Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Его визит был приурочен к 185-летию со дня основания Алтайской духовной миссии. В рамках визита состоялось: торжественное богослужение – Божественная Литургия, которую возглавил Святейший Патриарх Кирилл. Также он провел освящение новоосуженного Поклонного Креста в районе Пионерского острова, в месте впадения реки Улалы в Майму. На этом месте 185 лет назад, 7 (20) сентября 1830 г. архимандрит Макарий (Глухарев), незадолго до этого назначенный миссионером в Томскую епархию, совершил крещение 17-летнего жителя Улалы Элески. При крещении тот получил имя Иоанна. После освящения Поклонного креста в микрорайоне Каяс г. Горно-Алтайска состоялась закладка памятной капсулы в основание строящегося храма в честь святых благоверных князей Петра и Февронии Муромских. Заключительным этапом визита главы Русской православной церкви стало посещение Макарьевского храма Горно-Алтайска, где Патриарх Кирилл освятил колокол весом 290 кг [Сайт Правительства Республики Алтай, дата обращения 19 ноября 2015 г.].

Объектами показа экскурсии «Улаламиссионерская» являются: Поклонный крест на месте первого крещения Макарием Глухаревым алтайца Элески; место, где был построен храм Всемиловитого Спаса; здание мужской церковно-приходской школы, здание миссионерской больницы-приюта, здание миссионерского приюта, причтовый дом.

С освещением Поклонного креста появилась возможность начать экскурсию с показа этого экскурсионного объекта. Во вводной части дается общая характеристика деятельности Алтайской духовной миссии, рассказывается о деятельности начальника Алтайской духовной миссии Макария Глухарева и других миссионеров. Во время рассказа демонстрируются экспонаты портфеля экскурсовода (фотографии Макария Глухарева и других миссионеров). Для движения по маршруту наличие удобного подъезда имеет немаловажное значение. В связи с освещением Поклонного креста Патриархом Московским и всея Руси Кириллом к историческому месту г. Горно-Алтайска был устроен удобный подъезд.

Следующая остановка состоится на площади возле Городского Дома культуры. Здесь демонстрируются следующие экскурсионные объекты: место, где был построен храм Всемиловитого Спаса, здание мужской церковно-приходской школы, здание миссионерской больницы-приюта, здание миссионерского приюта, причтовый дом. Во время показа объектов дается характеристика деятельности Алтайской духовной миссии. Это – строительство храмов г. Горно-Алтайска: храма Всемиловитого Спаса, Успенского кладбищенского храма, часовни Великомученика и целителя Пантелеймона, Никольского женского монастыря. Во время рассказа используются экспонаты портфеля экскурсовода (фотографии храмов).

Далее идет передвижение по улице Социалистической к зданию мужской церковно-приходской школы, ныне принадлежащее Горно-Алтайскому государственному университету. Возле здания церковно-приходской школы дается характеристика развитию школьного

дела в Горном Алтае, показываются экспонаты портфеля экскурсовода (фотографии здания 1915 г., учителей и учеников школы).

От здания церковно-приходской школы маршрут проходит по пешеходному переходу на противоположную сторону до остановки возле здания миссионерской больницы-приюта. Здесь рассказывается о развитии медицины в Горном Алтае, показываются экспонаты портфеля экскурсовода (здание больницы 1930-е гг., фотография врача Иволина и др.)

Заканчивается экскурсия возле здания церкви Покрова Пресвятой Богородицы. В заключении экскурсии делается вывод о деятельности Алтайской духовной миссии и говорится о возрождении интереса к ее наследия.

Таким образом, работа Национального музея имени А.В. Анохина по актуализации наследия Алтайской духовной миссии получила свое развитие посредством презентации в экспозициях, на стационарных музейных выставках, организации и проведении экскурсий по материалам выставок, чтении лекций и организации экскурсионных маршрутов по историческим местам г. Горно-Алтайск, проведении тематической экскурсии «Улала миссионерская».

Список литературы

1. Архив Национального музея. Тематико-экспозиционный план «Школа и время. Из истории народного образования». – 1993. – 10 с.
2. Басаргина Н.В. «Улала во второй половине XIX века // Алтайский сборник. Выпуск XV. Барнаул. – 1992. – С. 5-9.
3. Бородавкин А.П., Храпова Н.Ю. «К вопросу о культурно-просветительской деятельности архимандрита Макария (М. Я. Глухарева) – идеолога и основателя Алтайской духовной миссии // Алтайский сборник. Выпуск XV. Барнаул. – 1992. – С. 21-34.
4. Кислицын В.Н. «Алтайская духовная миссия и ее роль в колонизации Горного Алтая // Алтайский сборник. Выпуск XV. Барнаул. – 1992. – С. 21-34.
5. Крейдун Ю. А. Храмы Горно-Алтайска и его окрестностей. – Барнаул. – 2010. – С. 22-33.
6. Мастеница Е.Н. Актуализация культурного наследия в музеях-заповедниках России // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – Томск. 2014. – № 1(13). – С. 89-93.
7. Национальный музей. Фонды. – Ф. Алтайская духовная миссия.
8. Национальный музей. – Фонды. – Фонд «Редкая книга». – Отчет Алтайской духовной миссии за 1910 г.
9. Сайт Правительства Республики Алтай [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gov.altairepublic.ru/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=3872> (дата обращения 19 ноября 2015 г).
10. Словарь актуальных музейных терминов / М.Е. Каулен, А.А. Сундиева, И.В. Чувилова и др. // Музей. – 2009. – № 5. – С. 49.
11. Улала – Ойрот-Тура – Горно-Алтайск. – Горно-Алтайск. – 1997. – 188 с.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Полтева Татьяна Ивановна, заведующая отделом истории

Бюджетное учреждение Республики Алтай «Национальный музей имени

А.В. Анохина», г. Горно-Алтайск, Россия

Polteva-Tatyana@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Tatiana I. Polteva, *Head of the department of history, the Budgetary institution of the Altai Republic «The National museum named after A.V. Anokhin», Gorno-Altai, Russia*
Polteva-Tatyana@mail.ru

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА АМЕРИКАНСКОМ КОНТИНЕНТЕ: ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКИ

Попов А.В.

Статья посвящена литературе и источникам по истории Русской Православной Церкви в Северной Америке. История российского Православия в Америке, нашла отражение в дореволюционной, советской, постсоветской и зарубежной литературе. По мнению автора, исследователи Православной Церкви в Америке в достаточной мере обеспечены источниками, как неопубликованными, так и опубликованными. Статья адресована историкам, архивистам и другим исследователям, интересующимся проблемами истории Русской Православной Церкви в Америке, русского зарубежья и зарубежной архивной россики.

Ключевые слова: Церковь, православие, источники, литература, историография.

RUSSIAN ORTHODOX CHURCH ON THE AMERICAN CONTINENT: HISTORIOGRAPHY AND SOURCES

Popov A.V.

Article is devoted the literature and sources on Russian Orthodox Church stories in the North America. The history of Russian Orthodoxy in America, has found reflexion in the pre-revolutionary, Soviet, Post-Soviet and foreign literature. According to the author, researchers of Orthodox Church in America are adequately provided by sources, both neopublished, and published. This article will be of interest to historians, archivists and other researchers interested in Church stories, the Russian emigration and foreign archival Rossica.

Keywords: Church, Orthodoxy, sources, the literature, historiography.

История Американской Православной Церкви начинается с Русской Духовной Миссии на Алеутских островах, начавшей свою деятельность в 1794 г. В 1870 г. была учреждена Алеутская и Аляскинская епархия с кафедрой в Сан-Франциско, переименованная в 1900 г. Святейшим Синодом в епархию Алеутских островов и Северной Америки. В марте 1907 г. Всеамериканский церковный собор в Мейфилде постановил называть епархию Русской православной греко-кафолической церковью. К 1912 г. в США насчитывалось более 210 тысяч православных, в том числе 63 тысячи русских, 29 тысяч выходцев из Буковины, 27 тысяч – из Галиции, 12 тысяч – из Закарпатья, 21 тысяча сербов, 20 тысяч сирийцев, 3 тысячи греков, 6 тысяч албанцев, 5 тысяч эскимосов, 3,1 тысячи алеутов, 2 тысячи индейцев, 120 американцев. [Нитобург Э.Л. Русская православная церковь....., 2000, с. 41-45].

Таким образом, до 1917 г. наиболее крупной частью русского зарубежного православия являлась Северо-Американская епархия РПЦ, начало которой положила православная миссия, прибывшая в 1794 г. на о. Кадьяк. К 1917 г. Северо-Американская епархия Русской Православной Церкви распространялась на всю территорию США, Канады и Аляски. Епархия была одной из 64 епархий РПЦ и по своему церковному размеру считалась восемнадцатой по величине. К 1917 г. в миссии были следующие приходы: в США – 191; на Аляске – 15, в Канаде – 65, а всего – 272 прихода. Накануне революции в епархии было пять епископов (Архиеп. Евдоким, Еп. Александр, Еп. Стефан, Еп. Филипп, Еп. Евфимий). Епархия была разделена на 5 округов и 27 благочиний. В епархии было 306 церквей и часовен, 242 священнослужителя. Зарегистрированных прихожан числилось 100000. Кроме того к епархии принадлежали: Сиро-арабская Миссия в составе 32 церквей и до 30000 прихожан; Албанская миссия в составе 3 церквей и до 30000 прихожан; Сербская Миссия в составе 36 церквей и до

150000 прихожан. Всего в епархии было: 461 церковь и часовня, 309 священнослужителей и до 600000 прихожан.

После революции 1917 г. в России и последовавших вскоре политических потрясений Русская Православная Церковь в Америке переживала глубокий кризис. Нормальная связь Американской епархии с церковным центром в России оборвалась. Финансовая помощь из России прекратилась, из-за чего административный центр в Нью-Йорке и отдельные приходы испытывали большие материальные затруднения. Кроме того, американская епархия оказалась без правящего архиерея. Ее последний возглавитель, назначенный Святейшим Синодом до революции, архиепископ Евдоким (Мещерский) не смог вернуться в Америку с Всероссийского поместного собора (1917-1918 гг.). Его обязанности незаконно исполнял епископ Канадский Александр (Немоловский), уехавший в 1922 г. в Европу. [Окунцов И.К. Русская эмиграция..., 1967, с. 101-157]. Революция в России, рост националистических настроений после Первой мировой войны привели к раздроблению единой Русской православной епархии на американском континенте. От осколков этой епархии образовалось десять независимых самостоятельных национальных юрисдикций (три русские, две арабские, сербская, албанская, румынская, украинская и карпато-русская). Единство православия в Америке было утрачено. Идеи панславизма уступили место национализму. Каждая группа православных хотела иметь свою национальную церковь. Деление некогда единой Православной Церкви продолжалось и в последующие годы, приведя к появлению белорусских, болгарских, македонских, эстонских и других православных юрисдикций. В результате в Америке сложилась неканоническая ситуация, когда на территории одного города могло быть несколько православных епископов, на одной территории могло находиться несколько православных округов различных юрисдикций. Неканоническое положение привело к падению авторитета православия в Америке, породило сомнения в универсальности православной веры. [Автокефалия Русской Православной... 1970, 203 с.].

Несмотря на очень тяжелое положение, возникшее после революции в России, Северо-Американская епархия РПЦ смогла справиться со всеми неожиданностями, вызванными революцией 1917 года, гражданской войной последующими гонениями на Церковь в России.

В 1967 г. на 13-м Всеамериканском Соборе название Церкви «Русская Православная Греко-Кафолическая Церковь в Америке» было изменено на «Православную Церковь в Америке». К этому времени в митрополии насчитывалось уже десять епископов и архиепископов, 348 приходов. В январе 1969 г. возобновились контакты и переговоры о нормализации отношений между Православной Церковью в Америке и Русской Православной Церковью. В ходе переговоров произошли три конфиденциальные встречи представителей Русской Православной Церкви в Америке и Русской Православной Церкви Московской Патриархии в Нью-Йорке, Женеве и Токио. Переговоры завершились подписанием 31 марта 1970 г. соглашения. 10 апреля 1970 г. последовал Указ Патриарха Московского Алексия о даровании автокефалии Американской Православной Церкви. [Вручение Томоса об Автокефалии... 1970, с. 69-79]. Давая оценку получения автокефалии Американской Православной Церковью от Московской Патриархии, князь С.Г. Трубецкой писал: «Обе наши церкви – Зарубежная и Митрополия – ведут свою родословную от той же матери-Церкви Российской. Говоря на церковном языке – обе наши Церкви были ее дочерьми. Хочется верить и думать, что у обеих была законная Мать. Теперь, когда старшая «дочь» выросла настолько, что может стать её «сестрой» и занять подобающее ей место среди других «сестер» – канонических поместных Православных Церквей и быть ими признанной в качестве равной им автокефальной церкви, она войдет в ту вселенскую семью «Восточных Православных Патриархов», за которых молятся во всех православных храмах, вне зависимости от их юрисдикционной принадлежности» [Трубецкой С.Г. Мысли об Автокефалии... 1998, с. 93-96].

Тем не менее, признание Русской Православной Церковью американской Митрополии автокефальной Православной Церковью в Северной Америке привело к расколу в православном мире. Четыре древних православных патриархата резко и категорически отвергли

законность дарования Русской Православной Церковью автокефалии своей бывшей епархии в Америке [Гуль Р.Б. К вопросу об «Автокефалии»... 1972, с. 225-227].

В 1971 г. в состав Православной Церкви в Америке была принята Албанская епархия в США. В 1971 г. к Православной Церкви в Америке присоединилось свыше двадцати священников и около 20 тысяч прихожан Мексиканской национальной старокатолической Церкви. В настоящее время Православная Церковь Америки насчитывает около миллиона прихожан. В её состав входит 16 епархий и более 1000 приходов, 15 мужских и 10 женских монашеских общин, духовная академия и две духовные семинарии [Поместные Православные Церкви... 2004, с. 125]. Главной проблемой этой Церкви является то, что она не признана многими Поместными Православными Церквями, за исключением Болгарской, Грузинской и Чехословацкой Православных Церквей. Также не признается право Русской Православной Церкви без решения Всеправославного Собора даровать автокефалию своей бывшей части в Америке. Тем не менее, согласно Устава Православной Церкви в Америке она является «Автокефальной Церковью с территориальной юрисдикцией в США и Канадском содружестве. Её учение, дисциплина и богослужение являются свойственными Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церкви, как они преподаны в Св. Писании, Св. Предании Вселенскими и Провинциальными Соборами и Св. Отцами». [ГА РФ, Ф. 6991, оп. 6. д. 3565, л. 165]

Необходимо отметить, что длительное время Американская Православная Церковь являлся своеобразным «островком России» за океаном. В годы холодной войны это создавало определенные трудности в её деятельности. В частности, в информационно-аналитическая записка, поступившей в Совет по делам религий при Совете министров СССР из Института США и Канады говорилось: «Американская Православная Церковь независимо от желания её лидеров, рассматривается в какой-то степени, в качестве представителя России (а следовательно и СССР) выразителя её “истинных интересов.” В годы маккартизма Американская Православная Церковь находилась по усиленным наблюдением ФБР, хотя она не давала к этому повода, от неё “ждали предательства”». [ГА РФ, Ф. 6991, оп. 6. д. 3565, л. 123]

В настоящее время у ПЦА 6 монастыре и 3 богословских школы. Православная Богословская семинария Св. Германа в Кадьяке (штат Аляска) была основана для подготовки местного священства и церковных работников. Семинария Св. Тихона открыта в 1937 г. в Саут-Кейнанае (штат Пенсильвания). Она поддерживает связь со Свято-Тихоновским монастырем. Самая большая и известная Свято-Владимирская семинария в Крествуде (штат Нью-Йорк) основана в 1938 г. В декабре 1994 г. в распоряжение Православной Церкви в Америке была передана церковь Св. Екатерины в Москве как ее подворье. Всего в США 12 епархий и 623 прихода, миссии и другие учреждения. К ПЦА относится Мексиканский экзархат, в котором 9 приходов и миссий, и 5 приходов в Южной Америке. Кроме того, есть 3 прихода в Австралии под каноническим покровом ПЦА: два в Сиднее и один в Брисбене.

Православия в Америке ведет свое начало от огромной миссионерской работы проводившейся Русской Православной Церковью. В дальнейшем мы видим возрастание этой миссии. Сначала Духовная Миссия, затем Епархия, далее автономная Церковь, затем обретение своего места уже на чужой земле – поместная автокефальная Церковь. Таким образом, семена православия брошенные в суровую землю Аляски, не только не погибли после продажи последней Америке, но и смогло стать источником американского православия. Поистине пророческим оказались слова Святого Иннокентия Иркутского: «... До меня дошел слух из Москвы, что будто бы я кому-то писал, что я не доволен тем, что наши Американские колонии проданы Американцам: это совершенная неправда; напротив того, я вижу в этом обстоятельстве один из путей Провидения, которым наше православие может проникнуть в Соединенные Штаты, где в настоящее время начали обращать на него серьезное внимание...».

Тема российского православия в Америке нашла отражение в дореволюционной, советской, постсоветской и зарубежной литературе. Дореволюционные авторы уделяли достаточное внимание истории Русской Духовной Миссии в Америке, в дальнейшем – епархии.

Одним из первых исследователей истории православия в Америке был будущий, митрополит Московский и Коломенский, Иннокентий (Вениаминов), вошедший в историю как выдающийся иерарх Русской Православной Церкви, миссионер и ученый. В 1840 г. была напечатана его брошюра «О состоянии Православной Церкви в Российской Америке». [Иннокентий (Вениаминов)... Состояние, 1840, 44 с.]. Это издание представляет собой сокращенный вариант составленного по поручению обер-прокурора доклада Святейшему Синоду «Обозрение Православной Церкви в Российских поселениях в Америке, со своим мнением об улучшении состояния оном». В заключение своей работы будущий владыка пишет: «Надежда Церкви здешней, или иначе, надежда к распространению Христианства в здешнем крае, очень велика и можно сказать верна: стоит только начать, и Церковь здешняя умножится до нескольких тысяч и в течении очень немногих лет» [Иннокентий (Вениаминов), протоиерей. Состояние Православной..., 1840, с. 41].

В этом же году святитель Иннокентий опубликовал исследование «Записки об островах Уналашкинского отдела» [Записки об островах..., 1840, 364 с.].

В нем владыка исследовал историю распространения православия в границах одного из отделов Русской Америки. Основными источниками святителя Иннокентия были документы из архивов местных православных храмов, устные беседы с местными жителями, а также личные наблюдения автора.

Таким образом, в работах святителя Иннокентия впервые были освещены вопросы истории распространения православия в Северной Америке. Святитель Иннокентий не только создал источниковую базу по истории православия на Аляске, но стал и первым историком православия в Америке. Изложение святителем вопросов церковной истории на Аляске послужило базой для последующей историографии Русской Америки.

В издании трудов и биографии Святителя Иннокентия внес огромный вклад его первый биограф И. Барсуков, издавший уже в 1883 г. в Москве монографию «Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников» [Барсуков И.П. Иннокентий..., 1883, 769 с.].

В 2015 г. Издательство Московской Патриархии завершило проект по изданию много томного собрания сочинений святителя Иннокентия (Вениаминова). Значительная часть публикуемых документов увидела свет впервые. Среди них, документы представленные, федеральными архивами: Российским государственным архивом древних актов (РГАДА). Российским государственным историческим архивом (РГИА); отделами рукописей Российской государственной библиотеки и Российской национальной библиотеки, а также Архивом внешней политики Российской империи МИД РФ. В седьмом томе собрания впервые опубликованы материалы из Отдела рукописей Библиотеки Конгресса США.

Среди работ следует выделить ряд книг и множество статей по истории православия в Америке, посвященных православию в Америке, написанных псаломщиком русского православного храма в Нью-Йорке, а впоследствии профессором Санкт-Петербургской академии и главным редактором журнала «Церковные вестник», А.П. Лопухиным [Лопухин А.П. Заокеанский Запад... 1887, 84 с.]. А.П. Лопухин писал: «...Аляска исполнила свое великое историческое предназначение в том, что она именно приняла в себя семена Православия и сохранила их в неприкосновенности до настоящего времени, когда Промыслу Божию угодно было открыть новое и гораздо более обширное и многообещающее поприще для святой миссии Православной Церкви...».

Значительным вкладом в историографию Русской Америки и история православия на Аляске является книга «Валаамские миссионеры в Америке», подготовленная к изданию монахами Валаамского монастыря. В книге проанализированная деятельность первых миссионеров на Аляске, приводится этнический состав крещенных аборигенов, названы народы которым проповедовали миссионеры [Валаамские миссионеры..., 1900, 292 с.].

Первое исследование, с использованием архивных документов, истории Русской Православной миссии Северной Америке, подготовил заведующий архивом Святейшего Синода

А.Н. Львов. Заслугой А.Н. Львова является введение в научный оборот новых документальных источников. Привлечение новых источников позволило Львову изучить роль Синода в организации деятельности на Аляске Первой духовной миссии [Львов А.Н. Краткие исторические сведения..., 1894, С. 1317-1326].

Для историков православия в Америке небесполезными будут труды архимандрита Анатолия Каменского, изданные в Нью-Йорке [Анатолий (Каменский)..., 1899, 88 с.] и Одессе [Анатолий (Каменский)..., 1906, 139 с.]. После пострижения в монашество в 1895 г. он был назначен в Североамериканскую миссию настоятелем Михаило-Архангельского собора г. Ситка на Аляске и смотрителем миссионерской школы. Окончил 3 курса исторического факультета университета штата Миннесота.

Дореволюционная литература по истории российского православного зарубежья носила в основном информационный характер. Во многом это объясняется тем, что до Октябрьской революции 1917 г. все зарубежные части РПЦ находились в безупречном канонически церковно-административном положении. Право на существование тех или иных частей РПЦ не оспаривалось никем ни в России, ни за рубежом. Соответственно не было различий в описании – в концептуальных подходах церковных и светских историков к этой проблеме.

Начало новому периоду в изучении проблемы положила Октябрьская революция 1917 г. На долгие годы объективное изучение истории РПЦ стало невозможным. Исходя из того, что главной задачей атеистической работы считалось раскрытие классовой роли религии и церкви, историки-атеисты выдвигали на первый план разоблачение «церковной контрреволюции», «эксплуататорской» сущности религиозных организаций, раскрытие политической позиции духовенства. Работы историков призваны были «помочь верующим преодолеть религиозные предрассудки». Поэтому основными темами стали «антисоветские» действия духовенства. В соответствии с поставленными задачами государственно-церковная политика априори рассматривалась исследователями как положительная, а действия церкви и религиозных организаций как «контрреволюционные». Отличительной чертой историографии тех лет была узость источниковедческой базы. В качестве главных источников исторических работ использовались декреты советской власти, работы В.И. Ленина, труды других партийных идеологов. Таким образом, первыми авторами работ по проблемам политики коммунистической партии и государства в отношении религии и церкви были видные деятели партии, соратники В.И. Ленина, сыгравшие большую роль в проведении антирелигиозной политики: В.Д. Бонч-Бруевич, Е.М. Ярославский, П.А. Красиков, Н.К. Крупская, А.В. Луначарский, И.И. Скворцов-Степанов и др. В соответствии с поставленными задачами государственно-церковная политика априори рассматривалась исследователями как положительная, а действия церкви и религиозных организаций как «контрреволюционные». Эти тенденции в полной мере затронули и историю православия в Америке. Тем не менее, за рубежом исследование истории православия в Америке продолжалось.

Важной для исследователей православия в Америке является книга, составленная протоиереем Петром Кохаником «Русь и Православие в Северной Америке» [Русь и Православие в Северной Америке..., 1920, 144 с.]. Работа включает в себя «Русско-американский летописец», очерк истории православия в Америке. Особое внимание в книге уделено деятельности протоиерея Алексия Товта и переходу униатов в православие.

Полезной для исследователей истории православия в Америке будет собрание статей протоиерея Александра Шмемана, опубликованное издательством «Русский путь» [Шмеман А.Д. протоиерей. Собрание статей..., 2009, 896 с.]. Издание объединяет под одной обложкой различные статьи и отдельные публикации выдающегося богослова XX века протоиерея Александра Шмемана. Внимание исследователей истории православия в Америке привлечет раздел «Православная Церковь в Америке», который включает в себя 14 статей и докладов. Центральное место среди них, безусловно, занимает статья «Каноническое положение Русской Православной Церкви в Америке». Главный вывод о. Александра, изложенный в статье, состоит в признании тезиса о пути Американской митрополии, как, безусловно, право-

славного и канонического – «Потому, что это есть путь роста в полноту Церкви». Для отстаивания этого положения, как главные аргументы о. Александр использует постановление патриарха Тихона 7/20 ноября 1920 г. и решения Детройтского собора 1924 г. Решения Детройтского собора, отец Александр считает формально-канонически соответствующим духу и букве постановлениям Всероссийского Поместного собора. В заключении статьи о. Александр пишет: «Митрополия окончательно осознала себя как органически целой церковное целое, которое уже нельзя принести в жертву ни Москве, ни русской эмиграции».

Ценные сведения по истории РПЦ в Северной Америке содержатся в книге, по всей видимости, составленной известным историком Церкви Н.Д. Тальбергом «Русская Православная Церковь в Северной Америке. Историческая справка» [Русская Православная Церковь в Северной Америке..., 1955, 224 с.]. Основное внимание в этой работе уделено истории и решениям Детройтского собора 1924 г и Квислендского собора 1946 г. Американской Православной Церкви. Следует отметить, что составители данной справки, в отличие, от протоиерея Александра Шмемана, считают решения Соборов неканоническими. В тоже время следует отметить, несмотря на интересные документы публикуемые в этой книге, создана она была, по всей видимости, с главной и единственной целью: доказать, что Зарубежная Церковь является единственной канонически законной церковной организацией не только в Америке, но и во всем русском церковном зарубежном мире.

Среди работ русских зарубежных историков хочется обратить внимание на книгу «Русская Православная Церковь за границей», составленную графом А.А. Соллогубом. Выход этой книги стал большим событием в Русском зарубежье. Вот что писал об этой монографии митрополит Филарет: «Предлагаемый вниманию читателей труд графа А.А. Соллогуба является ценным вкладом в литературу Русского Зарубежья. Им восполняется несомненно существующий в этой литературе пробел. При всем том, что в жизни православных русских людей за рубежом, наблюдается не мало печальных отрицательных явлений, в этой жизни есть одна в высшей степени ценная и отрадная черта и особенность. Действительность показала, что всюду, куда бы ни переселились эмигранты-изгнанники из своего отечества, одной из первых их забот была забота о создании Божия храма. За скорбные годы лихолетья было построено не мало храмов – и всюду «в странах рассеяния» стоят они, построенные трудом и усердием русских людей, построенные на жертвы, принесенные иногда от скудости и нищеты, подобно лепте той вдовицы, которую так прославил за её усердие Сам Господь и Владыка всяческих. А.А. Соллогуб взял на себя трудную задачу – составить труд, в котором были бы собраны по возможности полно сведения о церковной жизни и церковном строительстве Русского Зарубежья».

Выход в 1984 г. двухтомника, посвященного истории РПЦ канадского историка церкви Д.В. Поспеловского, вызвал бурную полемику в русской эмигрантской прессе. Епископ Григорий (Граббе) писал о книге Поспеловского: «...Поспеловский, критикуя все, что относится к началу организации Русской Церкви Заграницей, делает это прежде всего при полном непонимании положения русских беженцев после их массового выселения из России и междуцерковных отношений того времени. Это было явление, которого в таком объеме не мог предусмотреть никакой канон» [Граббе Г. Опровержение ошибок..., 1992, с. 1-56]. Далее епископ Григорий пишет: «Что касается канонической оценки событий, то его ошибка заключается в том, что отдельные решения или сообщения от имени патриарха, лишеного свободы, он считает отменяющими действия общего правила, принятого высшим вне Собора органом Русской Церкви: патриархом, Синодом в соединенном присутствии с Высшим церковным Советом. Никакое отдельное распоряжение Патриарха или Синода, даже если бы оно существовало на самом деле, а не [было бы] сфальсифицировано советской властью для расстройств враждебной ей церкви за рубежом, – не могло отменить той автономии, которая давалась объединенному зарубежному епископату Постановлением 7/20 ноября 1920 г. Это Постановление, показывающее, как в разных обстоятельствах расстройства высшей власти Русской церкви организовать управление оторванных от центра областей, – есть своего рода канон для всех нас...».

Отголоски противоречий между различными юрисдикциями зарубежного православия можно найти в рецензии В.И. Алексеева на книгу Дмитрия Поспеловского «The Russian Church under the soviet regime 1917–1982», опубликованной в журнале «Русское Возрождение». В частности, В.И. Алексеев пишет: «...Книга его [Поспеловского] написана, конечно, с позиции Американской Автокефальной Церкви, бывшей ранее американской митрополией Русской Православной Церкви и получившей автокефалию от Московской патриархии. Отсюда стремление обелить, насколько возможно, нынешнее руководство Московской патриархии, отсюда критическое отношение к Русской зарубежной Церкви...» [Алексеев В.И. О книге..., 1985, с. 187-195]. Большой раздел, посвящённый российской церковной диаспоре и православия в Америке, содержится в также работе Д.В. Поспеловского «Русская православная церковь в XX веке» [Поспеловский Д.В. Русская православная церковь..., 1995, 511 с.].

Значительный материал по истории Американской Православной Церкви содержится в учебнике В.С. Русака «История Российской церкви от основания до наших дней» [Русак В.С. История Российской церкви..., 1993, 580 с.]. Автор не пытается усилить разногласия между различными частями в Церкви в России и Церкви за рубежом, а пытается объективно осветить исторические события и понять причины разногласий. В.С. Русак также является автором статей по истории православия за рубежом, опубликованных в Горно-Алтайске, в трудах Макарьевских чтений [Русак В.С. Русская Православная Церковь за границей..., 2006, с. 252-265].

Крайне негативно оценивается предоставление автокефалии Американской Православной Церкви в работе «Автокефалия Русской Православной Греко-Кафолической Церкви (Митрополии) Америки», опубликованной в 1970 г. в Нью-Йорке [Автокефалия Русской..., 1970, 203 с.]. В частности пишется: «Большевиком можно поздравить с блестящим успехом — созданием, через свою послушную агентуру — Московскую Патриархию — как бы своего нового духовного сателлита Автокефальную Американскую Православную Церковь. Вместе с Мировым Советом Церквей, где большевики установили своё прочное влияние и вместе с Ватиканом, который боится прямо и открыто осудить коммунизм, как сатанинское движение, большевики сумели создать для себя очень благоприятные условия для установления мирового коммунистического царства более действенными и сильными средствами, чем даже атомным оружием, — духовными силами».

Рассматривая зарубежную (эмигрантскую) литературу не надо забывать, что и зарубежные (эмигрантские) авторы не были свободны от «идеологических пут». Только эти «пути» были другого толка, нежели бывшие советские. Чрезвычайная пестрота и обилие Православных Церквей в странах рассеяния создавали специфическую ситуацию среди в эмигрантской историографии. Как правило, противоречия между историками лежали не в сфере научного, объективного исследования, а в сфере юрисдикционной принадлежности того или иного автора, отношения этой юрисдикции к Московской Патриархии и другим Православным Церквям.

В России всплеск интереса к истории зарубежного православия в целом и американского в частности, произошел в конце 1980-х гг., когда ослабел идеологический диктат и разоблачительный подход к истории церкви и эмиграции перестал быть единственным. В связи с кардинальными переменами в политическом строе и внутривнутриполитической жизни страны изменилась ситуация в российской исторической науке и в гуманитарном знании в целом. В новых условиях получили возможность обратиться к истории зарубежной православной церкви и российские историки. Большим событием и вехой в изучении российского православного зарубежья стало издание в 1991 г. сборника «Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси». Сборник был составлен известным историком русского зарубежья М.В. Назаровым. Большинство авторов этой книги – эмигранты, среди которых протоиерей А. Киселев, А.И. Солженицын, Н. Рутыч и др.

Неотъемлемой частью современной историографии истории Русской Церкви вне России стали труды православных историков. Церковная историография, уничтоженная в годы советской власти, как научная дисциплина, в настоящее время сделала значительный шаг в

возрождении утраченных в советский период лучших традиций в изучении истории Русской православной церкви XX в.

Одной из первых была опубликована монография профессора Санкт-Петербургского Института богословия и философии, священника Георгия Митрофанова, «Православная церковь в России и эмиграции в 1920-е годы. К вопросу о взаимоотношениях Московской Патриархии и русской церковной эмиграции в период 1920-1927 гг.». Книга о. Георгия относится к тем немногим книгам, которые непосредственно посвящены этой проблеме. Отец Георгий справедливо отмечает сложность данного вопроса, которая состоит прежде всего в том, что уже сам факт возникновения РПЦ за границей далеко выходит за канонические нормы. Развитие этих взаимоотношений РПЦ МП и РПЦЗ в 1920-е годы пошло по пути на котором между РПЦ (Московским патриархатом) и РПЦ за границей было утеряно не только политическое, но и евхаристическое единство церковной жизни. Его сменило литургическое разобщение и церковно-историческое противостояние. В то же время о. Георгий, симпатизируя епископам-эмигрантам, пишет, что «они действовали нарушая букву канонов, исходя из высшего христианского закона любви». [Митрофанов Г., протоиерей. История Русской Православной Церкви..., 2002, С. 407].

Исследователю российского православного присутствия на Американском континенте невозможно не заметить многочисленные работы протоиерея Дмитрия Григорьева [Григорьев Д., протоиерей. О русской православной миссии..., 2004. с. 139-144]. Среди публикаций о. Дмитрия выделяется книга «От древнего Валаама до Нового Света. Русская Православная Миссия в Северной Америке» [Григорьев Д. протоиерей. От древнего Валаама, 2007, 212 с.]. Отдельные разделы этой работы посвящены, преподобному Герману Аляскинскому, Святителю Иннокентию (Вениаминову), епископу Николаю (Зиорову), Святителю Тихону, митрополиту Платону, епископу Василии (Родзянко) и другим иерархам и священникам РПЦ, оставившим большой след на Американском континенте. Внимание исследователей привлечёт и глава, посвященная протоиерею Алексию Товту и переходу униатов в православие. Также в работе о. Дмитрия есть интересные сведения о предоставлении автокефалии Американской Православной Церкви и дискуссиях, предшествующих это событию. В приложении о. Дмитрий публикует Постановления Детройтского собора 1924 года и Томос о даровании Автокефалии Северо-Американской митрополии [Томос Алексия I..., 2007, с. 179-182]. В другой своей работе о. Григорий пишет: «То, что началось как удовлетворение духовных нужд служащих Российско-Американской Компании и миссионерская деятельность среди алеутов и индейцев Аляски, привело к серьезной встрече русского духовного наследия с Западом, и его религиозной культурой и цивилизацией в своеобразной обстановке Нового Света. Именно так понимал развитие православной миссии на американской земле величайший русский миссионер, просветитель алеутов, апостол Америки, святитель Иннокентий (Вениаминов), митрополит Московский и Коломенский». [Григорьев Д., протоиерей. От древнего Валаама..., 1988, с. 273].

Интересными для исследователей будут и труды, профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии, архимандрита Августина (Никитина) «Россия и США. Обзор церковных связей», вышедшие в трех томах, в Миннеаполисе. [Россия и США. Обзор церковных связей..., 1991, 92 с.].

Для исследователей Православия на Американском континенте представляет интерес книга священника Сергея Широкова «200 лет Православия в Америке. Валаамский монастырь и Американская Православная Миссия. История и духовные связи». [Широков С. священник. 200 лет Православия в Америке..., 1996, 176 с.]. Книга посвящена истории Американской Православной Духовной Миссии и посвящена 200-летию Православия в Америке. При подготовке своей работы о. Сергей использовали не только опубликованные источники, но и документы, дневники, письма миссионеров обнаруженным им в Архиве Православной Церкви в Америке, в рукописных отделах библиотек и университетов США. Главными задачами своей работы автор считает: рассмотреть историю Русской Америки и Американской Православной Духовной Миссии; показать духовные традиции русских миссионеров, сохра-

нившиеся в современной Православной Америки. Отдельная глава работы посвящена жизни и трудам Святителя Иннокентия, Апостола Америки, митрополита Вениамина. Главной задачей своей книга священник Сергей Широков видит в установлении взаимопонимания и сотрудничества между Русской и Американской Православными Церквями. Продолжая свои изыскания о. Сергей Широков в 2001 году издал книга «Слово Православия в Америке. Проповеди и поучения святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, просветителя Северной Америки». [Слово Православия в Америке., 2001, 223 с.]. В этой работе о. Сергей не только опубликовал проповеди и поучения будущего патриарха, но и опубликовал своё исследование о миссионерском служении Святителя Тихонова в Америке.

Интересна книга протоиерея Льва Лебедева «Колумбы Росские». Апостольство Русской Православной Церкви в Америке (XVIII-XIX вв.)» была издана в 2003 году издательством «Русский Хронограф». [Лебедев Л., протоиерей. «Колумбы Росские...», 2003, 192 с.]. В центре внимания автора личности Преподобного Германа Аляскинского и Святителя Иннокентия (Вениамина). Отдельная глава работы о. Льва, посвящена православию в Америке после продажи Аляски.

Американскому периоду жизни и деятельности святителя Тихона, посвящена работа петербургского священника, А.В. Попова. Книга включает в себя Краткое житие святителя Тихона и подробную хронологию его жизни и деятельности в Америке. Хронологический справочник составлен в основном на основании сообщений российской и зарубежной дореволюционной печати. [Материалы к житию святителя Тихона..., 2007, 84 с.]. В 2011 году петербургское издательство «Сатисъ» выпустило расширенное издание работы А.В. Попова. Книга значительно увеличилась в объеме и состояла уже из шести глав и трех приложений. [Американский период жизни..., 2011, 384 с.]. В своей работе составитель использовал документы из Российского государственного исторического архива (РГИА), а также русские и американские периодические издания, в которых упоминается служение святителя Тихона в Америке. В приложении I дан обширный список книг и брошюр о Северной Америке на русском языке, изданных к 1898 г. В приложении II и III приведены отчеты о состоянии Алеутской епархии за 1902 и 1903 гг., представленные епископом Алеутским и Северо-Американским Тихоном в Святейший Синод.

Большое историографическое значение для историков русского зарубежного православия имеет монография российского историка протоиерея Владислава Цыпина. [Цыпин В. Русская православная церковь..., 1999, 429 с.], содержащая главы, посвященные церковной жизни на канонической территории Московского патриархата за пределами СССР и Церковной диаспоре.

Раздел посвященный истории Русской Православной Церкви в Америке есть в книге священника Владимира Голубцова «Русская православная диаспора во второй половине XX века». [Голубцов В., священник. Русская православная диаспора..., 2004, 228 с.]. Отец Владимир, достаточно пессимистично смотрит на современное состояние православия в Америке. Он считает, что семена посеянные русскими святыми в Америке, в дальнейшем не привели к сохранению единства Русской Православной Церкви на американском континенте. Главная трагедия православия на Американском континенте, считает отец Владимир, расхождение православной диаспоры в Америке на несколько юрисдикций.

Полезной для нас оказалась работа К.Е. Скурата «История Поместных Православных Церквей», особенно её десятая глава «Православная Церковь в Америке». [Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей. [Б. м., б. г., б. изд-ва].

Большое значение для историков Русской Православной Церкви имеет книга В.И. Косика «Русское церковное зарубежье: XX век в биографиях духовенства от Америки до Японии. Материалы к словарю справочнику». [Косик В.И. Русское церковное зарубежье..., 2008, 408 с.]. Эта работа является плодом многолетних изысканий автора по истории православия за рубежом, а также – основой спецкурса «История русской эмиграции», прочитанного В.И. Косиком в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете. В книге содер-

жится биографии выдающихся церковных деятелей различных юрисдикций русского церковного зарубежья, через которые нам открывается яркая, многогранная и неповторимая картина истории русского рассеяния.

Благодаря профессору Нижегородского университета, доктору исторических наук, А.А. Корнилову Нижний Новгород стал в настоящее время одним из центров изучения истории зарубежного православия. В 1998 г. А.А. Корнилов организовал и возглавил Лабораторию по изучению русского зарубежья в Нижегородском университете. Работы лаборатории и А.А. Корнилова посвящены изучению истории православных общин Америки. [Корнилов А.А. «Пропавшие без вести»...., 1999, 96 с.].

Поможет исследователям работа «Поместные Православные церкви». Это совершенно оригинальная по замыслу и исполнению книга о Православных Поместных Церквах, подготовленная насельниками московского Сретенского монастыря. История Церквей дается здесь не в фундаментальном, сухом изложении, но в виде отдельно взятых тем и моментов. Житие святого, биография предстоятеля Церкви, рассказ о каком-то одном важном событии прошлого – вот из чего складывается эта книга. В роли связующей нити ее отдельных тем и моментов – современность и недавнее прошлое. Важная часть книги – в жанре журналистики: интервью, заявления для прессы, путевые заметки. Книга была подготовлена в рамках проекта «Поместные Церкви», который был открыт в 2001 году на сайте «Православие.ru». За эти годы была создана большая информационная база отражающая бытие Вселенского православия во всём его многообразии. Специальный раздел книги посвящён Американской Православной Церкви. В данном разделе подробно рассматривается история Американской Православной Церкви, приводятся биографии её предстоятелей. Также в книге опубликовано интервью с протопресвитером Фомой Хопко, в котором он рассказывает о судьбах Американского православия. [Поместные Православные Церкви..., 2004, 544 с.].

Важна для историков Церкви книга А.Б. Ефимова «Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви». Она является первой работой, охватывающей период миссионерской деятельности Русской Православной Церкви с X по XX в. Особенно полезной для нас была семнадцатая глава книги – «Северо-Американская епархия при святителе Тихоне (Беллавина)». В этой главе особо подчеркивается, что именно «Идеи свт. Тихона привели Американскую Церковь в 1970 г. к автокефалии». [Ефимов А.Б. Очерки по истории миссионерства..., 2007. 684 с.].

Исследователям взаимоотношений между Американской Православной Церковью и Русской Православной Церковью будет полезна статья А.А. Кострюкова – «Обстоятельства разделения между Архиерейским синодом РПЦЗ и Североамериканской митрополией». [Кострюков А.А. Обстоятельства разделения..., 2011, С. 46-58]. Автор статьи подчеркивает, что Детройтский собор, открывшийся 2 апреля 1924 г., стал не только шагом к разделению с Московским Патриархатом, но и первым шагом на пути разделения между Зарубежной Церковью и Североамериканской митрополией. Отношения между Русской Зарубежной Церковью и митрополитом Платоном были окончательно разорваны в 1927 году. Разрыв этот, уврачеванный было после смерти митрополита Платона, впоследствии возник вновь, окончательно разделив РПЦЗ, которая была Церковью русских эмигрантов, и американскую митрополию — Церковь по преимуществу тех, кто связывал свое будущее не с Россией, а с Америкой.

Обобщающая работа, посвященная истории российского православного зарубежья, принадлежит автору настоящей статьи. [Попов А.В. Российское православное зарубежье..., 2005, 619 с.]. Монография вызвала большой интерес: ей было посвящен ряд рецензий в российской и зарубежной прессе. В частности, известный историк русского зарубежья, профессор А.А. Корнилов отмечает: «Несомненное достоинство монографии А.В. Попова – авторская периодизация жизни Православных Церквей, миссий и учреждений. По нашему мнению, комплексный подход к периодизации, убедительная аргументация границ и содержания каждого периода украшает книгу. Периоды истории не замурованы А.В. Поповым в хронологические рамки, они “не застыли”, они “живут полнокровной жизнью”». [Корнилов А.А.

История российского православия за рубежом...., 2005, с. 148-150]. Автором статьи также опубликовано несколько работ, посвященных: каноническим аспектам воссоединения Церкви и существования православной диаспоры [Попов А.В. Российская православная диаспора, 2003, с. 34-43], зарубежным церковным архивам [Попов А.В. Архивные собрания Православной церкви в Америке..., 2003, с. 42-45], мемуарам зарубежных иерархов и священников [Попов А.В. Мемуары русских..., 2005, с. 234-275], зарубежной церковной периодике [Попов А.В. Церковные периодические издания..., 2004, с. 191-213] и др.

Внимание исследователей Православия в Америке привлечёт внимание монография Л.Б. Ефимова и О.В. Ласаевой «Алеутская и Северо-Американская епархия при святителе Тихоне» [Ефимов Л.Б., Ласаева О.В. Алеутская и Северо-Американская..., 2012, 594 с.]. В монографии подробно исследуется служение епископа Алеутского и Аляскинского Тихона, ставшего затем архиепископом Американским. Особое внимание уделено миссионерскому служению великого святителя, которое представляет и большое значение для настоящего времени. В книге впервые подробно описывается жизнь Алеутской и Северо-Американской епархии Русской Церкви в период с 1898 по 1907 год, когда ее возглавлял епископ Алеутский и Аляскинский Тихон (Беллавин), ставший затем архиепископом Американским, будущий Патриарх Московский и всея России. Книга была написана по архивным источникам и периодике того времени, содержит обширную библиографию, именной и географический указатели. Авторы работы структурировали её по проблемно-тематическому признаку и попытались подробно рассмотреть самые важные вопросы истории Православия в Америке в конце XIX – начале XX века. Первая главы работы, посвящена подробному анализу состояния Алеутской епархии, к моменту приезда епископа Тихона. Вторая, самая большая объёму главу, знакомит читателя со славянской иммиграцией и проблемой униатов в Северной Америке. Следящие главы монографии рассказывают о деятельности в Америке Святителя Тихона, истории первых приходов в западных штатах США, русским монастырям в Америке, школьному делу и открытию русских семинарий в Америке. Больше внимание уделено авторами проблемам расширения епархии при святителе Тихоне: становлению православия в Канаде, даны история и причины возникновения Ситкинского и Сиро-Арабского викариатств, описана история Сербской миссии в Америке. Заканчивается работа анализом итогов Первого Собора Северо-Американской епархии. Интересны для исследователей будут и избранные письма соратников святителя Тихона, опубликованные в приложении к монографии. Письма были обнаружены авторами монографии в Отделе рукописей Библиотеки Конгресса США, ими же подготовлены к публикации.

Важной вехой в изучении православия в Америке стала книга митрополита Климента (Каплина) «Русская православная церковь на Аляске до 1917 года». [Климент (Каплин), митрополит. Русская православная церковь на Аляске..., 2009. 608 с.]. Книга представляет собой целостное историографическое исследование деятельности Русской Православной Церкви на Аляске с 1741 г. по 1917 г. Широко используя архивные документы и редкие библиографические источники, автор в доступной форме прослеживает непростые пути распространения Православия среди народов Аляски как в русский (до 1867 г.), так и в американский периоды ее истории. В книге представлено исследование распространения и утверждения православной веры и церковной традиции среди коренных жителей Аляски, соприкоснувшихся в той или иной мере с русской культурой. Особое внимание уделено малоизученному американскому периоду. В этом отношении книга является первым опытом изучения указанной церковной эпохи в данном регионе. На базе обширного фактологического материала в книге приводится много свидетельств очевидцев и современников, которые были собраны среди сотен архивных документов, публикаций миссионерских журналов, путевых записок путешественников и статей о церковной жизни на Аляске, а также писем и книг (в частности святителя Иннокентия и других миссионеров).

С темой Русского Православия на Аляске митрополит Климент познакомился в конце 70-х годов, будучи преподавателем курса Общей церковной истории в Московской духовной

академии и семинарии. Тогда же он начал сбор первой информации о деятельности русских миссионеров на Аляске, об их трудах и подвижническом служении. В 1982 году владыка решением Священного Синода Русской Православной Церкви был отправлен на служение в США на должность управляющего Патриаршими приходами. Здесь он смог провести более глубокое исследование. Там же появилась возможность изучать архивные документы и дореволюционные периодические издания и, самое главное, побывать на самой Аляске. «Меня увлекло не только обилие малодоступного в России материала, я нашел совсем неизвестные до того факты», – отмечает митрополит Климент.

Владыка особо подчеркивает, что в последние годы тема истории Аляски весьма популярна и актуальна. Это, безусловно, неотъемлемая часть нашей отечественной истории. Но это еще и история нашей отечественной культуры, причем история долговременная, не ограничивающаяся продажей Аляски Соединенным Штатам.

«Даже сейчас, спустя 140 лет после того, как Аляска стала частью США, чувствуется приобщенность местного населения к русской духовной культуре, – подчеркивает владыка. – И сегодня в православных храмах на Аляске верующие возносят молитвы на нескольких языках, кроме английского и своего родного еще сохраняется в употреблении и церковнославянский язык, а детям при Крещении дают русские имена».

Русская духовная культура не прекратила свое существование на Аляске во многом благодаря тому, что Русская Церковь продолжила свою деятельность на ее территории и после ее продажи в 1867 году.

«Главным итогом более чем вековой деятельности Русской Православной Церкви на Аляске стала верность ее коренных жителей Православию. Данная книга отвечает на ключевой вопрос, каким образом русская цивилизация смогла оставить столь глубокий след на Североамериканском континенте в совершенно другом народе», – заключает митрополит Климент.

Особо хочется подчеркнуть, что в монографии владыки широко и полно описана деятельность выдающего русского миссионера – святителя Иннокентия (Вениаминова), который в значительной мере способствовал созданию системы русской миссии на Аляске.

Изданная в Твери в 2014 году монография митрополита Климента «Православие на Аляске: ретроспектива развития в 1741-1917 гг.» [Климент (Капалин), митрополит. Православие на Аляске: ретроспектива развития..., 2014, 432 с.], является продолжением работы владыки «Русская православная церковь на Аляске до 1917 года». Подготовке труда способствовали новые документы и материалы, полученные в ходе российских научно-исследовательских экспедиций на Аляску в 2010-2012 гг. В работе уделено большее внимание продолжению русского присутствия в Северной Америке после 1867 г. С переходом от России к США Аляска стала уникальной лабораторией цивилизационного взаимодействия этих двух стран. В продолжение полувека Россией предпринимались политические и экономические меры, которые были направлены на защиту русской культурной традиции в пределах иностранного государства. В книге показано, как совместными усилиями представителей Российского государства и Православной Церкви духовные ценности русской цивилизации получили распространение на Североамериканском континенте. Важным результатом деятельности РПЦ на Аляске, в русский и американский периоды ее истории, является не только существование в настоящее время самостоятельной и жизнеспособной Аляскинской епархии (в составе Автокефальной Православной Церкви в Америке, но и сохранение ее современными коренными жителями русского православия. Самостоятельно значение имеют и приложения к монографии владыки Климента «Краткие биографические сведения о клириках из России, служивших на Аляске и «Краткие биографические сведения о креольском причте Аляски до 1917 г.».

Таким образом, можно сделать вывод, что интересующие нас проблемы Православия в Америке, нашли отражение в дореволюционной, советской, постсоветской и зарубежной литературе. Историографию истории Русской Православной Церкви в Америке, а в дореволюционный период Миссии и епархии, мы делим на 4 части:

- дореволюционная историография;
- советская историография;
- постсоветская историография, представленная работами светских и церковных историков;
- зарубежная историография, представленная работами авторов-эмигрантов и зарубежных историков.

В основу периодизации положен хронологически-структурный принцип. Мы считаем, что историография, методологические подходы, интенсивность интереса к теме кардинально, а иногда полярно, отличались в царской России, в СССР и в нынешней Российской Федерации.

Можно констатировать, что развитие исторической мысли в области истории православного зарубежья за последние годы значительно продвинулось. Накоплено большое количество фактического материала. Стали доступны и издаются в России зарубежные православные журналы и газеты, освещающие на своих страницах вопросы истории Православной Церкви. Переизданы труды многих представителей российской эмиграции. Активно работают российские ученые. Но история российского зарубежья и история российского зарубежного православия – как научные дисциплины – пока находятся в стадии формирования. Пока отсутствуют обобщающие научные труды по истории православия на Американском континенте. Недостаточно изучена и литература. Это закономерно, так как в данный момент идёт процесс накопления, аккумуляции знаний.

Классификация источников по истории российского Православия в Америке

Современная историческая наука не смогла создать единой генеральной классификации исторических источников. Тем не менее, для осмысления многообразия исторических источников по истории российского православного зарубежья необходима классификация. Для нашей работы наиболее важной и возможной представлялась видовая классификация исторических источников. Следует отметить, что несмотря на уже длительный период изучения православия в Америке к настоящему моменту не было создано приемлемой видовой классификации источников по этой теме. Одной из наиболее известных классификаций источников российской эмиграции является классификация, предложенная российским историком В.В. Кабановым. Он в частности предлагал классифицировать эмигрантские материалы следующим образом:

1. Философская, религиозная, экономическая и другая научная литература.
2. Художественная литература.
3. Периодическая печать, публицистика.
4. Документы политических партий и союзов, общественных групп творческих объединений, военных национальных, религиозных и прочих организаций.
5. Документы личного происхождения: а) мемуары; б) дневники; в) переписка; г) семейные архивы.
6. Архивные коллекции, хранящиеся в архивах и библиотеках университетов, государственных и общественных организаций иностранных государств». [Кабанов В.В. Источники российской эмиграции..., 1998, с. 650].

Необходимо отметить, что данная классификация весьма условна и не имеет в своём основании логических принципов и критериев. Фактически данная классификация ставит больше вопросов, чем даёт ответов. В частности, почему именно: «Архивные коллекции, хранящиеся в архивах и библиотеках университетов, государственных и общественных организаций иностранных государств». А как быть с архивными документами хранящимися в российских архивах? Не понятно и выделение в самостоятельную группу «Документов политических партий и союзов, общественных групп творческих объединений, военных национальных, религиозных и прочих организаций». Ведь чаще всего такие документы хранятся именно в архивах. В.В. Кабанов, с одной стороны пытается систематизировать материалы по тематическому критерию – религиозная литература, художественная литература; с другой

стороны, по критерию хранения: где хранится – в архиве или в библиотеке. Но и философская, и религиозная, и художественная, и научная, и другая литература бывает как опубликованной, так и нет (хранящейся в архивах и рукописных отделах музеев и библиотек).

Попытку классифицировать источники по истории РПЦ в эмиграции предприняла ярославская исследовательница истории Церкви А.В. Беляева. В посвященной этой проблеме работе она предложила разделить источники по истории Церкви в эмиграции на следующие группы:

1. Официальные церковные документы.
2. Документы других организаций, структур (церковных и светских), прямо и косвенно связанных Церковью за границей.
3. Письма и мемуары.
4. Речи, напутственные слова, молитвы, мысли, наставления, проповеди видных архиереев.
5. Материалы периодической печати.
6. Документы советских властей, свидетельствующие об их отношении к Церкви за границей. [Беляева А.В. Источники по истории Русской Православной Церкви..., 2005, с. 229–231].

Подобная классификация имеет право на существование, тем не менее, она не в полной мере отражает видовой состав источников. На наш взгляд, исходя из круга используемых нами источников, целесообразно разделить их на следующие виды и подвиды:

1. Законодательные акты:
 - а) Внешнее церковное право, то есть законодательные акты тех или иных государств, регулирующие деятельность Православных церквей и отношение государства к религии и Церкви.
 - б) Внутреннее церковное право, включающее в себя общее и частное церковное право. (Акты, Грамоты, Определения, Постановления, Положения, Указы, Послания, Уставы и другие документы принятые церковными Соборами, другими органами высшего церковного управления, а также исходящими от лица высших иерархов РПЦ в России и за рубежом).
2. Делопроизводственные материалы, понимаемые нами, как вид источников, задачей которых является обеспечение управления и обеспечения документооборота.
 - а) Церковные делопроизводственные материалы. В эту группу источников входят: Определения и указы Синода и Епархиальных архиереев; внутренние документы высших центральных и местных органов церкви, её органов и учреждений; официальная переписка, епархиальные отчеты, протоколы, документы приходского делопроизводства и другие документы.
 - б) Материалы государственного делопроизводства.
 - в) Материалы делопроизводства негосударственных организации и учреждений в которых так или иначе отражена деятельность РПЦ за рубежом (документы политических партий, объединений, общественных организаций и др.).
3. Справочные, информационные, юбилейные и другие издания Православных Церквей, епархий, приходов в России и за рубежом.
4. Периодическая печать.
5. Источники личного происхождения (переписка, дневники, мемуары, хроники, эссеистика и др.).

В свою очередь, все перечисленные виды источников, за исключением, внешнего церковного права, делятся на опубликованные и неопубликованные. Неопубликованные источники могут храниться в российских и иностранных государственных, частных, церковных, общественных и личных архивах, рукописных отделах музеев, библиотек.

Мы считаем, что исследователи Православной Церкви в Америке в настоящее время в достаточной мере обеспечены источниками, как неопубликованными, так и опубликованными. Об архивных источниках смотрите подробнее в Трудах вторых [Попов А.В. История пра-

вославного зарубежья..., 2004, с. 182-195], пятых [Попов А.В. Библиотеки и библиотечные собрания, 2006, с. 222-235], седьмых [Попов А.В. Современные проблемы церковного..., 2008, с. 251-258] и девярых [Попов А.В. Фонды российских зарубежных..., 2010, с. 229-235] Международных Макарьевских чтений. Источникам по истории российского зарубежного православия также посвящена работа автора настоящей статьи «Российское православное зарубежье: История и источники». [Попов А.В. Российское православное зарубежье..., 2005, 619 с.].

Список литературы

1. Августин (Никитин), архимандрит. Россия и США. Обзор церковных связей / Под общей редакцией Г.М. Солдатова. Часть 1. Форт Росс и Православно-Католические связи в Калифорнии. Россия и Римо-Католическая Церковь в США. – Миннеаполис: AARDM PRESS, 1991. – 92 с.
2. Августин (Никитин), архимандрит. Россия и США. Обзор церковных связей / Под общей редакцией Г.М. Солдатова. Часть 2. Русская Америка. Социальные недуги и церковное попечение. А.П. Лопухин – профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии. – Миннеаполис: AARDM PRESS, 1991. – 122 с.
3. Августин (Никитин), архимандрит. Россия и США. Обзор церковных связей / Под общей редакцией Г.М. Солдатова. Часть 3. Россия и «Общество друзей». Россия и Церковь Святых Последнего Дня. Россия и пресвитериане США. Россия и методисты США. Россия и национальный Совет Церквей Христа в США. – Миннеаполис: AARDM PRESS, 1991. – 132 с.
4. Автокефалия Русской Православной Греко-Кафолической Церкви (Митрополии) Америки. – Нью-Йорк.: Всеславянское издательство, 1970. – 203 с.
5. Адам (Филипповский), архимандрит. Злобные интриги на меня за защиту русского дела перед мазепинством. – Виннипег, 1919. – 64 с.
6. Алексеев В.И. О книге Дмитрия Поспеловского «The Russian Church under the soviet regime, 1917–1982» // Русское Возрождение. – 1985. – № 31. – С. 187–195
7. Американский период жизни и деятельности святителя Тихона Московского 1898–1904 гг. / Сост. А.В. Попов. – СПб.: Сатисъ, 2011. – 384 с.
8. Анатолий (Каменский), архимандрит. Американские очерки. – Одесса, 1908. – 140 с.
9. Анатолий (Каменский), архимандрит. В стране шаманов: Индиане Аляски: Быт и религия их. Одесса, 1906. – 139 с.
10. Анатолий (Каменский), архимандрит. Индианское племя Тлинклит. – Нью-Йорк, 1899. – 88 с.
11. Барсуков И.П. Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. – М.: В Синод. тип., 1883. – VIII, 769, [1], 14, XIV, [2] с., [5] л. ил. : портр., факс. – Посвящ. Б.С. Шереметеву.
12. Беляева А.В. Источники по истории Русской Православной Церкви в эмиграции (1919-1939 годы) в России и за рубежом // Архивы Русской Православной Церкви: пути из прошлого в настоящее (Труды Историко-Архивного Института Т. 36). – М.: РГГУ, 2005. – С. 229–231.
13. Валаамские миссионеры в Америке (в конце XVIII столетия) – СПб.: Издательство Валаамского монастыря, 1900. – 292 с.
14. Вручение Томоса об Автокефалии // Журнал Московской Патриархии. – 1970. – № 6. – С. 69-79.
15. Голубцов В., священник. Русская православная диаспора во второй половине XX века. – М.: ООО «М-Принт», 2004. – 228 с.
16. Граббе Г. Опровержение ошибок и неправд в сочинении Д. Поспеловского "The Russian Church Under the Soviet Regime 1917–1982" // Граббе Г. (епископ). К истории русских церковных разделений. – Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь, 1992. – С. 1-56.
17. Григорьев Д. протоиерей. От древнего Валаама до Нового Света. Русская православная миссия в Северной Америке // Литературная Россия. – 1990. – № 34. – С. 23
18. Григорьев Д. протоиерей. От древнего Валаама до Нового Света. Русская Православная Миссия в Северной Америке. – М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2007. – 212 с.
19. Григорьев Д., протоиерей. О русской православной миссии в США // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2004. – № 3 (28). – С. 139-144.

20. Григорьев Д., протоиерей. От древнего Валаама до Нового Света. Русская православная миссия в Северной Америке // Записки Русской академической группы в США, 1988. – Т. 21. – С. 273-296.
21. Григорьев Д., протоиерей. От древнего Валаама до Нового Света. Русская православная миссия в Северной Америке // Записки Русской академической группы в США, 1988. – Т. 21. – С. 273.
22. Григорьев Д., протоиерей. Русская Православная Миссия в Северной Америке // Журнал Московской Патриархии. – 1990. – № 12. – С. 56-60; 1991. – № 1. – С. 59-60; № 3. – С. 62-64.
23. Григорьев Д., протоиерей. Русская Православная миссия в Северной Америке // Бежин луг. – 1996. – № 4. – С. 108.
24. Гуль Р.Б. К вопросу об «Автокефалии». Четыре древних Патриархата осуждают русскую Автокефалию в Америке // Новый журнал (The New Review). – N.Y. – 1972. – № 106 – С. 212-238; № 114. – С. 225-227.
25. лорЕвдоким (Мещерский), архиепископ. Религиозная жизнь в Америке. – Сергиев Посад: тип. Св.-Троиц. Сергиевой лавры, 1915. – 30 с.
26. Ефимов А.Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. 684 с.
27. Ефимов Л.Б., Ласаева О.В. Алеутская и Северо-Американская епархия при святителе Тихоне. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. – 594 с.
28. Записки об островах Уналашкинского отдела, составленные И. Вениаминовым. Ч. 1. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1840. – 364 с.
29. Иннокентий (Вениаминов), протоиерей. Состояние Православной церкви в Российской Америке. – СПб.: Типография Академия наук, 1840. – 44 с.
30. Кабанов В.В. Источники российской эмиграции // Источниковедение: Теория. История. Метод. Источники российской истории: Учебное пособие. – М.: РГГУ, 1998. – С. 650.
31. Климент (Капалин), митрополит. Православие на Аляске: ретроспектива развития в 1741-1917 гг. – Тверь, 2014. – 432 с.
32. Климент (Капалин), митрополит. Русская православная церковь на Аляске до 1917 года. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2009. – 608 с.
33. Корнилов А.А. «Пропавшие без вести». Жизнь и творчество прихожан храма во имя иконы Божьей Матери «Всех скорбящих Радосте» в г. Филадельфия, США. Материалы к 50-летию основания храма. – Нижний Новгород: Нижегородское отделение Императорского Православного Палестинского Общества, 1999. – 96 с.
34. Корнилов А.А. 50 лет Фонду имени св. прав. О. Иоанна Кронштадтского // Православная жизнь. – Джорданвилль. – 2004. – № 10. – С. 1-33; 2005. – № 12. – С. 1-30.
35. Корнилов А.А. Идеалы Русского Зарубежья. К 80-летию основания РПЦЗ // Православная Русь. – 2001. – № 14 (1689) – С. 1-4.
36. Корнилов А.А. История канонизации Святого Иоанна Кронштадтского в Русском Зарубежье // Макарьевские чтения: материалы Второй международной конференции (21-22 ноября 2003 года) / Отв. ред. В.Г. Бабин. – Горно-Алтайск.: Горно-Алтайский государственный университет, 2004. – С. 195-199.
37. Корнилов А.А. История российского православия за рубежом [Текст] / Александр Корнилов // Библиография. – 2005. – № 5 (340). – С. 148-150. – Рец. на кн: Попов А.В. Российское православное зарубежье: История и источники. С приложением систематической библиографии. – М.: ИПВА, 2005. – 619 с.
38. Корнилов А.А. Монах от Оптины до Платины. Жизнь епископа Сеаттлийского Нектария (Концевича). – Нижний Новгород: ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2008. – 167 с.
39. Корнилов А.А. Основание православного прихода «Всех скорбящих радость» в американском городе Филадельфия // Макарьевские чтения: материалы восьмой международной конференции (2 – 23 ноября 2009 года) / Отв. ред. В.Г. Бабин. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2009. – С. 266-275.
40. Корнилов А.А. Риза светлая. Жизнь и служение протоиерея о. Евгения Лызлова. Материалы к 50-летию основания храма во имя иконы Божьей Матери «Всех скорбящих Радосте» в г. Филадельфия, США. – Нижний Новгород: Нижегородское отделение Императорского Православного Палестинского Общества, 1998. – 56 с.
41. Косик В.И. Попов А.В. Российское православное зарубежье: История и источники. С приложением систематической библиографии. [Текст] – Андрей Попов. - М.: ИПВА, 2005. – 619 с.

42. Косик В.И. Русское церковное зарубежье: XX век в биографиях духовенства от Америки до Японии. Материалы к словарю справочнику. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2008. – 408 с.
43. Кострюков А.А. Обстоятельства разделения между Архиерейским синодом РПЦЗ и Североамериканской митрополией // Вестник ПСТГУ. Серия II. История. История Русской Православной Церкви. – 2011. – Вып. 3(40). – С. 46-58
44. Лебедев Л., протоиерей. «Колумбы Росские». Апостольство Русской Православной Церкви в Америке (XVIII-XIX вв.). – М.: «Русский Хронографъ», 2003. – 192 с.
45. Лебедев М., протоиерей. Разруха в Русской Православной Церкви в Америке. – Белград.: Типография «Јовановић». – 1929. – 318 с.
46. Лопухин А.П. Заокеанский Запад в религиозно-нравственном отношении. – СПб.: Тип. Еленского 1887. – 84 с.
47. Лопухин А.П. Настоящее и будущее Православия в Северной Америке. – СПб.: Типо-лит. Пухира, 1897. – 37 с.
48. Львов А.Н. Краткий исторический сведения об учреждении в Северной Америке православной миссии, об основании Кадьякской епархии и о деятельности там первых миссионеров // Прибавление к Церковным Ведомостям. – 1894. – № 38. – С. 1317-1326; – № 39. – С. 1361-1370.
49. Лопухин А.П. Путевые заметки русского псаломщика. – СПб., 1880
50. Лопухин А.П. Религия в Америке. – СПб.: Типография Добродеева, 1882. – 272 с.
51. Лопухин А.П. Свобода религиозной совести в Америке: (Очерк отношений Церкви и государства в историческом развитии и современном состоянии в Соединенных Штатах Северной Америки). – М.: Университетская типография, 1881. – 84 с.
52. Лопухин А.П. Столетие Православной миссии в Северной Америке. 1794-1894 гг.: Исторический очерк ее деятельности в память 100-летнего юбилея, 25 сент. 1894 г. – СПб.: Тип. Катанского 1894. – 33 с.
53. Материалы к житию святителя Тихона Московского. Американский период жизни и деятельности святителя Тихона: Первый год служения епископа Тихона в Соединенных штатах Северной Америки / Сост. А.В. Попов. – СПб., 2007. – 84 с.
54. Митрофанов Г., протоиерей. История Русской Православной Церкви 1900-1927. – СПб.: Сатис, 2002. – С. 407.
55. Недзельницкий И.Я., протоиерей. Православная Русь в Северной Америке: (Обзор русской жизни и работ за 1913 г.) – Одесса: Типография О-ва «Русская речь», 1914. – 16 с.
56. Недзельницкий И.Я., протоиерей. Галицкие и Угорские русские в Соединенных Штатах Америки. Одесса: Типография О-ва «Русская речь», 1913. – 20 с.
57. Нитобург Э.Л. Русская православная церковь в США // США и Канада: экономика, политика, культура. – 2000. – № 4. – С. 41-45.
58. Окунцов И.К. Русская эмиграция в Северной и Южной Америке. – Буэнос-Айрес: Издательство «Сеятель», 1967 – 423 с.
59. Поместные Православные Церкви. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2004. – 544 с.
60. Попов А.В. Архивные собрания Православной церкви в Америке: история и современность // Отечественные архивы. – 2003. – № 6. – С. 42-45.
61. Попов А.В. Библиотеки и библиотечные собрания Православной Церкви за рубежом // Макарьевские чтения: материалы Пятой международной конференции (21-22 ноября 2006 года) / Отв. ред. В.Г. Бабин. – Горно-Алтайск.: Горно-Алтайский государственный университет, 2006. – С. 222-235.
62. Попов А.В. История православного зарубежья в фондах Государственного Архива Российской Федерации (ГА РФ) // Макарьевские чтения: материалы второй международной конференции (21-22 ноября 2003 года) / Отв. ред. В.Г. Бабин. Горно-Алтайск.: Горно-Алтайский государственный университет, 2004. – С. 182-195.
63. Попов А.В. Мемуары русских зарубежных иерархов и священников // Новый журнал = New Review. – Нью-Йорк. – 2005 – № 240. – С. 234-275
64. Попов А.В. Российская православная диаспора: проблемы историографии // Российские соотечественники в Азиатско-Тихоокеанском регионе. Перспективы сотрудничества: материалы третьей международной научно-практической конференции. – Владивосток: Информационно-рекламное агентство «Комсомолка ДВ», 2003. – С. 34-43.
65. Попов А.В. Российское православное зарубежье: История и источники. С приложением систематической библиографии. – М.: ИПВА, 2005. – 619 с

66. Попов А.В. Российское православное зарубежье: История и источники. С приложением систематической библиографии. – М.: ИПВА, 2005. – 619 с.
67. Попов А.В. Современные проблемы церковного архивоведения и архивного дела // Макарьевские чтения: материалы седьмой международной конференции (2 – 23 ноября 2008 года) / Отв. ред. В.Г. Бабин. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2008. – С. 251-258.
68. Попов А.В. Фонды российских зарубежных иерархов и священников в Государственном архиве Российской Федерации // Макарьевские чтения: материалы девятой международной конференции / Отв. ред. В.Г. Бабин. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2010. – С. 229-235
69. Попов А.В. Церковные периодические издания // Новый журнал. = New Review. – Нью-Йорк. – 2004 – № 236. – С. 191-213.
70. Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. – М.: Республика, 1995. 511 с.
71. Постановления освященного Собора Русской Православной Греко-кафолической Церкви в Соединённых Штатах Северной Америки, состоявшегося в городе Детройте, шт. Мичиган в 1924 году 20-23 марта – 2-4 апреля // Григорьев Д. протоиерей. От древнего Валаама до Нового Света. Русская Православная Миссия в Северной Америке. – М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2007. – С. 171-178.
72. Русак В.С. История Российской церкви от основания до наших дней. – Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь, 1993. – 580 с.
73. Русак В.С. Русская Православная Церковь за границей и «Катакомбная» церковь // Макарьевские чтения: материалы Пятой международной конференции (21-22 ноября 2006 года) / Отв. ред. В.Г. Бабин. – Горно-Алтайск.: Горно-Алтайский государственный университет, 2006. – С. 252-265.
74. Русак В.С. Церковные расколы XX века. Русская зарубежная Церковь и Московский Патриархат. // Международные «Макарьевские чтения», посвященные 210-летию со дня рождения основателя Алтайской духовной Миссии Св. Макария. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайский государственный университет, 2002. – С. 98-125 и др.
75. Русская Православная Церковь в Северной Америке. Историческая справка. – Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь, 1955. – 224 с.
76. Русь и Православие в Северной Америке. К XXV летию Русского Православного общества взаимопомощи / Сост. протоиерей Петр Коханик. – Вилкес-Барре.: Типография газеты «Свет», 1920. – 144 с.
77. Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей. В 2-х ч. Ч. 1. С. 1–334; Ч. 2. С. 1–318. – [Б. м., б. г., б. изд-ва].
78. Слово Православия в Америке. Проповеди и поучения святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, просветителя Северной Америки / авт.-сост. о. Сергей Широков. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2001. – 223 с.
79. Томос Алексия I, милостию Божиею Патриарха Московского и Всея Руси, о даровании Автокефалии Северо-Американской митрополии // Григорьев Д. протоиерей. От древнего Валаама до Нового Света. Русская Православная Миссия в Северной Америке. – М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2007. – С. 179-182.
80. Трубецкой С.Г. Мысли об Автокефалии // Церковно-исторический вестник. – 1998. – № 1. – С. 93-96.
81. Цыпин В. Русская православная церковь 1925-1938. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 1999. 429 с.
82. Широков С. священник. 200 лет Православия в Америке. Валаамский монастырь и Американская Православная Миссия. История и духовные связи. М.: Храм Святой Троицы у Покровских ворот, 1996. – 176 с.
83. Шмеман А.Д. протоиерей. Собрание статей. 1947-1983 / Сост. Е.Ю. Дорман; Предисл. А.И. Кырлежева. – М.: Русский путь, 2009. – 896 с.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Попов Андрей Владимирович, кандидат исторических наук, доцент

*Историко-архивный институт Российского государственного университета,
Москва, Россия.*

Insatiable@fryazino.net

DATA ABOUT THE AUTHOR

Popov Andrey V. Popov the candidate of historical sciences, the senior lecturer
Institute for History and Archives, Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia
Insatiable@fryazino.net

УДК 94(57)

ПРОЯВЛЕНИЯ КРИЗИСА ЦЕРКОВНОГО ПРИХОДА В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ. В ТОМСКОЙ ГУБЕРНИИ

Почеревин Е.В.

В статье показаны проявления кризиса церковного прихода в конце XIX – начале XX вв. на территории Томской губернии, выразившегося в нежелании прихожан и сельского общества участвовать в материальном обеспечении церкви, неприятии и непонимании крестьянской общиной нужд и положения духовенства.

Ключевые слова: *церковный приход; крестьянское самоуправление; община; Томская губерния; духовенство; руга.*

MANIFESTATION OF THE CRISIS OF THE PARISHES IN LATE XIX – EARLY XX CENTURIES IN TOMSK PROVINCE

Pocherevin E.V.

The article shows the manifestations of the crisis of parish in the late XIX - early XX centuries in the Tomsk province, that expressed in unwillingness of parishioners and rural society to participate in the financial churches support, rejection and misunderstanding needs and position of the clergy by the peasant community

Keywords: *the parish; peasant self-government; the community; Tomsk Province; clergy; tribute.*

Модернизационные изменения, происходившие в российском обществе, в том числе и в Сибири, в конце XIX - начале XX вв. порождали конфликты разного уровня и интенсивности в пределах церковных приходов. Участниками конфликта становились церковный причт и органы крестьянского самоуправления, в лице сельского или волостного сходов и сельских старост. Современники часто расценивали это как одно из проявлений «кризиса прихода». В диссертационном исследовании А.В. Васильевой выделены признаки данного кризиса, такие как нежелание прихожан и общества участвовать в материальном обеспечении церквей и духовных лиц, неприятие и непонимание обществом нужд и истинного положения духовенства. Кроме того автором обозначены специфические черты сибирских приходов, в том числе невысокие религиозные запросы сибирского общества. [Васильева, 2015, с. 197-198] В сочетании эти факторы приводили к конфликтам крестьянского самоуправления и местных религиозных учреждений.

Исследуя приходское духовенство Европейской России второй половины XIX – начала XX вв. А.В. Скутнев констатирует наличие кризиса в Русской православной церкви указанного периода. Автор отмечает, что материальное содержание причта возлагалось на прихожан и это нередко вызывало конфликты. Более того, недовольство крестьян причтом автор объясняет различным пониманием его места в сельском приходе. Священник воспринимал себя как главное лицо в приходе. Прихожане считали, что он нанят общиной для отправле-

ния религиозных обрядов и получает за это очень приличное вознаграждение. [Скутнев, 2005, с. 105]

Изучая архивные материалы относящиеся к Бийскому уезду Томской губернии конца XIX – начала XX в., можно увидеть «отголоски» вышеуказанного кризиса в различных проявлениях. Так в августе 1906 г. священник Николаевской церкви с. Ложкинского Енисейской волости Елевферий Макаренко жаловался Крестьянскому начальнику первого участка Бийского уезда на сельского старосту Бурнашева. По словам священника, он, будучи назначенным Томской духовной консисторией по просьбе крестьян села для устройства и открытия самостоятельного прихода, в течение двух месяцев ничего не мог предпринять для этого «благодаря бездеятельности и беспробудному пьянству» сельского старосты. [ГААК Ф. 178. Оп. 1. Д. 13. Л. 146] Из документов дознания следует, что бездеятельность старосты сводилась к тому, что он позже установленного срока подал в соответствующие инстанции приговор сельского общества с просьбой о бесплатной выдаче леса для строительства церкви. Священник и группа крестьян, уполномоченных сельским сходом на решение вопросов постройки храма, причтовых помещений и школы, обвиняли старосту в «нерадении и попустительстве» не только по поводу строительства храма, но и по ряду других аспектов жизни сельского общества. В ходе расследования и опроса крестьян с. Ложкинского выяснилось, что главная причина опоздания отправки приговора заключалась в том, что в обществе «были несогласные». Это подтверждается показаниями одного из крестьян, указавшим на то, что данный вопрос обсуждался, но «остался открытым, ввиду того, что не было полного схода». В постановлении Крестьянского начальника, после почти годичного дознания, значилось, что поскольку «ныне общество заявляет, что бездействия со стороны старосты по службе нет», дальнейшее производство прекратить. [ГААК Ф. 178. Оп. 1. Д. 13. Л. 148-154] Согласно «Справочной книге по Томской епархии» за 1914 г. деревянная церковь была построена в селе только в 1910 г. [Справочная книга..., 1914. с. 559]

Таким образом, не смотря на «искреннее желание прихожан открыть возможно скорее самостоятельный приход», декларируемое в жалобе уполномоченных, на деле крестьяне не активно поддерживали идею строительства храма. Сам факт конфликта между деятельным священником, участником русско-японской войны [Коваленко, 2009, с. 175] и сельским старостой может указывать на недостаточность авторитета даже столь знаменитого священника.

В апреле 1907 г. священник с. Буланихинского Бийской волости Д. Толмачев жаловался на то, что крестьяне с. Боровлянского, входящего в состав Буланихинского прихода, не вносят своей доли в оплату квартиры для второго священника. [ГААК Ф. 178. Оп. 1. Д. 3. Л. 139] В мае этого же года, отвечая на жалобу священника, Боровлянский сельский сход постановил приговор, в котором были даны «объяснительные сведения» по данному вопросу. Крестьяне указывали на то, что в их селе имеется собственный храм, куплен дом для священника и нарезан земельный надел. Хотя, согласно «Справочной книге по Томской епархии» за 1914 г. в селе имелся только молитвенный дом, построенный в 1898 г. и земельный надел при нём в 52 дес. [Справочная книга..., 1914. с. 334], крестьяне постановили приговор, в котором выразили желание «чтобы один священник приехал в нашу деревню на постоянное жительство, а в приход мы не согласны более платить». [ГААК Ф. 178. Оп. 1. Д. 3. Л. 137-138]

Как мы видим, крестьяне с. Боровлянского по-своему понимали ситуацию и не желали действовать в рамках представлений приходского священника.

В июле 1902 г. священник Покровской церкви с. Плешковского Бийской волости М. Павлов требовал от старосты Третьякова созыва сельского схода для разрешения вопроса о ремонте домов причта, на что Третьяков объяснил, что требуется созыв не сельского, а церковно-приходского схода. В августе церковно-приходской сход Покровской церкви был созван, однако «не уважил поправить» указанные дома. [ГААК Ф. 178. Оп. 1. Д. 13. Л. 23 об.] Данный факт также показывает неприятие и непонимание обществом нужд и истинного положения духовенства.

Поведение сельского священника и отношение к нему представителя крестьянского самоуправления характеризует следующий эпизод. Вышеуказанный священник М. Павлов в 1902 г. жаловался Крестьянскому начальнику третьего участка Бийского уезда на бездействие и грубость сельского старосты Третьякова. Проступок старосты, по словам жалобщика, состоял в том, что Третьяков отказался выступить посредником между священником и крестьянином, подозреваемом в конокрадстве. М. Павлов утверждал, что староста грубо обращался с ним, говорил «дерзкие, нахальные и обидные слова». Кроме того, священник обвинял сельское управление и лично старосту в попустительстве пьянству и беспорядкам в сельском обществе. [ГААК Ф. 178. Оп. 1. Д. 13. Л. 19-22] «Хотя я и прослужил много в сане священника, за все время своей службы переменял не мало разных мест, но таких пьяниц, как жители села Плешковского, таковых нахалов, как сельский староста Третьяков и наконец, таких конокрадов, каковым по отзыву весьма многих отличается крестьянин Трунов, нигде не встречал» [ГААК Ф. 178. Оп. 1. Д. 13. Л. 19 об.]

В своем объяснении староста отмечал, что «мены у нашего батюшки бывают не редки и с людьми известными всей округе за самых отъявленных плутов и конокрадов». На обвинения в грубости Третьяков заявлял: «Отказ свой быть в мене посредником я выразил батюшке в самой вежливой форме, и не смотря на то, что батюшка позволял на меня кричать, страшать и топтать ногами, я не позволил даже заметить ему, что кричать на меня он не вправе и выслушал весь его поток ругани до конца и спокойно вышел». «Все свои требования ... отец Михаил выражает всегда крайне грубо и стоит человеку не малых усилий, чтобы выслушать их до конца», - резюмировал староста свое видение поведения священника. [ГААК Ф. 178. Оп. 1. Д. 13. Л. 23, 23 об.] Отзывы священника М. Павлова о пьянстве крестьян с. Плешковского, приведенные в его личном письменном заявлении и выраженные в столь резкой форме, вряд ли соответствуют нормам поведения, ожидаемого от него прихожанами. Тем более, не добавляет авторитета священнику склонность к подозрительным обменным операциям и явная грубость в общении со старостой.

Действия крестьян, преследующие собственные материальные интересы вопреки интересам церкви показывает следующий случай. В июне 1912 г. Мало-Башчелакский сельский сход, Башчелакской волости Бийского уезда своим приговором возбудил ходатайство «о закрытии церковно-приходской школы навсегда» в связи с открытием в селе училища Министерства народного просвещения. Заведующий школами Мало-Башчелакского прихода в декабре 1913 г. просил Крестьянского начальника о сохранении здания во владении церкви, однако чиновник разрешил крестьянам свободную продажу строения. Школа была построена на средства сельского общества, которое желало продать ставшее «излишним» здание. В марте 1914 г. состоялись аукционные торги, на которых здание было продано за 265 руб. при стартовой цене 100 руб. [ГААК Ф. 182. Оп. 1. Д. 123а. Л. 128-132]

Одним из главных претензий церковного причта к сельским обществам и волостным правлениям была невыплата материального содержания. Так в июне 1916 г. причт церкви с. Сосновского просил Башчелакское волостное правление Бийского уезда «понудить» сельских старост Сосновского, Верзиловского, Алексеевского сельских обществ «к сбору и представлению церковного побора на содержание церкви». В жалобе было указано, что сельскими обществами «не уплачено ни копейки» за 1916 г., а за Сосновским обществом числится большая недоимка за 1915 г. Кроме того, жалобщики интересовались причинами трехмесячной задержки жалования причту, тогда как, согласно циркуляру Томского губернатора, «волостные правления обязаны выдавать причтам жалование ежемесячно». [ГААК Ф. 182. Оп. 1. Д. 165. Л. 24, 24 об.]

Дела о невыплате руги довольно часто встречаются в архивной документации. Так в 1912 г. Крестьянский начальник второго участка Бийского уезда рассматривал прошение священника с. Точильного о неуплате ему руги сельским обществом. [ГААК Ф. 184. Оп. 1. Д. 38].

Ещё в декабре 1902 г. Томский уездный комитет о нуждах сельскохозяйственной промышленности при обсуждении крестьянских повинностей поднимал вопрос о церковной руге. «Помимо тяжести для крестьян, сбор руги имеет еще и ту дурную сторону, что устанавливает недружелюбные отношения между пастырями церкви и прихожанами. Последние

редко вносят ругу аккуратно; получаются недоимки, каковые, по просьбам священников ... взыскиваются строгими мерами... Это озлобляет крестьян против духовенства; последнее, таким образом, теряет любовь и авторитет среди народа, без коих положение священника в селе становится весьма тяжелым», - констатировал комитет. В виду всего этого был сделан вывод, что «уплату руги церковным причтам следовало бы отменить совершенно, назначив им, вместо этого определенное жалованье от казны и предоставив им (право) отдавать желающим церковные земли в аренду». [Труды местных комитетов..., 1904, с. 289-290]

Наконец, крестьянское население не желало брать на себя дополнительные обязанности по исправлению дорог, полагая, что те участки трактов, которые расположены на землях церковных учреждений должны содержаться в должном состоянии на их средства. Так же считали и официальные власти, видя в монастырях не только религиозные общины, но и «хозяйствующие субъекты». Так 4-8 декабря 1899 г. Бийский уездный распорядительный комитет в числе прочих вопросов рассматривал ходатайства Быстрянской и Кокшинской инородных управ о сложении с них обязанности исправлять дорожные сооружения на монастырской даче Улалинского женского монастыря, а так же просьбы со стороны Комляжской, Кузенской и Южской инородных волостей о привлечении к участию других волостей к исправлению дороги на указанной монастырской даче. Было принято решение: инородцев Кокшинской, Быстрянской, Комляжской, Южской и Кузенской инородных управ от исправления дорожных участков на монастырской даче Улалинского женского монастыря освободить, оставив содержание такового на ответственности монастыря, о чем и поставить в известность игуменью этого монастыря. [ГАТО Ф. 3. Оп. 19. Д. 1717. Л. 38 - 43]

В 1910 г. Бийский уездный распорядительный комитет, рассмотрев просьбу Усть-Башкаусского сельского общества об уменьшении тяжести дорожной повинности, обязал жителей села привести в исправность тропу от Чуйского тракта до Телецкого озера. Однако, комитет указал, что в черте владения Чулышманского монастыря, она «должна быть исправлена на средства монастыря, как проселочная дорога». [ГААК Ф. 198. Оп. 1. Д. 48. Л. 16]

Изложенные выше факты отнюдь не указывают на тотальный отказ крестьянского самоуправления и населения от материальной поддержки церкви. Можно увидеть и обратные примеры. Так, в том же архивном деле, где отложилась переписка по жалобе Буланихинского священника, обнаруживаются делопроизводственные документы о конфискации у крестьянина дров в пользу церкви. Крестьянин с. Усть-Гавриловки Бийской волости в декабре 1906 г., в нарушение постановления сельского схода, пытался продать дрова, нарубленные на участке, принадлежащем обществу. Сельский староста «отобрал эти дрова, отдав их к церкви». То есть, местная церковь получила ценный топливный ресурс без каких-либо просьб со своей стороны. Тем самым общество проявило заботу, по крайней мере - выполнило свои обязанности по отношению к причту. [ГААК Ф. 178. Оп. 1. Д. 13. Л. 83, 88]

Итак, судя по архивным свидетельствам, в конце XIX - начале XX вв. на территории Бийского уезда Томской губернии можно отметить проявление кризиса прихода. Оно выразилось в нежелании прихожан и общества участвовать в материальном обеспечении церковью и духовных лиц, неприятию и непониманию обществом нужд и положения духовенства. Кроме того, следует отметить различное понимание места причта в сельском приходе, отклоняющееся поведение духовенства. Нельзя сказать, что эти явления носили повсеместный и всеобщий характер, но и совершенно игнорировать их, рисуя картину религиозно-общественной жизни сибирской деревни указанного периода, не стоит.

Список литературы

1. Государственный архив Алтайского края (ГААК) Ф. 178. Оп. 1. Д. 13.
2. ГААК Ф. 178. Оп. 1. Д. 3.
3. ГААК Ф. 182. Оп. 1. Д. 123а. Л. 128-132.
4. ГААК Ф. 198. Оп. 1. Д. 48. Л. 16.
5. Государственный архив Томской области (ГАТО) Ф. 3. Оп. 19. Д. 1717.
6. Справочная книга по Томской епархии. – Томск: Товарищество «Печатня С. П. Яковлева» 1914. – 596 с.

7. Васильева А. В. Социокультурный облик православного духовенства в Западной Сибири в конце XIX – начале XX вв.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02; [Место защиты: Омский государственный педагогический университет]. – Омск, 2015. – 261 с.

8. Коваленко П. С. Макаренко Елевферий Сергеевич (1860-?), священнослужитель // Бийск : энциклопедия. – Бийск, 2009. – С. 175.

9. Скутнев А. В. Приходское духовенство в условиях кризиса Русской православной церкви во второй половине XIX в. - 1917 г. (На материалах Вятской епархии) : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02. – Киров, 2005. – 271 с. РГБ ОД, 61:05-7/1041.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Почеревин Евгений Владимирович, старший преподаватель кафедры историко-правовых и социально-гуманитарных дисциплин, кандидат исторических наук.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Алтайская государственная академия образования имени В.М. Шукшина» rev2@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Evgeny V. Pocherevin, Senior Lecturer, Department of historical and legal and socio-humanitarian disciplines, Candidate of Historical Sciences.

The Shukshin Altai State Academy of Education, Biysk, Russia
rev2@mail.ru

УДК 902/904

ОБРАЗ МЕСТНОЧТИМЫХ СВЯТЫХ В ПРЕПОДАВАТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СО СТАРШЕКЛАССНИКАМИ ГИМНАЗИИ

Расова Н. В.

В статье описывается опыт использования в преподавательской работе образов местночтимых святых – Макария Невского и Макария Глухарева. Результат - широкие возможности для педагогического воздействия на обучающихся с целью развития их как интеллектуальных, так и духовно-нравственных ресурсов.

Ключевые слова: Макарий Глухарев, Макарий Невский, урок, проектно-исследовательская деятельность

IMAGE OF LOCALLY VENERATED SAINTS IN TEACHING WITH HIGH SCHOOL STUDENTS

Rasova N.V.

The paper is devoted the experience of the use of images in teaching mestnoch - reversible saints – Makarios Glukhareva and Makarios Nevsky . Result - opportunities for pedagogical influence on students in order to develop them as intellectual, and spiritually - moral resources.

Keywords : Macarius Glukharev, Macarius Nevsky , lesson, design - research activity

Как известно, историю творят люди. То, что православные миссионеры, пришедшие в регион Горного Алтая в начале XIX столетия, внесли существенный вклад в развитие разных сторон его жизненного уклада – не вызывает никаких сомнений.

Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви отражена в школьных учебниках по истории Горного Алтая. Мной, как учителем общественных наук гимназии, сделана попытка соединить краеведческий компонент с религиоведением. Работа осуществляется в нескольких сегментах: на уроках, во внеурочной проектно-исследовательской деятельности, воспитательных мероприятиях.

Следует отметить, что гимназия № 3 г. Горно-Алтайска стала едва ли не первым общеобразовательным учреждением Республики Алтай, где был введён религиоведческий курс: вначале, с 1995/96 учебного года как факультатив, а с 1996/97 года он стал школьным предметом в рамках гимназического компонента. Предмет ведётся в 10-11 гуманитарных классах (или подгруппах). В 10 классе - это авторский курс (имеется ввиду Н.В.Расовой) «История религий России», разработанный как материалы для учащихся, где примерно 20% учебного времени отводится краеведческой тематике.

Данный религиоведческий курс является метапредметом, состоящим из исторического, философско-религиоведческого и краеведческого компонентов, спроецированных на современность. Как обществоведческая дисциплина, он несёт фактическую и понятийную нагрузку, но приоритет отдаётся воспитательному, духовно-мировоззренческому аспекту. И это вполне обосновано, ведь мы живём во многоконфессиональном обществе, в окружении различных церковных организаций. Только в районе функционирования гимназии № 3 находятся православный храм, мусульманская мечеть, молитвенные дома свидетелей Иеговы и евангельской Церкви христиан-баптистов «Новая жизнь». В такой ситуации учащимся необходимо помочь в формировании духовно-религиозной культуры.

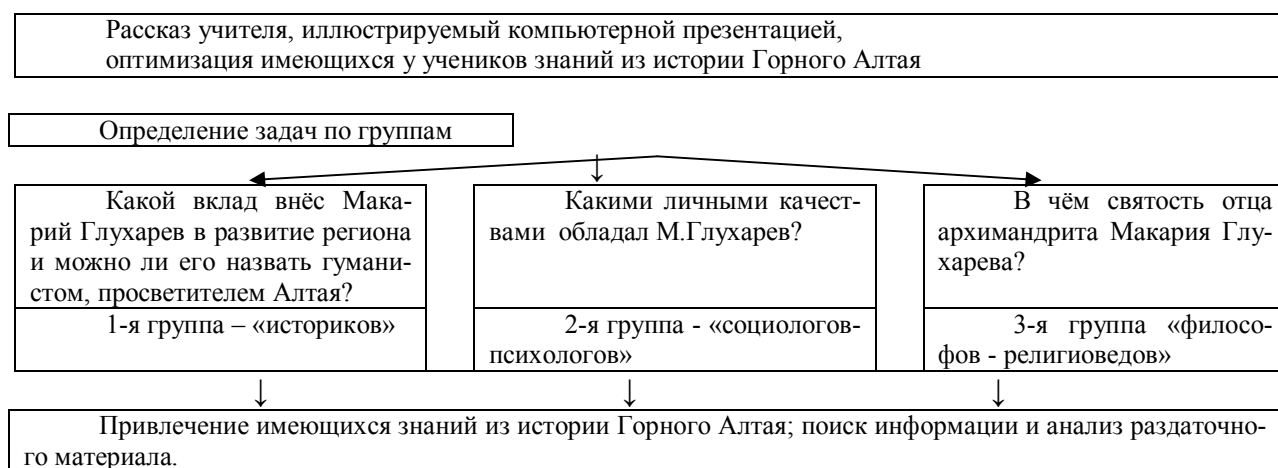
Темы школьного религиоведческого курса, посвящённые деятелям Алтайской Духовной Миссии, всегда вызывают интерес учащихся. Два её виднейших представителя - Макарий Глухарев и Макарий Невский, - были причислены к лику святых на юбилейном Архиерейском Соборе, проходившем в Москве в августе 2000 года. Как это: человек, живший когда-то на нашей земле и оставивший реальные следы своей деятельности – святой?!

Работа с образами этих людей - святых происходит как на уроках, так и во внеурочной деятельности.

Целью урока, посвящённого основателю православной Миссии на Алтае - Макарию Глухареву, является выявление просветительской гуманной сущности его деятельности в регионе. Также акцентируется внимание на духовно-нравственном образе этой незаурядной личности. Данный урок сориентирован на формирование социально-личностных, исследовательских и коммуникативных компетенций. Деятельностный подход, применяемый на уроках, позволяет учащимся многое открыть для себя.

Урок проходит следующим образом. Класс делится на 3 группы: «историков», «социологов-психологов», «философов-религиоведов».

Общая схема урока



Прогнозируемые выводы – результаты

<p><u>1 группа. Просветительский характер деятельности</u></p> <ul style="list-style-type: none"> -создал алтайский алфавит; -организовал первые школы; - приобщал местных жителей к земледелию и новым условиям быта; -оказывал им медицинскую помощь; - заботился об их «благоустройстве в семейном быту». 	<p><u>2 группа. Личные качества как качества человека православной духовности</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - смирение и терпение; -бескорыстное служение Отечеству, своему делу; - любовь к «инородцам» - самоотверженность -непритязательность в быту; - доброта, доступность; -ум, разносторонняя образованность и способность к изучению языков; -целеустремлённость и Трудолюбие. 	<p><u>3 группа. Святость в следующем:</u></p> <p>Главная цель М.Глухарева – «Словом и житием наставляя привёл ... многих ко спасению...»;</p> <ul style="list-style-type: none"> - распространял православие; - обладал даром предвидения, пророчества, исцеления.
↓	↓	↓
<p>Общие выводы:</p> <ul style="list-style-type: none"> - деятельность Макария Глухарева в регионе имеет большое значение для Горного Алтая; - православная духовность несёт созидание в жизни, высокие нравственные идеалы. 		

Рассмотрим деятельность учащихся. Помимо привлечения уже имеющихся знаний учащихся из истории Горного Алтая, каждая из групп получает пакеты материалов, анализ которых позволяет решить поставленные задачи. Используемые на уроке элементы методики критического мышления способствуют вовлечению в действенную работу практически всех учеников. Также им предстоит серьёзно поработать над анализом предлагаемых текстов, суметь сделать выводы и обобщения.

Группа 1 – «историков» получает следующие тексты.

Материалы для группы «историков»

Текст 1. (Использованы материалы диссертации Расовой Н.В. «Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви на Алтае в XIX – нач. XX в.», в который даны ссылки на источники и литературу.)

До появления Макария Глухарева в Горном Алтае алтайцы не имели письменности. Он же в совершенстве изучил алтайский язык, составил алтайский алфавит и словарь из трёх тысяч слов. За основу алтайской письменности была взята русская графика. Алфавит состоял из 27 букв с добавлением четырёх специфических алтайских знаков. Конечно, это делалось в первую очередь для того, чтобы Бо-

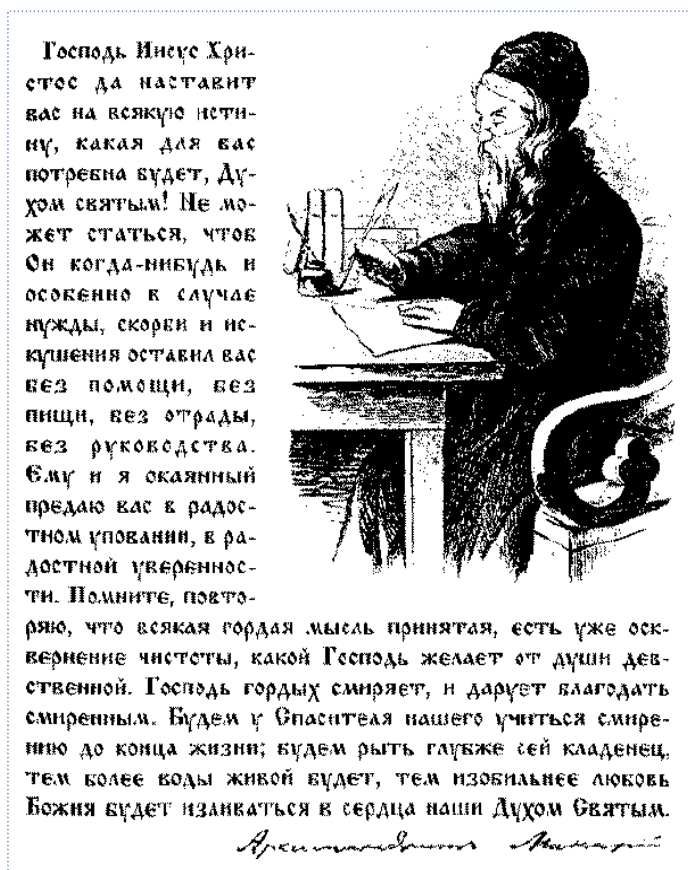


жье слово стало более доступным для новокрещёных.

Затем он занялся переводом на алтайский язык главных молитв, краткой Священной истории, другой литературы. Таким образом, Макарий Глухарев явился основателем алтайской письменности.

Он же основал первые школы в Горном Алтае. Первая из них (для мальчиков) была открыта в Улале примерно в 1830 г. Чуть позже в Майме начали работать две школы – для мальчиков (в ней обучались 20 чел.) и девочек (от 7 до 12 человек). В них преподавались сла-

вянская и церковная грамота, Закон Божий, церковное пение и правила арифметики; девочек обучали ещё и ведению домашнего хозяйства.



М.Глухарев явился и архитектором, и строителем первых храмов в Горном Алтае. Когда в 1834г. архимандрит переселился в Улалу и основал здесь миссионерский стан, он занялся строительством специального здания для походной церкви. Оно было построено на средства бийских мещан Михаила Ащанулова и Афанасия Жирова. Но в ночь с 5 на 6 января 1838г. церковь сгорела «от попортившейся печи». Однако уже 4 августа того же года православные христиане Улалы, - в том числе инородцы,- вновь построили здание церкви. Так начала создаваться система православных богослужебных учреждений в Горном Алтае.

Текст 2. Мнение учёных: Модоров Н.С. – доктор исторических наук, Носов С.К. – кандидат философских наук.

Деятельность о.Макария была проникнута духом благотворительности и гуманности. Современные учёные видят в ней прогрессивное значение для региона; например, в приобщении к земледелию и огородничеству, новым условиям быта.

М.Глухарев с целью внедрения земледелия в регионе выписывал из Санкт-Петербурга земледельческие журналы, семена овощей, лекарственных трав и цветов, книги об овцеводстве и земледелии. Он оказался одним из первых, кто оказывал медицинскую помощь инородцам Сибири: собственноручно прививал оспу, лекарства из аптечки отпускал бесплатно и «сам во всякое время в качестве врача неотложно являлся к тем, которые его приглашали». Как лечебное средство, Макарий использовал целебные травы Горного Алтая. Его усилиями для больных и бездомных была «заведена» в 1838г. больница, в которую язычники шли «сначала лечиться к отцу Макарию, а потом крепиться».

А созданием основ алтайской письменности М.Глухарев внёс не только существенный вклад в духовную культуру коренного населения Алтая, но и способствовал облегчению просветительской деятельности своих последователей

Группа 2-я - «социологов - психологов» работает над вопросом о личных качествах М.Глухарева, позволивших ему так много сделать, быть уважаемым и популярным среди жителей региона. Пытаясь вычлнить черты «православного образа»этого человека, ученики решают мировоззренческие проблемы, делают самостоятельные выводы о содержании и значении православной духовности вообще.

Материалы для группы «Социологов – психологов»

Текст 1.Из «Жизнеописания преподобного Макария первоапостола Алтая». - Барнаул, 2007.

Об отношении о. Макария, как руководителя и наставника, к новокрещеным инородцам, во время жительствова его в Майме, рассказывает А.С.Чендеков, непосредственный свидетель его дел: «В «Майме о.Макарий в своей походной Церкви каждый воскресный и праздничный день совершал рано утреню и потом, по малом отдыхе, обедню. Всех маймин-

цев - мужчин, женщин и детей знал в лицо и по именам. Требовал, чтобы в праздники все были у утрени и обедни, кроме, конечно, благословенных причин. Во время утрени, бывало, пойдет о. архимандрит по церкви, зорко оглядывает всех молящихся и непременно заметит тех, кто не был у Утрени. Когда эти не бывшие соберутся к обедне, то по окончании ее доставалось же им от о. Макария. Выйдет из алтаря, сердится, ставит виноватых тут же на поклоны, шумит, угрожает еще новой епитимией, а в конце концов сам поклонится в ноги тем, кого только что распекал, просит прощения за то, что обидел их и умоляет именем Божиим ходить усердно в церковь.

Такая доброта и смирение архимандрита имели благодетельное влияние на народ. Все старались неопустительно бывать в церкви у всякой службы". Заботясь о духовном благе крещеных инородцев, о. Макарий заботился и о их благосостоянии. Он старался приучить кочевников к оседлости и земледелию; он помогал им в устройстве их домиков, в приобретении домашнего скота и вообще в обузаведении хозяйством. С этой же целью" о. Макарий в письмах к своим знакомым просит их о высылке ему семян овощей, лекарственных трав и цветов, выписывает земледельческий журнал за 10 лет, книжки сельского хозяйства об овцеводстве и земледельческую химию Павлова

Текст 2. Черты человека и святого в личности Макария Глухарева (из реферата Черепановой Ульяны. Реферат – призёр городской конференции НОУ 2007 г.)

Личными качествами этого человека являются ум, разносторонняя образованность и способность к изучению языков, целеустремлённость и, безусловно, организаторские способности и деловые качества. Как для человека православной духовности характерны - смирение и терпение, бескорыстное служение делу распространения веры и любовь к «инородцам», самоотверженность, аскетизм в быту и нестяжательность, доброта. Макарий Глухарев при жизни обладал даром предвидения, пророчества, исцеления. Его святость была отмечена в XIX в. светским человеком, известным учёным - путешественником Г.Потаниным.

Заботы о. Макария о новокрещеных инородцах были безграничны и носили чисто отеческий характер. Для крещения новорожденных младенцев у новокрещеных он всегда был готов отправиться хотя бы за 70 верст и даже верхом в весеннюю распутицу

М.Глухарев, окрестивший за годы своего 14-летнего служения в Миссии (с 1830 по 1844 г.) 675 чел. взрослых и 1070 детей, видел в этом христианском таинстве освобождение «чад своих» от «скверны прежних своих грехов», где «Господь укрепляет человека на добрую новую жизнь». Иначе говоря, своей главной задачей Макарий и его сподвижники считали претворение в жизнь идеи христианского спасения инородцев.

Веруя в это, основатель Миссии показывал образец работы на данном поприще для всех последующих поколений миссионеров не только на Алтае, но и во всей России. Макарий столкнулся на первых порах с немалыми трудностями: незнанием языка местных инородцев, с их «рассеянностью по ущельям и дебрям Алтайских гор»; с враждебным отношением к себе проживающих здесь раскольников. И только самоотверженность Макария, его действия, «исполненные любви к бедным инородцам», привели к тому, что улалинцы «одумались», и позволили архимандриту «приселиться к ним» и стать членом их общества.

Макарий Глухарев был кропотлив и последователен в своей миссионерской работе. С целью пропаганды христианского учения ему приходилось постоянно совершать поездки верхом на лошади, но чаще всего ходить пешком по юртам кочевников. В «научении» вере он был прост, ласков и доступен. Когда кто-то изъявлял желание креститься, о. Макарий прежде всего тщательно осведомлялся о мотивах, побудивших инородца к крещению. Если оказывалось, что оно являлось только лишь средством для удовлетворения его каких-либо меркантильных целей, то сразу отказывал. Основным принципом духовной деятельности Макария была забота не о числе обращённых в православие, а забота об усвоении ими основ вероучения с целью «нравственного преобразования диких кочевников в действительных последователей Христа». Такой подход к миссионерскому делу нашёл отражение во всех его личных записках.

Но и после крещения «новообращённые в веру» не оставались без опеки своего духовного отца, которым он становился для них. Макарий систематически посещал их юрты, вникал во все стороны их жизни, помогал им чем мог.

И 3-я группа «философов - религиоведов», сформированная из тех учеников, которые симпатизируют православию, размышляет о Макарии Глухареве как святом. (Как уже сказано выше, в 2000 г., он был причислен к лику святых за «праведное житие, равноапостольные труды по переводу Священного Писания на алтайский язык и распространение на Алтае веры Христовой».)

Материалы для группы «философов – религиоведов»

Текст 1. Известный учёный и путешественник **Г.Н. Потанин** охарактеризовал М. Глухарева следующим образом: «Первым начал проповедывать Евангелие в Алтае скромный и учёный монах о.Макарий, оставивший в крае глубокую память своею святой жизнью, бескорыстным служением делу и любовью к забитому инородцу. По своему богословскому образованию, по своим познаниям в языках греческом и еврейском и при своих знакомствах, о.Макарий мог бы занять видное место в нашей церковной иерархии, но он с редким самоотвержением променял более глубокую известность на жизнь в алтайских лесах». Аскетизм в быту, нестяжательность и бескорыстие, доброта – через эти черты характера он и проявлял себя перед окружающими. В Майме он жил на квартире, терпя большие неудобства, потому что строительство дома для Миссии затягивалось из-за отсутствия денег. Свой магистерский оклад в 350 руб. он отдавал на пособия бедным из новокрещёных и устройство их оседлого образа жизни.

Текст 2. Из словаря Брокгауза - Эфрона

Почитание и призывание святых. "Православная церковь почитает праведников не как богов каких, а как верных слуг, угодников и друзей Божиих; восхваляет их подвиги и дела, совершенные ими при помощи благодати Божией во славу Божию, так что вся честь, воздаваемая Святым, относится к величеству Божию, которому они благоугождали на земле своей жизнью; чествует с ежегодными воспоминаниями об них, всенародными празднествами, созиданием во имя их храмов."

Текст 3. Церковью составлены **молитвенные песнопения**, с которыми можно обращаться преподобному Макарию.

«Тропарь Христовою любовию подвизаем благовестити веру истинную пришёл еси народам алтайским, преподобне отче наш Макарие. Словом и житием тех наставляя привёл еси многих ко спасению. Его же сподоби и нас молитвами твоими».

«Кондак. Языческие зловерия избегши, проповедию твоею творца светов познахом, ему же в Троице поклоняющся, молим тя, равноапостольне Макарие, сохраняй чада твоя во православии предстательством твоим пред Богом.»

Как правило, ученики справляются с поставленными задачами и затем успешно защищают свои мини-проекты. Их выводы по основным параметрам совпадают с прогнозируемыми результатами урока.

Теперь остановимся на проектно-исследовательской деятельности в рамках так называемого НОУ (научного общества учеников). Развитие творческого потенциала личности учащегося является одним из ведущих направлений работы гимназии как школы повышенного типа, которой накоплен серьёзный опыт, сложилась система работы с учениками, интересующимися научно-исследовательской деятельностью.

Учебная исследовательская работа, как правило, преследует цель не достижения нового научного результата, а развитие «метапредметных понятий и универсальных учебных действий (регулятивных, познавательных, коммуникативных), способность их использования в учебной, познавательной и социальной практике, самостоятельность планирования и осуществления учебной деятельности и организации учебного сотрудничества с педагогами и сверстниками, построение индивидуальной образовательной траектории.» (ФГОС основного общего образования пр. № 1897 от 17.12.2010).

Исследовательская работа позволяет «погружать» обучающихся в вопросы религиозной духовности, предполагая деятельностный подход. При этом шире раскрываются личные интеллектуальные возможности ученика; он выходит из школы более обученным навыкам самостоятельно «добывать» знания, что немаловажно в современном обществе.

В рамках школьного НОУ мы неоднократно обращались к личностям как Макария Глухарева, так и Макария Невского. Так, в 2012/13 учебном году тема «Личность Макария Невского в истории и духовной культуре Горного Алтая» разрабатывалась с выпускницей гимназии Давыдкиной Ольгой. Автор делает вывод, что Макарий Невский – выдающаяся личность; человек, внёсший огромный вклад в развитие Горного Алтая, патриот этого края, деятельность которого является прекрасным образцом служения обществу на высоконравственных началах.

Работа интересна тем, что в ней ученица пытается с разных сторон увидеть святость Макария и к этому вопросу подходит серьёзно и деликатно. Для верующего человека молитвенное обращение к святому и получение помощи по его молитвам достаточно. А как показать, раскрыть феномен святости для, так скажем, разнородного коллектива учеников?

Мы проанализировали Кондак Святителю Макарию, чтобы понять, «за что» же он был причислен к лику святых.

Текст Кондака	Комментарий
Святителю Христу Богу возлюбленне, правило <u>веры</u> и <u>образ милосердия</u> людям был еси, <u>проповедию</u> своею и многими <u>труды языка алтайские</u> ко Христу <u>привел еси</u> , сам же в <u>подвезех</u> пребывая, от Бога <u>нетлением на земли</u> увенчался еси, <u>духом же престолу Божию</u> предстоя, молися ныне ко Господеви, да укрепит нас во Православии и благочестии и спасет души наша. (Подчёркивания наши)	Макарий Невский - образец веры и милосердия За его труды по созданию книг на алтайском языке, распространению христианства среди алтайцев Негление мощей – доказательство святости. По его молитвам были случаи исцеления и т.д. Собственное замечание об образе жизни святого: не женился, вся жизнь посвящена служению Богу.

Таким образом, нами сделана попытка философского осмысления феномена православной святости с точки зрения светского человека.

Интересно сравнение личностно-деятельностных характеристик «двух Макариев» - Макария Невского и Макария и в итоге самостоятельно составлена таблица, в которую включены не только биографические данные, но и психологические характеристики рассматриваемых личностей. Дело в том, что у М.Невского была «мистическая вера в присутствие на Алтае ее первого начальника архимандрита Макария, таинственное руководство им миссионерами, который в первый год служения своего видел во сне о.Макария, много его утешившего и одобрявшего». (Из Жития Макария Невского). Фактически Макарий Невский видел в Макарии Глухареве своего учителя и старался быть верным продолжателем начатого дела миссионерства на Алтае.

Линии сравнения «двух Макариев»

Позиции сравнения	Макарий Глухарев	Макарий Невский
Годы жизни	1792-1847	1835- 1926
Происхождение	Из семьи священнослужителей	
Образование	Санкт-Петербургская духовная академия, магистр богословия	Тобольская духовная семинария
Достижения в духовной жизни	1818 г. – пострижен в монашество, рукоположен в иеромонаха 1821 г. – возведён в сан архимандрита	1861 г. –пострижен в монашество, рукоположен в иеромонаха 1871г. - возведен в сан игумена 1883 г. –возведён в сан архимандрита 1884 г. – епископ Бийский 1891 г. – епископ Томский 1912-1917 гг. - Митрополит Московский и Коломенский
Занимаемые должности	1817г. – инспектор и преподаватель Екатеринославской семинарии 1821г. - ректор Костромской семинарии, настоятель Костромского монастыря 1825 г. – Киево-Печерская Лавра 1826 г. – Глинская пустынь 1830-г. – начальник Алтайской духовной Миссии 1844 г. – настоятель Болховского монастыря	1855 г. –начало службы в Алтайской Духовной Миссии, учитель 1861 г. –миссионер Чемальского отделения 1875 г. – помощник Начальника Миссии 1883 г. – начальник Алтайской Духовной Миссии 1891 г. – епископ Томский 1912-1917 гг. - Митрополит Московский и Коломенский
Просветительская деятельность	<ul style="list-style-type: none"> - распространение православия, что являлось шагом в развитии духовно-мировоззренческой культуры «инородцев»; - организация и развитие системы миссионерских школ; - приобщение местных жителей к земледелию и новым условиям быта; -оказание медицинской помощи местному населению; - забота о «благоустройстве в семейном быту» 	
Черты характера	<ul style="list-style-type: none"> -смирение и терпение -бескорыстное служение делу и любовь к «инородцам» - самоотверженность и целеустремлённость -нестяжательность и аскетизм в быту - доброта, доступность -ум, разносторонняя образованность и способность к изучению языков - трудолюбие и высокая работоспособность -организаторские способности и личные деловые качества 	
Влияние на письменную алтайскую культуру	Составил алтайский алфавит Составил «Азбуку» и «Алфавит Библии» Перевод на алтайский язык молитв, избранных мест из Ветхого Завета, краткой Священной истории, катехизиса, другой богослужебной литературы	Занимался напечатанием книг на алтайском языке, для чего специально выезжал и работал: 1864, 1867-68 гг. – в Петербурге

В процессе нашей работы, посвящённой Макарию Невскому, естественным образом «всплыл» вопрос об актуальности духовного наследия этого человека-святого, а также о том, какие уроки мы можем извлечь из примера его заслуг перед обществом. Нашесовременное общество позиционируется как свободное и демократическое. Но и в начале XX столетия вся внутривластная жизнь России выстраивалась через понимание сущности свободы. Мы посчитали небезынтересными и актуальными его высказывания по поводу свободы.

О свободе личности

(из Полного собрания проповеднических трудов (слов, бесед, поучений, посланий, воззваний и наставлений), за все время его служения в архиерейском сане 1884—1913 гг. Сергиев Посад, 1914.)

Свободаслова не значит свободы злословия, сквернословия; свобода не даёт права лгать, клеветать, подстрекать к преступным деяниям.

Свободасовести есть свобода верить тому, что признаёт человек более истинным, более справедливым. Но он не должен делать насилия над свободой других, не должен принуждать других думать и действовать вопреки своим убеждениям.

Свобода союзов не значит свобода заключать такие союзы, которые были бы направлены ко вреду государства или личной чьей-либо безопасности. Допускаются союзы рабочих, артелей и товариществ; но не могут быть допущены союзы безнравственные, могущие привести страну к нравственному разложению, разорению, беспорядкам и гибели.

Свобода, направленная ко злу, не есть истинная свобода, а злоупотребление свободой.

Приведённый выше фрагмент даёт почву для размышлений и обсуждения с учащимися проблемы свободы в современном обществе.

Любопытно, что ученики проецируют на сегодняшний день личные качества деятелей Миссии, бывших в своё время руководителями, лидерами, добившихся серьёзных результатов. Ученики задаются вопросом: а почему у современных руководителей зачастую отсутствуют такие качества - как моральные, так и деловые? Можно услышать такую фразу: «Если бы сейчас руководители были такими...»

Использование в преподавательской работе образов местночтимых святых – Макария Невского и Макария Глухарева, - даёт широкие возможности для педагогического воздействия на обучающихся с целью развития их как интеллектуальных, так и духовно-нравственных ресурсов.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Расова Надежда Васильевна, кандидат исторических наук,
учитель обществознания и истории религий
МБОУ «Гимназия № 3 г. Горно-Алтайска»
Горно-Алтайск, Россия.
nadjaras@rambler.ru

DATA ABOUT AUTHOR

Nadezhda V. Rasova, the candidate of historical sciences,
teacher of social studies of and history of religions. "
MBOU Gymnasium № 3 Gorno-Altai, Altai Republic, Russia
nadjaras@rambler.ru

УДК 94

СВЯТИТЕЛЬ МАКАРИЙ (НЕВСКИЙ) И ЕГО СОВРЕМЕННОКИ: ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ РОССИИ НАЧАЛА XX ВЕКА

Игумен Иоанн (Руденко), Усманов С. М.

В статье рассматриваются особенности духовного пути выдающегося подвижника Русской Православной Церкви XX века святителя Макария (Невского). Авторы размышляют о главных трудах и свершениях в жизненном пути святителя Макария. Существенное внимание уделено отзывам современников о митрополите Макарии.

Ключевые слова: Святитель Макарий (Невский), Россия, история Церкви начала XX века.

SAINT MAKARIY (NEVSKIY) AND HIS CONTEMPORARIES: HISTORICAL-THEOLOGICAL THINKING ABOUT SPIRITUAL LIFE OF RUSSIA IN THE BEGINNING OF XX CENTURY

Igumen Ioann (Rudenko), Usmanov S.M.

The paper considers features of the spiritual way of outstanding ascetic leader of Russian Orthodox Church of XX century saint prelate Makariy (Nevskiy). The authors meditate upon main activities and results in the life of saint Makariy. The essential attention is paid to the reviews and opinions of contemporaries about Metropolitan Makariy.

Keywords: *Saint Makariy (Nevskiy), Russia, history of Russian Orthodox Church in the beginning of XX century.*

Одним из поводов к настоящей статье послужило событие, отмечавшееся в Шуйской епархии в сентябре 2013 г., а именно 100-летний юбилей посещения святителем Макарием родного села Шапкино. В древности относившееся к уделу князей Стародубских, оно находится на старинной дороге к северу от р. Клязьмы, которая проходит от Коврова к Холую и далее имеет выход к южским землям князей Пожарских, к Палеху и через Клязьму к Мстере. Будучи уже митрополитом Московским, называемый в церковной среде «апостолом Алтая», он единственный раз со времени детства смог вновь помолиться в старинной церкви Рождества Богородицы, где когда-то его отец прислуживал псаломщиком. Владыка возглавил богослужение на престольном празднике родного храма, в котором принял святое Таинство Крещения и постигал первые азы церковной жизни. Замечательные проповеди и беседы святителя остались надолго в памяти присутствовавших односельчан и многих гостей из Ковровского и Шуйского уездов Владимирской губернии. Храм ныне возрождается; хотя в нем почти не прекращалось богослужение и в годы большевистского лихолетья, все же он значительно обветшал. К юбилею приурочена была научно-практическая конференция, проходившая в центре митрополии г. Иваново и р.п. Савино, её возглавили преосвященнейший Никон, епископ Шуйский и Тейковский, и преосвященнейший Сергей, епископ (ныне митрополит) Барнаульский.

Итак, церковная общественность в какой-то мере ныне воздала дань этой старинной земле и колыбели, взрастившей великого святителя. Однако, не всё так однозначно в распространенных и сегодня оценках его трудов и подвигов.

В воспоминаниях протопресвитера Российской армии и флота Георгия Шавельского так повествуется о правившем в начале XX столетия московском митрополите Макарии (Невском): «Это был маленький, благообразный старичок, внешним видом напоминавший знаменитого митрополита Филарета (Дроздова), а по своим способностям диаметрально противоположный ему. Он был совершенно не способен ни к управлению ответственной Московской епархией, ни к участию в решении синодских дел. Епархией правили другие — кто хотел и кто умел войти в его доверие. Митрополит во время докладов своих подчинённых часто засыпал, и докладчик, не смея нарушить мирный сон владыки, ни с чем уходил от него. В Синоде в его присутствии сплошь и рядом проваливали одно за другим его представления и ходатайства, и он молча принимал этот конфуз» [Шавельский, 2005. С. 75—76].

Эта выдержанная в грубо-развязном тоне бестактная характеристика является, по существу, главной оценкой трудов причисленного Русской Православной Церковью к лику святых выдающегося святителя нашей Церкви в статье о нем, размещенной в русском варианте «Википедии» [Макарий (Невский)]. Так что и в наши дни остается актуальным восстановление доброго имени многих подвижников благочестия давно ушедшей эпохи, поскольку ложь, клевета и всякого рода иные инсинуации, сопровождавшие их «труды и дни», еще не совсем ушли в прошлое. Кому-то они оказываются нужными и в их нынешней политической игре.

Действительный духовный путь святителя Макария, насколько можно судить по оставшемуся от него наследию и наиболее достоверным о нем свидетельствам, был очень сложным и трудным, но и весьма плодотворным по своим духовным плодам. И, добавим – весьма поучительным, особенно в нынешних обстоятельствах и перспективах нашей церковной жизни.

Приведем здесь лишь одно из свидетельств о духовных дарованиях святителя Макария, которое он открыл будущему владыке Арсению: «Однажды, уже во время своей болезни, Владыка рассказал сон, который видел, еще когда начал служить в Миссии в звании церковного служителя: "Вижу, - говорил он, - будто нахожусь в алтаре, где у горнего места стоит плащаница с изображением Распятого Христа. Вдруг Спаситель поднимается и идет к северной стороне. Я, тогда еще Михаил, говорю: "Господи, и я пойду за тобой!" Спаситель отвечает: "Иди". Я повторяю снова: "Господи, и я пойду за тобой!" "Иди", - последовал ответ, но неотчетливый, и я дерзнул в третий раз сказать: "Господи, и я пойду за тобой!" "Иди", - ответил уже ясно Спаситель, посмотрев на меня. После этого Христос вошел в северную дверь иконостаса и стал как бы подыматься по лестнице, я следовал за Ним и увидел наверху пылающий огонь. Я спросил: "Господи, что это такое?" "Это - огонь геенский раздувается", - ответил Спаситель и направился к южной стене, где оказалось узкое круглое отверстие, куда Он вошел, указывая и мне идти туда же за Ним". Этим Владыка закончил описание своего сна, сделав такое замечание: "Вот я и испытываю теперь этот тесный конец: сию изгнанный, недвижимый, скорбный и больной"» [Арсений (Жадановский), 1995, с. 239].

Но это – только фрагмент внутреннего мира святителя Макария, свидетельствующий о глубине его духовной жизни. Однако владыка митрополит отнюдь не был пассивным и бездеятельным в своем архиерейском служении, как это тщился доказать протопресвитер Георгий Шавельский. Свидетельство тому – его многолетнее служение в Сибири, давшее многие добрые плоды. Как подчеркивается в одном из жизнеописаний святителя, на время служения владыки Макария в Томской епархии приходится расцвет его практической, устроительной деятельности, о результатах ее лучше всего свидетельствует послужной список: «При служении Его Высокопреосвященства в Томской епархии с мая 1891 по 1 января 1909 г. открыто в епархии 217 новых приходов, два женских монастыря: Тихвинский в Бийске и Казанский в Барнауле, церковно-приходских школ 229, школ грамоты 767, приходских попечительств 442, центральное попечительство при викарии, Дом трудолюбия при Иоанно-Предтеченском женском монастыре и два приюта для инородческих детей при Алтайской миссии: Чемальский и Чулышманский» [Сечина Н. Митрополит...].

Очень значительных успехов достиг святитель Макарий во время служения на Томской кафедре и в борьбе с таким тяжким духовным и социальным недугом, как пьянство. Во многом благодаря его поддержке деятельность церковно-приходских обществ трезвости получила наибольшее развитие в Томской епархии среди епархий Азиатской России. Число обществ здесь, как и по России в целом, неизменно росло. В епархии насчитывалось: в 1908 г. — 14, на 1 января 1911 г. — 26 обществ с 2778 членами, в 1912 г. — уже 53 общества. Чем они занимались? Главным для них была религиозно-нравственная и культурно-просветительная работа. Вступающий в общество давал обет трезвости в храме перед св. крестом и Евангелием или перед местно чтимой иконой на избранный им срок (от месяца до пожизненного срока). Общества устраивали торжественные вечерние богослужения, чтения с показом картин с помощью «волшебного фонаря», распространяли антиалкогольную литературу, открывали библиотеки-читальни. При наиболее крупных обществах, как например при томском Никольском, действовали воскресные общеобразовательные школы для детей и взрослых. Очень существенно то, что до 90 % принявших обет трезвости соблюдали его [Афанасьев А.Л. Митрополит...].

Иное дело – служение святителя Макария на Московской кафедре. Некоторые авторы подчеркивают, что еще владыка вступил уже в очень преклонных летах, 77 – летним старцем. А потому, дескать, уже и не имел сил управлять делами в полной мере. Как нам видит-

ся, трудности святителя Макария, с которыми он столкнулся в Москве, были совсем иного рода. Здесь опять-таки уместным будет привести суждение священномученика Арсения (Жадановского): «Гордой столице не понравилось его простое учительство, его строго церковное патриархальное направление. Отшедшие от веры и доброй нравственности люди считали его за отсталого, неинтересного архиерея, а пастыри, ставившие на первое место не спасение пасомых, а свои личные житейские интересы, не находили себе в митрополите поддержки» [Арсений (Жадановский), 1995, с. 201-202].

К тому же громоздкая и ставшая к началу XX столетия почти совершенно неработоспособной тяжеловесная машина синодального управления церковными делами сама по себе тормозила любые новые и необходимые начинания, особенно в таких центрах Империи, какими были Санкт-Петербург и Москва. Понимание необходимости ее преобразований было и у самого государя Николая II, и это, как известно, нашло свое выражение в первые полтора десятилетия XX века в мероприятиях по подготовке Всероссийского церковного собора. Однако революционные потрясения 1905-1907 гг., а затем и начавшаяся в 1914 г. мировая война сильно затрудняли назревшие преобразования и затягивали переход к их осуществлению.

Впрочем, и в этих сложных условиях митрополит Макарий не ослаблял усердия в своих архиерейских трудах. Он ездил по вверенной ему епархии, много общался с духовенством и мирянами, постоянно призывая к духовному миру и единению православного народа. В послании "Боголюбезным обителям богоспасаемого града Москвы" митрополит Макарий, напомнив, что предшествующие лихолетия были остановлены единением православных соотечественников, подчеркивал: "Да послужит это уроком для нашего времени, прекратим и мы начавшиеся разделения, объединимся все около святой Церкви, около царского престола" [Святитель Макарий, митрополит Московский и Коломенский // <http://k-istine.ru/...>].

Приходится констатировать, что эти и другие призывы святителя Макария и других подвижников Русской Церкви начала XX века многими подданными Российской империи так и не были услышаны. Увлеченные новыми учениями, успехами наук, разговорами о «прогессе человечества», обольщенные посулами «друзей народа», многие и многие наши соотечественники забыли о «едином на потребу» и увлеклись на ложный путь «великих потрясений». Очевидно, что и в наши дни поучения и наставления святителя Макария (Невского), его внешне неброские, но очень добротные труды на благо Церкви и России, не должны быть забыты. Они и сейчас могут служить для нас примером и образцом служения Господу и Его Святой Церкви.

Список литературы

1. Арсений (Жадановский), епископ, Воспоминания, М., 1995, 294 стр.
2. Афанасьев А.Л. Митрополит Макарий (Невский) как покровитель и участник трезвеннического движения 1901-1916 гг. // [Электронный ресурс]. URL: http://www.orthedu.ru/nskeparh/makarjii_nev/beseds/trezvenn.htm (дата обращения: 21.08.2015).
3. Макарий (Невский) // [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/29> (дата обращения: 21.08.2015).
4. Святитель Макарий, митрополит Московский и Коломенский // [Электронный ресурс]. URL: http://www.k-istine.ru/sants/our_sants_makariy_nevskiy.htm (дата обращения: 21.08.2015).
5. Сечина Н. Митрополит Московский и Коломенский Макарий (Невский) // [Электронный ресурс]. URL: http://www.orthedu.ru/nskeparh/makarjii_nev/sechina/1.htm (дата обращения: 21.08.2015).
6. Шавельский Г. И. Русская Церковь перед революцией. М., 2005. 512 стр.

ДАнные ОБ АВТОРАХ

Игумен Иоанн (Руднко Владимир Николаевич), первый проректор, кандидат физико-математических наук, кандидат богословия
Ивановский православный богословский институт св. Апостола Иоанна Богослова, г. Иваново, Россия
iw-n@mail.ru

Усманов Сергей Михайлович, доктор исторических наук, профессор кафедры всеобщей истории и международных отношений,
Ивановский государственный университет, г. Иваново, Россия
ilapsi@yandex.ru

DATA ABOUT AUTHORS

Igumen Ioann (Rudenko Vladimir Nikolaevich), 1st Vice-director, Candidate of physical and mathematical sciences (PhD), Candidate of Theology
Ivanovo Orthodox Theological Institute by St. Apostle John The Theologian, Ivanovo, Russia
iw-n@mail.ru

Sergey M. Usmanov, Professor of the Chair of General History and International Relationships, Doctor of Historical Sciences (PhD),
Ivanovo State University, Ivanovo, Russia
ilapsi@yandex.ru

УДК 94

МОНАСТЫРЬ СВЯТОГО САВВЫ ОСВЯЩЕННОГО В ХАРПЕР ВУДС: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Русак В.С.

В статье описывается деятельность монастыря Святого Саввы Освященного в Харпер Вудс. Рассказывается о настоятеле обители, о ее внутренней жизни и проблемах..

Ключевые слова

MONASTERY OF ST. SAVA IN HARPERWOODS: PAST AND PRESENT

Rusak V.S.

The article describes the activities of the monastery of St. Sava the Sanctified in Harper woods. Describes the Abbot of the monastery, about her inner life and problems.

Соединённые Штаты Америки. Небольшой городок Харпер Вудс (Harper Woods) в штате Мичиган, близ Детройта. 14 с небольшим тысяч жителей. Почти 6 тысяч домовладельцев. В 70-х годах в нем насчитывалось более 20 тысяч жителей, но к 2000-ным, после того, как Детройт, до недавнего времени - автомобильная столица Америки, свернул свою автомобильную деятельность, автомобили теперь делают где угодно, в Китае, Корее, но не в Америке, жители Харпер Вудс, которых он обеспечивал работой, и соответственно, благосостоянием, стали уезжать в другие места и штаты.

Харпер Вудс стал городом сравнительно недавно. Можно назвать и конкретную дату: 29 октября 1951 года, когда после всех подготовительных процедур был избран и приступил к исполнению своих обязанностей первый городской совет. Согласно городскому web сайту, Харпер Вудс был назван так потому, что это была преимущественно деревянная местность и потому еще, что главная улица называлась Harper Avenue (названа в честь Walter Harper'a, основателя Harper Hospital, известного госпиталя в Детройте).

Харпер Вудс построен буквально в лесу. И сейчас о его происхождении наглядно напоминают столетние деревья вдоль улиц и во дворах, бесчисленные зайцы и белки, свободно прыгающие по тихим улицам, дворам и даже по верандам. Да и название говорит о том же: woods в переводе на русский язык означает «деревянный», «древесина», дерево в общем.

Ничем не примечательный городок. Как и в любом другом городе в любом штате, есть неизменные банки, полиция, многочисленные маленькие продовольственные и мануфактурные магазины и огромные молы, социальные службы, больницы, школы, в общем, все, что нужно для спокойной жизни горожан.

Как только вы проехали обычную вывеску на въезде в город «Welcome to the Harper Woods» («Добро пожаловать в Харпер Вудс»), буквально через несколько минут вы уже едете по тихой улице, вдоль длинного белого забора (кстати, редкое явление в Штатах), на высоких опорах которого вывешены флайерсы (на зиму снимаются) с изображением Христа и словами «Jisus Christ is God», что означает «Иисус Христос - Господь». А ещё через несколько секунд вы останавливаетесь у ворот русского православного американского монастыря святого Саввы Освященного.

Святой Савва родился в 439 году в городке Муталаска в Каппадокии в христианской семье Иоанна и Софии. Молодым человеком он пришёл в монастырь святой Флавианы и стал там послушником.

В возрасте 17 лет принял монашеский постриг. Проведя в этом монастыре 10 лет, Савва перешёл в палестинский монастырь, затем - в монастырь Мукеллик, известный своим строгим общежительным уставом. В нём он провёл 17 лет в послушании у аввы Феоктиста, а после его смерти ушёл в затвор, покидая его лишь по субботам для участия в богослужениях.

После кончины его духовного отца - Евфимия Великого ушёл в Иорданскую пустыню, где поселился в окрестностях монастыря преп. Герасима Иорданского. Через некоторое время к нему начали стекаться ученики, и в 484 году ими была построена пещерная церковь, ставшая основой лавры Саввы Освященного. Всего в Иорданской пустыне Саввой было основано семь монастырей кинувийного (отшельнического) типа.

При иерусалимском патриархе Салюстии (486—494) монахи палестинской пустыни обратились к нему с просьбой поставить «Феодосия и Савву архимандритами и начальниками всех монастырей, находящихся около Святого Града». Патриарх удовлетворил просьбу монахов. Савва был поставлен начальником и блюстителем всех палестинских лавр, отшельнических жилищ или уединённых келий. Иерусалимский Устав...

Преподобный Савва скончался 5 декабря 532 года. Его житие было написано его современником Кириллом Скифопольским. Память святого Саввы Освященного в Православной Церкви празднуется 5 декабря (18 декабря по старому стилю).

Монастырь святого Саввы Освященного в г. Харпер Вудс находится в непосредственном ведении Первоиерарха Русской Зарубежной Церкви митрополита ВосточноАмериканского и Нью-Йоркского Илариона (Капрала).

Настоятелем монастыря св. Саввы является колоритный архимандрит Пахомий (в миру – John, по нашему – Иван). Будучи в непосредственном подчинении Первоиерарху Зарубежной Церкви, сам он предпочитает называть свою «должность» заместителем, а действительным главой (настоятелем) монастыря считать Первоиерарха. Его дед, из Беларуси, и бабушка, из Харькова, покинули Россию ещё до революции, в первую эмиграционную волну. Архим. Пахомий не без удовлетворения носит их фамилию Белков (Belkoff в английском варианте).

Родился в 1963 году в г. Понтиак (Pontiac) в штате Мичиган в благочестивой семье, где отец - православный, а мать - англиканка.

Обучение Иван Белков начал в Оклендском университете на факультете славянских исследований под руководством профессора г -жи Хелен Ковач-Таракановой. По словам настоятеля, Елена Георгиевна была человеком большого вдохновения, известной личностью в русской общине Америки. Она и ее сын Джордж (оба – друзья монастыря) посещали и жили иногда в монастыре святого Саввы. Близким другом монастыря была также сестра последнего российского Императора Николая II, княгиня Ольга Александровна.

После Оклендского университета Иван Белков продолжил обучение в Свято-Тихоновской православной духовной семинарии в Южном Ханаане (Пенсильвания, ОСА, -

Православная Церковь в Америке). Там же, в старейшем американском православном монастыре, он стал послушником. В монашество с именем Пахомий был пострижен схиархимандритом Иоакимом в 1986 году.

После окончания семинарии в 1988 году он был рукоположен во священника и служил в македонско-болгарской православной церкви в Лорэйн, штат Огайо. Оттуда он был переведён во Всехсвятский собор в Детройте, штат Мичиган. Были годы, когда монастырь св. Саввы вообще находился в юрисдикции Болгарской Церкви. Болгарский Патриарх, по представлению митрополита Америки, Канады и Австралии Иосифа, принял монастырь в свою юрисдикцию в составе болгарской американской епархии с уставом по старому юлианскому календарю. Указом митрополита Иосифа в 2003 году иеромонах Пахомий был возведен в сан игумена, а в 2006 году – в сан архимандрита.

В монастыре св. Саввы все необычно. Ворота, о которых было упомянуто выше, - тоже необычные. Это те самые ворота, которые своими руками сделал епископ Алеутский и Северо-Американский Тихон (Белавин), будучи до революции управляющим американскими православными приходами Русской Православной Церкви, будущий патриарх и исповедник Всероссийский. Те самые ворота, но с поправкой на технические достижения: теперь они оснащены элек-тронным замком. Еще будучи студентом Свято-Тихоновской Семинарии, Иван Белков узнал от тогдашнего Главы Американской Православной Церкви митрополита Германа, что в семинарском подвале хранятся ворота, которые смастерил владыка Тихон и разбитые молочным грузовиком в 30-х годах. Он просил митрополита предоставить их для будущего монастыря. Владыка Герман сказал, что подумает об этом, когда Иван закончит учебу. В 1988 году он успешно закончил обучение и получил в дар ворота, а вместе с ними и купола, которые украшают сейчас монастырскую церковь. Он нанял грузовую платформу, привез все это в Мичиган и складировал до поры до времени в укромном месте.

За защиту святоотеческого старого церковного календаря отец Пахомий стал притесняемым руководством Американской Православной Церкви, и он вынужден был выйти из ОСА и перейти в Зарубежную Церковь. Митрополит Виталий (Устинов), в то время глава Русской Православной Церкви за границей, в конце 90-х благословил ему построить монастырь где-нибудь на севере Среднего Запада Америки и молиться святому каждый день в течение года, чтобы понять, угодно ли это дело Богу.

«Монастырь преподобного Саввы Освященного на Святой Земле – одно из моих любимых мест, - говорит отец Пахомий. – В честь этого отца пустытника я решил назвать и свой монастырь». Он молился святому каждый день в течение года, ни одного дня в течение года без молитвы к нему. Впрочем, как и в последующие дни и годы. И понял: угодно.

«Помню, тогда я только начинал собирать средства на монастырь, много ездил, оставался по дороге и у машины служил молебен святому Савве. У монастыря стали появляться друзья и благотворители – американцы, русские, друзья мои и моих родителей». В пригороде Детройта отец Пахомий нашёл обычный дом с прилегающим гаражом. Купил и начал строительство. Один. Это было начало, в 1999 году.

«Я хотел построить тихую монашескую обитель для пяти-шести иноков с ежедневными службами, говорит настоятель. - Но я не мог оставить и своих прихожан. Так что у нашего монастыря сама собой сложилась миссионерская направленность».

Монастырский храм отец Пахомий тоже построил сам по собственному проекту в традиционном православном стиле. Церковь являет собой поистине чудо в окружении американской провинциальной практичности. Золоченые росписи, богатые цвета, витиеватые украшения, впечатляет весть интерьер храма.

Вероятно, в подражание некоторым пещерным храмам в Святой Земле и, в частности, монастырю св. Саввы, этот храм не имеет привычных для нас окон.

Поскольку сам он небольших размеров, то освящения достаточно от многочисленных, тоже художественных (а есть и древние) лампад, свечей и маленьких боковых светильников. Это создает особое молитвенное настроение у прихожан во время богослужения. Уникальное старинное центральное паникадило включается по большим праздникам.

Когда настоятель понял, что народу на службы приходит много, начал проводить лекции по истории Церкви, иконографии и церковной истории. За православными на лекции стали приходиться и местные протестанты. Лекции были рассчитаны на 45 минут плюс время на вопросы и ответы, но люди никогда не расходились раньше двух часов. За это время некоторые успевали проголодаться, для них делали бутерброды. Настоятель прекрасно ориентируется в дореволюционной истории России, и его интересы, наряду с богословием и современным положением в мире, находятся именно в России дореволюционной.

За 15 лет монастырский приход вырос.

Все другие здания, помолвившись, настоятель прикупал отдельно: в одном был гараж, в другом – склад, сам их перестраивал, сам переоборудовал.

Монастырь св. Саввы располагается на шести акрах земли (около 3 гектаров).

Он включает в себя монастырский храм, библиотеку, трапезную, сувенирную лавку, настоятельское помещение, митрополичью квартиру, дома для гостей.

«Ежегодно крещение в монастыре принимают до 20 американцев, - рассказывает отец Пахомий. – В основном это люди от 25 лет до 40, часто семейные пары, которые раньше были или не верующими, или перешли в православие из протестантизма, католицизма и даже иудаизма.

Обитель живёт своей жизнью в течение недели и открыта для прихожан по субботам, воскресеньям и большим праздникам. А так как большинство наших прихожан, в том числе и русские, давно живущие на Среднем Западе Америки, говорят по-английски, то мы пользуемся за богослужением английским языком, но при этом используем и церковнославянский, особенно если за богослужением много русских. Английский для нас – язык миссионерский».

Известные всему миру мастера-иконописцы, резчики по дереву и мозаики создали в монастырском храме уникальные произведения, которые заполняют стены церкви, иконостас, алтарь. Совместно с настоятелем они создали шедевры композиций-инкрустаций из стекла и камня в традиционной восточно-православной манере. Эти художники работали в Европе, в частности, в Германии и Франции, и везде оставили после себя уникальные произведения. Мозаика у входа в храм, резьба на входной двери в церковь - сцены из жизни Спасителя – уникальные произведения мастеров из Южной Америки. Многие святыни монастыря и мозаика выполнены в стиле древних монастырей Македонии, Болгарии, Греции, Сербии, России, Украины, Польши и Румынии.

Для полного впечатления (имеются в виду русские люди) о классическом монастыре монастырю св. Саввы не хватает только мощной стены-ограды. Но это дело будущего. Если позволят местные законы, разумеется.

В одной из проповедей настоятель упомянул о своей любви к прекрасным монастырским вещам и попросил у прихожан прощения за этот якобы грех. Но может ли быть предел любви к прекрасным церковным вещам? И сам настоятель иногда отмечает, что по-гречески слова “красота” и “истина” определяются одним словом. Христос - Красота и Истина, Церковь - Красота и Истина, и все в Церкви должно быть красивым и истинным. А красивое и истинное – это настоящее. Можно и сегодня создать дешевую вещь, блестящую и вроде бы красивую, но это будет мишура, а не искусство. Настоятель любит и собирает в монастыре настоящее церковное искусство в любой его форме, поистине красивое и истинное.

Монастырь Святого Саввы имеет много связей с различными монастырскими общинами в России, и многие насельники почитаемых российских монастырей посещают его. Монастырь также имеет братские связи с монахами Сербской, Румынской и Греческой Православных Церквей.

Настоятель уверен, что «если Господь не созиждет дом, напрасно трудятся строящие его». Он убежденно говорит: «Мы можем много трудиться для того, чтобы построить счастливый дом и обезопасить свою жизнь, но наша работа будет напрасна, если мы не живём с Богом. Мы забываем, что мир и защищённость приходят только от Бога, а не от страховки,

не от большого количества денег в банке и не от выгодной работы». И в своих трудах по благоустройству монастыря настоятель руководствуется «правилом Гамалиила» из Деяний святых Апостолов: если это дело Божие, оно устоит в любых условиях, если нет – оно разрушится само собой.

По замыслу настоятеля, монастырь со временем должен был стать центром религиозного искусства в сочетании с традиционной монашеской жизнью. Мы не беремся судить о том, насколько это осуществлено в жизни. Насчет центра, имеем в виду. Но даже “гостевого” знакомства с монастырем достаточно, чтобы уверенно говорить: и монашеская жизнь, и религиозное (церковное) искусство в нем наглядно присутствуют. Да и история его еще не кончается. 15 лет существования - это младенческий возраст любого монастыря.

Насельники. Монах Зосима. 27 лет проработал бухгалтером в Гарварде, одном из лучших университетов в Штатах. Но это было давно, теперь ему 73 года и он неизлечимо (по мнению докторов) болен раком. В поисках веры для спасения души он прошел все основные конфессии Америки: католичество, лютеранство, протестантизм. 40 лет в Православии. 5 лет назад от повез двух человек, пожелавших стать монахами, из Бостона в Мичиган «на разведку». В штате Мичиган они посетили три православными монастыря различной юрисдикции, в том числе и монастырь св. Саввы. Зосиме монастырь понравился, и он попросил настоятеля принять его в число послушников. При этом не скрыл, что он безнадежно болен и почти нетрудоспособен.

Через год он был пострижен в монашество с именем Зосима. С тех пор монах Зосима является преданным монастырю и настоятелю монахом. На нем «насельники» и кончаются, потому что он и есть единственный насельник. В Америке это обычное явление. Многолюдностью в Штатах отличаются только греческие и румынские монастыри.

На настоятеле монастыря архим. Пахомии и монахе Зосиме лежит забота о ежедневных богослужениях в храме и труды по поддержанию и благоустройству монастырской территории. Огромной, надо сказать, для двоих (по сути, для одного настоятеля, учитывая болезненность Зосимы). Да плюс многочисленные помещения.

Некоторое время в этом монастыре подвизался послушник Роман (Romanos), сын священника Антиохийской Церкви, сорока с небольшим лет, бывший военный, преподаватель музыки, с великолепным голосом, знающий церковный устав, в общем, – по всем показателям подходящий будущий брат для монастыря, но по некоторым личным обстоятельствам он недавно покинул монастырь.

По злой шутке судьбы, покинул вскоре после хвалебной о нем публикации журналистки Татьяны Веселкиной в австралийской газете «Единение».

Монастырские богослужения совершаются ежедневно в соответствии с монастырским расписанием. Служба идёт в основном на английском языке. Иногда настоятель вставляет отдельные ектении, возгласы, поет некоторые богослужебные песнопения на церковнославянском. За воскресными и праздничными богослужениями в храме поёт приходский смешанный хор под управлением жены младшего брата настоятеля, скромной и смиренной Эми. Она - из “старожилов”, управляет хором со времени основания монастыря. Двое ее сыновей-подростков непременно присутствуют за каждым богослужением. Почему-то – не прислуживают дяде в алтаре. Такие же богобоязненные, они органично вписались бы в монастырское богослужение.

В 6:30 утра каждый день совершается утренняя, в 5:30 вечера – вечерняя. Во время Великого поста совершается Литургия Преждеосвященных Даров по полному чину.

Прихожане посещают монастырские богослужения, соблюдая монастырские правила. Для участия в богослужениях прихожане должны заблаговременно прибыть до начала службы. Как только зазвонят колокола и начнется служба, ворота в монастырь закрываются. Чтобы не опоздать к началу службы, прихожане заранее планируют своё время. Дети должны присутствовать за богослужением, не ходя туда-сюда по храму или выходя и входя в него.

Прихожане делятся приблизительно наполовину: русские (русскоязычные) и американцы. Русские – предпочитающие ходить все-таки в Русскую Православную Церковь, тем более, расположенную в роскошной монастырской усадьбе, и живущие в окрестностях Детройта (иногда – в часе езды на машине), а американцы – те, кто искренне принял Православие, и таких немало. В последнее время за службами можно видеть «экзотическую» молодую семью с семеро детьми. Шесть ребят в возрасте лет 12 и ниже и один на руках у матери. Вроде бы собираются принять Православие. Среди прихожан есть «старожилы», которые помнят, как начинался монастырь и свидетели всех последующих лет.

Несколько раз в году для прихожан в ресторанном зале (о нем ниже) устраиваются общие трапезы, и тогда зал заполняется полностью.

Американцы, русские, болгары, румыны, македонцы... Во время целования креста отец Пахомий приветствует каждого прихожанина на его родном языке – английском, русском, румынском, македонском, болгарском, греческом...

Отец Пахомий – в одном лице и священнослужитель, и богослов, и проповедник, и лектор, и талантливый строитель, и резчик по дереву, и иконописец. К тому же - трудолюбивый садовод. Весной с 4-5 утра он уже работает в саду, создаёт ландшафт, сажает и меняет растительность, окрас монастырской территории, ухаживает за кустарниками и цветами.

Монастырский сад красивый и тихий. Садовые дорожки изящно пролегают вдоль небольших прудов, приводят к беседкам, затенённым деревьями террасам, где посетители могут посидеть и отдохнуть. Монастырь полон художественных кустарников, столетних деревьев, в нем находятся небольшие пруды с фонтанами, беседки и скамейки для отдыха, в сезон утопает в зелени и цветах, до которых отец Пахомий большой любитель.

Каждая вещь на территории монастыря – произведение искусства.

Иногда от некоторых прихожан и клириков Зарубежной Церкви, можно услышать упреки в адрес настоятеля в том, что он в своем монастыре занимается бизнесом в ущерб духовной жизни, что он тратит на расширение своего монастыря огромные средства и тому подобное.

Насколько справедливы эти упреки?

Во-первых, чтобы иметь суждение о духовной жизни монастыря, как минимум нужно пожить в монастыре его жизнью. Пожить не в качестве гостя, свободного от монастырского расписания, а в качестве насельника. Во-вторых, о деньгах. Если осудительно тратить средства на монастырь (!), то не менее греховно и считать деньги в чужом кармане. Необходимо при этом помнить, что все, что в монастыре построено и приобретено, вся эта красота и благолепие, построено и приобретено без малейшей помощи со стороны церковного руководства, руками самого настоятеля. Усилиями настоятеля и добросердечием благодетелей. К сожалению, по его категорическому требованию, мы не можем назвать здесь имя одного из них, самого щедрого, живущего в Австралии, о котором настоятель молится за каждым богослужением.

Стоимость жизни, коммунальные услуги, ежедневные расходы по обслуживанию требуют огромных расходов. Для выживания в условиях жёсткой капиталистической системы, для поддержания большого и ценного монастырского имущества в должном состоянии требуются огромные средства. От Синода Зарубежной Церкви (монастырь находится в ведении Первоиерарха), как было уже сказано, монастырь не получает ни копейки. Прихожане, в большей части русские (точнее, русскоязычные) эмигранты, люди не богатые (справедливости ради надо сказать, что есть среди них и очень обеспеченные, но не жаждущие оказывать монастырю материальную помощь), своими небольшими пожертвованиями не в состоянии обеспечить монастырь необходимыми средствами.

«Мы долго думали, как финансово поддерживать монастырь, - говорит отец Пахомий. – И обратились к примеру Церкви в России. Когда государство начало отдавать принадлежавшие ей разрушенные храмы и церковные здания, Церковь приступила к их восстановлению и стала строить гостиницы, а при них – кафе для паломников. Я подумал, что это как раз то, что поможет и нам содержать наш монастырь, вести строительство, реконструкцию».

Настоятель пошёл по пути самообеспечения монастыря. Он устроил на его территории что-то вроде монастырской обеденной залы для всех желающих, со временем ставшей известной в округе как ресторан «Царский Орёл» («Royal Eagle»).

Ресторан предоставляет возможность американцам каждый четверг с 5 до 10 часов вечера отобедать в чисто европейско-русском стиле. Также ресторан предлагает русский чай по вторникам и четвергам с 11 до 14 часов.

Нашёлся и шеф-повар - православный чех Пётр Балкаровский (Balcarovsky) – настоящий мастер, профессиональный повар и ресторатор, благодаря которому ресторан и живёт. Между прочим, многолетние труды Петра в монастырском ресторане отмечены именной грамотой Первоиерарха Зарубежной Церкви митрополита Илариона.

Оказалось, что это его давняя мечта – быть хозяином в небольшом ресторане. Вместе с настоятелем они привели в порядок помещение, где до того отец Пахомий готовил трапезы для собиравшихся на духовные беседы прихожан. За месяц его перекрасили, отделали мрамором «под старину», подобрали старинную антикварную мебель и посуду.

Пётр изучал кулинарное искусство в Европе и является страстным поклонником старых кулинарных рецептов. «Царский Орёл» предлагает блюда лучших Восточно-Европейской кухонь в районе большого Детройта, будь то блюда вековой или новой традиции.

В качестве официантов шеф-повару помогают прихожане-добровольцы-американцы. За работой одеты в русские сарафаны с кокошниками. Некоторые из них одновременно являются певчими в хоре.

Меню монастырского ресторана меняется сезонно, а специальное меню «от шеф-повара» обновляется еженедельно. Здесь есть все, чтобы приятно отдохнуть и поесть.

Закуски, салаты, супы, вторые блюда, десерт. Привычного меню с ценами и расценками в монастырском ресторане нет. Только донэйшен, т. е. пожертвования.

В зимнем номере № 29 мичиганского журнала “Edible” (“Съедобное”) за 2015 год напечатана хвалебная статья об этом ресторане. Этот журнал читают все заведения подобного рода в штате.

“Совершенно другой опыт ожидает любителей чаепития в противоположном конце города в ресторане “Царский орел”, - пишет автор в этой статье, - что находится на территории православного монастыря святого Саввы Освященного в Харпер Вудз. Посреди ничем не примечательного пригородного района неожиданно возвышается этот уголок Древней Руси с ее куполами и мозаичными колоннами, точно как в царской России.

Обед, состоящий из семи блюд, начинается с традиционного борща кроваво-красного цвета, затем следуют сырная и мясная нарезки, бутерброды с лососем, после чего подается салат и куриный паприкаш, а заканчивается обед разнообразными сладостями”.

Насколько разнообразен стол монастырского ресторана, можно судить по следующему весьма приблизительному перечню. Из закусок: икра, куриный рулет, креветки, маринованные грибы Portabella. Различные салаты, в том числе и домашние. Украинский борщ, чесночный суп. На вторые блюда предлагаются: болгарский ягнёнок, говядина “Веллингтон”, специальное монастырское вегетарианское блюдо, состоящее из картофельных оладий, домашнего яблочного соуса, овощей, ячменя и грибов. Также постной является вегетарианская «котлета Киев». И по традиции русской кухни - сибирские пельмени. На десерт предлагается тёмный шоколадный торт, вишнёвый штрудель персика, русский «Наполеон», блинчики с “пьяной” клубникой, крем-брюле. Из напитков всегда имеется лечебный русский квас.

Особым шиком в ресторане являются его чаи. Как со страниц русских романов XVII века посетителям ресторана предлагается чаепитие в русском традиционном стиле. Широкий выбор сортов чая со всего мира. Здесь и чёрный чай, абрикосовый, смородинный, чёрная роза, цейлонский, цитрусовый, имбирный, женьшеневый, лаванды, манго, ореховый, малиновый. Имеются зелёные чаи, травяные, расслабляющие смеси из ромашки, лаванды, лимона, медовые, коренья имбиря, марокканской мяты, жасмина, персика, малины, всего не перечесать.

Органический чай заваривается в традиционной русской стеклянной чайной посуде и подается в специальных чайничках. На выбор посетителей предлагают зеленый, белый и разнообразные травяные чаи, в том числе и традиционный русский царский чай - черный чай с бергамотом.

«Мы подаем чай точно так же, как это делают в России, - рассказывает шеф-повар Петр Балкоровский. - Не все знают, что в России чай так же популярен, как в Америке Кока-Кола».

«Царский Орел» построен в венецианском стиле в память и по завещанию церковного благотворителя, итальянца американского происхождения. Интерьер ресторана обставлен французской антикварной мебелью, украшениями и портретами Императора Николая II и Александры Фёдоровны Романовых, в памяти которых и посвящено это место. О Царской Семье напоминают здесь многие детали и предметы украшения зала. Особой «слабостью» настоятеля является герб Императорской России. Им в монастыре украшены многие детали построек, его можно найти отдельно в самых разнообразных видах.

Высокие арочные окна, белоснежные (могут быть и малинового цвета) тщательно отутюженные скатерти на столах. Из ресторана открывается великолепный вид на ухоженную территорию. На экране над камином демонстрируется видео Москвы, ее архитектуры и истории.

Никаких ресторанных разгулов, пьянок и песен. Все происходит благопристойно и чинно. Существуют жёсткие правила поведения (о них – ниже). Никаких крепких напитков, только хорошее вино.

Со временем этот ресторан приобрёл широкую известность в округе, и теперь по четвергам монастырская улица запружена автомобилями желающих пообедать на русский манер. Благодаря искусному шеф-повару «Царский Орёл» вошёл в число лучших подобных заведений в Большом Детройте и стал известен за пределами США. Сайт ресторана хорошо известен в Америке любителям поесть в приятной обстановке, и гости страны, как и местные жители, столики заказывают за несколько месяцев вперёд.

«В меню – блюда русской, польской, болгарской, французской кухни, - рассказывает Пётр. – На Рождество по новому стилю устраиваем специальный праздник с кулинарным путешествием по странам мира. В ресторане существует свой дресс-код: не допускаются юбки выше колен, о чем мы заранее предупреждаем наших гостей, когда они заказывают столики. Запрещено спиртное и курение».

«Царский Орёл» — это некоммерческая организация, и весь доход от его работы идёт на покрытие расходов самого ресторана и поддержание, реставрацию и расширение монастыря. Ресторан доступен также и для узкоспециальных, частных событий, таких как дружеские встречи, лекции и экскурсии.

В монастырской сувенирной лавке («Orthodox gift shop») можно приобрести различные предметы, относящиеся к России и Православию.

- «Убийство Царя». DVD. Комментарии епископа Василия, внука последнего Председателя Государственной Думы Российской Империи (Михаила Родзянко).
- «Он простил все». DVD. Документальный фильм. О царе-мученике Николае II и Династии Романовых.
- «Хранитель Российской Земли». DVD. Образы последнего Российского Самодержца, Императора-мученика Николая Александровича.
- «История Русской Православной Церкви». DVD. Одиннадцатый Патриарх Московский. Жизнь святого Патриарха Тихона.
- «Страшный Суд». DVD. Последние времена. Документальный фильм. Пророчества о конце времён согласно православным отеческим и богословским представлениям.
- Хоры старой России. CD. Московский Синодальный хор, хор Софии Киевской.
- Молебный канон с акафистом. CD. Минская духовная семинария. Служба чудотворной иконе «Жировицкая».

- Молебен с акафистом. CD. Монастырь Святой Елизаветы.
- Духовная музыка России. CD. Запись церкви святого Андрея, Москва.
- Служба в праздник Казанской иконе Божией Матери. CD. Молодёжный хор пос. Узкое, Московская область. Духовная музыка русской православной церкви под руководством архимандрита Петра.
- Молебен с акафистом иконе Божией Матери «Всецарица». CD. Храм Петра и Павла, Москва. На русском и церковно-славянском языках.

Есть и диски с записью песнопений в монастырском исполнении. Плюс к этому (приведён далеко не весь перечень) – масса сувениров и предметов, нужных и полезных в доме каждого христианина. Рабочие часы сувенирной лавки соответствуют работе ресторана «Царский Орел».

Крытой галереей монастырский храм соединен с библиотекой, устроенной в переоборудованном доме. В галерее - небольшой музей церковного искусства. Небольшой, но с необычайно ценными предметами, с поистине редкостными экспонатами, предметами Императорской России последнего царствования. Старинные иконы собирал со всего света, в иконных лавках, по объявлениям, на аукционах. Чудную мозаичную икону Богородицы в греческом стиле отец Пахомий создал сам из отходов мраморной крошки.

Библиотека предназначена только для насельников монастыря. На первых порах прихожане тоже пользовались ею, но забывали иногда возвращать книги, и теперь она только для внутреннего пользования.

На основе интереснейших книг, собранных им со студенческих лет, настоятель устроил в монастыре огромную библиотеку из книг на различных языках. В основном, на английском.

Недавно монастырь получил в дар ценное пожертвование от двух частных библиотек. Были пожертвованы в общей сложности 6000 книг по самым различным темам: Догматическое богословие, Патристика, восточные и европейские исследования, изящные искусства, садоводство, история и по другим темам, представляющих интерес для монашеской братии.

Кроме того, а может быть и в первую очередь, настоятель собрал огромный фонд документов, относящихся к Царской России, огромную коллекцию CD и DVD по истории и русской культуре. Особой гордостью, если можно так сказать применительно к монастырю, является уникальное собрание предметов дореволюционной эпохи России, большей частью относящихся к царствованию и Семье Императора-мученика Николая II.

Здесь и мощи великомученицы Елизаветы, сестры Императрицы Александры Федоровны, жены мученически погибшего от рук революционеров Великого Князя Сергея, многие другие мощи, кресло Императора Николая II, две льняные салфетки с коронационного обеда 1894 года.

Есть и вообще труднопредставимая святыня, учитывая ее древность: епитрахиль самого св. Саввы Освященного - подарок монастыря св. Саввы в Иерусалиме монастырю св. Саввы в Соединенных Штатах Америки.

Есть желающие помолиться в этом монастыре и отдохнуть на самом высоком церковном уровне.

Для всех находящихся и приходящих в монастыре св. Саввы существуют строгие монастырские правила поведения.

- Женщины на территории монастыря должны быть с покрытой головой, не позволяется быть за богослужением в брюках.
- Женщины должны воздерживаться от пользования духами и губной помадой.
- Женщинам запрещено носить блузки с глубоким вырезом на груди.
- Женщинам не разрешается носить шорты.
- Женщинам не разрешается носить короткие юбки выше колен.
- Мужчины должны быть без головных уборов.

- Мужчинам не разрешается быть в прозрачных сорочках и рубашках с коротким рукавом выше локтя.
- Всем не разрешается пользоваться жевательной резинкой и конфетами.
- Мобильные телефоны должны быть оставлены в машине.
- На территории монастыря не позволяют громкие разговоры.
- Все желающие посетить монастырь или участвовать в монастырских богослужениях обязаны следовать этим правилам. Нарушающие их удаляются за пределы монастыря, который по законам штата является частной собственностью.

Несмотря на всю существующую красоту и благолепие монастыря св. Саввы, у настоятеля огромные планы на будущее. Правда, пока мешает этому делу один хозяин-американец, который вклинился в монастырскую территорию. Если быть справедливым, то не вклинился, а просто остался хозяином, хотя соседние дома уже принадлежат монастырю. Тем самым монастырская территория прерывается одним хозяином. Зная заинтересованность монастыря в его участке, хозяин требует за свой дом неподъёмную (и нереальную по местным расценкам) для монастыря сумму. Если случится чудо и монастырская территория станет цельной, настоятель планирует огромные преобразования монастыря, вплоть до открытия Духовной Семинарии.

Вторая, а по сути - первая и основная проблема монастыря св. Саввы – отсутствие сельников. Настоятель изо всех сил пытается привлечь к монашеской жизни новых кандидатов, но пока безуспешно. Неоднократные обращения настоятеля к церковному руководству тоже пока результатов не дали. Ни Синод Зарубежной Церкви, ни Патриарх не могут ничем помочь. Почти 20 монастырей Зарубежной Церкви по всему миру испытывают ту же проблему.

Если учесть, что более половины из них – женские, то проблема монастыря св. Саввы становится ещё понятнее. Нужен священник, говорящий по-русски, особенно - принимающий исповедь у русскоязычных прихожан, и отправляющий богослужения на церковнославянском языке. Монастырь готов принять даже семейного священника, обеспечить его жильём, питанием и даже небольшой по американским меркам зарплатой, но и таких желающих пока не нашлось.

Настоятель говорит, что если бы в монастыре был ещё один такой священник (или монах), то прихожан могло бы быть более 200 человек. Далеко не все из русских прихожан могут сознательно воспринимать богослужение и проповеди настоятеля на английском языке, не говоря уже об исповеди. Сам настоятель относительно неплохо говорит по-русски, понимает ещё лучше, но отсутствие регулярной практики не даёт ему решимости полностью перейти в богослужении на церковно-славянский язык. Да и нет в этом смысла. Здесь недостаточно совершать богослужения на одном каком-то языке, поскольку почти половина из прихожан - русскоязычные, а половина - американцы. Нужны два священника, совершающие богослужения на обоих языках: церковнославянском и английском.

* * *

Желающие жить и служить Богу в православном монастыре св. Саввы в г. Харпер Вудс (штат Мичиган, США, Русская Зарубежная Церковь в составе Русской Православной Церкви), совершать богослужения на церковнославянском языке в качестве ли трудолюбивого иеромонаха (для таких заканчивается строительство пяти отдельных келлий) или в качестве семейного священника (для которого есть дом со всеми удобствами) должны обращаться к настоятелю монастыря св. Саввы архимандриту Пахомию по следующим координатам:

18745 Old Homestead, Harper Woods, MI 48225, USA.

Phone: 313. 521. 5256.

E-mail: StSabbasOrthodox@aol.com.

Web site: stsabbas.org.

ДАННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Владимир Степанович Русак, кандидат богословия
Harper Woods, США.
Insatiable@fryazino.net

DATA ABOUT THE AUTHOR

Rusak V.S. Candidate of Theology,
Harperwoods, USA.
Insatiable@fryazino.net

УДК94:23/28(575.2)

ЕПИСКОП ДИМИТРИЙ (АБАШИДЗЕ) О ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ МИССИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СРЕДНЕЙ АЗИИ

Стрижанцева А.В.

Исследуется концепция просветительской деятельности туркестанского епископа Димитрия (схиархиепископа Антония Абашидзе), выраженная в его литературном творчестве. Раскрываются особенности социальной деятельности Туркестанской епархии Русской православной церкви в н. XX в.

Ключевые слова: *просвещение, социальная деятельность; история православия в Средней Азии; Туркестанская епархия; схиархиепископ Антоний (Димитрий Абашидзе).*

BISHOP DIMITRY (ABASHIDZE) ABOUT THE EDUCATIONAL MISSION OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN CENTRAL ASIA

Stryganczeva A. V.

Examines the concept of educational activities of Turkestan the Bishop Dimitry (Abashidze), expressed in his literary work. The peculiarities of social activity of the Turkistan eparchy of the Russian Orthodox Church of the twentieth century.

Keywords: *education, social work, history of Orthodoxy in Central Asia; Turkestan eparchy; shurhabil Anthony (Dimitry Abashidze).*

Проблемы истории Русской Православной церкви в XIX- начале XX вв. в Туркестане, в контексте которых следует изучать просветительство как форму социальной деятельности Туркестанской епархии, исследовались митрополитом Владимиром (Икимом) [2,3], Е.Е.Озмитель [6,7,8], Ю.С.Флыгиным [14] и другими церковными и светскими исследователями. Всесторонне исследованы этапы становления народного образования (церковно-приходских школ) в Туркестане, вопрос изучения местных языков духовенством, проблемы организации семинарии. Все историки сосредотачивались в основном на деятельности правящих архиереев и приходского духовенства, в то время как специального анализа литературных трудов туркестанских архиереев не проводилось. В частности, концепция просветительской деятельности епископа Димитрия (Абашидзе), наиболее деятельного из туркестанских архиереев, не рассматривалась. В настоящее время, когда активно разворачивается внекультовая православная деятельность, важно и с научной, и с практической точки зрения осмысливать не только прошлый опыт, то есть результаты социального служения Церкви, но и идеи, которые лежали в основании этой практической деятельности. В связи с этим целью настоящего исследования стало рассмотрение литературного наследия (проповедей, цирку-

лярных и других писем, записок) Дмитрия (Абашидзе), епископа Ташкентского и Туркестанского с 1906 по 1912 гг., в контексте реорганизации социальной деятельности Туркестанской епархии, осмысление его концепции просветительской деятельности Церкви.

В 1906 году епископ Дмитрий получает назначение служить на отдаленной, находящейся в тяжелом положении Ташкентской и Туркестанской кафедре. Как отмечает митрополит Владимир (Иким), известие об этом епископ Дмитрий «воспринимает с духовным ликованием, ибо перед ним открывается простор для многих трудов на ниве Господней... В посланной епископом Дмитрием еще по дороге в Туркестан телеграмме было написано: “Радостно о Господе грядущем к вверенной мне Христом Спасителем пастве в дерзновенной надежде на бессмертную, великую Небесную помощь Святого Духа в добром и верном строении Церкви Божией в обширном, отныне и для меня родном краю. Твердо уповаю на доброту и любовь дорогих сопастырей и пасомых, всех сынов Руси Святой. Дмитрий, епископ Туркестанский”»[3, с. 423].

В 1906 году в состав Туркестанской епархии входило пять областей – Сыр-Дарьинская, Самаркандская, Семиреческая, Ферганская и Закаспийская, а также двадцать пять уездов, Аму-Дарьинский особый отдел и русские поселения в Бухаре и Хиве. На этой огромной территории к приходу на кафедру епископа Дмитрия, хотя и продолжались постройки храмов и совершались богослужения, однако, положение епархии становилось все хуже и хуже[3, с. 418]». Двойное (епархиальное и военное) подчинение туркестанского духовенства отрицательно сказывалось не только на внутреннем устройстве Церкви, но и на всем православном обществе. Конфликт между духовными и светскими (военными) властями Туркестана привел к конфискации городских храмов военным ведомством и сделал невозможным влияние духовенства на городскую паству. Все это происходило на фоне событий Первой русской революции. Либеральная интеллигенция в союзе с политическими преступниками, которых правительство ссылало в Туркестан, распространяла в обществе атеистические и революционные идеи, которые затрагивали также и круги духовенства. Вот такую характеристику архиепископ Дмитрий дает своей епархии в 1910 году: «Изъятие из ведения Туркестанского Епархиального Начальства городских приходов, наиболее благоустроенных и обеспеченных, с лучшими в составе епархиального духовенства силами, с многочисленными более зажиточными и более интеллигентными городскими прихожанами, имело для епархии во всех отношениях тяжелые последствия. Прежде всего,

Туркестанская епархия, хотя и находящаяся в период усиленного роста, но не имеющая еще ни одного духовного заведения, ни одного благотворительного для духовенства учреждения, словом, можно сказать, совершенно не благоустроенная, а потому и крайне нуждающаяся в материальных средствах»[15, л. 82об.].

Отрицательным фактом епископ считал то, что переводение причтов из епархиального ведомства в военное отразилось на частных прихожанах, которым военные священники не посвящали должного внимания: «Военные священники, за отсутствием епархиального духовенства в городах, состоят еще и законоучителями всех учебных заведений, которых теперь в каждом городе уже не малое количество. Вполне понятно, что военные священники не могут и не считают себя обязанными заботиться об устройстве церковных школ в приходах, об открытии приходских попечительств, не ведут религиозно-нравственных чтений или внебогослужебных бесед, недостаточно радеют об установлении нравственной связи со своими частными прихожанами. Видя такое холодное, равнодушное отношение к себе со стороны православных пастырей, русские переселенцы легко попадают под влияние сектантских учителей, теперь появившихся уже повсюду, начинающих свою проповедь с критики православного духовенства и ловко пользующихся душевными настроениями простодушных и доверчивых русских людей... Я не должен, не могу относиться спокойно к совершающемуся расхищению православного стада...» [15, л. 84].

Таким образом, епископ Дмитрий духовно-нравственное состояние и количество православных верующих ставил в прямую зависимость от учебной, просветительской и другой

внекультовой, то есть социальной, деятельности духовенства. Эта тема в обращениях к настоятелям городских и сельских приходов Туркестанской епархии остается главной в течение всего его среднеазиатского служения.

Вот что пишет епископ Димитрий в окружном письме от 14 марта 1912 года: «Достопочтенные о Господе отцы, Вам хорошо ведомо, что с первых же дней вступления моего в управление Туркестанской епархией я не переставал напоминать и с церковной кафедры, и в личных своих беседах с вами, при объезде епархии и через епархиального и уездных школьных наблюдателей о главной святой обязанности нашей, возложенной на нас, пастырей Православной Русской Церкви, наставлять, укреплять и возвращать детей русского народа Божия в любви и преданности Христовой вере, царю и отечеству. Постоянно, почти в каждой своей церковной проповеди я считаю своим долгом указывать, что из всех православных людей, рассеянных по Вселенной, самыми счастливыми являемся мы, сыны Русского царства, ибо родная церковь наша есть вместе с тем и наше земное Отечество и мы имеем радость видеть его в полном расцвете его сил... Православные дети вместе с молоком матери должны впитывать в себя убеждение, что сыновство их, т.е. принадлежность к Русскому царству, есть величайшая милость Божия к ним, что, получив это богатейшее наследство от святых предков, они, дети, прямые их потомки, их надежда земная, их упование, для своего счастья, для счастья будущих поколений, для счастья Отечества должны с самого раннего возраста своего подготовиться к великой, дарованной им от Бога чести – быть достойными, славными, просвещенными, самоотверженно любящими и непобедимыми защитниками и хранителями славы своего Русского православного Отечества...»

Воспитывать в этих святых убеждениях русских детей, повторяю еще и еще раз, обязаны мы – пастыри Православной Церкви. Для этой святой цели мы можем и должны пользоваться и церковной кафедрой, и школой, и всяким свободным временем, чтобы знакомить детей со святой историей их славного Отечества, которая и есть вместе с тем история Христовой Церкви в России» [1, с. 215-216].

Примечательно, что это окружное письмо было составлено в ответ на просьбу военного губернатора Семиреченской области М. А. Фольбаума. «Во исполнение Высочайшей воли о введении в начальных школах гимнастики, маршировки, оружейных приемов и проч., – писал Фольбаум, – мною, начиная с 1909 г., предпринят ряд мер к учреждению потешных организаций при всех начальных училищах Семиреченской области, и теперь организации эти существуют при многих школах. Однако-же, приходится констатировать, что для сельских потешных трудно и даже невозможно найти опытных и вполне подготовленных инструкторов и что ни дети-школьники, ни их родители, ни, наконец, сами сельские общества до настоящего времени не вполне усвоили мысль Государя Императора о потешных и много еще нужно сделать для того, чтобы поставить эти организации на подобающую высоту, а питомцам их внушить сознание важности, полезности и необходимости детских военных игр, [...] которые должны служить к подготовке из них кадра для восполнения рядов армии и к развитию в них здорового патриотизма, национального самосознания и чувств любви и преданности Царю и родине [...] питаю мысль, что делу скорейшего осуществления поставленной потешным задачи не малую помощь могло бы оказать сельское духовенство вверенной Вашему Преосвященству епархии, путем личного воздействия на их духовных чад в желательном смысле, а также путем хотя бы не частых занятий с детьми всем тем, что не под силу инструктору из запасных солдат; чтение русской истории (Димитрий Донской, Св. Александр Невский, Петр Великий, его потешные и т.д.), рассказы о Суворове и др. героях и т.п. ...» [1, с. 214].

Епископ Димитрий не просто передал духовенству просьбу Семиреченского генерал-губернатора, но и горячо поддержал ее, глубоко развивая тему патриотического воспитания детей: «Для распространения в народе необходимых, истинных знаний из прошлого России я много раз уже призывал подведомых мне пастырей к устройству внебогослужебных чтений в местных школах или в других удобных помещениях: разрешал, где только позволяют цер-

ковные средства, приобретать так называемые проекционные фонари и картины для чтений по отечественной истории и по другим, имеющим ближайшее отношение к Церкви, вопросам; циркулярно предписывал приобретать нравственно-религиозного содержания печатные листки, книжки и брошюры для раздачи народу и т.п. И теперь вновь призываю всех моих помощников к дружной святой работе приготовления детей Русского народа к славному их долгу пред Отечеством, быть крепкими духом и телом, любящими и до смерти преданными его сынами» [1, с. 218].

Квинтэссенция этого обращения – слова «укреплять и взращивать детей русского народа Божия в любви и преданности Христовой вере, царю и отечеству». Очевидно, что епископ Димитрий совершенно отождествлял духовное просвещение и патриотическое воспитание. Для него изучение отечественной истории – то же самое, что изучение истории Церкви; служение родине («сыновство») – категория духовная, дар Бога; служение Церкви – гражданская доблесть; образовательная и воспитательная деятельность духовенства – не дополнительная к культовой, а основная «государственно-церковная» (выражение еп. Димитрия) обязанность духовенства.

Необходимость заниматься образовательной и духовно-нравственной воспитательной деятельностью становилась для духовенства, по мнению епископа Димитрия, особенно важной в Туркестанском крае, среди переселенцев, забывших в скитаниях свои традиционные устои, потерявших связь с землей и Церковью. Именно поэтому большая роль отводилась образованным священнослужителям, каждый из которых должен был пройти полное семинарское образование. Очень много воззваний и писем посвящал епископ Димитрий молодым священнослужителям: «Туркестану нужны образованные, трезвые, полные сил молодые пастыри. Образованные – потому что, здесь, среди сектантства и мусульманства, потребны особенно бдительные и достаточно вооруженные пастыри стада Христова, трезвые – потому что, среди новоселов крайне необходимо не только словом, но и главное, живым примером насаживать отвращение к пьянству, так губительно действующему не только на душу, но и на материальное благосостояние человека вообще, а новоселов тем паче. Молодые пастыри нужны потому что много труда предстоит им в их святом делании» [1, с. 206].

Образованные миряне, по мнению епископа Димитрия, должны были стать первыми помощниками духовенству в их просветительской деятельности. Сам прекрасно светски образованный, он легко находил общий язык с той частью интеллектуальной элиты, которая еще оставалась верующей. По его благословию выдающиеся деятели культуры и науки Средней Азии Н. Остроумов, А. Зенков, И. Брызгалов, А. Виноградский читали лекции, собиравшие большую аудиторию. Проводились концерты духовной музыки, демонстрация произведений искусства, организовывались отдельные чтения для детей. Благодаря энтузиазму и постоянным обращениям епископа Димитрия туркестанская православная интеллигенция начинала осознавать свой долг перед народом. Один из них, молодой интеллигент-туркестанец Платон Швабе, писал: «Многие из руководителей общества поняли, что без Христа, без религии, никакой прогресс невозможен... Интеллигенция давно уже отпала от Церкви и только формально считалась принадлежавшей к ней: раньше они совершенно ушли от нее, заявив себя полными атеистами, а теперь начинают прозревать и снова возвращаться к ней... Хочется верить, что ищущая Бога интеллигенция сольется с Матерью-Церковью Христовой, которая примет их как заблудших овец, с радостью. Только при солидарной работе и единении руководителей прогресса с учителями святого учения Христа возможен успех» [2, с. 207].

Наиболее яркое и успешное воплощение просветительские идеи епископа Димитрия получили в организации им епархиального издания «Туркестанские епархиальные ведомости», в организации братств трезвости, в реформировании Туркестанского Епархиального Казанско-Богородичного Просветительного братства, в строительстве Епархиального народного дома имени «Императора Николая II» в городе Верном, где размещалась архиерейская кафедра, в учреждении Туркестанского общества религиозно-нравственного просвещения в

Ташкенте, в образовании Закаспийского братства Святого Креста в Ашхабаде и многих других мероприятиях.

Казанско-Богородичное братство своей целью ставило «взаимное общение членов братства на почве религиозно-нравственного просвещения и распространение такого просвещения в среде местного населения, как православного, так иноверческого» [11. с. 52]. Благодаря покровительству и руководству епископа Димитрия, братство превратилось в активную, постоянно действующую просветительно-благотворительную организацию и стало известным, как в больших городах высокопоставленным лицам, так и в глухих селах и деревнях простым крестьянам. С 1906 г. обычные мероприятия братства дополняются регулярными народными чтениями с показом пояснительных «теневых картин». Эти чтения, на которые стекалось много людей, проводились под руководством архипастыря членами братства по воскресным дням в помещении Верненской покровской 2-х классной церковно-приходской школы. Лекторами выступали священники Верненских городских церквей и светские лица. В антрактах чтений пели певчие разных церквей. Чтения устраивались также по всем приходам епархии, которые имели право пользоваться «теневыми картинами» и брошюрами, выписываемыми братством.

Из-за этих различных трудностей в организации народных чтений братство решило построить собственную аудиторию в городе Верном. В 1907 году вблизи вновь построенного Туркестанского кафедрального собора по проекту А.П. Зенкова был выстроен епархиальный братский дом для народных чтений религиозно-нравственного характера. Закладка этого дома происходила 1-го июня 1907 года, и тогда же епископ Димитрий послал телеграмму на имя обер-прокурора Св. Синода: «Петербург, обер-прокурору Св. Синода. Сегодня, в день Св. Духа, после литургии, в присутствии молящихся совершена закладка первого в Туркестанском крае Народного Дома для духовных бесед в память избавления Государя Императора от грозившей Его Императорскому Величеству смертной опасности. Почтительнейше прошу Ваше Высокопревосходительство осчастливить нас [...] и испросить соизволения на присвоение Епархиальному Народному

Дому имени «Императора Николая II» [11. с. 53]. Как заметила Е.Е. Озмитель, посвящение епархиального духовно-просветительского центра императору – символический жест. За ним – не просто верноподданнические чувства, за ним – искренне переживаемая епископом Димитрием официальная государственная уваровская концепция того времени, выраженная в триаде «православие – самодержавие – народность» [6].

На следующий день, после открытия Народного дома, 28 января 1908 г., священники церковью города Верного и ближайших станиц собрались и постановили, что в состав годового круга народных чтений должны входить отделы: 1) религиозно-нравственный; 2) исторический; 3) географический; 4) народного здравия; 5) народной трезвости; 6) природоведения; 7) сельского хозяйства и 8) педагогики. В 1908 году каждый раз на лекции народных чтений приходило слушателей: до 650 взрослых и до 60 детей. Общее число слушателей на всех 10 чтениях – 6100 взрослых и 550 детей. На каждом чтении обязательно пел очередной хор архиерейской и прочих городских церквей [13].

Лекционная деятельность Казанско-Богородичного братства дополнялась библиотечной работой. Епархиальная Верненская библиотека открылась еще в 1902 году. Она была довольно скудной, и члены братства стали активно ее пополнять. К 1-му января 1914 года в библиотеке братства состояло книг: религиозно-нравственного содержания – 331; беллетристических – для детей и взрослых – 964; научно-популярных и хозяйственных – 121. Всего 1416 экземпляров [11]. Через братство пополнялись и приходские библиотеки – заказанные им книги распространялись из Верного в другие города и села епархии.

Утверждение православной веры в Туркестанском крае и распространение здесь духовно-нравственного просвещения и патриотического воспитания встречало активное противодействие в среде социал-демократов. Под руководством Э. Баумав г. Верном было образовано «Общество ревнителей просвещения», члены которого занимались распространением не-

легальной эсеровской и марксистской литературы, развивающей идеи классовой борьбы, прославляющей террористов, содержащей руководства по организации подпольных рабочих кружков, по устройству баррикад и т.д. Пытаясь защитить туркестанскую паству от этих «хищных волков», – тайных и явных врагов Православия, епископ Димитрий писал: «Опасность, ужасная опасность, горе, горе и горе грозит земле нашей от пакостников плоти нашей, безбожников, социалистов-изменников и их прямых руководителей – тайных врагов наших». Не ограничиваясь устным обличением радикальных социал-демократических идей, в 1907 г. епископ Димитрий разослал по всем приходам окружное послание, в котором говорилось: «оказались среди нас изменники, по имени считавшиеся сынами России, а на деле являвшиеся лютейшими врагами отечества. Они решили, что сейчас самое удобное время всколыхнуть Россию, помутить ее истинных сынов, создать среди них рознь, вызвать вражду между братьями, словом, взяться за дело диавольское. Вспомним, возлюбленные, как эти бесстыжие изменники, явившись в наш отдаленный край, где людей русских немного, вкрадчивыми речами направляли нас на наших многочисленных соседей, а этих последних возбуждали против нас, уговаривая совершить над нами насилие...» [9]. Светское просвещение, просвещение без Церкви, без Бога, по мнению епископа Димитрия, опасно, так как, нацеленное на разрушение государства, оно разрушает также и общество, «вызывая вражду между братьями», нарушает межэтнический и межконфессиональный мир. Подобным действиям епископ Димитрий противостоял словом и делом, и главной составляющей в этом противостоянии была просветительская деятельность.

Еще в 1903 году в речи по поводу трагической гибели священника о. Георгия епископ Димитрий поставил вопрос о причинах возникновения террора: «Но не виноваты ли и мы в этом? Не виноваты ли мы тем, что не наставляем детей в законе Господнем, не просвещаем их светом истины евангельской, не воспитываем их добрыми сынами Церкви и государства?» [9].

Важнейшая идея епископа Димитрия, которая вдохновляла подчиненное ему духовенство и мирских сподвижников на просветительскую деятельность, идея, которая прослеживается во всем его литературном творчестве, заключается в следующем: во всех своих делах человек должен быть с Церковью, с рождения, по мере своего взросления, по мере становления личности, он должен познавать мир через православную веру, только в единстве с православной верой он может гармонично существовать и приносить пользу Отечеству и обществу. По мнению епископа, важными взаимодействующими аспектами жизнедеятельности добропорядочного человека являлись православная вера и просвещение, его образование должно органично соединять светский и духовный аспекты, постоянно вдохновляться верой под руководством духовенства.

В самом кратком виде просветительская концепция епископа Димитрия (Абашидзе) может быть сформулирована так: молитва, образование, сотрудничество мирян и духовенства, патриотизм. Она актуальна в настоящее время. Среди разных существующих сегодня в Русской Православной церкви концепций церковно-государственных и церковно-общественных отношений, идеи, высказанные туркестанским архиереем в н. XX века, наиболее точно соответствуют общему смыслу, духу и конкретным положениям «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви», принятых Архиерейским собором 2000 г. В этом документе есть такие пункты: «Исполняя миссию спасения рода человеческого, Церковь делает это не только через прямую проповедь, но и через благие дела, направленные на улучшение духовно-нравственного и материального состояния окружающего мира. [8] Церковь уповает, что совместное благотворение приведет ее соратников и окружающих людей к познанию Истины, поможет им сохранить или восстановить верность богоданным нравственным нормам, подвигнет их к миру, согласию и благоденствию» (п. I.4). «С православной точки зрения желательно, чтобы вся система образования была построена на религиозных началах и основана на христианских ценностях. [8] При этом Церковь считает недопустимой намеренное навязывание учащимся антирелигиозных и антихристианских идей, утверждение монополии материалистического взгляда на мир» (п. XIV.1) [9].

Актуальными представляются также мысли епископа Димитрия о национальном вопросе, о благотворительности. Это свидетельствует о том, что литературное творчество этого архиерея требует дальнейшего исследования.

Список литературы

1. Архиепископ Димитрий, в схиме Антоний (Абашидзе) Жизнеописание Слова, воззвания и письма, 2006. – 239 с.
2. Владимир (Иким), митрополит. Земля потомков патриарха Тюрка. – М.: Издательство Московской Патриархии, 2002. – 352 с.
3. Владимир (Иким), митрополит. По стопам апостола Фомы: Христианство в Центральной Азии. – М.: М-Сканрус, 2011. – 752 с.
4. Обзор Семиреченской области за 1907 г. Верный, 1908.
5. Озмитель Е.Е. История Православия в Киргизии: Автореф. дис. канд. ист. наук. – Бишкек, 2011.
6. Озмитель Е.Е. История православной культуры Киргизии (середина XIX века – 1917 год). – Бишкек: Раритет Инфо, 2011. 216 с.
7. Озмитель Е.Е. Вклад епископа Ташкентского и Туркестанского Димитрия в научно-просветительскую деятельность Русской Православной церкви в Средней Азии. Третьи международные чтения памяти Святого преподобного схииерарха Антония (Абашидзе) «Религия и наука»: Сборник материалов. Бишкек: Информационно-издательский отдел Бшкекской и Кыргызстанской епархии, 2015. – 164 с.
8. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128>
9. Слепынин О. Иверский крест // Православное информационное агентство «Русская линия» // URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=17616>. Дата обращения – 15.10.20015.
10. Туркестанские епархиальные ведомости. 1906. № 6.
11. Туркестанские епархиальные ведомости. 1907. № 11.
12. Туркестанские епархиальные ведомости. 1908. № 4.
13. Туркестанские епархиальные ведомости. 1908. № 15.
14. Флыгин Ю.С. Попечение владыки Димитрия (Абашидзе) о развитии образования в Туркестанском крае. Третьи международные чтения памяти Святого преподобного схииерарха Антония (Абашидзе) «Религия и наука»: Сборник материалов. Бишкек: Информационно-издательский отдел Бшкекской и Кыргызстанской епархии, 2015. – 164 с.
15. ЦГА КР. Ф. 72. Оп. 1. Д. 1.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Стрижанцева Алина Вячеславовна, сотрудник Епархиального исторического музея, магистрант кафедры ЮНЕСКО по изучению мировых культур и религии.
Кыргызско-Российский Славянский университет, г. Бишкек, Кыргызстан.
Alin4ik.91@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Alina V. Stryganczeva, diocesan historical Museum, graduate student of the chair of UNESCO on studying of world cultures and religions.
Kyrgyz-Russian Slavic University, Bishkek, Kyrgyzstan.
Alin4ik.91@mail.ru

ОБРАЗ КРЕЩЁНЫХ АЛТАЙЦЕВ

(Исследование проведено при поддержке проекта РГНФ, № 15-11-04003a(p)
и научно-исследовательского проекта МинОбрНауки РФ, № 2137)

Тадина Н.А.

На основе архивного и полевого этнографического материала описан образ крещёных алтайцев, сложившийся в период христианизации коренных народов Горного Алтая. Образ крещёных алтайцев представлен как один из ранних этапов в формировании обрусевших, утративших родовое сознание и проявляющих индифферентное отношение к проблемам родового общества алтайцев.

Ключевые слова: крещёные алтайцы, южные и северные группы, образ туба, обрусевшие, этническое самосознание

THE IMAGE OF THE BAPTIZED THE ALTAI

Tadina N.A.

The image of baptized Altai formed during the Christianization of the indigenous peoples of the Altai Mountains is described on the basis of active and field ethnographic material. The image of the baptized Altai is presented as one of the earliest stages in the formation of the russified Altai, who lost tribal consciousness and exhibited tribal indifference to the problems of tribal society of the Altai.

Keywords: baptized Altai, southern and northern group, the image tube, Russified, ethnic identity

Сбор и анализ сведений о путях трансформации потестарности алтайцев позволяет выявить причины индифферентного отношения к проблемам родового общества. За более 2,5 века проживания на территории Горного Алтая русские и алтайцы остаются отдельными самостоятельными народами. И, тем не менее, между ними наблюдаются пограничные группы алтайцев, ориентированные на русское влияние. Алтайцы в этническом отношении неоднородны, и разобщённость групп можно определить по степени обрусения. К признакам относятся не только незнание родного языка, но и утрата родового сознания, нарушение обычаев почитания Алтая, родовой экзогамии, проведение родительского дня с посещением могил родственников как это принято у рядом живущих русских. Обрусевших, проживающих в районах и сёлах с преобладающим русским населением, называют «туба». В формировании этого стереотипа одной из начальных ступеней явился образ крещёных алтайцев, сложившийся в XIX веке – в период христианизации алтайцев. Это утверждение проистекает из собранного архивного и полевого этнографического материала автора.

Название стереотипа «туба» происходит от этнонима «тубалар», означающего пограничную с алтай-кижи (южные алтайцы) группу северных алтайцев, расселённую в Майминском, Чемальском и Шебалинском р-нах. Эти районы благоприятны для занятия земледелием и огородничеством, что явилось одним из факторов, предопределившим активную ассимиляцию северных раньше южных алтайцев, живущих в малодоступной горной части. Первоначально стереотип обрусевших «туба» распространился на остальные группы северных алтайцев – челканцев и кумандинцев, а затем на алтай-кижи смешанных русско-алтайских сёл Шебалинского и Чемальского р-нов, и переселившихся сюда крещёных телеутов Кемеров-

ской области. К данному кругу А.В. Анохин относил маймаларов, описанных им в конце 1920-х годов в «Объяснительной записке к этнографической карте Сибири»: «Маймалары или, как их ещё называют русские, майминцы, майма-кижи... являются смесью племен и народов Алтая. Южные алтайцы относят майминцев к тубаларам... сами называют себя по р. Майме – майма-кижи. Они живут в системе рек Майма, Бешпельтир, Куйум и Чапоша... в Майминском и Чемальском аймаках» [Анохин, 1929, с. 53-54]. В других записях им уточнено: «Одни маймалары, поддавшись обрусению, занимаются хлебопашеством, пасеками, другие являются звероловами и скотоводами... обречены на скорое обрусение» [Анохин, 2011, с. 81-82].

Первым ощутимым результатом русского влияния стало появление среди алтайцев крещёных, называемых «крестү/крестүлер». Следует отметить, что крещение принимали в силу разных обстоятельств: одни становились последователями православия, другие – ради получения лечения, еды, жилья и другого содержания церковью. К таковым относились престарелые, сироты, инвалиды и пр. Крещёными становились не только северные алтайцы, но и небольшая доля южных, проживавших в окрестностях миссионерских станов Онгудай, Усть-Кан, Кош-Агач, Шебалино и пр. Не все их потомки становились обрусевшими, были случаи возврата к традиционному образу жизни [Муйтуева, 2002, с. 108-123].

Северные алтайцы оказались активно включёнными в сложные процессы интеграции в российское государство, а как следствие в процессы христианизации, которые, как известно, заключались не только в смене вероисповедания, но в целом комплексе социальных и культурных практик, таких как образовательная политика, формирование поселений для новокрещёных. Неслучайно Алтайская духовная миссия избрала северо-алтайский диалект алтайским письменным языком.

Образ туба, а именно крещёных алтайцев, выступил посредником русской православной жизни. Миссионеры привлекали телеутов, тубаларов и других северных алтайцев в качестве проводников в горные районы для проповеди христианства. До сих пор для южных алтайцев образ туба означает таёжника, живущего за счёт даров тайги, с отчаявшимся нравом. Как правило, туба состоят в смешанных браках (у мужчины-туба жёна из русских), а дети от такого брака не желают быть тубаларами (алтайцами). В советское время некоторые из обрусевших, шумливых, склонных командовать и указывать по пустякам, становились активными партийными деятелями [Тадина, 1994; 2000]. Сегодня многие потомки крещёных алтайцев считаются русскими и остаются лишь носителями алтайских фамилий Кумандин, Оргоков, Суразаков, Суртаев, Чевалков, Яжанкин, Ялбачев – и таких примеров можно привести ещё несколько.

Отход крещёных от традиционной культуры означал переориентировку на иной образ жизни: православный по вероисповеданию и русский по этническому содержанию. Практика существования по чужому этническому образцу сопровождалась внедрением нетрадиционных форм культуры: избы с внутренней планировкой, хозяйства с огородом, пашней и покосами, стиля поведения, что вело к утрате своих этнических традиций и возникновению чувства неполноценности и социального отчуждения. Испытав первыми и наиболее сильно влияние православия, северные алтайцы, в своём южном этническом окружении, предстали как маргиналы [Тадина, Ябыштаев, 2013].

По этнографическим наблюдениям критерием этнической принадлежности у русских является европеоидная внешность, а у алтайцев – общение на родном языке. Обрусевшие находятся в промежуточном состоянии: между южными алтайцами, отвергающими их из-за незнания родного алтайского языка, и русскими, не принимающими их как людей другого этнического происхождения, иной внешности, хотя и говорящих на русском языке [Тадина, 2008]. К примеру, на северокавказском материале выявлено, что промежуточное состояние «не позволяет интегрироваться в этническую среду, чувствовать себя полноценным, полно-

кровным членом этнической общности. Часто это вызывает болезненные переживания, способствует формированию раздражительности, агрессивности, комплекса неполноценности» [Бгажноков, 2000, с. 24].

В результате ассимиляции в русскоязычной среде у северных алтайцев стали наблюдаться процессы депопуляции и социальной деградации. В силу специфики алтайского менталитета – не противодействовать и быть по течению жизненных обстоятельств, среди крещёных алтайцев наблюдалось отторжение от своего этноса и склонность раствориться в другом под воздействием социального группового стресса. В сознании старожилов ещё со времён первых переселенцев глубоко укоренилось чувство некоего культурно-цивилизационного превосходства. Описывая жизнь крещёных, В.В. Радлов писал: «А русские в пограничных деревнях никак не хотят видеть в крещёных алтайцах людей, равных себе, и смеются над ними, когда те требуют, чтобы к ним относились как к русским» [Радлов, 1989, с. 182].

Переняв новый образ жизни, познакомились с его изнанкой – нищетой, пьянством, воровством, преступностью. В архивных тетрадах А.В. Анохина есть любопытные заметки по этому поводу: «Русская культура, улучшая материальный быт алтайца, прививает в алтайце навыки земледельца-домохозяина, делает его физически чистоплотным, пробуждает его от азиатской лени к выносливому и систематическому труду...» [Анохин, л. 9-11]. С другой стороны, по мнению А.В. Анохина воздействие русской культуры заглушает в алтайцах благородные нравственные качества. [Анохин, л. 9-11].

Российская администрация, уверенная в благотворности и полезности своей деятельности для «иногородцев», осуществляла одно широкомасштабное преобразование за другим. Одним из первых явилось сокращение пастбищ и поголовья скота – основного средства существования алтайцев, что вызвало их обнищание. Сокращение скотоводческого хозяйства вело, с одной стороны, к освобождению земель из-под пастбищ, а с другой, успешному решению переселенческой политики. Первым следствием политики оседлости алтайцев явилась христианизация. К тому же, нужно отметить попытки ликвидации родовой структуры, как-то, упразднение обычая наследственного управления зайсана – главы сёока-рода, введение волостей и избирание старост [Тадина, 2009].

В условиях перехода от традиционного к модернизированному обществу у южных алтайцев сложилось этноконсолидирующее движение, названное миссионерами бурханизмом. В начале XX века родовые лидеры, как образованные представители народа, были обеспокоены проблемами сохранения алтайского этноса и его культуры. Об этом в архивных тетрадах писал и А.В. Анохин. Здесь он указывает о нежелании «передовых алтайцев» креститься, что бы не сделаться русскими» [Анохин, л. 11].

Бурханизм стал первым ответом на влияние русского фактора и привёл к формированию этностереотипа «су алтай», обозначающего образ «истинных» алтайцев, менее всего подвергнувшийся русскому влиянию и сохранивший родовую структуру и традиции в долинах рек Кан, Чарыш, Урсул, Каракол (Усть-Канский и Онгудайский р-ны). Бурханизм призывал к противостоянию новому укладу жизни, олицетворяемому русской культурой и верой, а не к борьбе против русского народа как носителя этого. В то время ещё не было тесного общения между двумя культурами, и не каждый коренной житель мог свободно владеть русским языком. Обнажились две противоположные, хотя и взаимозависимые тенденции развития. С одной стороны, русификация и европеизация, усвоение этнически нейтральных ценностей и стандартов поведения, а с другой, происходило укрепление самосознания и сохранение основ традиционной культуры [Тадина, 2005].

Говоря о крещёных алтайцах, следует отметить теленгитов Улаганского р-на. Здесь действует четыре православных церкви и служители их из местных. Эта группа уникальна тем, что их история христианизации не привела к обрусению, но улаганский пример не оп-

ровергает представление алтайцев о крещёных как обрусевших. Хотя один из путей освоения Горного Алтая русскими шёл по Телецкому озеру, этот район остался моноэтническим, что можно объяснить отдалённостью и высокогорьем региона. Этностереотип улаганских теленгитов характеризует светлых людей, говорящих на напевном диалекте, крещёных, сочетающих традиционные верования с православием. В их представлении к образу «туба» относятся не только северные алтайцы, живущие по другую сторону Телецкого озера, но и часть алтай-кижи за перевалом Чике Таман, что на Чуйском тракте в Онгудайском р-не. Оттого они названы «заперевалочными» или «тёмортинин™», т.е. из нижних районов, имея в виду какую-либо степень обрусения от соседства с русскими.

До настоящего времени алтайский этнос продолжает реагировать на влияние русского фактора как неизбежного в этническом развитии в условиях современной цивилизации. Не случайно получение северными группами статуса «этноса» явилось следствием внутреннего этнического деления по степени обрусения. Этот факт вызывал недоумение у рядом живущих русских, удивляющихся «почему делятся», «зачем отделяются», «какая разница». Этнокультурное взаимодействие русских и алтайцев будет происходить и в будущем как на государственно-административном, так и на внутреннем ментальном уровнях в неизбежном единстве и явном противопоставлении по формуле «традиция – современность», «мы – они».

Список литературы

1. Анохин А.В. Архивные тетради // Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. – Фонд 15. – Описание 1. – № 46.
2. Анохин А.В. Объяснительная записка к этнографической карте Сибири. – Л.: Изд-во АН СССР, 1929. – 104 с.
3. Анохин А.В. Лекции по алтаеведению / Подг. Текста и предисл. А.В. Малинова. – Бийск: Издательский дом «Бия», 2011. – 152 с.
4. Бгажноков Б.Х. Основания гуманистической этнологии // Этнографическое обозрение. – 2000. – № 6. – С. 15-29.
5. Муйтуева В.А. Алтай Духовный миссия ла алтайлар. – Горно-Алтайск: Республиканская типография, 2002. – 186 с. (на алт. яз.)
6. Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. – М.: Наука, 1989. – 749 с.
7. Тадина Н.А. Русское влияние на нравственные и трудовые традиции крещёных алтайцев // Этнография Алтайского края. – Барнаул: БГПИ, 1994. – С. 64-68.
8. Тадина Н.А. Тип «крещёных» алтайцев: прошлое и настоящее // Христианский мир: религия, культура, этнос: материалы всероссийской научной конференции (С-Петербург, декабрь, 2000 г.). – СПб.: ГМИР, 2000. – С. 90-94.
9. Тадина Н.А. Этническая консолидация и преемственность поколений в осмыслении бурханнизма // Этнографическое обозрение. – 2005. – № 4. – С. 38-44.
10. Тадина Н.А. Алтайцы: между «севером» и «югом» (к проблеме внутриэтнического общения) // Известия АГУ, серия «история». – Барнаул, 2008. – 4/2 (60). – С. 178-184.
11. Тадина Н.А. Крещёные алтайцы и зайсанат (к вопросу происхождения этнической неоднородности алтайцев) // Макарьевские чтения: материалы VIII международной конференции (Горно-Алтайск, 21-23 ноября 2009 г.). – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2009. – С. 48-53.
12. Тадина Н.А., Ябыштаев Т.С. «Тюрки по языку, финно-угры по облику»: об этнокультурном дискурсе северных алтайцев в Республике Алтай // Учёные записки Петрозаводского государственного университета. Сер. «Общественные и гуманитарные науки». – 2013. – №1 (130). – С. 23-27.

ДАнные об авторе

Тадина Надежда Алексеевна, доцент кафедры археологии и всеобщей истории, кандидат исторических наук,
Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, Россия
ntadina@yandex.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Tadina Nadezhda A., Associate Professor of the Chair of Archeology and General History, Candidate of Historical Sciences (PhD),
Gorno-Altai State University, Gorno-Altai, Russia
ntadina@yandex.ru

УДК 908

КОЛОКОЛ «НИКОЛАЙ» БАРНАУЛЬСКОГО ПЕТРОПАВЛОВСКОГО СОБОРА

Талашкин А.В.

В статье рассматривается процесс отливки большого колокола для барнаульского собора во имя святых апостолов Петра и Павла в 1861-1862 г.г., этапы подготовки к ней, а также влияние этого события на развитие колокольного дела на Алтае.

Ключевые слова: колокола, барнаульский Петропавловский собор, колокольное производство, мастер Николай Семенов Чарышников, мастер Павел Степанов Родионов, колокол «Николай».

BELL «NICHOLAS» OF BARNAUL PETER AND PAUL CATHEDRAL

Talashkin A.V.

The article deals with the casting process of large bells for the Barnaul Cathedral in the name of the Holy Apostles Peter and Paul in 1861-1862, preparations for it, as well as the impact of this event on the development of the Bell case.

Keywords: bells, Barnaul Peter and Paul Cathedral, production of bells, master Nikolay Semenov Charyshnikov, master Pavel Stepanov Rodionov, Nicholas Bell.

Первый деревянный храм во имя святых апостолов Петра и Павла в Барнауле был освящен 26 апреля 1750 г. При храме была деревянная надвратная колокольня. Взамен деревянного тесного храма в 1774 г. был построен и освящен каменный Петропавловский собор [Крейдун, Орехов, 2015, с. 92].

Строительство осуществлялось на средства барнаульского сереброплавильного завода, а содержание – за счет Алтайской горной конторы. По описи 1816 г. на колокольне имелось семь колоколов [ГААК, Ф-Д-26, Оп.1, Д. 1132, Л.2]. Большой (весом в 105 пудов 15 фунтов) размещался в нижнем ярусе 22-х метровой колокольни, а остальные шесть – в верхних проемах. Известен вес лишь двух из этих колоколов (35 и 12 пудов).

В 1845 г. горные чиновники Алтайских заводов и жители города Барнаула, желая ознаменовать тезоименитство Государыни Императрицы, приняли решение произвести ремонт и благоуукрашение собора, в частности, поправить ограду и дополнить набор колоколов. Ссылаясь на неоднократные щедрые дары императриц Елизаветы Петровны и Екатерины Алексеевны, начальник Алтайских заводов полковник Соколовский ходатайствует перед министерством финансов о выделении Государем Императором Николаем Первым 600 пудов меди, выплавленной на Сузунском заводе в 1850 г. и оставшейся неизрасходованной на заводское употребление. Всего же в 1850 г. Сузунский завод выплавил 17 000 пудов меди на продажу и 1000 пудов для внутреннего заводского употребления. Фактически, передавая 600 пудов металла на отливку соборного колокола, завод ничего не терял, но казне эта медь обходилась в 2085 рублей серебром, и, следовательно, распоряжение о передаче сырья мог дать

только император. Положительный ответ на ходатайство Соколовского пришел спустя шесть лет – 15 ноября 1851 г. В декабре текущего года Сузунский завод отпустил 600 пудов бездежной высочайше дарованной меди на хранение в Барнаульскую горную контору [ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л. 1-6].

Прошел год в поисках мастера, который взялся бы за отливку колокола. 31 декабря 1852 г. благочинный протоиерей Петр Васильев представил в Алтайское горное правление письмо о том, что «ярославский купецкий сын Николай Семенов Чарышников, узнав, что для Барнаульского Петропавловского собора будет литься колокол, просил меня письмом предложить прихожанам о поручении ему как мастеру колокольного дела отлить колокол» [ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л. 12-13]. Литейный мастер Николай Чарышников относится к известной фамилии ярославских колоколитейщиков, фирма которых отливала колокола с 1772 г. Между тем имя колокольного мастера Николая Семенова Чарышникова не описано в campanологической литературе. В монографии, посвященной колокольным мастерам Чарышниковым [Карташова, 2006, с. 39], равно как и в «Энциклопедии литейщиков» [Глушецкий, 2010, с. 286], у Семена Дмитриевича Чарышникова (25.08.1805 – 15.06.1881) значится только один сын Сергей. Николай Чарышников запросил за работу по отливке колокола цену в 2 рубля 50 копеек серебром за один пуд колокола, при условии, что прихожане собора возьмут за свой счет строительство временного колокольного завода, приготовят кирпич для литейной печи, выкопают литейную яму, изготовят два ворота, подготовят дрова для сушки формы и топки меди. Эти приготовления мастер просит барнаульцев принять на себя, поскольку «сложил 50 копеек серебром с каждого пуда» [ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л. 12-13 об.]. Известно, что Семен Чарышников отливал колокола в Красноярске и Иркутске, и в связи с этим интересно, как литейщики узнавали о предстоящих отливках – либо получали письма от настоятелей приходов (а реклама предприятия регулярно публиковалась в периодической печати), либо у мастеров, возможно, в крупных сибирских городах действовали осведомители, и литейщики уже сами выходили на приходы с инициативой отливки (как это было в Барнауле). Так или иначе, прошение, написанное Николаем Семеновым Чарышниковым, было отклонено, а дело по отливке барнаульского соборного колокола по невыясненным обстоятельствам было приостановлено на восемь лет.

29 ноября 1860 г. Барнаульское духовное правление инициировало возобновление работ по отливке большого соборного колокола. В письме в Алтайское горное правление указывалось, что на отливку колокола в Томском приказе общественного призрения приумножается процентами сумма в 2600 рублей, отосланная в Приказ еще в 1858 г. Кроме того, Духовное правление сообщило, что «для собора нужны большой колокол и два небольшие, называемые зазвонными, которые хотя и именуются при соборе, но один из них расколот, а другой очень мал. Они могут быть перелиты с употреблением для них меди из высочайше дарованной не более трех пудов» [ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л. 27-28]. Кроме того, было высказано мнение, что колокол весом в 600 или 700 пудов в соборную колокольню помещен быть не может, о чем протоиерей Васильев доложил Преосвященному Парфению, епископу Томскому и Енисейскому, и Владыка лично усмотрел, что «для помещения колокола необходимо построить небольшую колокольню над воротами ограды церковной» [ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л. 28].

У Горного правления возникает вопрос: по тесноте или неблагонадежности устройства колокольни признается невозможным помещение в оную большого колокола, и, учитывая, что строительство новой — надвратной потребует значительных средств, которые еще только предстоит собрать, Горное правление 30 ноября 1860 г. создало специальную комиссию, в задачи которой входило освидетельствование имеющейся колокольни, производство расчетов по возможному её переоборудованию и составление сметы на возможную постройку надвратной колокольни специально для большого колокола. Комиссия, в которую вошли полковник Филёв, подполковник Богданов, коллежские секретари Шульдаль и Серебренников, в присутствии протоиерея Васильева освидетельствовали барнаульскую Петропавловскую соборную колокольню и нашли, что внутренние размеры как первого, так и второго яруса дос-

таточны для того, чтобы разместить в нижнем колокол в 700 пудов, а в верхнем – 200-пудовый из нижнего яруса (напомним, по описи 1816 г. вес упоминаемого здесь колокола значился в 105 пудов 15 фунтов). Таким образом, отпала необходимость строить отдельную звонницу для вновь отливаемого колокола. Но небольшая реконструкция колокольни все же потребовалась, поскольку была обнаружена течь от наружного парапета, образовавшаяся в соборе во многих местах от скопившегося между парапетом и кровлей снега. И, наконец, учитывая изменения в звукоряде колокольного подбора, которые произойдут после отливки большого колокола, принято решение «образовать из двух парных окон в 1-м и 2-м ярусе колокольни по одному, равному шириною до трех аршин, для удобного распространения звука колоколов» [ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л. 45-46].

Несмотря на отсутствие мастера-колоколелитейщика, была начата подготовка к выплавке колокола. Алтайская горная контора командировала 11 января 1861 г. коллежского секретаря Гирса на Ирбитскую ярмарку для покупки 200 пудов олова, для покупки 200 пудов олова, из которых 170 пудов расчетных и 30 пудов на непредвиденный случай. На приобретение и доставку было выделено 4250 рублей. Предполагалось приобрести «лучшего качества пруткового английского олова в Ирбитской ярмарке» [ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л. 35-37 об.]. Металл был куплен у московского купца Александра Усачева. Причем продавец, узнав, что металл пойдет на отливку соборного колокола, от себя пожертвовал 50 рублей. 23 марта 1861 г. 200 пудов олова было сдано на хранение в магазин Барнаульской горной конторы.

Вскоре был найден мастер, который взялся отлить большой соборный колокол. Его имя – Павел Родионов. Имя жителя деревни Лобанихи Григорьевской волости Ярославской губернии колокольного мастера крестьянина Павла Степанова Родионова также не описано в campanологической литературе. В тот момент П. Родионов числился в Павловском заводе Барнаульского округа и работал «над тремя колоколами для Павловской Введенской церкви весом 100, 50 и 25 пудов» [ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л. 81-81об.]. Прежний заказчик сообщал в Алтайскую горную контору, что колокола П. Родионова без недостатков и с хорошим звуком. 3 августа 1861 г. Горное начальство подписало с мастером Родионовым контракт, по которому он должен был отлить для Барнаульского соборного храма колокол из высочайше дарованной меди в лето 1861 г., чтобы колокол этот по чистоте, отделке наружной и внутренней был наилучшего достоинства, и голос его соответствовал бы своей величине. Вес колокола оговаривался особо. Он не должен быть меньше 600 пудов. За работу мастеру выплачивалась плата по 2 рубля 25 копеек за каждый пуд отлитого и тщательно отделанного колокола, а на текущие расходы по окончании каждого этапа отливки (после заключения договора, после устройства завода и подготовки формы, а также после отливки колокола) мастеру выплачивалось три задатка по 100 рублей. Остальные деньги мастер получал после сдачи окончательно отделанного колокола. В контракте оговаривалось, что в случае неудачной отливки мастер должен перелить колокол непременно в это же лето (год), а все расходы по переливке взять на себя. К строительству колокольного завода Родионов должен приступить сразу после подписания контракта, а возмещение материальных расходов на это, равно как и рабочих людей, сколько потребуется, со своей стороны Горное начальство обязуется предоставить. Приготовление же форм для отливки мастер берет на себя. Отдельно оговаривалась вероятность возникновения попутных заказов для барнаульских церквей (не более восьми колоколов), которые мастер должен беспрекословно выполнить в нынешнем же лете и, если позволит возможность, одновременно с отливкою большого колокола. Остатки металла после отливки Родионов должен сдать назначенному Конторой лицу. Все расходы, связанные с заключением договора, все пункты которого стороны договорились исполнять свято и нерушимо, записывались на счет литейщика [ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л. 98-99 об.].

После подписания соглашения мастер приступил к выполнению его пунктов, а именно, к строительству временного колокольного завода. Отметим, что строительство подобных заводов для изготовления даже одного крупного колокола было и характерно, и оправдано. Такие кустарные предприятия появлялись в Иркутске, Красноярске, Каинске и других сибир-

ских городах. Строительство завода (как правило, это был всего лишь охраняемый сарай, в котором устраивалась литейная печь), позволяло экономить значительные суммы при транспортировке колоколов-гигантов, причем в ряде случаев их длительная транспортировка была вообще невозможна. Мастера-литейщики действовали в рамках традиции русского колокололитейного искусства, где на первое место выходило качество литья, звучание колокола, его внутренняя и внешняя отделка. Скорее всего, колокольные производства мастеров-одиночек имели свои особенности, что отличало производимую ими кустарную продукцию от серийных аналогов, отливаемых существовавшими в то время колокольными заводами. Так, отличаться могли профили колоколов, их декоративное оформление, химический состав сплава. Общая же технология отливки, используемая мастером Родионовым, насколько можно судить по имеющимся у нас документам, была вполне традиционной. Более полный анализ колокольного производства Родионова можно было бы сделать после исследования его сохранных колоколов, но таковых, к сожалению, обнаружить пока не удалось¹.

Кирпич на постройку временного колокольного завода был куплен в Барнаульской арестантской роте, где он и был произведен. Вообще отдельно следует сказать о барнаульских арестантах, так как они практически непрерывно работали при отливке колокола. В книге для записи пожертвований, где фиксировался как приход, так и расход средств, имеются многочисленные записи о выдаче заработной платы арестантам. Так, помимо оплаты за изготовление около 40 000 штук кирпичей, потребовавшихся на различные работы по отливке соборного колокола, арестантам в разное время выплачивалось жалованье:

- «за работу при присадке в печь меди и перевозке из крепости завода, а равно при утрамбовке кожуха 19 человекам по вольной цене в 30 копеек каждому, а всем 5 рублей 70 копеек» [ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л. 167];

- «заплочено² в Барнаульскую арестантскую роту за 3000 кирпичей, взятых для забутки форм по 4 рубля 50 копеек за каждую, а всего 13 рублей 50 копеек, в ту же роту за 104 1/2 дня, задолжаемых при разломке колокола и криц³ при присадке в печь меди и утрамбовке форм по 18 копеек за каждый, а за весь 18 рублей 81 копейка» [ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л. 168];

- «арестантам, работавшим в праздничный день 12 числа (*августа, в престольный праздник – А.Т.*) при очистке колокола 8 человекам по 30 коп. каждому, а всем 2 рубля 40 копеек» [ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л. 169];

- «при перевозке колокола с колоколенного завода к Петропавловскому собору выдано в награду по праздничному времени, бывшему 16-го сего сентября арестантам 3 рубля» [ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л. 173];

- «при поднятии на соборную колокольную колокола прежнего из нижнего в верхний слух и новаго <...> в нижний слух, что было 4 и 7 октября, выдано в награду за оба эти дни арестантам 5 рублей» [ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л. 176];

- «выдано в Барнаульскую арестантскую роту за работу, проведенную ими как при установке колокольного завода, так и при отливке в нем колокола для Петропавловского собора в прошлом году за 420 поденщик⁴ 63 рубля 1 копейку, в нынешнем году за 210 поденщик 37 рублей 92 копейки» [ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л. 177].

Таким образом, можно говорить, что барнаульские арестанты выполнили все основные черновые работы не только по строительству временного колокольного завода, но и при отливке самого колокола – изготовили кирпич, делали формы, загружали в печь медь, разбирали колокол, очищали его, перевозили от завода к собору и поднимали его на колокольную.

Отдельно следует сказать и о группе подмастерьев, работавших под непосредственным руководством мастера Родионова: мастеровые Михайло Цывцын и Корнило Вяткин, подмас-

¹ В 1935 г. барнаульский собор во имя святых апостолов Петра и Павла был взорван, а колокола пошли на переплавку. Та же участь постигла и колокола Павловской Введенской церкви.

² Сохранена оригинальная орфография исторического документа.

³ Крица – свежая глыба вываренного из чугуна железа (в данном случае – остатки металла при отливке колокола).

⁴ Сохранена оригинальная орфография исторического документа.

тер Абрам Ермилов и подмастер Евгений Полковников. Имена этих литейщиков также не описаны в кампанологической литературе. Можно сделать предположение, что все они – жители города Барнаула или его окрестностей и познакомились с ярославским крестьянином Родионовым при работе над колоколами церковей в Барнауле и Павловске. Дело в том, что у Родионова были определенные сложности с временным паспортом, срок которого постоянно истекал, и крестьянин Ярославской губернии регулярно заказывал новые документы в барнаульском отделении полиции. У подмастерьев таких проблем не было. Кроме того, в сведениях «Об устроенных на землях Алтайского округа... заводах...» [ГААК. Ф.3. Оп. 1. Д. 492. Л. 279 об. - 280], составленных в 1873 г., известно о колокольном заводе отставного мастерового Павла Вяткина, открытом в 1862 г. в нагорном предместье Барнаула. Можно предположить, что этот завод и завод, построенный арестантами для отливки большого соборного колокола, – одно и то же помещение, а барнаулец Павел Вяткин является родственником Корнилы Вяткина.

Подмастер Абрам Ермилов был ответственным за литье и очистку колокола и за пять месяцев работы (с мая по октябрь) получил жалованье в 25 рублей.

Известна специализация подмастера Евгения Полковникова – в его задачи, помимо прочего, входила подготовка канатов и руководство подъемом колокола. Следует сказать, что канаты для подъема колокола изготавливались дважды. Барнаульская контора в августе и октябре 1861 г. (даже еще до расчета массы благовестника) сделала распоряжение на приготовление при Змеиногорском руднике двух канатов весом каждый до 30 пудов и длиной до 60 сажень для отливки и поднятия колокола. Однако подмастер Евгений Полковников по каким-то причинам был неудовлетворен качеством канатов и взялся за собственноручное их изготовление. Он изготовил два каната 75 и 52 сажень длины, за что получил в сумме 91 рубль 66 $\frac{1}{4}$ копеек [ГААК. Ф. 59, Оп.2, Д. 106. Л. 134-134 об., 171, 172, 174].

Так же как и канаты, дважды переделывался язык колокола, и, видимо, по той же причине – излишняя поспешность. 3 ноября 1861 г. язык уже был откован на Гурьевском заводе, а 20 декабря отправлен из Гурьевского завода в Барнаул. Окончательные расчеты по массе колокола были произведены только девять месяцев спустя – 6 октября 1862 г. Вышло, что изготовленный заранее язык оказался слишком большим для рассчитанного и отлитого впоследствии колокола. Причем по одним данным язык весил 26 пудов, по другим – 20 пудов 20 фунтов. Кузнечный мастер Юльеос Гра перековал язык, изготовленный в Гурьевском заводе, на меньший по размеру так, что в итоге вес языка составил 16 пудов 7 фунтов [ГААК. Ф. 59, Оп.2, Д. 106. Л. 182]. За эту работу кузнец запросил 50 рублей, в то время как за первоначальное изготовление языка завод получил всего 26 рублей 41 копейку. То есть переделка языка обошлась в два раза дороже, чем его изготовление. Кроме того, мастер выковал хомуты для крепления колоколов, крюки для укрепления большого колокола, клинья и воротные петли для церковной ограды.

Еще одна важная задача – укрепление стен колокольни и переоборудование слуховых проемов для лучшего распространения звука. Эти работы были поручены крестьянину Михаилу Матвееву Бадунову. Оборудуя литейную печь, он осуществил каменную кладку 5 400 кирпичей при забуре кожуха (*технологическая операция при подготовке к литью – А.Т.*), а также работал на соборной колокольне, усиливая несущие стены полосами железа и переоборудуя слуховые проемы. Кроме того, каменщик переложил церковную ограду, выполнив правильную арку у подъезда к Собору. Поскольку подписи в расходной книге за Михаилом всюду ставил его брат Григорий (и, кроме того, Григорий был поставщиком извести, алебастра и прочих материалов), то можно сделать предположение, что работали они вдвоем. По итоговой ведомости за всю работу братья получили 881 рубль 74 копейки [ГААК. Ф. 59, Оп.2, Д. 106. Л. 190].

Надо сказать, что помимо выполнения основных пунктов контракта на отливку большого соборного колокола, был выполнен и еще один – о возможных дополнительных отливках колоколов для барнаульских церквей. Известно, что не позднее 20 ноября 1862 г. мастер Па-

вел Родионов отлил колокол весом в 54 пуда 8 фунтов для барнаульской кладбищенской церкви [ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л. 166 об.]. Таким образом, можно говорить по крайней мере о пяти крупных колоколах, отлитых Родионовым в Барнауле и его окрестностях: большим соборном (в 605 пудов), большом для кладбищенской церкви¹ (54 пуда 8 фунтов) и трех колоколах для Введенской Павловской церкви (25, 50 и 100 пудов). Переливка двух малых зазвонных колоколов для Петропавловского собора, о необходимости которых говорилось в письме Барнаульской Духовной Конторы от 29 ноября 1860 года, видимо, не состоялась. По крайней мере, сведений об этом найти не удалось.

Масса большого соборного колокола, рассчитанная 6 октября 1862 г., и по предварительным расчетам, и по конечному взвешиванию после отливки составила 605 пудов. Нам кажется несколько странным этот заниженный расчет, ведь простое сложение массы сырья (600 пудов высочайше дарованной меди и расчетные 170 пудов олова) даже при определенном проценте угара должно было дать колокол несколько большего веса. Возможно, общая масса металла была разделена между двумя отлитыми на временном заводе колоколами, а, возможно, литейщику изначально была поставлена устная задача особо не выходить за пределы 600 пудов, чтобы не создавать избыточную нагрузку на конструкцию колокольной. В отчетных документах трижды встречается упоминание о том, что благовестник барнаульского Петропавловского собора, отлитый 30 июня 1862 г. был назван НИКОЛАЕМ [ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л. 176, Л. 190 об., Л. 191]. Вероятнее всего, именование этого колокола произведено в память государя-императора Николая I, оказавшего милость своей высочайшей жертвой.

Вообще, отдельно следует сказать о жертвователях, упоминаемых в расходной книге. Помимо Государя-Императора, на соборный колокол жертвовали управляющий Салаирским краем, управляющий Алтайской горной конторой, купцы, действительный статский советник и камергер, статский советник, надворный советник, полковники, подполковники, капитаны, штабс-капитан, урядники, отставной поручик, подпоручики, протоиерей, священно-церковнослужители, служащий, частные лица, неизвестные жертвователи. Пожертвования производились как сырьем (медь), так и деньгами (от 500 рублей до 5 копеек). Всего было собрано 13455 рублей 54 $\frac{1}{4}$ копейки. Удивительно, но общие расходы составили практически ту же сумму – 13453 рубля 55 копеек, а остаток в 1 рубль 99 $\frac{1}{4}$ копеек был положен в Горной конторе до востребования на поправку барнаульского соборного храма. Цена колокола за вычетом всех расходов, не касающихся прямо его производства, составила 3853 рубля 4 $\frac{3}{4}$ копейки, а каждый пуд готового колокола обошелся в 6 рублей 36 $\frac{3}{4}$ копеек [ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л. 185 - 192].

Итак, идея отливки соборного колокола в Барнауле впервые была высказана в письме, датированном 21 апреля 1845 г., а финальный отчетный документ составлен 23 августа 1863 г. Таким образом, от замысла до полного завершения работ прошло 18 лет. Отливка колокола была достаточно продолжительной, масштабной, трудоемкой и продемонстрировала соборность не только в сборе средств на его изготовление, но и в самом процессе работы над ним.

Рождение колокола стало возможно благодаря усилиям различных людей: с Алтая, из Санкт-Петербурга, Москвы, Томска, Барнаула, Ирбита, Салаира, Гурьевска, Змеиногорска, Сузуна, Ярославля, деревни Лобановой Ярославской губернии, деревни Токаревой Белоярской волости и даже из Англии (английское олово с Ибритской ярмарки), что свидетельствует об объединении людей различных сословий, расположенных далеко друг от друга.

Алтайские мастера получили огромный опыт производства колоколов, что дало толчок к открытию барнаульского колокольного завода, который действовал более десяти лет и отливал в год до тридцати колоколов весом от 1 до 25 пудов.

Обнаруженные нами документы позволяют впервые открыть тему научного исследования колоколотейного производства в Алтайском горном округе.

¹ Имеется в виду Иоанно-Предтеченский храм на Нагорном кладбище.

Таким образом, как и по всей России, на Алтае существовала потребность в колоколах для многочисленных храмов. В большинстве случаев они заказывались на крупных колоколотейных производствах Европейской части России и Западной Сибири. Однако не всегда представлялась возможной доставка готовых изделий за сотни километров. В частности это касалось наиболее крупных колоколов, в том числе 605-пудового колокола «Николай». Обстоятельства его изготовления говорят о трудностях, с которыми сталкивались колоколотейщики при организации своей работы в провинции. Вместе с тем отливка крупных колоколов становилась для региона значимым событием, в котором считали своим долгом принять участие многие жители разных сословий, независимо от места проживания. Именование колокола в честь главного жертвователя – императора Николая I – подчеркивает также патриотические переживания жителей Алтая и проявление духовного единства страны по всей ее огромной территории.

Список литературы

1. Глушецкий А.А. Колокольное дело в России во второй половине XVIII – начале XX века. Энциклопедия литейщиков / Глушецкий А.А. – М.: Издательский дом «Экономическая газета», 2010. – 588 с.
2. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф.3. Оп.1. Д.492. Л. 279 (об) - 280.
3. ГААК. Ф-Д-26, Оп.1, Д. 1132. Л.2.
4. ГААК. Ф 59, Оп.2, Д. 106. Л.2-192.
5. Карташова М.В. Колокольный завод Чарышниковых в Балахне. Балахна. НСИ «Вехи». 2006 г. 40 с.
6. Крейдун Ю.А., Орехов А.С. Православные храмы Алтайского края в XVIII – начале XX века: каталог / Возрождение Свято-Дмитриевского храма в Барнауле: К истории православного храмоздательства на Алтае. - Барнаул, 2015. - С. 88-139.

ДААННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Талашкин Алексей Владимирович, заместитель руководителя Сибирского центра колокольного искусства Новосибирской митрополии, *г. Новосибирск*; аспирант Алтайского государственного университета, *г. Барнаул, Россия*.
talashkin@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Alexey V. Talashkin, Deputy chief of the Siberian center of bell art of the metropolis of Novosibirsk, *Novosibirsk, Russia*; PhD student, *Altai state University, Barnaul, Russia*.
talashkin@mail.ru

УДК 908

«ПОКЛОННЫЙ КРЕСТ» КАК ОБЪЕКТ ТУРИЗМА В ГОРНО-АЛТАЙСКЕ

Тандыянова А. Е.

В статье обосновывается возможность использования в туризме памятника православной культуры «Поклонный крест». Освещаются история и причины появления памятника.

Ключевые слова: туризм, Алтай, стратегия, православие, Макарий Глухарев, духовная миссия, культура, история.

«MEMORIAL CROSS» AS AN OBJECT OF TOURISM IN GORNO-ALTAYSK

Tandianova A. E.

The article substantiates the possibility of the use in the tourism the monument of Orthodox culture "Memorial cross". Highlights the history and causes of the appearance of the monument.

Keywords: *a tourism, Altai, a strategy, an Orthodoxy, Makarii Glukharev, spiritual mission, a culture, history.*

Туризм - это огромный сектор экономики, где решается множество проблем - от занятости местного населения до музеефикации объектов культурного наследия, развития отраслей хозяйства и предприятий. Это источник внебюджетных инвестиций, надежный способ улучшить социальное положение населения.

Согласно Стратегии социально-экономического развития Сибири на период до 2020 года, Стратегии социально-экономического развития Республики Алтай на период до 2028 года, туризм является одним из приоритетных направлений социально-экономического развития Республики Алтай [Распоряжение Правительства РФ от 05.07.2010 N 1120-р]. С целью повышения конкурентоспособности туристского рынка Республики Алтай, удовлетворяющего потребности российских и иностранных граждан в качественных туристских услугах разработана специальная государственная программа Республики Алтай «Развитие внутреннего и въездного туризма». Программой были поставлены следующие задачи: развитие туристско-рекреационного комплекса Республики Алтай; повышение качества туристского продукта Республики Алтай; продвижение туристского продукта на мировом и внутреннем туристских рынках [Постановление Правительства Республики Алтай от 28 сентября 2012 г N 244].

За время реализации программ в Республике, туризм вступил на новый этап развития. Увеличилось количество туристов, возросли требования к качеству обслуживания, заметно вырос ассортимент предлагаемых услуг.

Богатые географические и рекреационные ресурсы региона притягивают туристов со всего мира. Количество отдыхающих в Республике увеличивается с каждым годом. Несмотря на паводок начала июня и негативное информационное поле вокруг него в печатных и электронных СМИ, повлекшее снижение на 20% в сравнении с июнем 2013 года турпотока в июне 2014 года, общегодовой туристический поток в 2014 году составил 1 миллион 506 тысяч туристских посещений, что на 3,9 % больше показателей 2013 года (в 2013 году 1,45 млн. посещений) [Информация о развитии туристической отрасли Республики Алтай, 2015]. По данным госстатистики республики турсезон 2015 года стал лучшим по сравнению с предыдущими сезонами - турпоток в республику вырос на 25-27% и составил 1,8 млн человек. В этом году на одного жителя региона пришлось девять туристов. Такое соотношение стало абсолютным рекордом в РФ [Вараксина, 2015].

Наряду с богатыми географическими и рекреационными ресурсами региона, туристскую привлекательность составляет и богатое культурно-историческое наследие Республики. В силу своеобразия культуры проживающего здесь многонационального народа, Республика Алтай становится еще привлекательней для туристов.

«Поклонный крест» как составная часть культурного наследия – важнейший источник познания истории и культуры Алтая. Данный объект культуры может выступать как одним из факторов развития туризма в регионе и войти в линейку самых посещаемых туробъектов Г. Горно-Алтайска и Республики Алтай.

История «Поклонного креста» начинается в Воскресенье 20 сентября 2015 года. В этот день произошло историческое событие, впервые Патриарх Московский и всея Руси Кирилл посетил Республику Алтай. В Республику Алтай Патриарх Московский и всея Руси Кирилл прибыл из Норильска, где совершил чин освящения строящегося храмового комплекса, посетил мемориал «Норильская Голгофа», лабораторию инновационного творчества и одну из

шахт «Норильского никеля». Знаковое событие сопровождалось рядом мероприятий в столице республики. Мероприятия начались с самого утра. На центральной площади Горно-Алтайска прошло торжественное богослужение, которую провел сам лично Патриарх. Литургия была произнесена на церковнославянском и алтайском языках, ее транслировали на большой экран, что установлен на площади и по телеканалу «Союз». В этот день на богослужение пришло несколько тысяч человек. Верующим раздали иконки равноапостольного князя Владимира.

После богослужения в четыре часа дня Патриарх освятил «Поклонный крест», установленный на слиянии рек Улалушки и Маймы. Крест был установлен на кануне приезда Патриарха. Этот уголок считается местом основания Алтайской духовной миссии. Поздравив участников торжества, Предстоятель отметил: «Это было чудесное событие, открывшее новую эпоху в жизни алтайского народа и Русской православной церкви. Чудеса иногда сопровождают нас и в повседневной жизни, только мы не всегда их умеем видеть». Он рассказал: когда планировали поездку по Северу и Сибири, разумеется, знали, что в этом году исполняется 185 лет Алтайской духовной миссии, однако вначале не предполагали, что дата освящения Поклонного Креста день в день совпадет со временем первого крещения здесь, и прокомментировал совпадение: «Так Господь восполняет наше беспамятство и наши человеческие слабости — Своей силой и Своей благодатью» [Рассказова, 2015].

Алтайская духовная миссия ведет историю с 20 сентября (7 сентября по старому стилю) 1830 года, когда преподобный Макарий крестил первого алтайца семнадцатилетнего Элеску, назвав его православным именем Иоанн. Этот день считается днем основания Алтайской Миссии.

Основателем Алтайской миссии является Преподобный Макарий Глухарев. 3 апреля 1829 года один иеромонах Глинской пустыни сообщил архимандриту об указе, приглашающий желающих ехать в открывшуюся Тобольскую Миссию. После получения разрешения, 30 сентября 1829 года архимандрит Макарий прибывает в Тобольск. Архиепископ Тобольский Евгений (старый друг митрополита Филарета) предполагал организовать две Миссии: на севере - для остяков (современные ханты) и вогулов (манси), и на юге - для киргизов (речь идет и о казахах), калмыков и телеутов Алтая, а также черновых татар (старое название северных групп народов Алтая). Слабость здоровья для севера и предварительное знакомство с языком тюркской группы побудило проповедника Макария выбрать юг, точнее Киргизские степи (современный Казахстан). Но в степь Отца Макария не пустили власти на основании правительственного указа, запрещающего там христианскую проповедь (эта "нейтральная" политика закончилась распространением ислама). Так окончательным направлением для архимандрита Макария определился Алтай. 3(16 по старому стилю) августа 1830 года Миссия в составе начальника и двух сотрудников - тобольских семинаристов Волкова и Попова выехала из Тобольска и 29 августа (11 сентября) прибыла в Бийск и остановилась в доме священника Петра Синкина - обрусевшего кумандинца. Так Бийск становится резиденцией и одним из центров Миссии [Макарова-Мирская, 1997, с. 13].

Первый выезд в Горно-Алтайскую автономную область состоялся через несколько дней после прибытия Отца Макария в Бийск. 7 сентября 1830 г. в Улале был крещен юный инородец Элеска, в крещении получивший имя Иоанн, что в переводе с еврейского означает «благодать Божия». Этот день, в связи с первым крещением, стал считаться днем рождения Алтайской духовной миссии. 11 сентября вместе с новокрещеным миссионеры вернулись в Бийск. Еще через три дня архимандрит совершил свою первую литургию на Алтае и приобрел Святых Христовых Тайн Элеску (Иоанна).

Крещение Элески (Иоанна) состоялось благодаря крещеному инородцу Иеремию (Параеву – по роду, и Шишкову – по восприемнику). Будучи в Бийске по делам, он встретил только что приехавшего о. Макария и рассказал, что в его доме живет молодой инородец Элеска, который от него самого узнал о Христе и изъявлял желание креститься. Что и было сделано, а восприемником Элески-Иоанна стал Иеремия Шишков-Параев [Крейдун, 2008, с. 3].

В мае 1831 года архимандрит Макарий переезжает в село Улала. В Улале в это время проживали четыре семейства крещеных черневых татар, три русские семьи пчеловодов и пятнадцать семей некрещеных телеутов. К 1917 году миссия имела 31 отделение, включающие 434 селения с числом крещенных алтайцев до 46 729 человек. В состав миссии входили три миссионерских монастыря: Николаевский Улалинский женский, Благовещенский Чулышманский мужской, Бийский Тихвинский женский и две миссионерские иноческие общины – в честь иконы Божией Матери «Всех Скорбящих Радость» в Чемале и Матурская в честь Иверской иконы Божией Матери. К 1917 году в миссии действовало 84 школы [Железникова, 2015].

Однако дальнейшее развитие миссии было прервано. В годы советской власти из-за изменения государственной политики все учреждения церкви уничтожались, кресты сжигались. В начале 1920-х гг. прекратили свое существование монастыри Алтайской миссии (мужской – Чулышманский Благовещенский, три женских – Улалинский Никольский, Бийский Тихвинский и Чемальская община). Упразднен был и Бийский Архиерейский дом – резиденция начальника Алтайской миссии. Последний начальник миссии – архиепископ Иннокентий (Соколов) – был этапирован с Алтая в 1923 г. В начале 1924 г. священник разоренного Тихвинского монастыря игумен Никита (Прибытков) от Патриарха Тихона принял сан епископа и приехал на Алтай вместо изгнанного архиепископа Иннокентия. В дальнейшем, находясь на Белёвской кафедре Тульской епархии, он был арестован и расстрелян в 1938 г. К 1930-м годам в Горном Алтае не осталось ни одного храма, ни одного прихода [Крейдун, 2008, с. 1].

В 90-х годах церкви открывается новая жизнь. Было проведено множество мероприятий и работы. В данной статье осветим основные даты. В 1988 году помощи Бийского Свято-Успенского прихода между улицами Трудовой и им. А. Матросова начинается строительство Преображенской церкви, которая была освящена в 18.08.1991 года епископом Новосибирским и Барнаульским Тихоном.

В январе 1992 года в Горно-Алтайске открывается Воскресная школа. Первые полгода ее занятия проходили в аудиториях физико-математического факультета Горно-Алтайского государственного университета. Изначально это здание было мужской миссионерской школой. Сегодня Воскресные школы открыты, практически на всех Приходах, где совершается Богослужение регулярно.

В 1992 были открыты Приходы в Усть-Коксе и Чемале, в 1993 в – Турочаке, Балыктуюле, Онгудае. В 1994 году, с образованием Барнаульской Епархии Республика Алтай стала отдельным благочинническим округом [Священник о. Георгий (Балакин), 2005].

В 2000-х годах в Горно-Алтайске была построена церковь Покрова Пресвятой Богородицы. Этот небольшой деревянный одноглавый храм простой архитектуры с шатровой колокольней сооружен в центральной части города, приписан к Преображенскому храму.

В мае 2004 года прошла первая литургия в Свято-Макариевском храме. 19 сентября 2006 года прошло освещение престола верхнего храма Преподобного Макария Глухарева.

Осенью 2013 года в Горном Алтае была создана Отдельная епархия. Епископом Горно-Алтайским и Чемальским стал иеромонах Каллистрат, насельник Свято-Троицкой Сергиевой лавры.

20 сентября 2015 года в день визита Патриарха Кирилла Республики Алтай была заложена капсула в основание фундамента строящегося храма святых Петра и Февронии Муромских в микрорайоне Каяс.

Подводя итог вышесказанному, необходимо отметить, что культурно-познавательные объекты необходимо использовать в туристическом деле. Любому туристу всегда интересен образ жизни, занятия народов, проживающих в другом географическом пространстве. Каждый турист хочет стать непосредственным участником другой культуры, расширить свое мировоззрение. Культурно-познавательные объекты отражают особенности жизни местного населения, способствуют популяризации культурного наследия.

Что же касается «Поклонного креста», то уже сам процесс открытия вызвал большой резонанс в обществе. Люди стали собираться в ожидании открытия за два-три часа. Материальная наглядность свидетельства истории способствует привлечению дополнительного потока туристов, желающих увидеть памятник культуры воочию. Таким образом, вовлечение «Поклонного креста» в туристическую деятельность, как фактора, способствующего улучшению пропаганды и популяризации Республики Алтай как туристического региона, остаётся актуальным и сегодня и в перспективе. «Поклонный крест» справедливо может стать символом православия на Алтае и являться одним из самых популярных туристических объектов г. Горно-Алтайска и Республики Алтай.

Список литературы

1. Вараксина Я. Новости туризма. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.tourprom.ru> (дата обращения: 10.11.2015).
2. Железникова Н. П. «Алтайская духовная миссия, ее роль в христианизации населения Алтая. Архимандрит Макарий (Глухарев): жизненный путь и миссионерская деятельность»// материалы XXIII Международных Рождественских образовательных чтений. Барнаул. 2015.
3. Информация о развитии туристической отрасли Республики Алтай [Электронный ресурс]. URL: <http://www.altai-republic.com> (дата обращения: 10.11.2015).
4. Крейдун Г. А. Алтайская духовная миссия в 1830–1919 годы: структура и деятельность, М., 2008, С. 3
5. Макарова-Мирская А. Апостолы Алтая. М., 1997. С. 13.
6. Постановление Правительства Республики Алтай от 28 сентября 2012 г. N 244 «Развитие внутреннего и въездного туризма».
7. Распоряжение Правительства РФ от 05.07.2010 N 1120-р (ред. от 26.12.2014) «Об утверждении Стратегии социально-экономического развития Сибири до 2020 года».
8. Рассказова В. Под знаком патриарха // МК на Алтае. Барнаул.-2015- №26925.
9. Священник о. Георгий (Балакин). О состоянии Православной церкви в Горном Алтае// Макаревские чтения: Материалы четвертой международной конференции (Горно-Алтайск, 21-22 ноября 2005 года). - Горно-Алтайск: ГАГУ, 2005. - 344 с.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Тандьянова Айсылу Ефимовна, аспирант

Алтайский Государственный Педагогический Университет, г. Барнаул, Россия

a.tandyjanava@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Tandyanova Aisulu Efimovna, PhD student,

Altai state Pedagogical University, Barnaul, Russia

a.tandyjanava@mail.ru

УДК 94(100)"1941/44". 271.2

НЕПОНИМАНИЕ НАРОДА КАК ОПРЕДЕЛЕНИЕ ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

Терешина О.В.

Раскрывается потребность в религии у народа, возросшая в годы войны, несмотря на активную атеизацию. Представлено поведение советской власти видевшей в церкви средство ведения войны. Обыватели встретили б'ольшее понимание со стороны оккупантов, хотя и благодарили вождя за изменение религиозной политики и пытались убедить себя в ее

длительности. Боязнь и непонимание обусловили контроль за разрешенными пределами религиозной жизни населения, но она все равно стала формой протеста против советских преобразований.

Ключевые слова: русская православная церковь, великая отечественная война, государственно-церковные отношения, непонимание, религиозность населения

THE MISUNDERSTANDING OF THE PEOPLE AS THE DEFINITION OF THE CHURCH-STATE RELATIONS IN THE YEARS OF THE GREAT PATRIOTIC WAR

Tereshina O.V.

The paper reveals the need of the religion for the people, increased during the years of the war, despite the active politic of the atheism. It is submitted the behavior of the Soviet power, seeing in the church only the means of the warfare. The population met more understanding from the side of occupiers, although thank soviet leader for the changing religious policy and tried to convince itself in its duration. The fear and the misunderstanding led to the control of the authorized outside of the religious life of the population, but it still became the form of the protest against the Soviet transformations.

Keywords: the Russian Orthodox Church, the great patriotic war, the state-church relations, the misunderstanding, the religiosity of the population

Накануне Второй мировой войны, прибегая к различным средствам борьбы большевистское государство практически уничтожило институт Церкви. В конце 1930-х гг. на большей части территории РСФСР были упразднены епархии, репрессированы их архиереи, не существовало ни одного официально действующего монастыря. Как правило, приходы подчинялись непосредственно патриаршему местоблюстителю митрополиту Сергию (Страгородскому). К 1941 г. Русская Православная Церковь имела 3732 действующих храмов, причем 3350 церквей из них находились на территориях, вошедших в состав СССР в 1939-1940 гг. [Русская Православная Церковь..., 2008, с. 8].

Несмотря на попытки советской власти уничтожить религию, ошутимая часть населения РСФСР на начало войны сохранила приверженность христианству, в основном — православию. Согласно данным М.В. Шкаровского, неверующими называли себя от 1 до 4% населения. [Шкаровский, 2007, с. 409]

Непонимание было главным трендом в взаимоотношениях между советским государством и церковью в 1941-1944 гг. Советские власти не понимали потребности народа в утешении, религиозных чувствах и церкви как социального института. Непонимание исходило из единственно верной на то время марксистской теории о религии как надстройке над материальным базисом.

В СССР приверженность населения к православной вере рассматривалась большевиками, как заразная, однако излечимая болезнь, тем более что ее «распространители» - Церковь и духовенство – практически были уничтожены. Православная вера оценивалась как пред-рассудок и считалась классовым пережитком. [Гридина, 2006, с. 58] Это было ошибкой.

Как представляется современным исследователям, духовный потенциал россиян периода войны был сложен и неоднороден: в нем переплетались элементы старого, православного уклада и нового, «советского» [Якунин, 2001]. Массы во многом воспринимали идеи марксизма-ленинизма потому, что принципы учения очень напоминали православные, в частности: принцип равенства (бедных и богатых в советском государстве и перед Богом); справедливости (перед законом и карой Божьей); законности (права, обязанности граждан и десять заповедей Божьих).

Общественное сознание целенаправленно подвергалось нивелированию через создание исторических мифов. Произведения К.Маркса, Ф.Энгельса, В.И.Ленина превратились в Библию, а сами отцы-основатели выступали в качестве святых. Для абсолютного большинства людей И.В. Сталин превратился в живого бога. [Баталов, 1989, с. 20-21.]

Однако эти методы не смогли вытеснить потребность в религии. «Комиссия по делам культов» при ВЦИК осуждала «ликвидаторскую» практику в борьбе с религией. В письме корреспондента газеты «Безбожник» к председателю «Союза воинствующих безбожников» по итогам поездки по Украине весной 1938 г., отмечалось, что облисполкомы упрощенно подходят к борьбе с религией. Другого ожидать было трудно — понимание это кропотливое дело, которое требует напряжения сил. Проще закрыть последние церкви, всеми силами собрать необходимые для этого подписи верующих. «Необходимое для формальности количество подписей ими собрано. Но кроме этих подписей и постановлений райисполкомов, здесь ничего нет. Ни один рядовой колхозник, ... по этому вопросу не высказывался», - констатировал корреспондент, просмотрев дела по закрытию церковей [Одинцов, 1990, с. 57]. Добиться понимания своих действий муниципальные власти не могли, да и не желали.

Приведем типичный пример конфликта населения с местными властями из-за незаконного закрытия или использования церковных помещений. В с. Свином Староконстантиновского района (Винницкая обл.) в начале 1937 г. по постановлению общего собрания была закрыта церковь. 3 июня того же года председатели сельсовета и колхоза решили снять с церкви кресты. 220 колхозников, покинув полевые работы, прибежали в село и прекратили эту акцию. [ЦГАООУ... Д. 7105, л. 4]

Распространение подобных случаев, неспособность соответствующих органов власти контролировать религиозную жизнь населения вынудили прокурора УССР заявить о существовании какого-то единого центра, ведущего религиозную агитацию. Такой достаточно необычный вывод прокурора обосновывался тем, что практически из всех областей УССР поступали сигналы об «антисоветской» работе церковных деятелей. Опять же, разработать программу антирелигиозной пропаганды значило понимать духовные потребности народа, а это было слишком сложно. Гораздо проще было придумать некий «центр».

Уже в начале войны произошел отказ от планов уничтожения Русской православной церкви. Для победы требовался подъем всех моральных сил народа, в котором оказались бы задействованы его вековые традиции и самоотверженность. И здесь возможности православия по мобилизации общества на борьбу с врагом были безграничны. [Гридина, 2006, с. 155] Институт церкви выступал средством решения актуальных государственных проблем, и одновременно в атмосфере страданий, лишений, потери близких удовлетворял потребность людей в утешении. Цели органов власти и верующих были различны, но общий враг объединил на время их позиции.

На оккупированной территории церкви переполнялись молящимися, священники имели так много дел (крещения, причастия, исповеди, венчания, молебны, похороны, панихиды), что едва с ними справлялись. В приходах создавались церковные хоры, книги религиозного содержания моментально раскупались, миссионеров встречали с почтением. Это свидетельствовало не о каком-либо ненормальном волнении, вызванном чрезвычайными событиями, как это пытались объяснить себе советские органы власти, а о том, что православие с давних пор—часть русской культуры и большевистская революция вытеснить ее не смогла. [Кашеваров, 1995, с. 252] Война ослабила идеологический пресс, и истинное лицо народа стало очевидно для понимания.

В первые месяцы после ухода Красной Армии в г. Минске было открыто 7 церквей и крещено 22 000 детей. В епархии было открыто около 120 приходов, т. е. приблизительно около 30% дореволюционного количества. По подсчетам историка М.В. Шкаровского, на захваченных территориях РСФСР открылось 2150 храмов [Шкаровский, 1997, с. 192].

Эмоциональный всплеск иллюстрируют воспоминания о службе в одном из сельских храмов оккупированного Крыма 1943г. «Представьте себе обыкновенный сарай — это цер-

ковь, на верху которой самый обыкновенный деревянный крест. Внутри — небольшой иконостас, несколько самых обыкновенных икон, два-три грубых деревянных подсвечника, одна хоругвь, на клиросе несколько растрепанных молитвословов, и среди всего этого — священник ..., инвалид — результат издевательств ГПУ. Еле держась на ногах ... молится за русский народ» [Церковная жизнь..., 1943, с. 133-134]. Очевидец этой литургии вспоминал, с каким благоговением и страхом, со слезами подошла почти вся паства к иконостасу, чтобы священник коснулся Чашей головы.

Эмоциональная картина представляет то, что хотели люди и то, что могла дать им церковь—хотели утешения, моральной опоры, надежды, очищения, хотели помочь страждущим и раскаяться в грехах. И церковь совершала то, что она должна делать. Людям нужна была вера, а советский патриотизм заменить ее не мог. Это государственные органы понимали с трудом. Потребность была велика, в удовлетворении ее руководство Русской православной церкви столкнулось с проблемой нехватки священнослужителей —появились самосвяты.

Людям нужна была и материальная помощь. Духовенство и миряне Свято-Преображенского собора г. Ленинграда в июне 1943г. «не могли отказать ... в денежной помощи своим сотрудникам... видя как многие из них изнемогали под тяжестью ниспосланного креста» [Очерк о деятельности... л. 21-22]. Критерием помощи являлось «идейное качество, стремление к созиданию у людей того патриотического подъема, который опрокидывал бы планы врага по моральному расслаблению блокированных ленинградцев» [Очерк о деятельности ... л. 21-22]. Это была попытка создать и не дать рухнуть идеи «мы все равно победим» в ситуации, когда церковь в любом случае не могла помочь всем. Давали примерно 150-300руб. или посылали в ответ на просьбы посылки, «деревянное масло, чтоб не сидеть в темноте» [Очерк о деятельности ... л. 21-22]. Помогали певцам, соборным служащим, помощнику регента соборного хора, протопресвитеру. Помогали служителям Бога, чтобы те могли понять народ

Решение об открытии церкви или отклонении ходатайства верующих принимали местные власти - СНК республик и обл(край)исполкомы. В том случае, если заявление отклонялось, то копия принятого решения с мотивировкой отказа направлялась в Совет по делам РПЦ при СНК СССР, который был создан 4 сентября 1943 г для осуществления связи между правительством и Патриархом и для контроля за правильным применением законодательства о культах. Если же местные органы власти находили возможным удовлетворить ходатайство верующих, то все материалы также высылались в Совет по делам РПЦ. Он, в свою очередь, должен был, рассмотрев вопрос, вынести предварительное решение и представить материалы на одобрение в Совнарком [Чумаченко, 1999, с. 67-70].

«Вся работа по приему, учету, предварительному рассмотрению заявлений, проведению необходимой проверки и составлению проектов заключений по ним осуществляется уполномоченным» [Постановление СНК СССР от 28 ноября 1943 г. ...л. 1-3] – как чиновником Совета по делам РПЦ. Только за октябрь 1943 г. из 32 областей, краев, 7 автономных республик РСФСР в Совет поступило 517 заявлений верующих об открытии церквей. Потребность простого народа в культовых зданиях была очень велика. Однако рекомендация зампреда СНК СССР В.М. Молотова о необходимости сдерживания процесса открытия церквей привела к тому, что к марту 1944 г. были открыты только 29 церквей [Чумаченко, 1999, с. 67-70].

Как очевидно из докладной записки главы Совета по делам РПЦ Г.Г.Карпова от 5.10.1944г. предварительный учет действующих приходских православных церквей показал, что «всего за время оккупации было открыто ... 73,7 % к общему числу церквей» [Докладная записка ...л. 215—223]. Главный уполномоченный отмечал, что церкви распределены очень неравномерно: в Краснодарском крае—229, а в Саратовской области—4. Не используется как церковь 14585, из которых «12 800 используются под культурные учреждения, местные промышленные предприятия и, главным образом, под склады или зернохранилища» [Докладная записка ...л. 215—223].

С окончанием войны обычным источником конфликтов между верующими и государством стало церковное имущество. В ходе антирелигиозных кампаний Советы закрыли тысячи церквей, передав их здания для другого использования или оставив пустовать. В оккупированных районах верующие заняли многие такие церкви, вернув им первоначальные функции. Когда возобновилась советская власть, появились серьезные трения между советскими органами и местными приходами, имелся «ряд фактов административного и самочинного закрытия церквей, без предупреждения верующих, и грубые выпады в виде выбрасывания на улицу предметов церковного обихода» [Докладная записка ...л. 215—223]. Уважать религиозные чувства верующих советские власти не желали. «В слободе Ново-Астрахани Ворошиловградской области церковь, открытая в период оккупации... в результате самочинных и грубых действий со стороны отдельных работников сельсовета ... была в течение трех месяцев 5 раз закрыта и 5 раз открыта» [Докладная записка ...л. 215—223]. Карпов писал: «Законная деятельность местных советских органов по возвращению государственных и общественных зданий, которые были заняты для молений обществами верующих в период оккупации, иногда толкуются верующими как «репрессии» против церкви» [Докладная записка ...л. 215—223]. Толкование государством и обычными прихожанами одних и тех же действий было прямо противоположное. Понять друг друга было почти невозможно.

В оправдание фактов «массовых и настойчивых ходатайств об открытии церквей» Карпов в докладе от 1944г. пытался сравнивать количество запросов по центральной части страны и из «более отдаленных областей... по Уралу и Сибири, где очень мало действующих церквей, [а] поступления заявлений незначительное» [Докладная записка ...л. 215—223]. Он делал извиняющий вывод, что функционирующая церковь—«это известный толчок к оживлению церковной жизни» [Докладная записка ...л. 215—223]. Председатель Совета по делам РПЦ нашел и других виноватых: «известную роль в усилении поступления ходатайств от верующих играет ... бывшие церковные старосты, казначеи и другой церковный актив, заинтересованный в получении материально выгодного места в открываемой церкви» [Докладная записка ...л. 215—223]. Г.Г. Карпов свел все к деньгам и нашел разумную для советского правительства причину.

Жители тем временем «настойчиво добиваются удовлетворения их ходатайств, неоднократно пишут повторные заявления, ... часто посылают своих уполномоченных» [Докладная записка ...л. 215—223]. Заявители при этом ссылались «на конституцию... на дальность расстояния ... на возросшую потребность помолиться за погибших на фронте, за сражающихся на фронте... желание стариков "умереть по-христиански"» [Докладная записка ...л. 215—223]. Эти аргументы легко отвергались атеистическим советским государством, поэтому приводились и понятные доводы: «посещение церкви, находящейся в 15—40 км... отражается на потере рабочего времени», а также заявлялось, что «верующие берут на себя ремонт здания» [Докладная записка ...л. 215—223].

Как фиксировал Г.Г. Карпов в докладной записке 1944г., верующие «жалуются на неосновательность отказов ..., на медлительность разрешения вопросов, на грубость..., на оскорбление религиозных чувств ... и даже случаи обмана» [Докладная записка ...л. 215—223]. Представители местных органов власти не понимали народа и не считали необходимым с ними считаться.

Уполномоченный мог, не стесняясь, врать. Как указывал в своем информационном отчете от 25 августа 1944 г. уполномоченный по Саратовской области Полубабкин: «жалоб от верующих... на действия представителей местных советских органов не поступало. Фактов незаконных притязаний и антисоветских выпадов ... не проявлялось» [Информационный отчет ..., л. 12-13]. Верить этому заявлению в ситуации, когда «все недействующие молитвенные здания ... используются ... под ссыпными пунктами Заготзерна — 68; под клубами ... — 48; под складами колхозов — 61», было смешно [Информационный отчет ..., л. 12-13].

Население не доверяло обещаниям власти открыть церкви, при этом всю вину перекладывали на местные власти. «Лично товарищ Сталин внимательно относится к верующим, а

местные власти — горсовет и облисполком тормозят открытие церкви под различными предлогами», «за первый квартал 1944 года рассмотрены 4 заявления» [Доклад уполномоченного... от 8 июля 1944. л. 81-82]. Очевидна стандартная для всей советской административной системы ситуация: на вершине аппарата Бог по имени И.В. Сталин, который все понимает, в то же время непосредственное начальство (как в Чкаловской области) целенаправленно препятствует всем твоим начинаниям.

Проблемой для советской власти было «массовое распространение групповых богослужений в домах верующих или ... на кладбище, у здания церкви» [Докладная записка ... л. 215—223]. Эти действия не укладывались в советскую парадигму и объяснялись преступными наклонностями «несостоящего на регистрации духовенства».

Простые люди устали от советского образа жизни, одинаковости и запретов, хотели быть религиозно свободными. Этой психологии понять советские власти не могли, в то время как немецкие оккупанты удачно на этом сыграли.

Как писала псковская коллаборационистская газета «За Родину» «после 25 летнего периода... гонения на религию и систематического истребления... тех, кто открыто проявлял свои религиозные чувства, теперь в освобожденных областях население снова пользуется не только свободным правом исполнять религиозные обряды, но и полным покровительством германского командования». [За Родину... 19 мая 1943 г.] Мы должны, разумеется, взвешенно подходить к порой слишком эмоциональным или категоричным утверждениям, которые делали авторы публикаций газет, издававшихся в оккупации, — немецкая цензура, безусловно, существовала. Следует признать, что журналисты в целом были искренны в благодарности немецкому командованию. [Корнилов, 2000, с. 17-18] Сами церковные иерархи открыто благодарили немецкие власти. 12 мая 1943 г. в Смоленске открылся первый съезд духовенства епархий: Смоленской, Брянской, Могилевской и Полоцко-Витебской, на котором отмечалось, что «германская армия раскрыла двери [Смоленского] собора и вместе с верующими очистила храм от всякой нечисти, осквернявшей ее долгие годы». [Новый путь... 20 мая 1943 г.]

Что требовалось народу? Это становится понятно из «Спецсообщений ... начальнику 2-го управления НКГБ СССР ... Федотову о реакции трудящихся на прием И. В. Сталиным руководства РПЦ и изменение политики в отношении религии» от 8-11 сентября 1943г. Высшее руководство желало разобраться пусть не в нуждах населения, но в допустимой для себя степени их удовлетворения и использования церкви как средства ведения войны. Спецсообщения дают иллюстрацию мнений трудовой интеллигенции (учитель, бухгалтер, главный механик, народный судья, студентка, экономист треста «Маслопром», фотограф и т.п.), а не сельских жителей, чей уровень религиозности был заметно выше [Спецсообщения начальника УНКГБ по Курской области... от 9.09.1943г., л. 140-141]. Желали знать мнение лишь образованных людей, которые могли составить идейную оппозицию.

Люди хотели толерантности («религия никому не мешает»), свободы совести («можно будет свободно молиться Богу» [Спецсообщения начальника УНКГБ по Курской области... от 8.09.1943г., л. 136-137], «человек может свободно верить»), надежды («стали молиться, имеем хорошие успехи на фронте» [Спецсообщения начальника УНКГБ по Омской области..., л. 267-268.]), компенсации («чувства большинства людей ... закрытием церковей были оскорблены» [Спецсообщения начальника УНКГБ по Курской области... от 8.09.1943г., л. 136-137]), восстановления прежних устоев («Сергий сохранил все канонические устои ... это власть, поставленная от Бога, мы должны молиться за власть» [Спецсообщения начальника УНКГБ по Архангельской области..., л. 28]). Но больше всего хотели утешения («церковь принесет нам моральное облегчение» [Спецсообщения начальника УНКГБ по Курской области... от 8.09.1943г., л. 136-137], «радость и свободу в посещениях храмов» [Спецсообщения начальника УНКГБ по Азербайджанской ССР ..., л. 8-10], «я спокойно иду и молюсь Богу. Когда сходишь в церковь, то успокоишь свою душу» [Спецсообщения начальника УНКГБ по Курской области... от 9.09.1943г., л. 140-141]).

Причины послабления люди были готовы искать в исправлении позиций «ошибавшейся» ранее церкви. После встречи с И.В. Сталиным в сентябре 1943г. высшего руководства РПЦ стало очевидно: «духовенство идет в ногу... с общими целями нашего государства» [Спецсообщения начальника УНКГБ по Курской области... от 8.09.1943г., л. 136-137]. Именно вождя народ благодарил за некоторое внимание к своим нуждам («мы должны молиться за власть, т.к. она идет к нам навстречу»), признавал его гениальность («политика тов. Сталина в этом вопросе мудрая и дальновидная» [Спецсообщения начальника УНКГБ по Архангельской области..., л. 28].

Люди пытались убедить себя, что политика послабления духовного гнета продлится достаточно долго, одновременно с поиском причин для закрепления изменений на достаточно длительный срок. Эти перемены соответствовали их потребностям, и отказываться от них значило вновь лишать себя утешения, моральной опоры, надежды. Обосновывать простые люди пытались как простым: «церкви окажут помощь фронту через жертвования» [Спецсообщения начальника УНКГБ по Архангельской области..., л. 28]; так и достаточно сложным: «правительство стало поощрять религию...[это] сблизит народ с правительством», «благосклонное отношение к религии большевиков вызовет в строе фашистов растерянность», «легче будет контролировать действия духовенства» [Спецсообщения начальника УНКГБ по Курской области... от 9.09.1943г., л. 140-141].

В глазах начальства такой всплеск религиозности надо было чем-то компенсировать, поэтому уполномоченные по делам церкви в своих информационных докладах могли очернять представителей духовенства, пытаясь на их фоне выглядеть лучше. Пункт 3 информационного доклада уполномоченного П.С. Ходченко за II квартал 1945 г. представлял духовенство как враждебный, самый недостойный элемент. «Многоженство, пьянство, грубое обращение с верующими, отказ в выполнении треб... безграмотность» проиллюстрированы большим количеством примеров. [Информационный доклад ..., л. 41-66.] Отдельно вынесены «случаи прямой враждебности служителей культа по отношению к советской власти», например, отказ регистрировать религиозную общину. [Информационный доклад ..., л. 41-66.]

П.С. Ходченко в другом своем докладе указывал на явление «кликушества», т.е. появление «нервнобольных, психов, юродивых», «святых», желающих идти в Иерусалим молиться, «тогда и война кончится». [Информационный доклад ..., л. 1-8.] Желание представить религию в самом неприглядном виде и приравнять ее к общественной болезни очевидно. Церкви отказывалось даже в праве на понимание.

Советская власть пыталась найти причины роста религиозной активности. Среди них выдвигались: война, «влияние религиозных родителей», «недостаточно ... культурно-массовой работы», действия церковников («организуют церковные хоры», «действуют на психику»), страх смерти («годы прошли, силы ослабели...стал стареть») [Информационный доклад ..., л. 41-66.]. «Веруют из любопытства», «об устойчивости и глубине религиозных чувств судить сложно» —поиски разумного с материалистической точки зрения объяснения религиозности населения продолжались [Информационный доклад ..., л. 41-66.].

Простые люди могли видеть в религиозной жизни возможность высказать свою оппозицию против советских преобразований. В рапорте НКГБ сообщается, например, что 30 мая 1943г. в деревне Николо-Азиас «антисоветский элемент» воспользовался «массовым» религиозным сборищем. После общей молитвы группа из 30 женщин, прошла по улице села, распевая церковные гимны, скоро к ним присоединилось более ста других людей. Неожиданно «кликуша..., впад в религиозный экстаз, начала выкрикивать антисоветские лозунги против колхозов» [Новосельцев - Ходову. 28 июня 1943 г...., л. 1378.]. Вновь советские власти объясняли поведение населения наличием некоего антисоветского элемента, а не сплетением религиозного сознания и общего протестного настроения. Описание оппозиции и действий «антисоветского элемента» есть в спецсообщении «О широком распространении религиозных настроений в области» начальника УНКГБ по Пензенской области. Он констатировал, что «верующие организуют групповые выходы на молебствования», «существуют нелегаль-

ные и полуофициальные группы церковно-сектантского элемента». Храбрости признать врагами советской власти жителей села у автора нет, поэтому при описании «антисоветских выкриков, направленных против колхозов» он использовал междометье «якобы» и утверждал, что во всем виноват мифический «элемент» [Спецсообщения начальника УНКГБ по Пензенской области... л. 10-11].

Главный уполномоченный Совета по делам РПЦ был в затруднении: разрешить церковную жизнь в атеистическом государстве—значит своими руками создать оппозицию; запретить религию—значит создать оппозицию другого сорта, которая будет или толерантно относиться к немцам или уйдет в подполье («устраивая «лесные», «пещерные» и «катакомбные» церкви» [Докладная записка ...л. 215—223]). Карпов склонялся к первому варианту и соглашался для борьбы с нелегалами «пойти на расширение сети действующих церквей» [Докладная записка ...л. 215—223]. Его предложения—это попытка остаться в границах, разрешенных правительством и одновременно угодить раздраженному населению.

Боязнь и непонимание обусловили пристальный контроль за указанными властями пределами религиозной жизни населения. «Разрешение ночных пасхальных богослужений 22 и 24 апреля [1943г.—О.В.] вызвало положительное реагирование со стороны духовенства и верующих», «священники выступали с патриотическими проповедями»,—констатировалось в спецсообщении в ЦК ВКП(б) Украины. [Спецсообщение наркома внутренних дел УССР ... от 9.05.1943, л. 41-45] Отмечали контингент: кто («единицы военнослужащих», «старики, старухи и незначительная часть молодежи») и почему («посещение необходимо отнести за счет любопытства») ходили на богослужения. Мониторинг со стороны властей был пристальный: «никаких эксцессов и антисоветских проявлений ... не отмечено» [Спецсообщение наркома внутренних дел УССР ... от 9.05.1943, л. 41-45].

Таким образом, создание псевдорелигии из марксизма-ленинизма, упрощенный подход к борьбе с религией не смогли вытеснить потребность в религии у простого народа. Она еще более возросла в годы войны, и власти только усиливали ее, многократно отказывая в удовлетворении ходатайства об открытии церкви. Высшее руководство, если и пыталось разобрататься в нуждах народа, то лишь образованной его части и для использования церкви как средства ведения войны. За изменение религиозной политики простое население как всегда благодарило вождя и пыталось убедить себя в ее длительности. Боязнь и непонимание обусловили пристальный контроль за разрешенными пределами религиозной жизни населения, но она все равно стала формой протеста против советских преобразований.

Список литературы

1. Баталов Э. Культ личности и общественное сознание // Суровая драма народа: Ученые и публицисты о природе сталинизма. — М., 1989.
2. Гридина И.Н. Православные верующие Украины в годы Второй мировой войны. — Донецк, 2006.
3. Доклад уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при СНК СССР по Чкаловской области от 8 июля 1944// Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). —Ф. 8991. —Оп. 2. —Д. 13. —Л. 81—82.
4. Докладная записка Г. Г. Карпова В. М. Молотову от 5 октября 1944г.// ГАРФ. —Ф. 6991. —Оп. 1. —Д. 3. —Л. 215—223.
5. Информационный доклад о работе уполномоченного Совета по делам РПЦ при СНК УССР П. С. Ходченко в Совет по делам РПЦ при СНК СССР по состоянию на 1 июня 1944 г// Центральный государственный архив-музей литературы и искусства Украины. —Ф. 127. —Оп. 1. —Д. 297. —Л.1-8.
6. Информационный доклад уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР по УССР П. С. Ходченко в Совет по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР о работе за II квартал 1945 от 3.08.1945г.// Центральный государственный архив общественных объединений Украины (ЦГАООУ). —Ф.1. —Оп.23. —Д.1640. —Л.41-66.
7. Информационный отчет уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при СНК СССР по Саратовской области в совет. 25 августа 1944 г.// ГАРФ. —Ф. 6991. —Оп. 2. —Д. 13. —Л. 12—13.

8. Кашеваров А.Н. Русская Православная Церковь в Великой Отечественной войне 1941—1945 // Народ и война. 50 лет Великой Победы. —СПб., 1995. С.252.
9. Корнилов А. А. Преображение России. О православном возрождении на оккупированных территориях СССР (1941- 1944 гг.).—Н. Новгород, 2000.
10. Новосельцев - Ходову. 28 июня 1943 г.; Потогин - секретарю Пензенского обкома ВКП(б), без даты. —РГАСПИ. —Ф. 17. —Оп. 125. —Д. 181. — С. 1378.
11. Новый путь. —Смоленск. —20 мая 1943 г. // Научная библиотека (НБ) ГАРФ.
12. 'Одинцов М. Хожение по мукам // Наука и религия. —1990. —№ 7.
13. Очерк о деятельности духовенства и мирян Спасо-Преображенского собора [г. Ленинграда] за 2 года Отечественной войны с кратким описанием и историей о помощи ленинградцам в дни блокады// Российский архив социально-политической истории (РГАСПИ). — Ф. 4769. —Оп. 3. —Д. 147.
14. Перельгин А.И. Русская Православная Церковь в Орловском крае (1917-1953г.)—Орел, 2008.
15. Петрович М. Освобожденная религия // За Родину. — Псков. —№ 47 (142). — 19 мая 1943 г.//НБ ГАРФ.
16. Постановление СНК СССР от 28 ноября 1943 г. №1325 «О порядке открытия церквей»// Государственный архив Краснодарского Края. —Ф. Р.-1519. —Оп.1. —Д.1. —Л.1-3.
17. Русская Православная Церковь в XX веке. —М., 2008.
18. Спецсообщение наркома внутренних дел УССР В. Т. Сергиенко секретарю ЦК ВКП(б)У Н. С. Хрущеву «О реагировании церковников в связи с разрешением ночных пасхальных богослужений» от 9.05.1943.//ЦГАОО Украины. — Ф.1. —Оп.23. —Д. 90. —Л.41-45
19. Спецсообщение начальника УНКГБ по Пензенской области Николаева секретарю Пензенского обкома ВКП(б) Морщину о широком распространении религиозных настроений в области//РГАСПИ. —Ф.17. —Оп.125. —Д. 181. — Л.10-11
20. Спецсообщения начальника УНКГБ по Азербайджанской ССР начальнику 2-го управления НКГБ СССР комиссару госбезопасности 3 ранга Федотову о реакции трудящихся на прием И. В. Сталиным руководства Русской Православной Церкви и изменение политики в отношении религии// Центральный архив (ЦА) ФСБ РФ. —Ф.4 —Оп. 1. — Д. 313. Л.8-10.
21. Спецсообщения начальника УНКГБ по Архангельской области Плещова начальнику 2-го управления НКГБ СССР комиссару госбезопасности 3 ранга Федотову о реакции трудящихся на прием И. В. Сталиным руководства Русской Православной Церкви и изменение политики в отношении религии//ЦА ФСБ РФ. — Ф.4. —Оп. —Д. 313. —Л.28.
22. Спецсообщения начальника УНКГБ по Курской области подполковника госбезопасности Аленцева начальнику 2-го управления НКГБ СССР комиссару госбезопасности 3 ранга Федотову о реакции трудящихся на прием И. В. Сталиным руководства Русской Православной Церкви и изменение политики в отношении религии от 8.09.1943г. //ЦА ФСБ РФ. —Ф.4. —Оп. 1. —Д. 313. —Л.136-137.
23. Спецсообщения начальника УНКГБ по Курской области подполковника госбезопасности Аленцева начальнику 2-го управления НКГБ СССР комиссару госбезопасности 3 ранга Федотову о реакции трудящихся на прием И. В. Сталиным руководства Русской Православной Церкви и изменение политики в отношении религии от 9.09.1943г.//ЦА ФСБ РФ. —Ф.4. — Оп. 1. — Д. 313. —Л.140-141.
24. Спецсообщения начальника УНКГБ по Омской области начальнику 2-го управления НКГБ СССР комиссару госбезопасности 3 ранга Федотову о реакции трудящихся на прием И. В. Сталиным руководства Русской Православной Церкви и изменение политики в отношении религии//ЦА ФСБ РФ. —Ф.4. —Оп. 1. —Д. 313. — Л.267-268.
25. Центральный государственный архив общественных объединений Украины. —Ф.1. — Оп.20, —Д. 7105, — Л. 4.
26. Церковная жизнь. Издание при Архиерейском Синоде Русской Православной Церкви За Границей.— Белград, 1943.
27. Чумаченко Т.А. Государство, православная церковь, верующие. 1941-1961 гг. — М.,1999.
28. Шкаровский М.В. Германская церковная политика и "религиозное возрождение" на оккупированной территории Белоруссии, Прибалтики и Северо-Запада России // Материалы ежегодной богословской конференции православного Свято-Тихоновского богословского института. —М., 1997.
29. Шкаровский М.В. Крест и свастика: Нацистская Германия и православная церковь.—М., 2007.
30. Якунин В.Н. Положение и деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. —Самара, 2001.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Терешина Ольга Викторовна, доцент кафедры социологии социальной сферы, кандидат исторических наук, доцент
Российский государственный социальный университет», г. Москва, Россия
starushkja@rambler.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Olga V. Tereshina, Associate Professor of the Chair of the sociology of social sphere, Candidate of Historical Sciences (PhD),
Russian State Social University, Moscow, Russia
starushkja@rambler.ru

УДК 7.04

ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ ДУХОВЕНСТВА КАК ЭЛЕМЕНТЫ ЦЕРКОВНОЙ МИССИИ И ПРЕДМЕТЫ САКРАЛЬНОГО ИСКУССТВА

Томилина Л.Б. Шарков И.Г.

В статье старших преподавателей И.Г. Шаркова и Л.Б. Томилиной речь идёт о значении и символике церковного искусства, в частности, о богослужебных и повседневных головных уборах православного духовенства. Данные предметы рассматриваются в историческом развитии.

Ключевые слова: Церковь, христианство, символ, духовность, церковное искусство, клобук, скуфия, камилавка, митра, драгоценные камни, история.

HEADWEAR OF THE CLERGY AS AN ELEMENT OF CHURCH MISSION AND OBJECTS OF SACRED ART

Tomilina, L.B. Sharkov, I.G.,

In the article, senior lecturers I. G. Sharkova, and B. L. Tomilina we are talking about the meaning and symbolism of religious art, including liturgical and everyday hats of the Orthodox clergy. These items are discussed in historical development.

Keywords: Church, Christianity, symbol, spirituality, Church art, hood, skufia, kamilavka, miter, gems, history.

Всё, что мы видим в Церкви: и храм, и его внутреннее и внешнее убранство, и богослужение – наполнены глубоким сакральным смыслом, идеей богопочитания. Церковное искусство органично связано с богослужением и другими сферами жизни Церкви. Оно "не просто иллюстрирует Священное Писание и историю Церкви, оно является органичным продолжением богослужения, в котором обряд – не только оформление молитвы, но выражение переживания Церковью опыта вечности. Христианское искусство – след пребывания в мире Церкви и одна из форм её свидетельства об истине Боговоплощения" [Игумен Александр (Фёдоров), 2007, с. 15].

Церковность искусства – совокупность благодатной духовной жизни Церкви, это её проявление в мире и в душе человека. Это творчески преломленные и реализованные в искусстве свидетельство, проповедь и традиция Церкви. Даже, казалось бы утилитарные вещи в церковной среде несут в себе элемент проповеди. Так, например, повседневные одеяния, отличающие служителей Церкви от мирских людей и свидетельствующие их сан и звание,

когда-то произошли от одеяний, употреблявшихся в миру, и уже в древние времена, приобрели особые признаки, выделяющие духовенство и монашество из мирской среды. Это соответствует понятию о Церкви как о царстве не от мира сего, которое, хотя и проходит своё земное странствие и несёт своё служение в миру, тем не менее, глубоко отлично от него по своей природе. В сознании средневековых людей священный сан или монашеское звание обязывали их носителей быть всегда и везде теми, кем они являются пред Богом и Церковью.

Богослужebные облачения Православной Церкви прошли в своей эволюции долгую историю – от простых одеяний апостолов Христа, галилейских рыбаков – до царственных патриарших уборов, от скромных риз свершителей ранних тайных катакомбных литургий эпохи антихристианских гонений в Риме до пышных праздничных богослужений Византии и императорской России. Несомненно, что "как сами апостолы, так и преемники их и следовавшие за ними пастыри Церкви, для священнослужения имели особенные одежды, отличные от обыкновенных" [И. Дмитриевский, 1897, с.83].

Важным элементом костюма, безусловно, всегда были головные уборы. Головные уборы имеют гораздо большее символическое значение, чем большинство других предметов одежды, они часто являются символами социального ранга или принадлежности к определенным этническим и религиозным группам. В этой статье мы рассмотрим символику и происхождение церковных головных уборов, укоренённых в православной традиции.

Головные уборы православного духовенства разделяют по назначению на повседневные и богослужebные. И те, и другие, в самом общем смысле, являются не только символами церковной власти, но и напоминают о возложенном на страждущего Христа Спасителя терновом венце (см. Мф.27,29; Мк.15,17; Ин.19,2).

Православное духовенство и монашество в повседневном употреблении имеют особые головные уборы. Белое духовенство и церковнослужители могут носить скуфии. В древней Церкви скуфия представляла собой небольшую круглую шапочку, напоминающую неглубокую чашу без подставки. Такой шапочкой, как на Западе, так и на Руси покрывалась выбритая сверху часть головы священнослужителей. После рукоположения в священный сан ставленники выбривали себе волосы на голове в виде круга, получившего на Руси название гуменцо, что означало знамение тернового венца. Выбритую часть покрывали небольшой шапочкой, также получившей славянское название гуменцо, или греческое – скуфия.

Обычай духовенства брить волосы сохранялся в России вплоть до середины XVII века, но чёрная скуфия до сих пор остаётся в качестве повседневного головного убора духовных лиц всех званий. Покрой скуфии при этом изменился. Она приобрела вид фигурной мягкой складывающейся шапочки, глубоко покрывающей голову. Русская скуфия сшита так, что её складки при надевании образуют над головой знамение креста. В древности священники и диаконы постоянно носили скуфию, даже в домашней обстановке, снимая ее только за богослужением и перед сном. С упразднением обычая брить волосы на голове порядок ношения скуфии изменился. Епископам и монахам дозволялось носить скуфии в келейной обстановке. Священникам и диаконам в России, в силу климатических особенностей, разрешалось надевать черную скуфию только при богослужениях на открытом воздухе, в холодную погоду. Монастырские послушники, иподиаконы и чтецы могли носить черные скуфии вне храма, но при входе в него должны были снимать их, что соблюдается и сегодня.

Указом Императора Павла I от 18 декабря 1797 года в церковное употребление были введены фиолетовые скуфии и камилавки как награды белому духовенству. В наградной скуфии священник может пребывать и в церкви, совершать богослужения, снимая её в предусмотренных Уставом случаях. Такую скуфию священнослужители могут носить и повседневно. Фиолетовый цвет священнических головных уборов символичен. По свидетельству историка христианского искусства А.М. Миронова, фиолетовый "в христианском искусстве – загадочный цвет, – символ сокровенных знаний, тишины и самоотречения"[А.М. Миронов, 1914. с 31].

Упомянутая нами выше камилавка – цилиндрический, несколько расширяющийся в верхней части головной убор священнослужителей. По мнению ряда авторов, он получил это название от своего назначения защищать голову от жара (камилавка от καύμα – жар и ελαύνω – гоню), по предположению других – от материала, из которого был сделан – шерсти, собираемой с шеи верблюда (калелот).

Камилавки до XVII века могли быть разных цветов. О такой практике в России середины XVII столетия свидетельствует архидиакон Павел Аллепский, путешествовавший с Патриархом Антиохийским Макарием по России в эпоху царя Алексея Михайловича и Патриарха Никона: "... и протопопы носят колпаки из зелёного, красного и чёрного бархата, остальные – из сукна; под них надевают шапочки из красного сукна, простроченные жёлтым шёлком, с околышем из розовой шёлковой материи" [Павел Аллепский, 1897, с.166].

Повседневным головным убором епископов и монахов, в котором они могут совершать и некоторые богослужения, является также клобук. Это головной убор, состоящий из камилавки и кукуля. Клобук архиепископа Рязанского упоминает архидиакон Павел Аллепский: "На голове у него был очень большой чёрный клобук, ниспадающий на глаза, а под ним суконная шапочка с чёрным мехом" [Павел Аллепский, 2012, с.424].

Клобук известен в славянской среде с давних времен. Первоначально это был княжеский головной убор, представлявший собой колпак, отороченный мехом, с пришитым к нему небольшим покрывалом, нисходящим на плечи. Такие колпаки с покрывалами употреблялись и другими знатными людьми на Руси, как мужчинами, так и женщинами. О клобуках, как о светском княжеском головном уборе, имеются упоминания в ряде летописей. Когда клобук стал головным убором русских монахов – неизвестно. В церковной среде он появился очень давно и имел вид глубокого мягкого колпака из простой материи с меховым околышем. Колпак был покрыт черным покрывалом, спускающимся на плечи. Такие клобуки носили на Руси и монахи, и епископы, только у епископов клобуки делались из дорогих материй и иногда украшались драгоценными камнями. На православном Востоке монашеские головные уборы имели иной вид. Там собственно монашеским кукулем считалось только покрывало, надевавшееся поверх шапочки. Нижняя часть того покрывала, спускавшаяся на спину, стала разделяться на три конца, что обычно трактуется во образ Святой Троицы, как символ Троической благодати, покрывающей главу (то есть помыслы) монаха.

Хотя, такая особенность клобуков, скорее всего, исторически связана с утилитарным моментом. В Церквях греческой традиции в древности эти три конца "наметки", вероятней всего, образовались в связи с обычаем монахов завязывать концы покрывала под подбородком в холодную погоду, во время ветра, в дороге, а также в храме на молитве, чтобы при снятии головного убора, когда это требуется по Уставу, он, не обременяя рук, оставался висеть на спине.

Русские монахи приняли такую форму кукуля от греческих клобуков во второй половине XVIII века. Клобук с кукулем, который двумя нижними концами охватывает шею спереди, а третьими спускается на спину, очень похож на древний воинский шлем с кольчугой, что делает монашеский головной убор еще более соответствующим словам апостола Павла о "шлеме спасения" (Еф.6,17; 1 Фес.5,8). Монашеские одежды знаменуют внешними средствами те внутренние качества, которыми должен обладать любой христианин, именуемый при Крещении воином Христовым, так как ему предстоит вести неустанную духовную борьбу с невидимыми врагами спасения.

До 1656 года русские монашеские клобуки сохраняли свой древний вид. В 1656 году находившийся в России Антиохийский Патриарх Макарий подарил Патриарху Никону белый клобук нового образца, употреблявшийся на православном Востоке. Он представлял собою твердую цилиндрическую камилавку, обшитую крепом (кукулем), нисходящим ниже плеч на спину. Описывая общение Патриарха Антиохийского Макария с Патриархом Московским Никоном, архидиакон Павел Аллепский отмечал: "... вышел патриарх Никон ... На голове его был белый клобук из камки, верхушка которого имела вид золотого купола с кре-

стом из жемчуга и драгоценных камней. Над его глазами было изображение херувима с жемчугом; воскрыля клобука спускались вниз и также были украшены золотом и драгоценными камнями" [Павел Аллепский, 2012, с.482].

Некоторые русские святители древности носили белые клобуки, о чём свидетельствует русская иконография. На иконах в таких клобуках изображают святых митрополитов Московских Петра, Алексия, Иону и Филиппа. Исторические данные впервые свидетельствуют о белом клобуке у Новгородского архиепископа Василия (XIV век), который был ему подарен, по преданию, Константинопольским Патриархом (по другой версии, Папой Римским). С этого времени новгородские Владыки стали по традиции носить белые клобуки, украшенные иконами и золотым шитьем. Потом новгородский архиепископ Никон, став Патриархом всея Руси (1652 г.), переехал в Москву, и сделал белый куколь принадлежностью своего парадного облачения.

Ещё на Московском Соборе 1564 года белый клобук был официально присвоен Московскому Митрополиту. С установлением патриаршества в России в 1589 году белые клобуки стали носить Патриархи Московские. На Соборе 1666-1667 годов всем митрополитам было дано право ношения белых клобуков. Но при этом клобуки митрополитов по форме ничем не отличались от монашеских клобуков нового (греческого) образца (с твердой цилиндрической камилавкой), только "наметка" (куколь) у них стали белыми. А клобуки Патриархов сохранили древнюю форму сферического колпака, обтянутого белым кукулем, концы которого также отличались от концов монашеской наметки.

С конца XVIII – начала XIX века в Русской Православной Церкви утвердился существующий и поныне обычай носить архиепископам на черных, а митрополитам на белых клобуках бриллиантовые кресты. Крест на головном уборе в древней русской и особенно украинской церковной среде на повседневных шляпах носили приходские священники. Эта традиция прекратилась в конце XVII – начале XVIII века. Бриллиантовый крест символизирует высокое духовное совершенство и особенную твердость веры и учения, соответствующие архиерейству.

Важным символическим атрибутом богослужения служат богослужебные головные уборы епископов и архимандритов – митры. Древние церковные источники свидетельствуют, что Иоанн Богослов и Иаков, брат Господень, как священники Христа, носили на главах своих увясло – повязку с золотой дощечкой. Это был богослужебный головной убор. Такая повязка напоминала о кидаре – головном уборе Аарона первосвященника, а также о том сударе (повязке), которым была повязана глава Спасителя при погребении и который затем послужил свидетельством Его Воскресения из мертвых (Ин. 20, 7). В Откровении Иоанн Богослов видит Христа Вседержителя в золотом венце и в головном уборе, который выглядит как много диадим, то есть много царских венцов.

Исторически митрой назывался головной женский головной убор у римлян в виде чепчика. У греков – головная повязка с узлом на затылке и с длинными концами, такую повязку носили в древности епископы. Потом её стали расшивать узорами, пропали концы. Затем была богослужебная шапочка с открытым верхом. Русские митры были похожи на разных форм короны византийских василевсов последнего периода империи. Иногда обод митры являл собой зубчатый венец. В течение веков, видоизменяясь, митра превратилась в головной убор того внешнего вида, что мы можем сегодня видеть на священнослужителях. С XVII века митру стали носить архимандриты, а с XVIII века, как высокую иерархическую награду и заслуженные протоиереи.

О ношении митр епископами и архимандритами на Руси XVII века свидетельствует Павел Аллепский: «Тогда вышел патриарх в облачении и митре, поддерживаемый и окруженный, по их обычаю, дьяками; перед ним священники в облачениях несли хоругви, кресты и многочисленные иконы; позади него шли архиепископ рязанский и четыре архимандрита в облачениях и митрах ...» [Павел Аллепский, 2012, с.424].

Современная митра – это богато украшенная парчовым шитьем, бархатом, бисером, драгоценными камнями и иконами высокая твердая шапка, плавно сужающаяся к ободу вокруг головы. Такие очертания митра приобрела в XVIII–XIX веках.

По свидетельству Феодора Вальсамона, Патриарха Антиохийского (XII век), и блаженного Симеона, архиепископа Солунского (XV век), митры в виде короны – богатого царского головного убора – впервые стали носить в IV веке в неразделенной Церкви Римские папы. Затем на III Вселенском Соборе (431 г.) святой Кирилл Александрийский, представляя Римского папу Целестина, надел в удостоверение этого митру-корону. И вплоть до XII века такие митры носили на Востоке лишь Александрийские патриархи, потом стали носить Константинопольские. Другие предстоятели Церквей, митрополиты и епископы носили митры-повязки (венцы) простого древнего образца, клобуки или шапки. Русские архиереи с XV века носили также митры-шапки, наподобие княжеских, отороченные мехом, украшенные шитьем и иконами. До этого русские святители не знали иного головного убора, кроме клобука. В середине XVII века митры-короны появляются и в Русской Церкви, а с 1705 года митра становится головным убором не только архиереев, но и всех архимандритов. До 1786 года митра была частью богослужебного облачения монашествующего духовенства, а в 1786 году произошёл первый в истории Православной Церкви случай награждения митрой представителя белого духовенства. Тогда императрица Екатерина II пожаловала митрой своего духовника, протоиерея Иоанна Памфилова. Указом императора Павла I от 18 декабря 1797 года митру в качестве награды определялось давать особо заслуженным протоиереям. Однако, до 1917 года случаи награждения митрами представителей белого духовенства были крайне редки. Известны факты, когда правом ношения митры за богослужением удостоивали игуменов крупных монастырей.

В Русской Православной Церкви до 1987 года митру с крестом носили не все архиереи, а только архиепископы, митрополиты и патриархи. По представлению Патриарха Пимена Священный Синод на своём заседании 27 декабря 1987 года определил, что митру с крестом имеют право носить все архиереи.

При надевании митры на архиерея диакон читает: "Положи, Господи, на главу твою венец и от камней драгих, живота просил еси, и даст ти долготу дней, всегда, ныне и присно и во веки веков". Такое же песнопение поется и при совершении таинства Брака. Митра и брачный венец похожи по внешним очертаниям, поскольку и то и другое устроилось во образ царского венца. Митра, являясь образом тех золотых венцов, которыми будут венчаться праведники в Царстве Небесном на брачном пире сочетавания Христа с Церковью, завершает собой символику богослужебных облачений духовенства как образа тех брачных одежд, о которых сказано в Евангелии (Мф.22, 1–14) и Откровении Иоанна Богослова (Откр.3,4; 19, 7).

Митры издревле украшались и украшаются ныне небольшими живописными иконами (выполненными в технике финифти, росписи по перламутру или в другой технике) и драгоценными камнями. Практически во всех культурах камень обладает символической значимостью. Наиболее часто он трактуется как символ бытия, означает прочность и гармонию. Твердость и надежность камня всегда впечатляла людей как антитеза изменения, упадка и смерти, как противоположность пыли (праху), песку и щебню – продуктам разрушения. Камнем краеугольным Священное Писание именует Господа Иисуса Христа.

В противовес обычному камню драгоценные камни в христианском контексте часто считались символами быстротечности земных благ, противопоставленных вечным – добродетелям. Во многих традициях драгоценные камни являются знаком духовной истины.

В «Толковании на Апокалипсис» святого Андрея Кесарийского большое место уделялось символике драгоценных камней. Двенадцать камней связывались с именами и качествами двенадцати апостолов. Яспис (зеленая яшма) обозначал апостола Петра, сапфир – Андрея, смарагд (изумруд) – Иоанна Богослова, розовый сардоникс или топаз – Иакова Алфеева, халцедон – Иакова Зеведеева, оранжевый сардий (сардоникс) – Филиппа, золотистый хризолит (сердолик) – Варфоломея, берилл – Фому, черный топаз – Матфея, хризопраз – Фаддея,

голубой гиацинт – Симона, багряный аметист – Матфия. Святой Дионисий Ареопагит толковал символику драгоценных камней по их цвету: белые означали свет, красные – огонь, желтые – золото, зеленые – юность.

Благородные камни, красота которых проявляется только после обработки, – символы несовершенного человечества, в то время как прозрачные и совершенные виды хрустала, как, например, горный хрусталь, символизируют собой высшую добродетель. Христианская иконография трактует его как символ покаявшейся Марии Египетской, поскольку, не излучая света сам, он изумительно сверкает, встречаясь с потоком божественного света. В христианской традиции символика камней основывалась на их цвете, и наряду с горным хрусталем символическое значение также имели алмаз, аметист, рубин, жадеит, бирюза, сапфир и изумруд. Подбор камней в том или ином церковном ювелирном изделии или облачении определялся, конечно, материальными возможностями и художественными предпочтениями. Но, необходимо понимать, что внешние символы указывают нам на богатство духовное, стяжать которое призывает нас Церковь. Без проникновения благодатного духа Церкви невозможна полноценная церковная жизнь. Все виды церковного искусства – архитектура, иконопись, монументальная живопись, искусство малых форм – являют в видимых образах и символах представление о богатстве и великолепии духовного мира.

Список литературы

1. Игумен Александр (Фёдоров). Церковное искусство как пространственно-изобразительный комплекс. – СПб.: Сатисъ, 2007. – 223 с.
2. Дмитриевский И. Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной литургии. Изд. 2-е, СПб, 1897; репринтное издание Московской Патриархии, 1993. – 427 с.
3. Миронов А.М. История христианского искусства. Казань, типо-литография Императорского Университета, 1914. – 200 с.
4. Павел Алеппский. Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / Павел Алеппский (архидиакон); пер. с араб. Г. Муркоса. Выпуск второй (От Днестра до Москвы). – М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1897. – 202 с.
5. Павел Алеппский (архидиакон, XVII в.). Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / Павел Алеппский (архидиакон); пер. с араб. Г. Муркоса. Издание второе. – М.: Об-во сохранения лит. наследия, 2012. – 728 с.

ДАнные ОБ АВТОРАХ

Шарков Илья Геннадиевич, заместитель заведующего кафедрой "Православная культура и теология", епархиальный древлехранитель Шахтинской епархии РПЦ (МП). *Институт сферы обслуживания и предпринимательства (филиал) Донского государственного технического университета в г. Шахты Ростовской области, Россия.*
sharkov71@mail.ru

Томилина Людмила Борисовна, старший преподаватель кафедры "Конструирование, технологии и дизайн" *Институт сферы обслуживания и предпринимательства (филиал) Донского государственного технического университета в г. Шахты Ростовской области, Россия.*
amatera111@yandex.ru

DATA ABOUT THE AUTHORS

Ilya G. Sharkov, Deputy head of the Department "Orthodox culture and theology", the diocesan drevlehranilische Shakhtinskaya diocese of the ROC (MP).
The Institute of service sector and entrepreneurship (branch) don state technical University in Shakhty, Rostov region, Russia.
sharkov71@mail.ru

Lyudmila B. Tomilina, senior teacher of the Department "Design, technology, and design"
The Institute of service sector and entrepreneurship (branch) don state technical University in Shakhty, Rostov region, Russia.
amatera111@yandex.ru

УДК 908

ПРИХОД ЦЕРКВИ ПРОРОКА ИЛИИ УЛУСА ОСИНОВСКИЙ

Тресвятский Л. А.

В статье рассматривается становление миссионерского прихода и церковно-приходская жизнь улуса Осиновский во второй половине XIX – начале XX веков.

Ключевые слова: шорцы, миссионер, церковь, христианская культура.

THE PROPHET ELI CHURCH OF THE ULUS OSINOVSKY

Tresvyatskiy L.A.

The paper is devoted to a religious life of ulus Osinovsky and missionary activities of the Orthodox Church at the end of the 19th – beginning of the 20th century.

Keywords: Shors people, missionary, church, Christian culture

Современные Осинники расположены на месте слияния р. Кандаlep и р. Кондома. Эту легенду можно связать с тем, что в районе Кузнецка, по рекам Томи, Кондомы и Абы проживали абинцы – группа северных шорцев, часть которых в ходе контактов с пришлым русским населением переселилась «подальше» от русского военно-административного форпоста. Авторы «истории Кузбасса» пишут: «Существует версия, что изменить отношение к русским им приказали кыргызы, данниками (кыштымами) которых они являлись. И абинцев пришлось покорять силой» [1, с.49]. Вооруженное противостояние абинцев могло вынудить их к поиску других земель.

О первых попытках приобщения к христианству шорцев-язычников мы знаем мало в силу недостаточной изученности этого раннего периода. Известно, что в трудах немецкого исследователя Г. В. Миллера отмечено, что православие в Сибири стало распространяться одновременно с русской колонизацией [4, с.46-48].

Географическое положение улуса Осиновского, по словам православных миссионеров, было труднодоступным, климатические условия суровы: «Во всем нашем путешествии такого худого места нам не встречалось». ...Летом добраться до улуса можно было по многоводной р. Кондома, преодолевая многочисленные каменистые пороги на утлых суденышках ... Осенью затяжные дожди и непролазные дороги. Зимой глубина снега достигала 3-х аршин (9 метров) уже в ноябре месяце. Дороги заметало буранами, которые заваливали их лесинами поперек... Из-за этих условий «мрак идолопоклонства здесь сохранялся долгое время, большое влияние на жителей оказывал местный шаман, но положено начало» [1, с.79-80].

Православный миссионер Михаил Чевалков в «Памятном завещании» 1894 г. пишет: «В старину, при наших предках, какой-то священник приезжал сюда... окрестил их и возвратился домой. Мы – потомки этих крещеных – ничего не знаем, колеблемся в ту и другую сторону. У нас нет человека, который научил бы нас слову Божьему». Данный вопрос достаточно рассмотрен Ириной Улагашевой в статье «Церковь и шорцы» [5].

До появления в улусе самостоятельной церкви её жители временно окормлялись в Калтанской Николаевской церкви с 1862 г., в самом улусе существовала часовня. В 1864 г. число жителей улуса Осиниковский составило 265 душ обоего пола проживавших в 54 дворах [17].

С появлением церковей к христианству обратилось большое количество шорцев. Крестились сразу семьями. Так, члены семьи Терендиных одновременно получили новые имена: глава семьи Илья, 61 года, окрещен Ильей, его жена Ораш, 48 лет, стала Марией, их дочь Мешная, 15 лет, – Феоклистой, Каташка, 14 лет, – Екатериной, шестимесячный сын – Петром. Крестились не только молодые, но и старики. Уже в 80-е годы XIX века появились священники-инородцы. Это И. М. Штыгашев, Г. В. Оттыгашев, Т. Каныпин, С. Тормазаков, П. Кадымаев, Челбогашев и другие. Отметим, что в документах по расходу церковных денег на 1889 г. упомянут Павел (предположительно инородец) как настоятель храма [19].

Православные переселенцы в Сибири почитали святого пророка Илию как великого, владеющего пророческим даром обличителя язычества, коим являлось местное население, и как пустынно-отшельника. Традиция сформировалась еще во времена первых русских поселенцев, защищавших свою жизнь и имущество от набегов кочевников. «Кузнецкая летопись» Конюхова свидетельствует об особом почитании на Кузнецкой земле святого пророка Илии [3, с.34].

Деревянная на каменном фундаменте церковь построена по благословию в улусе Осиниковском на собственный кошт инородцем, временным купцом Назаром Степановичем Куртегешевым, одним из самых богатых людей округи. Престол во имя святого пророка Божия Илии. Освящение церкви состоялось 2 сентября 1868 г. Фамилия Куртегешевых достаточно известна, она встречается в летописи И. С. Конюхова: «О побуждении ко крещению улуса Осиниковского татарина Сырыбаша Куртегешева в 1841 году, который по тому побуждению в 11-е число января 1842 года принял христианскую веру, окрестился с женою и детьми, которому наречено имя Иваном, а жене Анною» [3, с.74]. Установлено, что Назар Куртегешев умер до 1883 г. и был представлен к церковным и государственным наградам в виде ордена св. Анны 3-й степени и Золотой медали на Станиславской ленте [10].

Расстояние от церкви пророка Илии до Томской духовной консистории (далее ТДК) 425 верст и от местного благочиния в 25 верстах. Ближайшая к ней приписная церковь Калтанская Николаевская в 20 верстах и Градо-Кузнецкие в 24 верстах. В приходе имелось две часовни: в деревне Ашмариной во имя святого пророка Божия Илии и в деревне Куртуковой во имя святых апостолов Петра и Павла, «когда и с чего разрешения построены неизвестно» [6].

Дома священника и причетника были общественные. Пахотной и сенокосной земли не выделялось. На содержание причта руга от прихожан получалась частично. От казны определялось жалование: священнику 160 рублей, причетнику 40 рублей и от строителя церкви временного купца Назара Куртегешева на вечные времена три билета Государственного банка второго выпуска.

Причта по штату положено: священник, псаломщик. Священник Гавриил Иванович Попов, священнический сын, в 1878 г. 49 лет. Г. И. Попов по исключении из Пермского уездного духовного училища в 1846 г. принят в Томскую епархию и 13 июня определен пономарем к Бачатской Николаевской церкви. 26 сентября 1851 г. преосвященным Афанасием Г. Попов посвящен в стихарь, а 31 октября 1853 г. переведен в штат Христо-Рождественской церкви села Вагановского. 21 декабря 1854 г. Гавриил Иванович по прошению переведен к Трех-Святительской церкви села Болотинского. 30 мая 1858 г. его направляют к Николаевской церкви села Зыряновского, а 8 марта 1863 г. Гавриил Иванович рукоположен Преосвященнейшим Порфирием в дьякона и введен в штат Свято-Троицкой церкви села Брюханов-

ского. Гавриил Иванович Попов 6 июня 1871 г. владыкой Платоном был рукоположен во священника к настоящей церкви. Женат, жена Анна Матвеевна 46 лет в 1876 г. Дети: Семен 20 лет, Георгий 14 лет, Михаил 8 лет, Александра 17 лет[7].

Исполняющий должность псаломщика Платон Константинович Седачев, дьяческий сын, в 1878 г. 43 года. По исключении с высшего отделения Томского духовного училища по резолюции епископа Томского и Енисейского Афанасия определен 9 октября 1852 г. на один год исправлять должность пономаря в один из храмов Каинского округа. 13 октября 1853 г. Преосвященнейшим Афанасием посвящен в стихарь. 16 мая 1869 г. Платон Седачев по резолюции епископа Томского и Семипалатинского Платона был определен дьяконом к Покровской церкви села Мало-Песчанское Мариинского округа. 7 декабря 1877 г. согласно его прошению и резолюции Томского епископа Петра по прошению переведен на настоящее место. В семье у него: жена Ирина Максимовна 44 года, сын Александр 18 лет, дочь Мария 12 лет. Характеризовался следующим образом: «Читает и поет хорошо, катехизис знает... за 1876–78 гг. поведения хорошего» [9].

В 1883 г. служили священник Григорий Прибытков и исполняющий обязанности псаломщика Владимир Быстрицкий. Церковный староста Афанасий Долгов утвержден в должности в 1877 г. на три года[8].

В 1883 г. содержание причта было следующим. Руга с прихожан получалась, но не в полном объеме. Предусматривалось казенное жалование: священнику 160 руб., псаломщику 40 руб. и от строителя церкви Назара Куртегешева на вечные времена три пятипроцентных билета Государственного банка второго выпуска: 1-й 1860 г. в 1000 рублей за № 53501, 2-й в 150 руб. за № 49868, 3-й 1861 г. в 100 рублей за № 7455. Передано вдовой потомственного гражданина Анастасией Куртегешевой в 500 руб. за № 20637 и инородцем Иваном Куртегешевым билет Сибирского Торгового банка в 100 руб. за № 1696. Всего церковь имела в своем распоряжении капитал на сумму 1850 руб., процентами пользовался причт[10].

Приходо-расходные книги о суммах свечной и церковной, выданные ТДК 18 марта 1881 г. за № 1184 и 1169, велись исправно. Копии с метрических книг с 1871 г. и исповедных росписей с 1872 г. хранились «вцелости». Обыскная книга выдана ТДК 4 июня 1881 г.

В 1883 г. к приходу храма пророка Илии относились 8 селений: улус Осиновский, деревня Ашмарино, деревня Куртуково, улус Таргаевский, улус Кинерьковский, улус Туштелепский, улус Усть-Калтанский, село Калтанское. Прихожане улуса Осиновское только своими силами не могли содержать причт храма. В улусе потенциальных прихожан, без учета священноцерковнослужителей, было 326 человек, проживавших в 41 дв. Относительно устойчивый уровень материального обеспечения причта удалось достичь за счет крестьян деревень Ашмариной и Куртуковой, в которых всего проживало 550 человек при 68 дворах. Приход села Калтанского можно не учитывать, т. к. в селе был свой храм[11].

Из документов за 1907–1910 гг. следовало, что приходским священником был Алексей Иванович Чевалков 1881 г. р. Он, окончивший курс Бийского Миссионерского катехизаторского училища в 1901 г. по первому разряду, был оставлен при училище в качестве учителя рисования, черчения, английского языка в 1901–1905 гг. В его жизни наступает новый поворот, когда он 17 марта 1906 г. становится дьяконом Свято-Троицкой церкви с. Усть-Анзас, а 18 августа 1907 г. переведён священником в у. Осиниковский. Женат на Клавдии Васильевне, 20 лет, сыну Виктору был один год. В 1908 г. в его распоряжении был дом, построенный тщанием прихожан. Кроме положенного жалования из Государственного казначейства в 1910 г. получил дополнительный доход в 61 р. 65 к. в качестве процента с церковных денег[16].

Исполнял должность псаломщика Михаил Степанович Чистяков, 33 года в 1907 г., окончивший Бийское катехизаторское училище. После получения образования учительствовал; с 1 сентября 1904 г. преподавал в Осиновской школе грамоты. 28 октября 1905 г. он назначается псаломщиком в у. Осиновский. Псаломщик проживал в специально выстроенном доме, при котором имелась баня, завозня, амбар, два хлева, построенные в 1880–1885 гг. Дом

для псаломщика в 1910 г. уже нуждался в капитальном ремонте, а прихожане брать на себя расходы не желали, «посему псаломщик бедствует, живя на квартире за свой счет». Кроме положенного скромного жалования в 1910 г. имел дополнительный доход в 20 р. 55 к. в качестве процента с церковных денег.

Церковный староста, инородец арбинской управы, Николай Иванович Кызласов 1874 г. р., неграмотный, утвержден в должности 14 июля 1906 г. Должность просфорни выполняла вольнонаемная инородческая вдова Татьяна Михайловна Мигашева с годовым жалованием 25 руб. [13].

На содержание причта положено жалование из государственного казначейства: священнику – 300 рублей, псаломщику – 100 рублей в год и руга: священнику 350 пудов в год, псаломщику 125 пудов. Но ругу платили не полностью, а в 1901 г. вследствие неурожая хлеба прихожане отказались платить вовсе. В 1910 г. церковных денег было 2807 р. 60 к., сданы в Кузнецкое уездное казначейство и хранились в государственной сберегательной кассе на книжках от 25 января 1903 г. за № 70 и от 5 марта 1907 г. за № 3481 [16].

По материалам архивных данных, мы восстановили причт Пророко-Ильинской церкви улуса Осиновского благочиния № 14 Кузнецкого уезда.

По данным на 1907 г., к Пророко-Ильинской церкви был приписаны: молитвенный дом в д. Куртуковой во имя святых апостолов Петра и Павла; часовня в д. Ашмариной во имя святого пророка Божия Илии; строящаяся часовня в у. Таргаевском. Молитвенный деревянный дом в д. Куртуковой построен в 1887 г. по инициативе прихожан и освящен 15 декабря 1889 г. Здание было с колокольной, оформлен план на строение. В распоряжении молитвенного дома во имя св. апостолов Петра и Павла имелось: три священнических облачения, три подризника, один потир с принадлежностями, два Евангелия и два креста [13].

В д. Ашмариной молебны служили в день празднования святого пророка Илии 20 июля и «во время хода со святыми иконами по домам» [12].

Приход храма Осиновского улуса посещали архиереи. Архивные данные Томской области и «Летопись» Конюхова свидетельствуют о том, что 2 сентября 1868 г. епископ Томский и Семипалатинский Платон (Тропольский): «После обеда, часу в 4, Владыка при колокольном звоне изволил выехать из города Кузнецка в улус Осиновский... для освящения... церкви» [3, с.36]. Строить часовню в у. Таргаевском за свой счет разрешена инородцу Алексею Таргаеву.

25 мая 1871 г. Владыка Платон начинает совершать поездку по Кузнецкой земле и 25 июня он доезжает до Осиновского улуса, где его встречают два священника: настоятель Свято-Ильинского храма Попов и Калтанской Николаевской церкви Лукин. Из источника следует: «Надобно заметить, что инородцы улуса Осиновского и близ его живущие, услышавши, что к ним едет Архиерей, во множестве ... крещенные и некрещенные встретили Владыку верст за пять, около деревни Ашмариной. И всю дорогу отсюда до улуса ехали и шли около кареты Преосвященного, и с видимым усердием старались оберегать ее как при езде с гор, так и крестьян, так что помазание елеем продолжалось и по отходе всенощного бдения» [18]. 9 августа 1901 г. приход посетил епископ Макарий (Невский) [14].

В улусе Осиновском церковно-приходская школа была открыта 16 ноября 1887 г. по инициативе иерея Григория Прибыткова, в собственном доме на средства благодетеля Ивана Куртегешева. В 1907 г. в школе обучалось 42 ребенка. В школе работал учитель Илья Булдычаков за жалование в 150 р. в год.

В ноябре 1902 г. открывается школа грамоты в у. Нижне-Кинерковском по решению Кузнецкого отделения епархиального училищного совета. В школе обучалось в 1907 г. всего 4 ребенка, занятия проводил учитель Степан Кусургашев с жалованием в 150 р. Из средств Синодального училищного совета [12].

В 1907–1909 гг. инородцем Иваном Куртегешевым в улусе Осиновском построена школа грамоты на тридцать человек и обустроена церковная библиотека, помощь в организации которой оказал диакон Григорий Прибытков. Это был одноэтажный дом, в котором

размещались классная комната, учительская и сторожевая. Уже в 1910 г. в церковной школе обучалось 50 мальчиков и 11 девочек. Священник Алексей Чевалков, ставший впоследствии известным миссионерским просветителем, преподавал Закон Божий [15]. Первый школьный учитель Илья Иванович Болдучаков (Булдычаков) обучал детей русскому языку, арифметике и шорскому языку. Рядом со школой в одной ограде находилась церковь.

До 1917 г. на территории Св. Ильинского храма похоронены со стороны алтаря купец-строитель И. С. Куртегешев и один из священников со своей супругой. На шорском кладбище в районе остановки «РМЗ» (ремонтно-механический завод), недалеко от бывшей церкви захоронен (по словам местных жителей) еще один из последних священников. До 1930-х гг. прихожане посещали его могилу.

Сотни людей приобщались к христианской культуре, новым, прогрессивным способам хозяйствования в миссионерских селениях, основанных миссионерами. Поколения детей получили основы грамоты в миссионерских школах и училищах. Сотни сирот, обреченных ранее на полуголодное нищенское существование, получали кров, образование и путевку в жизнь благодаря системе приютов для мальчиков и девочек. Впервые стали издаваться книги и учебники на шорском языке, появились первые произведения национальной литературы.

Список литературы

1. Вербицкий В. Вербицкий, В. И. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии священника Василия Вербицкого / В. И. Вербицкий, Кемеровская и Новокузнецкая епархия; [рук. проекта иерей Виктор Соловей; ред.: Карышев К. Л.; сост.: прот. Игорь Кропочев]. – Новокузнецк : Сретение, 2008. – 368 с.
2. История Кузбасса / отв. ред. Н. П. Шуранов. – Кемерово : ИПП Кузбасс, СКИФ, 2006. – 360 с.
3. Конюхов, И. С. Кузнецкая летопись / И. С. Конюхов. – Новокузнецк : Кузнецкая крепость, 1995. – 182 с.
4. Миллер, Г. Ф. История Сибири / Г. Ф. Миллер. – М.-Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1941. – 637 с.
5. Улагашева И. Церковь и шорцы. Источник: <http://lik-kuzbassa.narod.ru/cerkov-i-shorcy.htm> (дата обращения 21.01.2014)
6. Государственный архив Томской области. ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 1099. Л. 71 об.
7. ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 1099. Л. 72 об.
8. ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 1099. Л. 73 об.
9. ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 1099. Л. 74.
10. ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 1326 Л. 76.
11. ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 1326 Л. 80 об.
12. ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 3379. Л. 155.
13. ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 3379. Л. 157.
14. ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 3652. Л. 102.
15. ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 3652. Л. 103.
16. ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 3690. Л. 105 об.
17. ГАТО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 74. Л. 10, 12.
18. ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 447. Л. 9–13.
19. ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 1767. Л. 108.

ДАнные об авторе

Тресвятский Лев Алексеевич, доктор культурологии, доцент кафедры пенитенциарной психологии и пенитенциарной педагогики
ФКОУ ВПО Кузбасский институт ФСИИ России,
г. Новокузнецк, Россия,
lev-35@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Lev A. Tresvyatsky, associate professor of penitentiary psychology and penitentiary pedagogics of FKOУ VPO Kuzbass institute of FSIN of Russia, Novokuznetsk, Russia, doctor of cultural science.
lev-35@mail.ru

УДК 94

БАЧАТСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ

Ударцев Е.В.

Описывается деятельность Бачатского отделения Алтайской Духовной Миссии.

Ключевые слова: *Алтайская Духовная Миссия, Русская Православная Церковь, Бачатское отделение, Беловский район, Кемеровская область.*

BACHATSKIJ DEPARTMENT OF THE ALTAI SPIRITUAL MISSION

Udartsev E.V.

The paper describes the activities of the Bachatsky Department of the Altai Spiritual Mission.

Keywords: *Altai Spiritual Mission, Russian Orthodox Church, Belovo area, Kemerovo region.*

Бачатское отделение – один из отделений Алтайской Духовной Миссии, осуществляющий свою миссионерскую деятельность с конца XIX по первую половину XX веков в Кузнецком округе Томской губернии. «Бачат – родина Уланинских телеутов. Окруженные со всех сторон русским населением Бачатские телеуты ведут жизнь оседлую, т.е. живут в домах и занимаются хлебопашеством...» [ТЕВ, 1891, №6, с.11].

Потребность в открытии Бачатского отделения Алтайской Духовной Миссии назревала с первых времен основания Алтайской миссии в Кузнецком округе, но осуществить планы удалось лишь в 1877 году иеромонаху Тихону. Фамилия в архивных документах не сохранилась.

Из сохранившихся церковных документов и периодических изданий до сегодняшнего дня нам стало известно, что за тридцать лет до открытия Челухоевского стана (ныне село Беково Беловского района Кемеровской области) мусульманство хотело «посадить свой корень среди Бачатских телеутов». Так, богатый телеут Алаганчиков «на своем дворе начал было строить мечеть» [ТЕВ, 1891, №6, с. 12]. Но, благодаря бдительности протоиерея Сергия Ландышева – начальника Миссии, Алаганчиков «не токмо оставил свое намерение о постройке мечети, но и сам сделался усердным христианином».

В 1879 году в связи с переездом иеромонаха Тихона на реку Мрассу и большим расстоянием между Бачатским и Мрасским отделениями, в результате чего отец Тихон уже не мог оказывать на крещенных должного внимания.

До 1890 года в Челухоевский стан Бачатского отделения посылались ранее миссионеры только временно из других отделений, вследствие чего новопросвященные христиане должны были обращаться со своими духовными нуждами к другим приходским священникам.

В 1888 году благодаря крупному пожертвованию московского фабриканта А.С. Миронova в Челухоевском (Чолукой) стане Алтайской Духовной Миссии удалось построить замечательный каменный храм с колокольней. По убеждению Бийского купца М.С. Пискарева Александр Семенович Миронов «выразил желание основать храм где-либо на Алтае, то Пре-

освященный епископ Макарий указал на Чолукой, как на более соответствующее место» [ТЕВ, 1911, №8-9, с. 435]. Согласно архивным документам строительство храма продолжалось в течение трех лет. А.С. Миронов на свои средства построил каменный храм и приобрел необходимую утварь для внутреннего благолепия. Внутри был установлен дубовый, прочный и изящный иконостас и прекрасной работой иконы, также была приобретена вся необходимая утварь. По случаю этого Преосвященным Макарием были «испрошены» от свято-Афонского Андреевского скита частицы святых мощей: великомученика Пантелеимона, святого апостола Андрея Первозванного, священномученика Харлампия, св. мученицы Фотинии и св. равноапостольной Марии Магдалины и других святых угодников Божиих. Спустя год после окончания строительства храма, 26 мая 1891 года в присутствии начальника Алтайской духовной миссии епископа Макария состоялось торжественное освящение церкви святого великомученика Пантелеимона.

После строительства и внутреннего устройства церкви в честь святого великомученика Пантелеимона в стан Чолукой был определен с рукоположением во священника бывший Уланинский диакон Сергей Постников, который занимался просвещением телеутов [ТЕВ, 1891, №5, с.3]. Коренные жители стана Чолукой – телеуты, как правило, исповедовали магометанство и язычество.

В одном из отчетов отца Сергия Ивановского, начальника Бачатского отделения сохранился чудесный случай обращения язычника Самоха из улуса Крюковского Бачатского отделения [ТЕВ, 1896, №6, с.42-47].

Примечательно отметить интерес и расположение новобращенных инородцев Тарабинского улуса к проповедям отцам Сергия Ивановского. Так, например, выслушав рассказ отца Сергия о страшном суде Христовом, инородец, чтобы представить, как дьяволы будут бросать грешников в ад, вдруг схватывал какой-нибудь тяжеловесный чурбан и со всего размаха кидал его через ограду. «Чурбан летел под гору, на которой мы устраивали свои беседы, подпрыгивая и перевертываясь на разные стороны, а инородцы вслед за ним тоже исчезали от меня, желая узнать об участи чурбана, как будто это был уже не чурбан, а действительно грешник», сообщает нам отец Сергей из своего годового отчета за 1895 год [ТЕВ, 1896, №7, с.42-43].

Среди новокрещенных Бачатского отделения зарождались благочестивые христианские традиции. Например, совершать паломничества в ближайшие места на «богомолье» в Улалу, Семипалатинск и другие населенные пункты. И, наоборот, в Чулокуевский храм Бачатского отделения приезжали новокрещенные из других отделений Миссии, т.к. в храме находились некоторые частицы святых угодников [ТЕВ, 1897, №8, с.15]. С целью просвещения и украшения богослужений церкви Чолукой был направлен к данному стану Алтайской миссии дьякон Андрей Пояркин [ТЕВ, 1897, №8, с. 23]. За короткий промежуток времени двум миссионерам Бачатского отделения удалось обратить из язычества 17 инородцев [ТЕВ, 1897, №10, с. 28], а покрестить 32 человек [ТЕВ, 1898, №12, с. 20].

В 1897 году по сравнению с прошлыми годами в Бачатском отделении было совершено немного крещений, по причине поступления священника Сергия Ивановского в Казанскую Духовную Академию. Через год на вакантное священническое место был назначен священник Гавриил Оттыгашев. В этом же году дьякона Андрея Пояркина переводят на должность учителя Алтайского языка Катихизаторского училища [ТЕВ, 1899, №6, с. 22].

В 1900 году священник Гавриил Оттыгашев обращается к руководству с просьбой открытия нового стана улусе Тарабинском Бачатского отделения по причине большого расстояния между улусами. Руководство Миссии не проигнорировало просьбу отца Гавриила Оттыгашева и в 1901 году для облегчения труда Бачатского миссионера направляет священника Стефана Болоткина из Тогульского прихода Кузнецкого уезда [ТЕВ, 1902, №7, с.13].

Улус Тарабинский на то время был один из самых больших в Бачатском отделении, половину населения которого составляли язычники. По состоянию на 1910 год в улусе Тарабинском проживало 1500 душ обоего пола. Необходимость в школе и молитвенном доме в

этом улусе давно назрела, но привести в исполнение было не так легко. Но благодаря трудам миссионеров Бачатского отделения священника Гавриила Оттыгашева и священника Стефана Болоткина в течение нескольких лет все-таки удалось им склонить жителей к построению школы. Отец Стефан проживая в тридцати верстах от Тарабы смог найти благотворителя, пожертвовавшего на постройку молитвенного дома и школы, и необходимый лес. Для образования стана Миссии оставалось лишь найти средства для постройки помещения причта, на что требовалось 2500 рублей [ТЭВ, 1911, №8-9, с. 435-438].

В этом же году в улусе Тарабинском открывается приходская школа для обучения детей грамоте.

Несмотря на это миссионеры Бачатского отделения испытывали препятствие в своей пастырской деятельности по причине совокупного жительство крещенных с язычниками. Новокрещенным приходилось терпеть много горя от язычников. А в Бачатском отделении все улусы состояли из смешанного населения.

По состоянию на 1910 год Бачатское отделение было одним из самых больших по расстоянию в Миссии. Миссионерский стан находился в Чулукое, в северной части отделения. В этом же году чулукоевцы ассигновали из своих скудных средств 1500 рублей на ремонт церкви, церковной ограды, школы и постройку новой каменной сторожки. Также в это время инородец улуса Больше-Бачатского Дмитрий Елескин пожертвовал собственный дом, чтобы выстроить из него молитвенный дом, на постройку которого пожертвовал деньгами 400 рублей. А инородцы деревни Семёнушкиной на приобретение утвари для своего молитвенного дома в честь мироносицы Марии Магдалины собрали 152 рубля.

В 1911 году Тарабинский стан стал самостоятельным. В состав новооткрытого стана вошли улусы: Тарабинский, Крутинский и Балакчинский, с православным населением в 978 душ обоего пола и языческим в 231 душу. Вновь открытый Тарабинский стан руководство Миссии направляет священника Иоанна Чисмочакова [ТЭВ, 1912, №11, с. 599].

В результате этого в отделении Чулукоевского миссионера остались три деревни совершенно обруселыми и пять улусов с новокрещенными и некрещенными жителями. Число православной паствы насчитывалось до 2824 душ и языческой – до 414 душ обоего пола [ТЭВ, 1912, №11, с. 591]. Миссионер, посещая православных «пасомых» проповедовал слово Божие и язычникам. «Язычники, по отзыву миссионера, проповеди слушали всегда со вниманием, не делая возражений и соглашаясь с доводами проповедника, хотя обращение свое в христианство оставляли до неопределенного времени» [ТЭВ, 1913, №11, с.548]. Из отчета Бачатского отделения за 1912 год видно, что язычники принимают участие в посещениях храма Божия, в почитании христианских праздников, во встречах и проходах святых икон и во многом другом. В 1913 году стараниями Чулукоевского миссионера открываются школы в Бабанаково и Урске, обе находящиеся в данном отделении Миссии [ТЭВ, 1914, №7, с.464].

Миссионерская и богослужбная деятельность храма в честь святого великомученика Пантелеймона в улусе Чулукоевском Бачатского отделения была приостановлена лишь в середине 30-х годов XX столетия. В 1950-е годы в пустующем храме разместили кожевенный завод, затем инкубатор; с 1962г. по 1974г. в восьмилетнюю Бековскую школу; с 1974 по 1975гг. – автошколу ДОСААФ. В середине 1980-х годов рассматривался вопрос об открытии в храме музея истории села. Приход был восстановлен лишь 1991-1995гг. по инициативе протоиерея Петра Гутовича Беловского благочинного Кемеровской епархии.

Список литературы

1. Томские епархиальные ведомости. – 1981г., №5. С.1.
2. Томские епархиальные ведомости. – 1981г., №5. С.3.
3. Томские епархиальные ведомости. – 1891г., №6. С. 11-12.
4. Томские епархиальные ведомости. – 1896г., №6. С. 42-43.
5. Томские епархиальные ведомости. – 1896г., №6. С.42-47.
6. Томские епархиальные ведомости. – 1897г., №7. С.11.

7. Томские епархиальные ведомости. – 1897г., №8. С.15.
8. Томские епархиальные ведомости. – 1897г., №8. С.16.
9. Томские епархиальные ведомости. – 1897г., №8. С.23.
10. Томские епархиальные ведомости. – 1897г., №8. С.25.
11. Томские епархиальные ведомости. – 1898г., №10. С.23.
12. Томские епархиальные ведомости. – 1898г., №10. С.28.
13. Томские епархиальные ведомости. – 1898г., №12. С.20.
14. Томские епархиальные ведомости. – 1899г., №6. С.22.
15. Томские епархиальные ведомости. – 1901г., №6. С.4.
16. Томские епархиальные ведомости. – 1902г., №7. С.13.
17. Томские епархиальные ведомости. – 1902г., №8. С.8.
18. Томские епархиальные ведомости. – 1903г., №14. С.7.
19. Томские епархиальные ведомости. – 1907г., №16-17. С.13.
20. Томские епархиальные ведомости. – 1911г., №6. С. 293.
21. Томские епархиальные ведомости. – 1911г., №6. С. 292-293.
22. Томские епархиальные ведомости. – 1911г., №8-9. С. 435-438.
23. Томские епархиальные ведомости. – 1912г., №11. С. 590-591.
24. Томские епархиальные ведомости. – 1912г., №11. С. 599.
25. Томские епархиальные ведомости. – 1912г., №14. С. 1.
26. Томские епархиальные ведомости. – 1913г., №11. С.548.
27. Томские епархиальные ведомости. – 1914г., №7. С. 464.
28. Томские епархиальные ведомости. – 1914г., №8-9. С. 516.
29. Томские епархиальные ведомости. – 1914г., №8-9. С.516-522.
30. Томские епархиальные ведомости. – 1914г., №10. С.580-582.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Ударцев Евгений Владимирович, руководитель Информационно-апологетического центра миссионерского отдела Кемеровской епархии.

*Кемеровская епархия Русской Православной Церкви (Московский Патриархат).
г. Кемерово, Россия
miss-otdel-kem@mail.ru*

DATA ABOUT THE AUTHOR

Udartsev E.V. Head of Information apologetic center Missionary Departmen.
*Kemerovo Diocese of the Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate) .
Kemerovo, Russia
miss-otdel-kem@mail.ru*

УДК 94 (47) 084.3-5

БУДНИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗА РУБЕЖОМ В 1920-Е ГОДЫ

Урядова А.В.

Работа посвящена исследованию истории Русской Православной Церкви за границей, как «евлогиан», так и «карловчан» в период 1920-х гг. Особое внимание уделяется повседневной жизни РПЦ, окормлению паствы, подготовке кадров священнослужителей, религиозному образованию и воспитанию, финансированию церковной деятельности

Ключевые слова: *Русская Православная Церковь за рубежом, «евлогиане», «карловчане», окормление паствы, подготовка кадров священнослужителей, религиозное образование, религиозное воспитание, финансирование РПЦ*

EVERYDAY LIFE OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH OUTSIDE OF RUSSIA IN THE 1920S

Uriadova A.V.

The work deals with the history of the Russian Orthodox Church Outside of Russia ("evlogian" and "karlovians") during the 1920s. Particular attention is paid to the everyday life of the Russian Orthodox Church, care of the flock, the teaching of clergy, religious education, financing of church activities

Keywords: *Russian Orthodox Church Outside of Russia, "evlogian", "karlovians", care of the flock, the teaching of clergy, religious education, financing of church activities.*

Начиная со времени возникновения высших церковных органов в эмиграции, одной из их основных задач была организация и упорядочение церковной жизни. В связи с этим за границей были образованы новые епархии. Так, в состав Русской Православной Церкви за границей вошли помимо европейской территории - Китайская, Японская, Харбинская, Владивостокская, Американская и Камчатские епархии и уже существующие за рубежом Духовные Миссии.

Забота о приходах и церковных общинах была наиболее актуальна особенно в первые годы эмиграции. Это был целый комплекс проблем: организация общины, предоставление ей священнослужителя и церковного здания, информирование обо всех постановлениях и документах Синода и Собора. О том, как это все происходило, сохранились лишь отрывочные сведения, но без них картина будет не полной.

До 1917 г. русских церквей вне пределов территории Российской империи было не так много. Они находились либо в местах, где часто бывали русские (в столичных и курортных городах Европы), либо там, где велась миссионерская деятельность РПЦ. Поэтому во многих странах, где оказались после революции русские эмигранты, церковью вообще не было (например, в Сербии, где поначалу богослужение совершалось в Сербских православных храмах). В некоторых странах была лишь одна (чаще всего посольская) церковь. С ними и были связаны первые проблемы имущественного плана. Перемены, произошедшие на родине со сменой власти поставили на повестку дня вопрос об их принадлежности: в чьем распоряжении они должны находиться - эмигрантов или большевиков. Так, более двух лет, например, продолжалась борьба за русскую церковь в Копенгагене, которую, в конце концов, отстаивали эмигранты [Архив МИД Франции, р.90-92, 97-104, 129-135; 125, р.6-18]. Посольская же церковь в Берлине была отдана РСФСР [Евлогий (Георгиевский). 1994, с.383]. Малочисленность храмов и проблемы, возникавшие в связи с решением вопроса об их принадлежности, поставили перед Русской Православной Церковью за границей серьезнейшую задачу – создание новых приходов.

Проблем с организацией самих церковных общин не было. Это происходило самопроизвольно вокруг давно построенных старых русских храмов или в местах концентрации русских. Если это была построенная ранее церковь, то эмигранты присоединялись к той русской общине, которая уж была здесь и возглавлялась местным священником, тогда как с вновь образованными общинами было сложнее. Инициаторами их создания были сами верующие, но возникало две основных проблемы: во-первых, нужен был пастыреначальник, а во-вторых, само помещение для совершения богослужений.

Вновь образованные церковные общины занимали под богослужение самые различные здания. Это могла быть домовая церковь при чьем-либо доме или просто жилое помещение, церковь другой конфессии (ее брали либо в аренду на определенные дни, либо выкупали) или вообще здание, не приспособленное к данным нуждам. Иногда сами прихожане строили новые церкви. Среди новостроев преобладали здания-временки, зачастую внешне даже не похожие на церковь. Строительство новых богатых храмов было затруднено из-за тяжелого

финансового положения. На временный характер церковей влияла и надежда на скорое возвращение на Родину.

Церковное строительство было наиболее развито во Франции. Здесь сказывалось то, что из мест русского рассеяния Франция была самой обеспеченной, богатой страной с устойчивой экономикой (в отличие, например, от Германии того времени). Сюда эмигрировала знать, которая могла финансировать постройку церковей. Но она расселилась, в основном, в местах, уже обжитых русскими до революции, то есть там, где уже были храмы.

Отличительной чертой новых приходов, как отмечает П.Е. Ковалевский, было то, что они строились не на курортах и местах, где прежде отдыхали богатые люди, а в заводских русских рабочих поселках [Ковалевский. 1971, с.201]. Чаще всего, строительство вели сами рабочие. Финансовую помощь в этом деле мог оказать и сам владелец предприятия (если на заводе работало значительное число русских, иногда выделялось помещение для религиозных нужд): он был заинтересован удержать, привязать к данному месту дешевую рабочую силу, нанимаемую по контракту.

Отличалась и сама служба, в зависимости от месторасположения храма. Так, в центрах сосредоточения знати (то есть в столицах государств и на курортах), богослужение из-за ориентации на привычки прихожан велось по укороченному чину, характерному для домашних церковей.

Иконостас церковей составляли иконы, как вывезенные из России, так и новоделы. Более богатые новые храмы создавались чаще всего в ближайших пригородах и небольших городах (в столицах подобное строительство было затруднительно из-за высокой цены на землю), когда старые церкви из-за своих небольших размеров были не способны вместить всех желающих (так, например, случилось с главным в дореволюционном Париже русским храмом св. Александра Невского). Они строились видными архитекторами и расписывались знаменитыми художниками, иконописцами. (Храм Сергиевского подворья в Париже – роспись Д. Стеллецкого и кн. Е.С. Львовой; церковь в Сент-Женевьев-де-Буа – архитектор А.Н. Бенуа, роспись его и его жены М.Н. Бенуа, иконостас Ф.А. Федорова; храм-памятник в Мурмелон-ле-Гран на военном русском кладбище – архитектор А.Н. Бенуа, роспись его и его жены М.Н. Бенуа) [Ковалевский. 1971, с.211]. Хотя были и случаи украшения менее известными художниками более простых менее богатых храмов. Так, одним из членов приходского совета парижской церкви, построенной в бараке на ул. Лекурб был бывший директор Московского Строгановского художественного училища Н.В. Глоба, который и расписывал ее, а помогал ему в этом, консультируя по ряду вопросов, другой прихожанин – Калитинский, один из известных русских специалистов по древнерусскому искусству [Костиков. 1990, с. 337]. Объединившись с ревнителями русской старины, художники и архитекторы зарубежья создали в 1925 г. в Париже общество "Икона". Оно ставило своей целью изучение и охрану древних икон, помощь в создании и оформлении новых храмов, реставрации старых, ознакомление (путем выставок, бесед и лекций) с русским иконописанием жителей тех стран, где находились эмигранты.

Обратимся к проблеме священнослужителей, отметив для начала особенность, которая возникла в их работе за рубежом. В зависимости от численности прихода один пастырь мог обслуживать только его или брать под свою опеку еще несколько (чаще всего обособленных и удаленных друг от друга). Кроме того, в русской диаспоре существовала довольно значительная группа людей, не способных по состоянию здоровья (по болезни, из-за слабости в связи с плохим питанием и другими тяготами эмиграции) или из-за преклонного возраста посещать церковь (тем более, что та могла находиться в другом городе). Все это породило такое понятие как «разъездной священник». На появлении подобной особенности сказались и нехватка пастырей. И это было очень серьезной проблемой.

Окормлявших малочисленную русскую паству за рубежом до революции было немного, а среди эмигрантов духовенство главным образом было представлено архиереями, тогда как рядовые пастыри остались в России. Решение этого «кадрового» вопроса осуществлялось

несколькими путями за счет обучения: 1) на местах людей других профессий (чаще это касалось низших церковных чинов); 2) на богословских факультетах заграничных учебных заведений (в православных странах); 3) в новых, только начинавших тогда возникать русских богословских учебных заведениях.

Рядовыми священниками без богословской подготовки, принявшими посвящения уже в эмиграции, становились чаще всего бывшие военные или дети пастырей, реже интеллигенция. Среднее богословское образование давали семинарии, прежде всего в Варшаве, Софии, Белграде. Среди зарубежных учебных заведений, готовивших священнослужителей, в том числе и для русских церквей, основным был Белградский университет. Необходимо отметить и то, что в этом университете, как и во многих других, работали русские преподаватели, в том числе и на богословском и философском факультетах. Так, в 1922/23 учебном году в нем обучалось и работало на философском факультете 14,2 % и на богословском - 25 % русских (от общего числа студентов и преподавателей данных факультетов). К 1926/27 г. этот процент снижается соответственно до 8,4 % и 13,6%. Причем, как отмечал Н.Зернов, среди сербских студентов большинство было выпускниками семинарии и для них обучение в университете способствовало продвижению по иерархической лестнице. Тогда как эмигранты не могли даже предполагать, какая судьба их ожидает, не говоря уже о карьере [За рубежом. 1973, с. 23]. Но подобное обучение в зарубежных школах не всегда устраивало русских эмигрантов (там не было учета русской специфики и соответствующей ей подготовки).

Специальных русских учебных заведений данного профиля в начале 1920-х гг. за границей не было вообще. Они только начинали появляться. Так, в Болгарии было организовано пастырское училище во главе которого встал архиеп. Дамиан (Царицынский). В 1922 г. в Берлине (благодаря усилиям Свободного религиозно-философского общества) возникла религиозно-философская академия, которая в 1925 г. переехала в Париж. Она появилась за рубежом одновременно с высылкой из России в 1922 г. ряда философов и стала своего рода преемницей Вольной академии духовной культуры и религиозно-философских обществ, существовавших до этого на родине. В Академии проходили курсы лекций на философские, религиозные, культурные и исторические темы. Но систематического специального образования она не давала, поэтому считать ее настоящим учебным заведением можно лишь с определенной условностью. Ее деятельность носила скорее просветительский, исследовательский характер.

Работа этой Академии окончательно привела к мысли о необходимости специального высшего учебного заведения для священнослужителей. Предлагались различные проекты. Одни настаивали на создании такого института в Праге (этот город был центром русского студенчества, кроме того учитывалось благосклонное отношение местных властей). Другие предлагали реализовать этот проект в Сербии (Сербская Патриархия всячески помогала русским священнослужителям, но главным доводом было то, что именно на территории этой страны располагались высшие церковные органы Русской Православной Церкви за границей). Но, в конце концов, материальные доводы (финансы и возможность приобрести землю), а так же переезд во Францию возможных преподавательских кадров обусловили создание в 1925 г. Богословского института в Париже. Надо отметить и то, что самое активное участие в решении вопроса принимал митр. Евлогий (Георгиевский) и его епархиальное управление, расположенное так же в этом городе. Открытый Богословский институт, вкуче с храмом получил название Сергиевского подворья.

Религиозно-философская Академия и парижский Богословский институт стали кроме всего прочего крупными центрами развития философской и религиозной мысли, продолжая традиции русского богословия и философии. Здесь необходимо отметить, что эти два института находились в ведении митр. Евлогия (Георгиевского). Православие здесь не было застывшей догмой, его изучали с позиций современности, что наряду с финансовой помощью этим заведениям со стороны иностранных христианских организаций (Young men Christian

Association (YMCA) и Appeal for the Russian Clergy) вызвало недовольство со стороны Архиерейского Синода и стало одним из поводов для размежевания в Русской Православной Церкви в эмиграции [Хроника Богословского института. 1928, с.228.].

Стоит упомянуть и о вопросе религиозного образования в эмиграции вообще, и в частности детского. Чаще всего оно было связано с церковно-приходскими, воскресными (четверговыми) школами, в которых преподавали сами прихожане. В крупных городах существовали даже русские начальные и средние школы, в которых религиозное обучение было частью программы.

Возвращаясь к подготовке священнослужителей, надо отметить, что независимо от образования их материальное положение все же оставляло желать лучшего. Митр. Евлогий (Георгиевский) писал: «Иногда оклад жалованья нищенский. Бывают дни - приходится голодать, разве кто-нибудь из прихожан покормит» [Евлогий (Георгиевский). 1994, с.414]. Еще более удручающая картина предстает перед нами в письме митр. Антония к гр. В.В. Мусину-Пушкину от 21 января 1922 г.: «Кроме того, священников, неопределенных еще на сербские приходы, нет вовсе, а пребывающие в Константинополе нищие, им даже Патриарх Сербский не может за эти 10 месяцев выхлопотать визы. Двое там умерли, почти с голоду. Правда 24 визы послали 46 просителям, но тогда, когда 20 уже и сами перебрались сюда, дав взятку в Константинополе, где следует, остальные 22 остались там. Еще есть надежда, что пробьются сюда 7 военных священников из Бизерты...» [Антоний (Храповицкий). 1988, с. 152]. Некоторые из пастырей находили дополнительный заработок, работая не только учителями и преподавателями, но даже на фабриках и заводах, возвращаясь к своей настоящей профессии лишь по субботам-воскресеньям и праздникам. И все же многие священнослужители, особенно маленьких приходов, бедствовали. Так, например, месячный доход церкви поселка Сен-Пьер-де-Кор (Франция) составлял 150 франков (при прожиточном минимуме 300 франков) [Ковалевский. 1971, с. 202].

Материальные трудности испытывали не только рядовые священнослужители, но и архиереи, особенно в начале 1920-х гг. Русские епископы, проживавшие в Сербии, получали ежемесячное пособие. Его сумма не прослеживается по источникам, но известно, что первым пяти русским архиереям, приехавшим сюда в 1920 г. после аудиенции к Сербскому Патриарху было вручено пособие по 1000 динар (при курсе 1\$=60 динар) [Никон (Рклицкий), с.27]. Даже высшие церковные органы не имели постоянных доходов и были бедны. В письме к графу В.В. Мусину-Пушкину от 21 января 1922 г. митр. Антоний (Храповицкий) писал: «Очевидно Вы не представляете, что наше В.Ц.Управление и Епископ. Совет и все мы – формально нищие, не имеющие никаких средств и служащие задаром, за исключением секретаря того и другого учреждения. Низших чинов и сбережений у нас нет. Сборы по колониям должны были дать 60000 динар, к 1 января, а дали 2500» [Антоний (Храповицкий). 1988, с.152].

В то время митр. Евлогий (Георгиевский), например, не имел даже достойного церковного облачения. Что касается епархии, окормляемой им, здесь надо отметить помощь со стороны состоятельных верующих, как при постройке церквей, покупке земли и зданий для этого, так и в финансировании работы самого Епархиального управления. В сентябре-октябре 1922 г. его глава ближе сошелся с сотрудниками бывшего российского посольства во Франции В.А. Маклаковым и М.Н. Гирсом. В ответ на ходатайство представителей эмигрантской общественности последний ассигновал для работы Епархиального управления 2000 франков ежемесячной субсидии, что составило его основной фонд [Евлогий (Георгиевский). 1994, с.373].

Вообще финансирование церквей и оплата работы священнослужителей шла разными путями. Часть суммы составляли пожертвования как собственных прихожан, так и некоторых иностранных организаций и отдельных меценатов (См.например финансовые отчеты Русской Православной церкви в Женеве) [С.А.Р.А.Н, р.332.]¹, даже правительств (например, на строительство церкви Св.Троицы в Белграде 40 тыс. динар были отпущены председателем

¹ С.А.Р.А.Н. АЖ 43/75. Р.332.

Совета министров Сербии Пашичем, а кирпичи пожертвованы двумя Сербскими заводами) [Никон (Рклицкий), с. 96-99]. Иногда деньги поступали из необычных источников. Так, например, в русском храме во Флоренции находились останки королевы эллинов Софии и короля Константина, за что греки платили ежегодно 7000 франков [Евлогий (Георгиевский). 1994, с. 397]. Денежные поступления в пользу церкви шли также и от концертов приходских хоров, других выступлений.

Финансовый вопрос стоял в Русской Православной Церкви за границей очень остро. Прекратившееся после революции государственное финансирование заставило Архиерейский Собор и Синод на своих заседаниях неоднократно обращаться к этой проблеме. Установленные карловацким Собором дифференцированные процентные отчисления от приходов давали возможность перераспределять средства более богатых храмов в пользу более бедных. Сам же сбор денег священнослужителями у прихожан, особенно в заводских поселениях, был весьма затруднен. В этом случае для облегчения участи священнослужителя (при согласии его и рабочих) заключались договоры с управлением предприятия, которое автоматически высчитывало из зарплаты 2 % в пользу храма и пастыря [Ковалевский. 1971, с. 201]. Определенную помощь оказывали и заводы, выпускающие церковные предметы, утварь. Так, в Париже был организован небольшой свечной завод, который снабжал восковыми свечами все приходы, подведомственные митр. Евлогию (Георгиевскому). Надо отметить и то, что денежные поступления были неравномерными и нерегулярными, иногда зависели от внешних обстоятельств: политической и экономической ситуации в стране проживания, событий, происходивших внутри самой Церкви (например, материальное положение Архиерейского Синода было особенно трудным, когда в сербской печати была начата кампания с требованием его закрытия) [Никон (Рклицкий), с. 100].

Несмотря на все материальные проблемы при церквях возникали школы, библиотеки, хоры, кассы взаимопомощи, устраивались беседы, лекции, собрания. Некоторые более сильные и богатые церковные приходы организовывали амбулатории, столовые и приюты для сирот, пожилых, инвалидов и нуждающихся (так называемые «Русские дома»), а летом устраивали лагеря для детей. Заметим, что у Русской Православной Церкви в отличие от протестантской и католической церквей не было опыта благотворительных мероприятий и создания специальных организаций для этого. При церквях образовывались православные общества, сестричества, братства, которые оказывали не только духовную помощь верующим, поддержку приходам, но и активно участвовали в сборе денежных средств для церкви. Так, например, сестричество под руководством В.В. Неклюдовой занималось сбором пожертвований не только деньгами, но и бывшими в употреблении вещами. За год через него проходило до 50-60 тысяч франков (сумма по тем временам весьма значительная) [Костиков. 1990, с. 335], вещи же сестры раздавали нуждающимся.

Создаваемые за границей братства носили в основном просветительский характер и состояли в большинстве своем из молодежи. В то время были созданы следующие братства: св. Александра Невского (1921 г. Париж); преп. Иова Почаевского (Ладомирова (Карпаты)); св.Троицы (1924, Париж); св. Фотиевское (Франция); св. Сергиевское (Париж, 1928); кружок преп. Серафима Саровского (Белград). Там же в Сербии существовало «Общество попечения о духовных нуждах православных русских в Королевстве Сербов, Хорватов и Словенцев», было положено начало «Русскому Студенческому Христианскому Движению» (РСХД), которое затем переехало в Париж. За образец были взяты формы и методы работы американской организации «Young Men Christian Association» (YMCA) (которая, как считали ее противники, не делала никаких различий между множеством религий и сект). Она даже субсидировала РСХД и первое время ее активисты стояли во главе этой организации. Все это послужило поводом для обвинения «Движения» в масонстве, отходе от православной веры и в результате явилось одной из причин разногласий в Русской Православной Церкви в эмиграции (сторонники митр. Евлогия (Георгиевского) поддерживали и всячески способствовали развитию и деятельности РСХД, а Архиерейский Собор и Синод осудили

ее). Тем не менее, на наш взгляд, все эти общества явились для эмиграции некой отдушиной, социальными реабилитирующими центрами, они способствовали духовному воспитанию молодежи и определенным образом компенсировали нехватку священнослужителей и храмов.

У некоторых из этих обществ и братств были свои печатные органы (например, «Сергиевские листки»). Существовало два основных издательства 1) YMCA-press (с 1925 г. располагается в Париже), которое выпускало книги и брошюры, связанные в основном с работой РСХД и Сергиевского Подворья. 2) Другое издательство существовало сначала в Почаевском монастыре св. Иова (Польша), а затем оно переехало в Владимирово (Ладомирово), в Словакию. С 1922 г. в Белграде выпускается официальный орган Архиерейского Синода «Церковные ведомости», а в Сремских Карловцах с 1923 г. «Церковное обозрение». Оба этих издания выходили под редакцией секретаря Синода епископов Е.И. Махароблидзе. Церковную жизнь освещали и другие издания, косвенно связанные с ней (например «Двуглавый орел», «Путь»).

Преодолевая все сложности (материальную и финансовую необеспеченность, отсутствие достаточного количества духовенства) Церковь объединяла вокруг себя эмиграцию. Она была консолидирующим, духовным, социальным, воспитательным центром.

Список литературы

1. Антоний (Храповицкий). Письма блаженнейшего митр. Антония. – Джорданвилль: Св.-Троицкий монастырь, 1988. – 280 с.
2. Архив МИД Франции. Europe 1918-1940. URSS. 124.
3. Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни. Воспоминания митр. Евлогия, изложенные по его рассказам Т.Манухиной. - 2-е изд. - М., 1994. - 622 с.
4. За рубежом. Белград-Париж-Оксфорд (Хроника семьи Зерновых). 1921-1972. / Под. ред. Н.М. и М.В. Зерновых. - Париж, 1973. - 561 с.
5. Ковалевский П.Е. Зарубежная Россия (историческая и культурно-просветительная работа русского зарубежья за полвека 1920-1970). - Париж, 1971. – 348 с.
6. Костиков В. Не будем проклинать изгнание... (Пути и судьбы русской эмиграции). - М., 1990. - 464 с.
7. Никон (Рклицкий). Жизнеописание блаженнейшего митр. Антония, митрополита Киевского и Галицкого: В 17 т. - Н.Й., - 1956 - 1971. Т.5.
8. Хроника Богословского института // Православная мысль. – 1928. - № 1. С. 226-231.
9. С.А.Р.А.Н. (Национальный архив Франции). AJ 43/75.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Урядова Анна Владимировна, профессор кафедры новейшей отечественной истории, доктор исторических наук, доктор истории университета Сорбонны, доцент *Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова, г. Ярославль, Россия*
koukouch@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Uriadova Anna Vladimirovna, Professor of the Chair of contemporary Russian history, Doctor of Historical Sciences, doctor of Sorbonne University, docent *Yaroslavl Demidov State University, Yaroslavl, Russia*
koukouch@mail.ru

ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА – ИЗМЕНА ОТЦАМ ИЛИ ВОЗВРАЩЕНИЕ К ОТЦУ?!

Фаст Г. Г.

С исторической и богословской точек зрения рассматривается острый вопрос – не является ли принятие христианства для народа изменой его историческому пути и к чему оно приводит народ.

Ключевые слова: язычество; политеизм; монотеизм; христианство; прарелигия; Ной; Христос; тенгрианство; Шаддай; Великая степь; Саяно-Алтай; Худай; отцы; Отец.

THE ADOPTION OF CHRISTIANITY – FATHERSTREASON OR RETURN TO THE FATHER ?!

Fast G.G.

From historical and theological perspectives examines the critical question is whether the adoption of Christianity to the people the betrayal of its historical path and where it leads people.

Keywords: paganism; polytheism; monotheism; Christianity; priligy; Noah; Christ; tengrism; Shaddai; the Great steppe; the Sayano-Altai; the khudai; fathers; Father.

Триста лет назад хакасы и Хакасская земля вошли в Российскую империю. 7 сентября 1830 г. прп. Макарий Алтайский крестил в Улале первого молодого алтайца Элеску, нарекиши его Иоанном. Этот день считается днем рождения Алтайской миссии. На Саяно-Алтайских горах и простирающихся от них степных просторах стала звучать проповедь Евангелия Царствия. Племена и народы Центральной Азии стали креститься в Христову веру.

- Что в этом хорошего?

- Не изменили ли эти народы верованиям своих отцов?

- Не нарушили ли они вековечное течение своей родной истории?

Поразмыслим над религиозным аспектом этих вопросов.

Измена вере отцов?

В XX-м веке и ныне все чаще раздаются голоса о том, что принятие христианства языческим народом – это измена национальной вере. Это принятие чужой веры из России; а раньше – от греков; а, если разобраться, то и вовсе веры жидовской.

- Чем вера Израиля лучше веры наших отцов?

Есть у евреев вера, пусть и веровали бы так сами.

- Чем вера наших отцов – алтайцев, хакасов, тувинцев, бурят, чем вера древних славян или германцев хуже веры Авраама, веры иудейской?

Именно на этой почве произошел в XX-м веке, к счастью не завершившийся, глобальный эксперимент германского нацизма. Ведь военное овладение сферой влияния Третьим Рейхом было только первым намеченным фюрером этапом. После быстрого, как мыслилось, Blitzkrieg-адолжен был состояться тотальный возврат к древнегерманскому язычеству. Не только иудаизм, но и христианство должны были навсегда уйти, уступив место вере отцов арийского народа.

Недовольны и русские нацисты.

- Зачем князь Владимир изменил вере отцов?

Следует вернуться к Ведам, к родным славянским богам, к верованиям вещего Олега и непобедимого Святослава и тех, кто был до них. Возникло неоязыческое движение родноверов.

Национальное возрождение, национальная самоидентификация сибирских и центральноазиатских народов, все чаще обращается к шаманизму, к языческим богам и духам, их из-

ваяниям. Боги хотят жить. Не только христианство, но даже и буддизм – они извне, чужие. Назад к богам и святилищам отцов!

Размышляя над поставленными вопросами, следует развести в разные стороны религиозный и культурологический аспекты. Совершенно однозначно, что всякий народ имеет право на свою родную культуру. Имеет право на веру в контексте своего языка, своих традиций, своего эпоса, своей культуры.

- А что тогда христианство? Зачем оно?

Христианство само по себе не культура, а вера в Единого Бога и Христа Его. При этом, безусловно, христианство на каком-то этапе входит и в культуру народа, освящает и осоляет ее. Христианская культура иудео-христиан, Рима и Эллады, Киева и Москвы, эфиопов и японцев, конечно, носит национальный характер, многие различия и при этом духовное единство. Это – лоскутное одеяло. Одно согревающее одеяло веры при многообразии и многоцветности культур.

- Происходит ли при принятии христианской веры заимствование другой культуры?

Происходит. Всегда, а в наше время, еще гораздо больше. Невозможен никакой процесс, не только религиозный, но и политический, экономический, научно-познавательный, чтобы не происходило взаимодействие (но не подмена и не подавление!) культур. И это нормально, ведь человечество едино, одна семья.

Нашей задачей является только религиозный аспект темы, на нем и сосредоточимся.

XVIII-й, XIX-й века – хакасы, алтайцы начинают принимать христианство.

- Это что? Измена вере отцов?

Именно так воспринимается принятие христианства, потому что бытует и в народе и в научной среде расхожее мнение, что язычество с его политеизмом и идолопоклонством является прарелигией, изначальной формой религии. Пророки и Единый Бог, монотеизм появились и пришли позднее. Единобожие Израиля тоже появилось не раньше начала II тысячелетия до нашей эры. До этого – всюду язычество.

- Так ли это?

Тезис о язычестве, как изначальной форме религии не верен. Прарелигия – единобожие, монотеизм! Язычество явилось позднее.

Обратимся сначала к свидетельству Библии, Книге книг всех времен буквенной письменности.

Адам и Ева, прародители всех людей. От них род Сифа, род праотцев, живущих верой в Единого Бога. В этом роде хранится праоткровение Божие. Откровение о Едином Боге шло по преданию от первых людей. Сохранилось сказание и о том, что при праотце Енохе, седьмом от Адама, появляется первая письменность, соответственно, и первые записи праоткровения. Отголоски этого сохранены в иудейских мидрашах и составленных в последние века до рождения Христова книгах Еноховых.

От прародителей же произошел и род Каина с каинитской первой цивилизацией на земле. Бог *восскорбел в сердце своем* (Бт. 6.6), глядя на эту цивилизацию. В чем укоряет Бог ее строителей?

В том, *что они плоть* (Бт. 6.3). Идет жесткая материализация всех ценностных ориентиров и образа жизни.

Во-вторых, в том, *что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время* (Бт. 6.5.). Разврат и порок становятся нормой в нравственной жизни этих людей.

Итак, материализм и разврат. И, интересно (!), нет обличения допотопной цивилизации в многобожии и идолопоклонстве.

- Почему?

Да просто язычества до потопа и не было!

Если же вхождение сыновей Божиих к дочерям человеческим, как думают некоторые, действительно есть начало «священной проституции», начало шаманских контактов с духа-

ми, то такое началось в конце времен первой цивилизации и привело ее к окончательной гибели. Прарелигия, вера праотцов и даже каинитов – вера в Единого Бога. Изначальные жрецы-шаманисты еще знали Бога.

Начало второй цивилизации Библия связывает с именем праотца Ноя.

Имя Ноя (Ноах) от глагола «нуах», что значит «покоиться», «успокаивать». В арабской традиции это имя звучит «Нух»; в греческой «Ноэ» (LXX). **Он утешит нас** (Бт. 5, 28-29). Утешение, покой пережившему водную катастрофу миру дается посредством умиловительной жертвы, которую, воздвигнув жертвенник, Ной приносит Единому Богу. Прп Ефрем Сирийский отмечает, что Ламех, отец Ноя, пророчествовал о сыне своем: «Сей УПОКОИТ нас жертвою своею, которою умиловит Бога от дел наших и от печали рук наших» [4]. После потопный мир получил покой, гарантию непрерывного кругооборота бытия, через умиловительную жертву праотца Ноя Единому Богу. Прарелигия второй цивилизации вновь единобожие! Единобожие Ноя.

И устроил Ной жертвенник Ягве; и взял из всякого скота чистого и из всех птиц чистых, и принес во всесожжение на жертвенник. И обонял Ягве приятное благоухание... (Бт. 8,20-21). Ягве – имя живого, единого Бога.

В содержащейся в Эфиопской Библии «Книге юбилеев» говорится: «В новолуние третьего месяца вышел он [Ной] из ковчега и построил жертвенник на той горе. И ОН ИСКУПИЛ ЗЕМЛЮ и взял козла и искупил его кровью все грехи земли; ибо все, что на ней было, было уничтожено, кроме тех, кто с Ноем был в ковчеге. И он вознес его жир на жертвенник и взял телицу и овна и агнца и коз и соль и горлицу и молодого голубя и вознес в жертву всесожжения на жертвеннике и возлил поверх жертву, сваренную в елее, и окропил вином, и возложил ладан поверх всего и воскурил приятное благоухание, которое понравилось Богу» [5]¹

Так начиналась религия Единого Бога второй цивилизации, религия Ноя, потомками которого являемся все мы и все наши отцы.

В связи с Ноем Библия впервые упоминает жертвенник, алтарь «мизбеах». Жертвенник не монолит, он всегда складывается из многих камней. Человек строит навстречу Богу. Это – цивилизация Божия, в отличие от каинитской. Инициатива строить жертвенник принадлежит человеку. Камень за камнем от земли к небу, к Единому Богу. В тюркской речи, как, кстати, и в латинской слово «алтарь» означает «приподнятый», «возвышенный». Отсюда горы: Алтай, Алатау. По-хакасски и вовсе «алтирга» - «перешагивать». Алтарь – человек перешагивает из земного мира в горний.

Прарелигия – завет Бога с Ноем.

- Что было со стороны Ноя?

Во-первых, Ной воздвиг Богу жертвенник, алтарь.

Во-вторых, Ной принес Единому Богу умиловительную жертву. Об этом так пишет иудейский историк 1-го века н.э. Иосиф Флавий: Ной «умолил Господа Бога благосклонно принять его жертву и не подвергать землю подобной [потопу. – Г.Ф] гневной расправе» [6].

В-третьих, Ной принес Богу жертву благодарения. Об этом так пишет св. Иоанн Златоуст: «Ной принес жертву всесожжения и этим, сколько мог, выразил искреннюю свою признательность» [7].

- Чем ответил Бог Ною?

И обонял Ягве приятное благоухание, и сказал Ягве Бог в сердце Своем: не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого зло от юности его; и не буду больше поражать всего живущего, как Я сделал. Впредь во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся.

И сказал Бог Ною и сынам его с ним: вот Я поставляю ЗАВЕТ Мой с вами и с потомством вашим после вас... [Бт.8, 21-22; 9,8-10].

¹ *Перевод с нем.автора.

Это завет физического неуничтожения земли и человечества. Знамение, печать этого завета – семицветная радуга, полукруг в облаках после дождя. Дождь прошел, вода излилась – жизнь продолжается. Полукруг – символ связи, моста между небом и землей. Полукруг обращен к земле – земле быть!

Тогда же Бог дал семь заповедей сыновьям Ноевым, то есть всему человечеству¹. Эти семь заповедей и являются всеобщим законом, основой общечеловеческих ценностей. Шесть запретных и одна указующая заповедь:

Заповедь первая: Запрет на идолопоклонство, завещано строгое единобожие.

Заповедь вторая: Запрет богохульства, кощунства и поругания имени Божьего.

Заповедь третья: Запрет кровопролития, убийства.

Заповедь четвертая: Запрет воровства.

Заповедь пятая: Запрет разврата (блуда, прелюбодейства, непотребств).

Заповедь шестая: Запрет вкушения крови животных и жестокости к ним.

Заповедь седьмая: Соблюдение справедливости и праведности в суде.

Это заповеди прарелигии человеческой.

- А что было потом?

На всей земле был один народ и один язык у всех (Бт.11,6)

А значит и один Бог. Сконцентрированы были люди тогда в Междуречье Тигра и Евфрата. Далее Священное Писание повествует о грандиозном мероприятии людей – строительстве Вавилонской башни *до небес*. Скорее всего, за этим стоит некое разовое событие, ставшее критическим в общем направлении, которое взяла слепопотопная цивилизация. *До небес* – это имеется ввиду явно не просто механически, ведь вавилоняне обладали не примитивными астрономическими и геометрическими представлениями. Скорее всего, это был один из месопотамских зиккуратов (зиккурат – «небесная вершина»), семиступенчатых башен, имеющих культовое мистико-магическое значение. Возможно, храм бога Мардука. Выход к небу означал выход в мир духов, в мир демонических сил и непосредственный контакт с ними (читай: «шаманизм»). Бог пресек это смешением языков. Фактически, не языки, а диалекты. Ведь все языки мира – диалекты одного единого праязыка. Это становится очевидным в сравнительной филологии разных языков. Изначала 72 языка (диалекта), потом все далее расходящиеся и перепутывающиеся исторически. Где язык – там и народ, народность, племя. Язычество этническое ярко выразилось в язычестве религиозном. Полиэтноспереплетен исторически с политеизмом. Много языков – много богов. Таким образом политеизм – вторичная религия после прарелигии монотеизма. Все мощнее культ темных магических сил. Политеизм – это раздробление религиозного сознания. Политеизм – это и полиэтизм. Нет единой нравственной основы. «Хорошо» или «плохо» совершенно по-разному продиктовывается разными богами. Отсюда и полигамия. Уже не «двое в плоть едину». Попросту говоря, - «куча-мала» с большим или меньшим порядком и беспорядком.

Полиэтнос – политеизм – полиэтизм – полигамия. Стрелки можно переставлять и в ту и в другую стороны.

Кстати, этим дело не ограничивается. Политеизм тесно связан с различными явлениями природы (полифеномены), которые в свою очередь воспринимаются, как проявления действий различных духов (полипневмоны) – духи огня, воды, леса, определенных местностей, гор, скал. Поскольку природа являет собой в язычестве не единый замысел Единого Творца, а множественность проявлений различных духов-богов, то стала невозможна единая картина мира, существующего по единому мировому закону. Стала невозможна наука, точнее научная картина мира. Грубо говоря, огонь и вода существуют не по одним и тем же законам физики, а по различным велениям различных духов. Поэтому античный мир смог накопить огромное количество фактического научного материала, но не смог создать науку. Политеизм не может привести к единой картине мира, а значит и к науке. Только монотеизм сделал возможной науку. Монотеизм приводит к представлению о единстве мира и наличии для всего и

¹ Не путать с десятью заповедями, данными Богом через Моисея!

вся единых мировых законов. Сами по себе законы природы становятся возможными только при разделении Творца и тварного мира (запрет на идолопоклонство). Наука раскрывает логосность тварного мира. Тварный мир – не боги, его можно научно изучать! Суждения о монотеизме, как о базе для науки, раскрывал в своем замечательном труде «Столп и утверждение истины» выдающийся ученый и священник Павел Флоренский.

Возвращение к Отцу

Рассеянные народы забывают Бога и все глубже погружаются в тьму язычества. Единобожие, как таковое, перестает существовать. Тогда Единый Бог открылся месопотамскому пастуху из Ура Халдейского Аврааму и он становится отцом возрожденного монотеизма, возрожденной прарелигии. Отстав от идолопоклоннических заблуждений отца своего Фарры, деда Нахора и прадеда Серуха, Авраам поклоняется Единому явившемуся ему Богу, возвращается к Отцу и сам становится отцом всех единобожников на земле. Аврагам = «отец множества».

Вера в единого Бога утверждается среди потомков Авраама – в народе Израильском и отчасти, не забывается исмаильтянами (арабами), хотя последние со временем тоже становятся язычниками. Позднее (XV-й или XIII-й век до н.э.) через Моисея Бог дал Тору для Израиля, но это уже не относилось к другим народам. Иудеи и по сей день, основываясь на Торе в своей вере, не считают ее необходимой для других народов. Всем народам – заповеди сыновей Ноевых, прарелигия. Поэтому не было, нет и не может быть иудейской миссии.

Все народы, кроме Израиля, были язычниками. На этом в значительной мере и основывается национальное самосознание и самоощущение народов.

- Монотеизм исчез?

- И да, и нет.

В жизни в основном все строится на многобожии. Однако в памяти многих народов сохраняется и монотеизм. Память не вовсе забыла единого Бога. Следы монотеизма прослеживаются в верованиях всех народов. Единый Бог – Он в памяти, в некоторых представлениях, в Божественных именах. В культе Он отсутствует. В культе сплошное идолопоклонство и многобожие. Чем развитей цивилизационно народ, тем более пышный пантеон многобожия, тем далее на задний план уходит память о Едином Боге. О наличии монотеистических представлений у языческих племен и народов писали еще в XIX веке Шеллинг (1804), исследователь мифов Макс Мюллер, британский фольклорист Э.Лэнг (1898), В.С.Соловьев в работе «Мифологический процесс в древнем язычестве». Наконец, в XX веке был собран и систематизирован огромный материал на эту тему Вильгельмом Шмидтом (1880-1954) и исследователями его школы в Вене. Работа производилась, практически, во всех уголках земного шара. Результаты этих исследований изложены в двенадцатитомной работе «Происхождение идеи Бога» (*Der Ursprung der Gottesidee*)).

Вот китайская цивилизация, которая в целом так и не приняла еще христианскую веру в Единого Бога. У китайцев есть религиозные культы и представления далекие от веры в Единого Бога, Бога Авраама, Бога Исаака и Бога Иакова. Однако за пределами культовой жизни у китайцев есть представление о Шанди. Авраам обращался к Богу «Шаддай». В русском переводе «Всемогущий» (Бт. 17.1), хотя это и весьма свободная передача еврейского слова. Удвоенное «дд» или «гг» в древних языках могло озвучиваться, как «нд» или «нг». Например, греческое «аггелос» читается «ангелос» (также и по-славянски «аггел» читается как «ангел»). Таким образом и китайское «Шанди» вполне может быть древней переогласовкой еврейского «Шаддай». Ушедшие на восток от Месопотамии племена сохраняли память о Боге ранних праотцев Шаддае, Боге Едином и Всемогущем, Боге Авраама, Шанди.

Хранит память о Едином Боге и религия Великой степи. Горы и степи от Байкала и Енисея и до Альп населялись сменяющимися друг друга племенами и племенными союзами. Здесь обитали предки нынешних казахов, алтайцев, хакасов, тувинцев, монголов, бурятов. Естественно, они были язычниками. Имел место шаманизм. Помнили ли они Единого Бога?

Помимо множества духов, которым поклонялись народы Великой степи и гор Саяно-Алтая, они помнили Худая. Худая, или Хан-Худая они не приносили жертвы. Своими жертвами они питали духов (демонов), шаманы выходили на контакт с ними. Худай был выше и дальше, недосягаем и неведом. Худай – Худдай–Шаддай. Разве это не память о Боге Авраама Эль-Шаддае?.. Разве это не отголосок древней прарелигии праотцов, когда еще был один Бог, один народ и один язык?.. Когда начнется проповедь Евангелия и первые переводы на языки хакасов, казахов и других, то переводчики-проповедники именно словом «Худай» переведут слово «Бог», а точнее вернуться к изначальному «Шаддай», как именовался Единый Бог прарелигии всех народов и племен.

Великий царь Аттила (Vв.по Р.Х.), вождь кипчаков (они же гунны у греков, варвары у римлян, геты у германцев), простирая свою власть от Забайкалья до Альпийских гор, пришел в Европу под хоругвями с крестом («хоругвь» - от тюркского «хоруг», т.е. «стяг», «знамя»). Это был символ Тенгри-ханаверховного и, в некотором смысле, единственного Бога тюрков-кипчаков. Все остальные божества были суть духи. Археолог А.Окладников обнаружил на берегах Енисея следы древней тюркской культуры. Это дало возможность говорить о поклонении народов и племен этой земли Тенгри-хану, Человеку-небу, Человеку-солнцу. Тенгри – не просто хозяин неба, места своего обитания, он – само небо. Китайские летописи обнаруживают у кипчаков культ Тенгри еще в V-III вв. до н.э. Культ Тенгри знаком всем народам Центральной Азии. У кипчаков он – «Тенгри», у бурятов – «Тэнгэри», у монголов – «Тэнгэр», у чувашей – «Тура». В любом случае все эти представления возводят к некоему мужскому Божественному первоначалу, к Богу-Отцу. Свою покорность Тенгри-хану кипчаки подчеркивали знаком равностороннего креста (аджи), наносимого на лоб либо краской, либо татуировкой. Тенгрианские храмы кипчаки возводили на фундаментах, имеющих форму креста. Это показали раскопки профессора М.Магомедова в Прикаспии. Главная книга тенгриан называлась «Псалтырь». Она содержала в себе свод законов и правил, а также молитвы и обряды. Слово «псалтырь» у тенгриан состояло из пришедшего из Индии «псах», то есть «венец» и «алтарь». Тюркское слово «алтарь» означает «возвышенный», «приподнятый» - таковым было святое место в храме. Экземпляр «Псалтыри», написанной на тюркском языке руническими знаками, хранится в библиотеке Ватикана.

Все сказанное выше указывает на то, что прарелигией народов Великой степи, земли Дешт-и-Кипчак, являются вовсе не языческие и шаманские верования, не многобожие и поклонение духам и камням, а отголоски древнего прамотеизма.

Итак, что есть принятие христианства? Не должен ли человек изменить вере отцов, чтобы стать христианином? Императоры, цари, короли, князья, ханы, принимавшие христианскую веру, не изменяли ли своему призванию?

Принятие христианства – это два шага, приводящие к Единому. Шаг исторический и шаг духовный.

Первый шаг – шаг исторический.

-Что означает принятие христианства исторически?

Исторически – это возвращение к прарелигии, к изначальной вере праотцев, к изначальному монотеизму, к Завету Бога с праотцем всех народов Ноем (Ноахом).

Когда апостол Павел возвещал грекам благую весть о Христе, народу, имевшему развитую многобожную и идолопоклонническую веру, то, став среди ареопага, он сказал:

Афиняне! По всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо проходя и осматривая ваши святыни, я нашел жертвенник, на котором написано: НЕВЕДОМОМУ БОГУ. Сего-то, которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам. (Деян.17.22-23).

Бог Ноя уже давно стал неведом сыновьям Ноевым (иафетитам и хамитам). Однако, не зная Его, они все-равно продолжали Его чтить. И вот Его-то, а не иного кого, и проповедует христианский провозвестник.

После Ноя был еще Авраам и был Моисей. С ними, с потомками Авраама и с народом Моисея Бог заключал Ветхий Завет. Так возник Израиль и вера в Единого Бога на фоне тотального язычества других народов и племен.

Иисус Христос послал своих апостолов сделать все народы Его учениками (Мф. 28,19). Христианство началось в Иудее, но когда оно вышло за рамки ее пределов, перед апостолами сразу стал вопрос – должны ли принимающие Христа

- а) принять обрезание, то есть вступить в Завет Авраама?
- б) принять субботу, то есть вступить в Завет Моисеев?

Суббота – главная печать иудейства. Так Иосиф Флавий (I в. н.э.) отмечает, что римляне называли иудеев «субботниками». Обрезание же – печать всех авраамитов (сегодня это иудеи и мусульмане).

Так возник острейший вопрос христианской миссии апостольского века. В 51 г. (по иному счету – в 49-м) в Иерусалиме собрался Апостольский собор Церкви, который решал этот вопрос. После острых обсуждений апостолами Христа было принято решение:

- **Ибо угодно Духу Святому и нам не возлагать на вас** (на все народы и племена) **никакого бремени более** (речь об обрезании Авраама и законе Моисея), **кроме сего необходимого** (заповеди сыновей Ноевых):
- **воздерживаться от идоложертвенного** (отсылка к первым двум заповедям сыновей Ноевых),
- **и крови, и удавленины** (шестая заповедь сыновей Ноевых),
- **и блуда** (пятая заповедь),
- **и не делать другим того, чего себе не хотите** (седьмая заповедь).
- **Соблюдая сие, хорошо сделаете. Будьте здоровы.**

(Деян. 15, 28-29).

Не упомянуты третья и четвертая заповеди сыновей Ноевых о запрете убийства и воровства, как очевидные.

Итак, первый шаг (исторический) в принятии христианства – это возвращение к Ноевому Завету, который даже древнее, чем авраамический монотеизм Израиля и арабов. Это возвращение к прарелигии Ноевых времен плюс Христос-Спаситель! Можно даже формулу такую составить: христианство для язычников – это Ной плюс Христос. При этом христианство бережно относится к Ветхому Завету, к вере Авраама и Торе (Закону) Моисея. Упразднить их было бы проще для христиан. Однако, как сказал однажды академик С.С.Аверинцев, наверное, особый ангел-хранитель уберег Церковь от этого. Во II-м веке была ересь маркионитов, отказавшихся от Ветхого Завета. Церковь же хранит наследие Ветхого Завета, опирается на него, как на свою корневую основу, но при этом свободна от обрезания и Закона.

Кстати, подобные явления происходили и в позднейшей христианской истории. Христианские народы: греки (византизм), латиняне (Рим), сирийцы, русские («Русская земля благочестием всех одоле») сами создали богатейшую духовную и культурную традицию. Должны ли теперь вновь обращаемые в христианство народы принимать и эти традиции – становиться, фактически, греками, латинянами, русскими? Не раз так и было. Однако, по Апостольскому собору все народы свободны. Можно принимать Бога (Ноев Завет) и Христа и создавать свою христианскую традицию. Но то, что уже есть – никто не отменит. Изобретать велосипед – иногда глупо. Поэтому христианство для любого народа – это Бог и Христос; однако, это еще и по факту причудливое соединение ранее имевших место традиций других народов в адаптации к своему народу и выработке традиции своей Церкви.

Есть и второй шаг в принятии народом христианской веры – это шаг духовный.

- Что духовно означает принятие христианства для народа, который и так уже имеет некую, а может и очень развитую религию?

Это возвращение к Отцу! Разойдясь от вавилонского столпотворения, люди, племена и народы ушли от Отца. И вот Отец настигает их через Иисуса Христа, единого Ходатая между Богом и человеком (1.Тим.2,5). Через Христа народ возвращается и восходит к Отцу!

Иисус Христос сказал в Своей первосвященнической молитве в Гефсиманском саду: **Я открыл имя Твое человекам** (Ин.17,6).

- Какое имя?

- Имя Божие «Отец». Толкуя слова молитвы Господа Иисуса, св. Иоанн Златоуст поясняет: «Он возвестил людям об Отце» [8].

Неведомый и далекий, почти забытый Отец открывается вновь и во Христе соделывает людей Своими детьми. Принятие христианства - это возвращение к Отцу, от которого когда-то очень давно, после вавилонского столпотворения ушли наши отцы. Мы любим свою историю, храним все созданное и накопленное отцами – их культуру, язык, все достижения, но мы вновь дома у Отца, Творца неба и земли, Которого не зная, чтили и любили и они.

Однажды на горе Джеландаг, где Красноярское Загорье, я, прогуливаясь, увидел установленный православный крест. Вокруг ничего, кроме нетронутой природы. Я поклонился Богу и своему Спасителю Иисусу Христу. Потом случилось встретиться с батюшкой, который этот крест там установил. Я спросил его в связи с чем он это сделал, не ознаменовано ли чем-то то место? Он, недоумевая, почему мне что-то не ясно, сказал:

- Наверху небо, внизу – земля. Крест их соединяет.

Вот и все. Слова батюшки мне запали в душу.

Ною и его сыновьям было знамение Завета Божия – радуга в облаках. Полукруг, опирающийся на землю и касающийся неба. Божье к нам благоволение.

Пришел Сын Человеческий, Иисус Христос. И полукруг замкнулся. Пророк Божий Иезекииль увидел в таинственном видении колесницу, означающую всемирную проповедь Евангелия, а поверх нее свод из изумительного кристалла. Над ним подобие человека и **сияние ВОКРУГ него. В каком виде бывает радуга на облаках во время дождя, такой вид имело это сияние кругом.** (Иез.1гл.) Теперь уже не полукруг, а круг вечности вокруг Сына Человеческого Иисуса Христа. Круг Вечности – один из символов христианства. Христос вводит крестом Своим нас в эту вечную жизнь Небесного Отца. Да к тому же радуга не Ноева семицветная (= полнота тварного земного мира, защищенного Богом), а зеленая, **видом подобная смарагду** – изумруду (Отк.4, 2-3). Зеленый цвет – цвет жизни, жизни вечной. Изумрудный полный круг – радуга Христова, знак вечного Завета во Христе, возвращающего нас всех, рассеявшихся по лицу земли, к Отцу.

Список литературы

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого Завета в 2-х тт. М., изд. Правило веры 2015. - 1696 с.
2. Три века. 300 лет вхождения Хакасии в состав России. Сост., автор текстов .В. Чагин. – Красноярск: Изд. «Платина», 2007 г.
3. Барнаульская епархия: 20 лет возрождения. Сб. статей /Редактор-составитель протоиерей Георгий Крейдун, г. Барнаул, 2014 г.
4. Ефрем Сирий, преподобный. Творения, ч.6, Толкование на книгу Бытия, с. 261. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901.
5. Weidinger Erich. Die Apokryphen Verborgene Bucher der Bibel, Das Buch der Jubilaen. S.152. Pattloch Verlag, 1994.
6. Иосиф Флавий. Иудейские древности, тт. 1-2, с.24. Минск, «Беларусь», 1994 г.
7. Иоанн Златоуст, святой. Творения, т. 4, Беседы на книгу Бытия, с. 271, СПб, изд. СПбДА, 1898 г.
8. Иоанн Златоуст, святой. Творения, т.8, Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова, с.96. Дух.-просвет.изд., М., 2008 г.
9. Флоренский П.А., священник. Столп и утверждение истины. М., Изд. «Правда», 1990 г.
10. Мень Александр, протоиерей. Истоки религии. Фонд им. А.Меня, М. 2000 г.
11. Энциклопедия для детей, т.6, ч.1, Религии мира. М., «Аванта +», 1996 г.
12. Фаст Геннадий, протоиерей. Этюды по Ветхому Завету, кн.1. Изд. «Енисейский благовест», Красноярск, 2007 г.

ДАННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Фаст Геннадий Генрихович, протоиерей, кандидат богословия. Настоятель Градо-Абаканского храма в честь святых равноапостольных Константина и Елены.
Абаканская епархия Русской Православной Церкви. Республика Хакасия, Россия.
konstelen-abakan@yandex.ru.

DATA ABOUT THE AUTHOR

Fast Gennadij, erzpriester, candidate of Theology ,
Abbot of the temple of the Saints Constantine and Eleny. Abakanskaya Diocese of the Russian Orthodox Church.
Abakan , Republic of Khakassia , Russia .
konstelen-abakan@yandex.ru.

УДК 291/322

ЗАПАДНАЯ ЛИБЕРАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ И ЕЕ АПОЛОГЕТЫ В ЕС И РОССИИ

Хвастунова Ю.В.

В статье представлен анализ либеральной модели религиозной политики, которая осуществляется в ЕС и России на примере работы—программы Б. Перссона и ее сторонников в либеральных кругах РФ

Ключевые слова: *религиозная политика, борьба с сектами, идейные основы апологетов новых религиозных движений*

WESTERN LIBERAL MODEL OF RELIGIOUS POLICY AND ITS APOLOGISTS IN THE EU AND RUSSIA

Hvastunova J.V.

The article presents the analysis of the liberal model of religious policy conducted in the EU and Russia on the example of B. Persson, and their supporters in the liberal circles of the Russian Federation

Keywords: *religious policy, the fight against sects, ideological foundations of the apologists for new religious movements*

Философско-политический аспект. При оценке религии или вернее религиозной системы взглядов того или иного сообщества необходимо помнить, о двух моментах: во—первых, глубоко личностный уровень в контексте собственного мировоззрения т.с. «тайна души» человека, но и одновременно, уровень социального взаимодействия, в рамках философской и политической парадигмы страны или цивилизации, разделяемой человеком. И тут довольно занятно и актуально проанализировать оценку либералов и так называемой либеральной толерантной религиозности, которая может называться просвещенным христианством, агностицизмом, глобальной религиозностью, трансгуманизмом или уже либертарианским трансгуманизмом и т.п. В официальных документах, публичных выступлениях у либералов и демократов используются предельно возвышенные выражения и они пытаются всем доказать что уважать и любить человека еще сильнее просто невозможно. Только у них самое правильное понимание прав и свобод, подлинного служения обществу и патриотизм. На деле все оказывается прозаичнее. Так в российском либеральном медиапространстве принято

считать, что религиозные группы и организации американского формата самые демократичные и самые социально активные с огромным пакетом социальных программ, призванных улучшить жизнь россиян и совершенствовать саму Россию. Лучшим доказательством, по их словам являются, например, саентологи. Социолог Е.С. Элбакян провела большое социологическое анкетирование саентологов по 7 регионам РФ и среди полученных данных есть любопытный показатель — 91% всех опрошенных выбрали графу «человек должен жить там, где комфортнее и интереснее, а не там, где родился, на своей Родине (за графу о Родине отметились лишь 9% саентологов). При этом в выводах она пишет о глубоком патриотизме и любви к Родине у саентологов. У саентологов наблюдаются и другие сильные перекосы (отличающие их от среднестатистического россиянина и мнения россиян). Большой негатив фиксируется, например, к Православию (более 33%, положительно около 67%) и меньший к исламу — это противоположно мнению обычных россиян и говорит о том, что в организации идет целенаправленное настраивание против традиционной культуры России, а гораздо позитивнее они оценивают буддизм (95 %), новые религиозные движения (88 %) и саму саентологию (99 %). Еще один их специфический пункт — это негативные ассоциации, вызываемые словом «психиатрия» — (100 %) от опрошенных. Это объясняется тем, что научная психология и психиатрия идут в разрез (способна доказать всю лживость, опасность и фантазийность психической науки самого Р. Хаббарта) с саентологической версией спасения сознания человека, поэтому психиатрия для саентологов злейший враг и находится под запретом (табуированная тема), т.к. настоящая психиатрия только у них — это Дианетика! Не случайно они создали организацию — «Гражданская комиссия по правам человека (выявление нарушений в области психиатрии), проекты по реабилитации бывших наркоманов и преступников, соответственно, «Нарконон» и «Криминон» и др., и участвуют в этих проектах подавляющего большинства членом Саентологической церкви» [Элбакян, 2012]. Данные программы вызывают недоумение, беспокойство и иронию у многих психиатров и психологов. Е. Элбакян сетует «Однако, Россия во многом остается страной со специфической, «незападной» системой ценностей и обществом все еще трансформационного типа, в котором сосуществует ряд различных разнородных тенденций... устойчивыми остаются патерналистски-традиционалистские» [Элбакян, 2012]. Именно этим объясняются все проблемы России и невозможность для саентологов проявить себя в полной мере.

Отечественная либеральная ученая общественность время от времени выказывает свое отношение к современной цивилизации, стране и патриотизму. В рамках конференций встречается центральный тезис «...в демократическом обществе этический компонент патриотизма сменяется правовым элементом гражданственности. Гражданственность и есть мера политической развитости человека... Только в таком качестве люди могут образовать общество, называемое гражданским. Это путь к интегрированности общества, а именно к территориальной интеграции, национальной интеграции, интеграции между элитой и массами по ценностному ряду и с точки зрения определения целей деятельности государства» [Данилова, 2014, с.15]. Данная установка повторяется из одной статьи в другую, из одного десятилетия в другое, из западных источников и авторов к российским апологетам демократии и западной модели общества. Они воспринимают это как аксиому, считая что «благополучие» ЕС и США основывается именно на данных постулатах. Однако это не так. Здесь кроется большая ошибка, которая удваивает свой негативный эффект применительно к российской реальности. Не гражданственность, которую можно купить или иметь две и более определяет человека. Нельзя по—настоящему интегрировать общество лишь правовыми скрепами. Мы видим ситуацию в США и Европе, где мультикультурализм трещит по швам. Он не выполнил своей главной задачи — не интегрировал эмигрантов с иной самоидентификацией в европейское общество, а наоборот, он размыл собственные основания коренных европейцев, отучив их от элементарных основ самосохранения (европейцы легко стали отказываться от своей культуры, религии, традиций, этических норм, полагая достаточным лишь признак гражданства). И либералы забывают о реальных основах самоидентификации человека, они ба-

нально разделяют людей по признаку гражданства, но в действительности все сложнее — человек определяется, прежде всего, своей культурой, языком, традициями, национальностью и религией. Вульгарный либерализм (помноженный в России на криминально—воровскую форму собственности) и его носители не подарили миру, и России конкретно ни одного героя, ни одной славной победы, ни расширения границ, ни роста численности населения, ни сильного среднего класса — ровным счетом ничего, а вернее он гарантирует «вымирание» России, истощение ее богатств и гнетущее чувство несправедливости жизни.

Коршунов Д.С., описывая либерализм, которому он явно симпатизирует и подчеркивает, что лучшее — это транснациональные религиозные движения, которые с помощью международных неправительственных организаций осуществляют самостоятельную роль в международной политике, пользуясь легитимной системой глобального управления. Первая стратегия у них — модернизация, т.е. развитие демократии и это должно снижать значимость религии (что хорошо у автора), т.е. религия должна быть лишь частным делом и никуда не вмешиваться и не на что не влиять, т.е. она должна стать вторичным «удобным» рудиментом, а настоящей религией становится система демократических установок: равноправие, демократия, свободы, а, по сути — это идолопоклонство своему «я», деньгам и славе, наслаждениям (тому, что стало базисом гражданской американской религии).

Для либералов — религиозный ренессанс, который случился в последние двадцать лет — это провал модернизации, т.е. за религией пошли «разочаровавшиеся» и все это последствия экономического и политического кризиса. Однако дело не в разочаровании или недополучении, а в принципиальном прозрении, полном т.с. «насыщении до предела» либеральными «обещаниями, ценностями и большой любовью к человеку». Часть российских либералов еще верят, что международный диалог возможен, если «западные политические элиты и интеллектуалы признают возможность и необходимость учиться у представителей других культур и изменять свои представления о мире» [Коршунов, 2014, с. 223]. Но это как раз тот миф—зацепка, который держит на крючке либералов из стран третьего мира и всех других в рамках поддоначеской идеологии и деятельности. В реальности же либерализм в том и состоит, что он не на шаг не сдвинется и не отдаст и крупинки своих благ и устремлений в сторону национальных идеологий и религии «бизнес — ничего личного, господа».

Западная популистская модель религиозности¹. В рамках данной статьи приведем программу либеральной религиозности, которую продвигают на Западе и во всем мире определенные круги. Что интересно, если оппоненты либеральной религиозности встречаются по всему миру чаще как самостоятельные субъекты — авторы, которые могут объединяться только в случаи необходимости, например для решения какой—либо проблемы. Сами теоретики обычно пишут и анализируют самостоятельно, но у них обнаруживается общая логика и здравый смысл в суждениях без какого—либо сговора. А вот либералы со своей глобальной религиозной теорией обычно являются частью системы или ее филиала. Так все известные американские и европейские звезды антикультизма — это руководители, директора таких центров как СЕЗНУР — Италия и США, Информ, в Лондоне, ИСар в США, РЕМИД — все они связаны с крупными НРД и финансируются ими. Проводят свою доктрину на всех уровнях, начиная с научных статей, и заканчивая сериалами о вампирах и черными пиар—акциями, ослабляющими авторитет всех других, как правило, национальных и традиционных конфессий.

В качестве одного из «научных» идеологов антикультизма следует назвать педагога и члена ЮНЕСКО и по совместительству священника англиканского сообщества (как сам он представляется, какое—то сообщество, видимо вариант обновленчества! Здесь главное не путать с англиканской церковью) Бертила Перссона². Известен тем, что кроме педагогиче-

¹ Либеральная концепция религии, которая продвигается влиятельными кругами в США, ЕС и остальных странах в рамках новейших глобализационных амбиций элиты...

² Итак, западное религиоведение не становится менее объективным, если его представляют священники модернистских церквей (хотя наши либералы предпочитают молчать о таких фактах, т.к. постоянно обвиняют «анти-

ской деятельности, занимается богословием, попутно изобретая собственные авторские дополнения догматов, поэтому часто критикует традиционные церкви, католиков, настаивает на создании единого международного междисциплинарного экспертного совета, который бы определял религию в одну из категорий: жизнеутверждающие или жизнеотрицающие. Вводит специальный авторский словарь, где знание — это задокументированное подлинное знание в его специфическом понимании. Защищает новые религиозные движения и выступает против ограничения деятельности культов. Начинает он вполне логично, иначе его построения не имеют смысла, с пересмотра трактовки понятия «Бог». «... настаивает на формулировке Бога как абстрактное понятие «небесная сила, душа, энергия, жизнь» среднего рода «космическая, динамическая Жизнь—энергия», ссылается на Г. Шолема (Иерусалим), соглашаясь что для термина Бог надо использовать «...средний род, а не мужской. Когда мы персонифицируем, мы ограничиваем «Живое существо» [Перссон, 2012, с. 5]. С философских позиций, это тем более не верно. Ставить знак равенства между понятиями «Бог, Трансцендентное» и «Жизнь» означает не только отождествлять, но и качественно ограничивать. Жизнь — это процесс, некое качество, как и процесс смерти и умирания. Жизнь также имеет какой—то источник, т.е. Трансцендентное и есть источник жизни. Итак, понятие «Бог» выше понятие жизни и смерти. Он вне времени и пространства, а жизнь определяется и ограничивается данными категориями. Итак, у Б. Персона мы видим принципиальное упрощение, сведение всего разнообразия, сложности и качественной уникальности к свойству, к понятию более примитивного ряда. Это как уравнивать вещь и человека, или понятие «человек» подменить каким—либо свойством человека¹. Итак, здесь вполне конкретная цель и одновременно видение самого Перссона, который отрицает догмат о двуединстве Христа, о личностной природе Бога и настаивает на пантеистической приближенной к иудейской трактовке понятия «Бог». Создается впечатление, что группа либеральных теологов, представляющихся христианскими (конкретно по мировоззрению таковыми не являющимися) вкупе с иудейскими богословами (в данном случае друг Перссона и соавтор Элизер Глаубах—Галь²) заставляют весь мир перейти на абстракцию, дабы полностью убрать христианское понимание Бога, конкретного персонифицированного Человека—Бога, Христа. Модернизатор Б. Перссон заставляет поверить, что якобы все дело в неправильных переводах и трактовках, но христиане кроме перевода (и далеко не единственного) и, прежде всего, имели личный опыт общения со Христом, Богом и Святым Духом, огромное наследие в патристике, агиографии и т.д.

НРД по мнению Б. Персона полностью реализуют задачу религии, т.е. они «...устанавливают...полную гармонию между человеком и Богом» [Перссон, 2012, с.7]. Видимо тем «Богом», которые предстает у него как абстракция среднего рода. Интересно как Перссон объясняет группу НРД, где Богом выступает конкретный человек — харизматик, часто с очень специфическими манерами и амбициями? Согласились бы последователи понимать своего лидера как нечто абстрактное?

Далее Б. Перссон пишет «Мы имеем два вида религии: Жизне—утверждающая или Жизне—помогающая религия (хорошая религия), которая ведет к выживанию и «пиковому опыту», и Жизне—разрушающая религия (греховная религия), которая ведет к смерти и холокости» [Перссон, 2012, с. 7]. Здесь мы можем видеть его главные критерии истинной и

культистов» в конфессиональной ангажированности в противовес Западу). Джон Гордон Мелтон — амер. религиовед, специалист по НРД является епископом Объединённой методистской церкви. Российские либеральные религиоведы в один голос трубят, что религиоведение должно быть независимым и светским и в качестве лучших признают Дж. Мелтона, забывая, что он клирик, а наших религиоведов упрекают лишь за их убеждения и сочувствие к какой—либо религии, имеется в виду всегда Православие — оно единственное не объективное в их списке.

¹ Например, человек — это тот, кто поет песни (певец), но человек не исчерпывается свойством «петь песни», он гораздо сложнее...

² Элизер Глаубах—Галь, Председатель Либерального института и издательства по просвещению в сфере демократии и плюрализма в обществе им. д-ра Фёрдера.

ложной религии, где понятие «Бог» заменено понятиями «жизнь» и «смерть», которую предстают как абсолютные сущности и более того есть конкретика — плохая религия — это та, которая ведет к холокосту и к смерти. Интересно, что он думает по поводу смерти как объективного природного процесса? Или смерти как самопожертвования ради мира или спасения других людей?

Прежде чем заявить о ложности всех четырех Евангелий и приписать их создание времени Соборов и проискам политизированных богословов, которые видимо все как один были лгуны и не обладали логикой и здравым смыслом. Б. Перссон оговаривается (его методология) «Данная книга представляет собой апологию знания, подтверждаемого документами. Поэтому в ней приведены антология документов, краткие биографии и глоссарий... В данном исследовании мы хотим нацелить фокус своего внимания на тех апологетах и апологетических идеях, которые проповедуют негуманные, фанатичные идеи, в основном в сфере религии и политики... подобные идеи порождают геноцид, инквизицию, расизм, войны и терроризм, и результатом всего этого являются личные трагедии людей» [Перссон, с. 13]. На протяжении книги он приводит биографии ряда людей, связывает их деятельность с фашистами и расизмом и как следствие или продолжение их деятельности выводит борьбу с новыми религиозными движениями или культурами. Естественно у неискушенного читателя любое имя, которое связали с нацистами, уже несет негатив и антикультисты по логике Б. Персона — это расисты и нацисты нового формата. Спрашивается где гуманность у самого Б. Персона, когда он столько людей росчерком пера заносит в списки нацистов и террористов?

Бертил Перссон перечисляет 5 критериев борьбы против сект: 1. Антирелигиозная борьба со стороны атеистов; 2. Апологетическая борьба со стороны религиозного сообщества против других; 3. Борьба бывшего члена, который разочаровался; 4. Политическая борьба, типа коммунистов, НСДАП, сталинистов и т.п.; 5. Предвзятость вследствие интересов. [см. Перссон, 2012, с. 15].

К этому списку во—первых много вопросов, во—вторых, данный набор может многое сказать о либералах — культистах и их взглядах. Итак, пункт 2 Апологетическая борьба со стороны какой—либо конфессии против остальных. Здесь он желает сказать, что апологеты всегда выступают против остальных — это не верно, и еще важнее, культисты настаивают (это их любимый метод) показать всякого критика того или иного НРД как предвзятого апологета. Например, в РФ многих ученых, которые написали негативный отзыв о НРД, культисты зачисляют в ряды православно ангажированных, но это не всегда так. И одновременно они (культисты) позиционируют себя как людей нейтральных, что зачастую является не только ложью, а заведомо скрытой информацией. Например, ряд правозащитников и юристов объявляются нейтральными на самом деле являются активными прихожанами и клириками неопротестантских церквей, т.е. зачастую заведомо не способны объективно оценивать деятельность традиционных конфессий. Пункт 3 специально был разработан еще в США, активно муссировался в 90—е годы на конференциях и в частности в работе СЕЗНУР, дабы деквалифицировать показания свидетелей, бывших членов НРД — раз они бывшие, то разочарованы «имеют зуб». Как известно, можно вступать в разные сообщества и степень разочарования тоже различная. Свидетели, которые хотят рассказать о «кошмаре» и спасти тем самым других — потенциальных членов, по мнению либералов не имеют право на слово, они не могут считаться объективными и т.д. Здесь мы видим цинизм и жестокость по отношению к жертвам некоторых культов и сект. Также в перечне нет ни слова о гуманизме и демократии как самих по себе борющихся против сект, т.е. как о вполне конкретной методологии, с помощью которых метят своих и чужих. Например, если человек не одобряешь геев, значит он против «прав и свобод»! Это у него (и у большинства либералов) принципиально, дабы подчеркнуть что демократия и гуманизм всегда на стороне НРД. В отношении западников, следует выделить строгую классификацию критериев «одобряемых» религиозных движений и групп. Критерий номер один — это официальное одобрение/порицание со стороны легитимных авторитетных для них властей, а именно США. Так эта схема работает на

100% в отношении оценки исламских религиозных организаций и групп. Всякий раз, пока группа удовлетворяет политические амбиции, не противоречит международной политике США, она считается вполне безобидной культовой организацией, но как только она кладется на алтарь интересов или «проштрафится» в глазах руководства США, или дотошные СМИ накапают на нее неоспоримый компромат, она становится официально террористической.

Следующую главу Б. Перссон называет весьма недвусмысленно «Когда Иисус становится Богом». Из самого названия видно, что Б. Перссон хоть и «священник», но берет на себя задачу доказать несостоятельность догмата о божественной природе Иисуса Христа. Б. Перссон настаивает на том, что евангельское повествование — это ложное и мнимое знание. Он приводит иную датировку рождения Христа и пишет «Иисус (7 г. до н.э.-30г.н.э.) — это, вероятно, та фигура в мировой истории, которая более чем кто—либо еще, окружена ложным и мнимым знанием» [Перссон, 2012, с. 23] Тут автор все исказил и саму миссию Христа и Его Природу и Его слова и понимание роли Христа в истории. Действительно, нельзя не согласиться с утверждением ряда философов и например с мнением Михаила Веллера, что европейские «богословы» — ученые уже давно перестали быть христианами, они прикрываются этим именем и одновременно «громят» христианство, причиняя непоправимый вред не только наивно внимающим европейцам—христианам, но и по сути разваливая, уничтожая европейскую цивилизацию. Они предлагают разлагающую идеологию и систему ценностей, которые уничтожают европейцев изнутри, убивая у них не только инстинкт самосохранения, но и превращая их в ходячих зомби в духовном смысле.

Следующий его тезис «Четыре Евангелия являются подлинными документами веры...потому что они—конечный продукт решений, принятых Соборами в 4 веке относительно Иисуса...ложное знание...интерполяций и манипуляций в Библии» [Перссон, 2012, с. 25]. Итак, хитрый, с точки зрения богословия, прием у Б. Перссона, свести все 4 Евангелия к деятельности Соборов, а их в свою очередь как работу по искажению учения, сам же автор, конечно, «глаголет истину» и он умнее всех ученых прошлых лет, апостолов, патристиков, переводчиков и прочих и еще заявляет, что руководствуется только документами. Но он вводит читателя в заблуждения, прекрасно зная, что Евангелия были написаны задолго до Соборов и он грубо подменяет исторические факты своим домыслом.

Далее Бертил Перссон начинает рассказывать историю «правильной линии» становления будущей демократии и гуманизма, начиная с деятельности пионеров просвещения и далее по цепочке «...розенкрейцеры...Ф. Бэкон...Т. Кампанелло...И.В. Андреа...Ян Коменский...Орден Иллюминатов...Генрих Песталоцци...развивали новое знание секретно...»[см. Перссон, 2012, с. 29]. Итак, на самом деле он перекраивает историю, и теперь понятно иллюминаты и розенкрейцеры, масоны и если говорить как есть, сатанисты стали выходить на сцену мировой истории и вершить судьбы народов и стран, ввергнув западный мир в современное состояние. По Б. Перссону, инквизиция, фундаментализм, библицизм — это движущие силы борьбы с сектами [см. Перссон, 2012, с.29]. Библия — это конечно не такое совершенное творение как программа самого Перссона, который как истинный гений разглядел документальную и богословскую фальшь христологии «библицизм» и теперь открыл истину (по его словам «с помощью анализа документов»). Человек, который вроде защищает демократию, т.е. мнение коллегиального сообщества в одном предложении зачеркивает работу многих сообществ и возвышает себя над ними.

И, конечно, он не мог упомянуть еще один обязательный критерий в либеральном западном современном религиоведении — это «...юдофобия является специфической формой сектоборчества». Иудеев ненавидели католики, М. Лютер и конечно А. Гитлер [см. Перссон, 2012, с. 31].

Далее Б. Перссон нападает на методологию борцов с культами и сектами. Начинает он издали. «Когда вышеупомянутые теории слились (Мальтус, Дарвин, Мендель, Гобино, Ницше), образовав расовую биологию...психиатром Альфредом Плетцем и его шурином психиатром Эрнстом Рюдином. В 1895 году Плетц ввел термин «расовая гигиена» [Перссон,

2012, с. 40]. В 1904 он основал журнал «Архив расовой и общественной биологии»... позже «Общество расовой евгеники». Понятие «евгеника» ввел в оборот в 1869 г. Френсис Гальтон, двоюродный брат Ч. Дарвина.... Духовное наследие этих теорий мы сегодня встречаем как составляющую политической психиатрии, расистского поведения, деятельности организаций, занимающихся депрограммированием и борьбой с сектами... пионером был Рюдин.... он сделал возможным холокост» [Перссон, 2012, с. 41]. Вот для этого затевалось все исследование, и упоминание всех теорий ради подведения под нацизм и его связку с борцами с сектами. Но в реальности мы видим обратную картину, именно сторонники гуманизма, глобализации, всемирной трансэтики с ее демократией и гуманностью проводят легализацию эвтаназии в т.ч. детской эвтаназии, клонирования, браки геев и разрешение на усыновлении детей, которых могут забирать силой у родителей во имя гуманизма, половое просвещение малолетних, а попросту растление и т.д. список довольно внушительный. Да, кстати, Ф. Гальтон и Ч. Дарвин оба английские ученые, а не немецкие. Аналогично и Мальтус Т. — этот демограф и экономист, прародитель программы планирования семьи и «чайлд фри» также был англичанином. И в отношении расизма и фашизма много тайн и задокументированных истин закрыты до сих пор (Б. Перссон настаивает, что уважает документы). Так историк М. Саркисянц, всю свою жизнь занимавшийся изучением нацизма, писал «Мое обращение к теме английских корней нацизма было обусловлено сначала политикой Великобритании по отношению к республиканской Испании в 1936–1939 годах, а потом соотношением британской «демократической» радиопропаганды к английской практике в оккупированном Иране в 1941–45 гг.... В противовес всеобщим осуждениям культуры Германии из-за двенадцати лет нацизма, я документально обосновал, что ключевые элементы мировоззрения Гитлера были британского происхождения. (Лагерь, называемые их британскими основателями concentration camps, служили подавлению военного сопротивления буров в Южной Африке в 1900–1901 годах. В них погибали от 22% до 34% узников)...» [Саркисянц, 2015].

В главе «Борьба против сект в XXI веке и ее идейные основы» он пишет «Борьба против сект в XXI веке является продуктом синтеза и развития четких тенденций, существующих на протяжении двух последних тысячелетий. ... В первом тысячелетии они проходили под лозунгом защиты решений Соборов в том, что Иисус является Богом, и это осуществлялось путем крестовых походов и сообщения политически ангажированной лжи, распространения христианства и ведения войн против иудеев и мусульман... католическая церковь... М. Лютер задал этим действиям новое направление. Его проклятия в отношении... привели к постоянным проявлениям антисемитизма, массовой эмиграции в Новый Свет и религиозным войнам» [Перссон, 2012, с. 43]. Итак, все эти исторические рывки Б. Перссон осуществил лишь для того, чтобы подвести деятельность борцов с сетками под черное дело всех преступников в истории, во—вторых, оказывается все началось с крупной ошибки — признания Христа Богом и затем ради именно этого догмата устраивались походы и юдофобия. Лихо, данный ученый показывает, как можно жонглировать разными фактами, терминами, переводами слов ради единой цели — у него она очень четкая — отказать Христу в Его Божественной природе, и навесить все огрехи и, кстати, их порождения — дарвинизм, холокост, гитлеризм и прочее к порокам христиан и их политике, например Мальтуса, что является как раз не христианской, а современной установкой глобализма.

Бертил Перссон и другие ему подобные четко поименно отслеживают европейских ученых, борющихся с опасными религиозными группами и пытаются их очернить, связать с нацистами, со скандалами и т.п. Настоящая охота и война против таких людей. Например, как он пишет о Курте Хуттене, обвиняя его в юдофобии и сектоборчестве и влиянии на государство.

Различные либеральные пропагандисты НРД пишут о якобы абсолютной очевидности для европейцев правоты культистов. На самом деле это не так. В ЕС существуют организации с противоположными целями. Так в Англии действует FAIR (Family Action Information and Resource) - ресурсы и информация для действий семьи - британское антикультное дви-

жение. FAIR была основана в 1976г. родителями и другими людьми, взволнованными ростом новых религиозных движений. Очень быстро организация становится ведущим антикультурым движением Британии. Сегодня она издает информационный бюллетень, осуществляя обзор деятельности новых религий Великобритании и других стран. Кроме того, FAIR пытается оказывать воздействие на правительство и законодательную власть с тем, чтобы последние принимали законы, ограничивающие деятельность новых религиозных организаций. Во Франции — это, прежде всего, ФЕКРИС, на которую активно нападает СЕЗНУР, Информ и РЕМИД, связанные с крупными НРД и финансируемые ими.

Выводы в программе Бертила Перссона:

1.«Все религии и все религиозные движения, целенаправленно пытающиеся следовать базовым ценностям (этике, гуманности), являющиеся Жизне-утверждающими и Жизне-помогающими, являются хорошими религиями, т.е. теми, которые воспитывают уважение к Жизни («Тому, что мы называем Богом») и к каждому человеку (как находящейся во взаимодействии реально существующей совокупности тела, психики и духа). И напротив, каждая Жизне-отрицающая и Жизне-разрушающая религия является порочной» [Перссон, 2012, с. 57]. Но надо понимать, что «базовые ценности» — это нагруженный термин со своей специфической трактовкой и двойными стандартами! Бог как абсолютное понятие заменен на некую вторичную ценность—гуманность (человек встал на место Бога, а затем ниспроверг и ценность самого человека). Слово же «этика» — это вообще просто термин, обозначающий набор нравственных установок, которые могут быть какими угодно. Например, у убийцы тоже есть своя этика, у циников и гедонистов также. Суть христианства и христианской цивилизации нивелируется и заменяется профанными вторичными ценностями, как правило, это ценности человека—эгоиста, эпикурейца и прагматика в худшем смысле этого слова.

2.«Компетенцию для определения, какое религиозное движение порочно, может вынести только международный междисциплинарный экспертный совет, обладающий инструментами для определения того, какие религии являются плохими и хорошими» [Перссон, 2012, с. 57]. Один Совет — одно мнение, его же и легко контролировать, навязывать остальным свою политику! И что это за инструмент? Видимо, их рафинированное глобалистическое видение гуманности и этики «избранного меньшинства т.с. «междусобойчик»» взамен взвешенной государственной политике, основанной на интересах населения.

3.«Каждая религия, каждое религиозное движение имеет право на то, чтобы её история, представители и вера описывались в соответствии с фактами. Согласно Всеобщей декларации прав человека, свобода прессы и свобода слова имеют ограничения! В некоторых странах апологетические движения («сектоведческие школы») распространяют списки самых опасных сект, что усугубляется пропагандистской публикацией ужасов, почерпнутых в порочных религиях. Опасны не указанные религиозные движения, а сами эти «сектоведы» [Перссон, 2012, с. 58]. Интересно, «ужасы», почерпнутые в порочных религиях — они по мысли Перссона должны быть просто спрятаны или это надуманные факты?

4.«Во всех религиозных общинах были и имеются отдельные элементы порочной религии, часто порождаемые религиозным фундаментализмом. Такие элементы часто представляют в преувеличенном виде как якобы характерные для всей религиозной общины в целом. Подобные элементы иногда используются сектоборцами в их пропагандистской публикации ужасов. Чрезвычайно важно, чтобы подобные взгляды получали достойный ответ, основанный на знаниях, подтверждаемых документами» [Перссон, 2012, с. 58]. Он видимо призывает своих товарищей создавать такие документы (как он поступает с Библией и т.п. книгами), на которые только и можно будет опираться при анализе религиозного движения.

5.«Некоторые из используемых мной педагогических моделей были созданы Яном Амосом Коменским (1592-1670) и его последователем Иоганном Генрихом Песталоцци (1746-1827)...Оба считают детей и молодежь будущим мира». Масоны и прочие «просветители» начали с ломки системы образования и в итоге мы видим современных новаришей, лицемеров (обманщиков всех мастей), либералов, эгоистов—номадов. «Их видение рели-

гии...должно быть основано на документально подтверждённом знании и на уважении к людям, которые думают по-другому. Бог говорит многих языках, и наше знание о Нём не ограничивается единственным вероисповеданием» [Перссон, 2012, с. 59]. Но это не дает право искажать представления о Боге в конкретной традиции, перевирать ее и вырезать из нее «неудобные установки». Необходимо уважать все традиции и пытаться их понять и изучать как можно более в чистом полном виде, а не так как Б. Перссон поступает с христианством. Предлагаемый международный Совет — это как раз тоталитаризм и истребление любого инакомыслия на корню.

6.«Позволять, чтобы граждане, через выплачиваемые налоги, участвовали в финансировании ненаучной борьбы с сектами, которая ведётся в западном мире, недостойно демократического общества...» [Перссон, 2012, с. 57—60]. Бертил Перссон желает полностью ограничить деятельность критиков НРД и уничтожить возможность получения финансовой помощи для организаций, которые помогают жертвам опасных харизматических сообществ.

Ситуация в ЕС, реакция на доминирующую либеральную теорию в РФ. В России же начался процесс сопротивления навязываемой западной модели религиозности в частности через пересмотр религиозного законодательства в сторону национальных приоритетов. Во-первых, исключили из ст. 3 ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» 1997г. положения о равноправии иностранных и российских граждан в реализации права на свободу совести и свободу вероисповедания. Во-вторых, религиозные группы теперь должны будут регистрироваться. При этом не входящие ни в одну из централизованных религиозных организаций группы должны подать заявку на регистрацию сами и 10 лет они будут находиться на испытательном сроке, а за остальные религиозные группы заявку должна будет подать централизованная религиозная организация.

Наши российские либералы продолжают европейскую практику поощрения мультикультурализма, ведущего к разрушению национальных, семейных и моральных ценностей отечественной культуры. Либералы ненавидят Россию, нашу государственность и не скрывают этого, работают на подрыв государственности, системы ценностей – государство с ними заигрывает, но это опасная игра т.к. они воспитывают и переформируют сознание россиян. Ряд новых религиозных движений реально изменяют систему ценностей, традиции и веру. Они признаются, что настоящего диалога вести с нами (Россией как она есть) никто не будет, только формально, в стиле В. Лефевра, дабы усыпить бдительность и навязать свои правила. По сути, мировая ситуация в отношении России со времен Александра Невского не меняется. Либералы всячески поддерживают современные власти Украины «...симпатии к демократическому движению в Украине...Украинская миссия — предвестник революции в России...большинство общин поддерживало и поддерживает контакты с украинскими церквями, которые делятся своим опытом реальной религиозной свободы». [Лункин, 2014, с. 239.] В чем она там? Разрешены пороки, гейпропаганда, саентологи, гражданская война, репрессии к русским, и везде американские ставленники, воспринимаемые как ангелы из страны свободы.

Итак, мир и Россия в частности вступают в фазу более активного противостояния, кризиса, экономических потрясений, политических разногласий и войн, а религиозный фактор будет активно использоваться в вышеперечисленных процессах.

Список литературы

1. Бертил Перссон Борьба против сект. Идеиные основы и их несостоятельность. — Москва, 2012. — 190с.
2. Данилова М.И. Патриотизм и русская идея: философское, религиозно—философское и богословское осмысление./ Религии России: проблемы социального служения и патриотического воспитания Нижний Новгород, 2014г. — С.10—19.
3. Коршунов Д.С. Фактор религии в международных отношениях: теоретические подходы /Религии России: проблемы социального служения и патриотического воспитания Нижний Новгород.- 2014г. — С.214—223.

4. Лункин Р.Н. Российский протестантизм: успехи и противоречия демократического воспитания верующих.// Религии России: проблемы социального служения и патриотического воспитания Нижний Новгород, 2014г. — С. 227—243.

5. Мануэль Саркисянц Неудобные истоки. Неудобные истоки// [Электронный ресурс]. URL: <http://www.apn.ru/publications/article10491.htm> Агентство политических новостей (дата обращения: 14.06.2015).

6. Элбакян Е.С. «Социальная значимость саентологии и активность саентологического сообщества в современной России»// Центр религиоведческих исследований «Религиополис» (по данным социологического исследования, осень 2011 г. - зима 2012 г.). — Москва.- 2012г.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Хвастунова Юлия Викторовна, доцент кафедры теории, истории государства и права и социологии, кандидат философских наук, доцент
Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, Россия
hvastunovoy@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Julia V. Hvastunova, Associate Professor, the Department of theory and history of state and law and sociology, candidate of philosophical Sciences (PhD),
Gorno-Altai State University, Gorno-Altai, Russia
hvastunovoy@mail.ru

УДК 94

ПРАВОСЛАВНЫЕ МИССИИ НА КАМЧАТКЕ 1697-1915. РАЗВИТИЕ ПРАКТИКИ

Хетерингтон Карэн Луиз

Статья описывает проведение миссии среди инородцев на Камчатке, и через инструкции данные миссионерам показывает изменение отношения к миссионерам..

Ключевые слова: Камчатка, Хотунцевский, Иннокентий Вениаминов, миссионерские инструкции, Нестор Анисимов, Прокопий Громов, Камчадалы, Коряки, Тунгусы, Корейцы, православная миссия

ORTODOX MISSIONS IN THE KAMCHATKA DIOCESE 1697-1917. THE DEVELOPMENT OF A THEORY AND PRACTICE OF MISSIONS

Hetherington, Karen Louise

Describes how missions were conducted among the native peoples of Kamchatka and the surrounding area, and by looking at missionary instructions, shows how the approach to the work of mission changed and developed.

Keywords: Kamchatka, Khotuntsevskii, Innokentii Veniaminov, Missionary instructions, Nestor Anisimov, Prokopii Gromov, Kamchadals, Koryaks, Tungus, Koreans, Orthodox mission.

Introduction

Kamchatka had come under Russian rule in 1697; at that point the farthest flung outpost of the empire. For the next 200 plus years various attempts were made to establish the Orthodox Church and Faith among the native peoples of the peninsula and surrounding areas. It is the purpose of this short paper to examine how this task was undertaken in three key stages, and how this demonstrates the development of missionary thinking in and beyond Kamchatka over this period.

Periods of Missionary Activity in Kamchatka

There are three periods of missionary activity which can be looked at in detail:

1. the Kamchatka spiritual mission sent in 1742;
2. the revival of missionary work under Bishop Innokentii (Veniaminov);
3. the divided mission: Vladivostok and Kamchatka.

To focus our thoughts, I will begin with a quotation from Metropolitan Nestor Anisimov as he spoke at the first Kamchatka Missionary Conference, held in 1914:

“We missionaries should not allow ourselves to be satisfied and think that everything necessary has already been done when we have put a cross on a native during his baptism.” [VLEV 1914 No 20 p. 298]

Baptism is always a pivotal moment, being the point at which someone becomes a member of the Church. However, approaches to mission have varied, and in this study we will see how the balance of what was expected before and after baptism changed as the missions developed in their understanding of their work.

The Kamchatka Spiritual Mission and its Successors

As early as 1705 the Bishop of Irkutsk had sent missionaries out to Kamchatka, and over the next three decades a number of missions were sent out; however, little is known of these. [GROMOV, 1861 p.2]

At the beginning of 1742 the Synod and Senate decided between them to send out to Kamchatka a mission in the charge of an archimandrite. It was sent with a brief to stay in Kamchatka for seven years, not counting the time taken to get to and from Kamchatka. A lot of work went into preparing the mission, both in supplying it with things needful, and also in choosing the right personnel. On 1 February 1742, the Krutitsy diocesan inspector, Iosif Khotuntsevskii, was made an archimandrite, given a pectoral cross and the title: Archimandrite of Kamchatka.

The mission was to be funded with a salary and grain allowance. The authorities were instructed to build houses for the missionaries in Kamchatka and schools for the children. They were given 200 silver crosses and 10,000 bronze crosses to hand out to the newly-baptised; 10,200 arshins of twine and 50,000 needles as presents. The Synod would have liked to have sent a medic as well, but since there was already one medic on Kamchatka with Bering's expedition, it was decided not to. In addition, they were given vestments. Three soldiers were to be of service and instructions given to aid the missionaries during their time in Kamchatka, help in travelling: dogs, reindeer and other animals as required for travelling, and an interpreter.

More importantly, on 7 December 1742 Khotuntsevskii was given instructions from the Holy Synod which were made up of 29 points. These instructions give us the raw materials with which to construct a picture of how the missionary task was understood at that time. [IREV 1868 No 50 pp. 582-586]

The instructions cover the following areas: administrative details (points 1,2, 22-24); the behaviour of the missionaries (points 3, 25); the conversion of the natives (points 4,5,20,21). The rest concerns church life among the newly baptised. In other words, most of the points cover life after baptism and how the natives are to live. This gives us our first important clue in understanding the approach to mission in those days.

Contrary to Anisimov's comment later on, the mission did care about what happened after baptism. In fact, they regarded this as the most important point. They wanted churches for the natives to go to; they wanted the natives to be communicants. They wanted to reproduce in Kamchatka the kind of church life back in the heartlands of Russia.

So, the instructions require the natives to go to church on Sundays and feast days; go to Communion once a year during Great Lent; take Communion when ill; engage in charitable work among their old and needy. Teaching was to be linked with Communion. (It is unclear whether or not the instructions really expected that teaching would only be given during Great Lent.) Some accommodation is made for the natives: the missionaries are requested not to overburden them with

long fasts or long rules of prayer; the rules on permissible marriages are also reduced to the least binding variant. However, while the end was clearly envisaged, the means to the end were not so clearly seen. The expectations were that missionaries would preach a message, through an interpreter, then the natives would be encouraged to be baptised. Baptism would then be given and church life would be established.

The mission lasted 17 years and work continued after the mission. Many natives had been baptised, churches had been built, parishes established with priests, and schools had been opened. The Kamchadal children had become the first literate generation on the peninsula and graduates from the school had become the first native priests.

There is a sense, then, that this mission was successful: it had assimilated to the Russian settlers the native group that had not been able to resist them. The missionary work continued after Khotuntsevskii left the peninsula. However, its success was illusory and not long-lived. Not only were there few priests serving there, but the civil authorities were to prove troublesome.

It is clear that with no knowledge of the native languages, and with a missionary pattern very similar to that of Leshchinskii then baptised natives were likely to have only the vaguest notions of Christianity. Therefore, when whole groups were baptised en masse and left without pastoral care and guidance, as was of necessity the case, how could a retreat back into pagan habits be other than inevitable. As Gromov writes: "... from lack of supervision, the old superstitions and habits were creeping back in and that with renewed strength." [Gromov, 1861 p. 41]

Encouragement to be baptised was based on three things: the teaching given by the members of the mission, the example of those same members, and a ten-year exemption from yasak. This latter was to be ambiguous in its significance for the mission. For while it was indeed a great incentive, it caused various commanders of Kamchatka to work against the missions. An example of this was Vasilii Cheredov, who not only frustrated the work of the mission at every step, but took every chance to publicly humiliate the clergy. [Gromov, 1861 p. 41] He was not alone in this. Eventually they destroyed much of the work that the mission had done, including closing the schools.

First Phase of Missions: Conclusions

The missionaries went off with a plan and with funding. Their focus was indeed to go beyond baptism and draw the native peoples of Kamchatka into the life of the Orthodox Church. However, there were two points which had not been seriously addressed.

Firstly, with no knowledge of native languages the task of the missionary was always going to be a hard one. When we look at later comments on the importance of language in conveying the truth of Christianity, we see how likely the work was to fail.

Secondly, the imposition of the yasak on natives was hugely resented, so the exemption from the yasak was a powerful incentive to be baptised. However, as we have seen above, it set the civil authorities, who were supposed to be supporting the mission practically, against the missionaries. Okun' maintains that it was only when the yasak had lost its significance that mass Christianisation could take place. [Okun', 1935 p. 95]

It was therefore the case that the work of bringing Christianity to the natives was in a parlous state when Innokentii Veniaminov became bishop of the Kamchatka diocese in 1840.

Bishop Innokentii in the Kamchatka Diocese

When Innokentii became bishop of Kamchatka in 1840, he found himself with a huge diocese, which included the peninsula, much of the Far East and the American colonies. He undertook several trips around the diocese during his time as bishop, greatly assisted by his old seminary friend, Fr. Prokopii Gromov.

According to *Pravoslavnyi Blagovestnik* while Innokentii was still in St Petersburg in 1839/40 he wrote a set of instructions to a priest working in the Kamchatka diocese. These instructions were approved by the metropolitans of St Petersburg and Moscow for use as general instructions to all the missionaries in the Kamchatka diocese. [PB 1895, No 13 p.205]

Innokentii breaks up the instructions that follow into three sections: preparation for preaching, the order of preaching, and special instructions relating to teaching, services and contact with the natives. They contrast greatly with the instructions which Khotuntsevskii was given: the first two sections dover in some detail subject matter which is not touched upon in Khotuntsevskii's instructions.

The first section 'Preparation for Teaching' has several points worthy of note. Innokentii is talking as one missionary to another, he is, therefore, aware that thought there needs to be guidance given in the way the teaching is presented, what is more important is the attitude of the person who is making the presentation.

The central section of the instructions covers the order of preaching. One of the constant problems in the missions was the lack of training for missionaries. This section goes a long way towards making up for that lack.

Innokentii gives a summary of the teaching that needs to be given to the natives. More importantly, he gives instructions on how to teach (10,11), what to teach (12), and when baptism is permissible. Point 16, which concludes the section on teaching, reads:

"Such teaching is sufficient for neophytes. The further teachings of Christianity ... are not subjects to teach beginners.... but for those already grown up or, at the very least, growing in Christianity."

Innokentii here stresses the fact that teaching is something that has its place throughout the Christian life. He reinforces this at point 27 when the missionary is instructed never to move on further with teaching while the majority have not understood what has already been said. Point 30 reiterates that natives were not to be baptised until they had understood the outlined teaching and themselves had requested baptism.

There are many things that can be said about these instructions. Important points are: 21 in which the missionary is told not to force the natives to give up old habits which are not anti-Christian; 33 builds on this by asking the missionary always to treat the natives and native culture with respect. Points 24 and 29 state that no kinds of incentives to be given to encourage people to be baptised - ranging from a present at baptism to tax exemptions. In the same way, 41 forbids the missionary to in any way make a profit from the natives. In point 31 the missionary is instructed never to try and give himself official status in the eyes of the natives. Point 43 obliges the missionary to make sure that he learns the language and that his reader does.

If we compare this with the instructions given to Khotuntsevskii, we see enormous differences.

Firstly, we see a separation of the Church and State. Missions were not to be backed by civil authorities, and certainly not to use the civil authorities as enforcers! Nor was there any material advantage coming from baptism with regard to the state.

Secondly, if we go back to our focus on baptism, these instructions focus on how to approach baptism. There is a very clear order of teaching and statement of what natives need to understand before they can be allowed to be baptised. (14) There is also a requirement for the missionary to explain what would be expected after baptism. "The conditions under which those wishing to be numbered among the disciples of Jesus Christ are as follows: to turn away from previous faith, to leave shamanism and not listen to shamans any longer, not to follow traditions which are in opposition to Christianity, to agree to fulfil all that the New Law and the Church demands of them, and to confess their sins."

This point goes further and stresses that the act of baptism is a solemn occasion and must be treated as such; that the promises the baptismal candidate makes, must be made in public with witnesses.

Then Part Two contains a lot of detail about working with natives after baptism. There are many aspects that could be discussed in detail. Suffice it to say that these instructions do not consider the missionaries' work done once the baptism has taken place and the cross accepted.

Bishop Innokentii was not just an innovative missionary thinker, he was an immensely practical man. He travelled around the diocese on more than one occasion and sought continually to improve the lot of the natives. As well as the above instructions which outline his approach to the work, he had a two pronged approach: a network of chapels with trained lay-readers, and a number of central parishes where the priest had a portable antimins. Between them these were designed to ensure that the natives had regular contact with clergy and that some kind of liturgical life carried on. Most of the peoples in this area were nomadic, so the parish system was not going to work for them, Bishop Innokentii's solutions were much more likely to there is no doubt that his experience of working with the missions in America enabled him to focus his attention on what mattered.

Second Phase of Missions: Conclusions

The overall thrust of what Innokentii has done here is to put in simple terms what elements are essential to ensure the natives undergo a real conversion before baptism, and that the community life within the mission stations is actually based on Christianity and that everything is in place to allow a Christian community to grow up.

More than that, he understood that a missionary needs some kind of training and through his instructions sought to fill it.

Third Phase: The Divided Kamchatka Mission

The diocesan boundaries changed frequently in this part of the world, sometimes to reflect travel routes, and sometimes to reflect population change. At the end of the 19th century there was a huge population growth along the Amur, so from 1899 the Kamchatka diocese was separated into the Blagoveshchensk and the Vladivostok Diocese. This gives us an opportunity to look at the two contrasting missionary endeavours: the relatively new mission among the Koreans, and the long-running mission in Kamchatka.

Mission work among Korean immigrants had been spectacularly successful.[VLEV 1904, No 8 p. 140] Mission had begun among them in 1865, and by the time the Vladivostok diocese formed, the missions were working well. There were some reasons for this beyond the missionaries' control. The Koreans were keen to receive Russian citizenship, so as to retain the right to live within Russia. They had fled Korea because of hunger and an oppressive regime. Their focus was on building a new life in Russia. The Koreans differed from the native non-Russians in two important respects. Firstly, they had a written language. Secondly, they were settled rather than nomadic. Both of these had positive impacts on the mission work.

Aspects of the Korean mission that developed were schools, trained catechists, translation work, native priests, services in Korean and lay involvement in the mission. [For more details see bibliography.] One very interesting aspect was the courses run by Fr Ioann Vostorgov in 1912 and the establishment of Krugi Revnitatei Pravoslaviya to encourage the lay people in their faith. [Onopko, 1914, p. 310] All this produced a flourishing Korean Orthodox community.

On the Kamchatka Peninsula, however, the missions continued to struggle and flounder. Razumovskii gives a good account of the state of the natives and the missions in 1903.[Razumovskii, 1905, 1906]

He writes about the northern missions:

“our northern mission, by which we mean the natives living on the Okhotsk shores and on the Kamchatka peninsula, has many needs. The priests in these places do not have the strength to bother with missionary activity, being poorly educated and unprepared; they are badly provided for materially; the living conditions are extremely difficult ... priests with more education and preparation for missionary service do not go to Kamchatka, ... although that mission could be successful if there were more effective and better prepared missionaries there.”[Razumovskii. VLEV 1906 No 1 pp 10-11]

He was prophetic. A better prepared and more educated missionary did arrive there in 1907: Hieromonk Nestor Anisimov. He was to be the head of the mission to the Koryaks, Tungus and

Chukchi, and was based in Gizhiga. When he arrived he found that his work would be not only among the native peoples but also among the Russians. (Razumovskii had laid out the poor position of the Russians in Pastva i Missia.) However, in the first instance he had to deal with more pressing matters. On his arrival he found himself faced with a human disaster which needed prompt action. In early August of that year there had been severe flooding because of the heavy rains. Homes, food stocks, belongings were all washed away. The native population who had lost their food stocks both for themselves and their dogs, with no reindeer and no capability to either hunt or to move onto another place, were left with no alternative but to sit and await death by starvation or disease. Hieromonk Nestor immediately sent a request to the bishop asking for a collection to be made in the churches, and help was forthcoming. He also sent for help from outside of the diocese. Already from this first contact we can pick out two characteristics of Nestor's work: an approach wider than just the spiritual needs of the natives; initiative in seeking help outside of the diocese. He was a very good publicist of the work in the missions.

But for the main part we need to look at what Fr Nestor was like as a missionary. In his first period on Kamchatka he visited Tungus, Koryaks and Chukchi. Fr Nestor was impressed with the Tungus, still he comments in *Iz Kamchatki* [VLEV 1909]:

“Many baptised Tungus, through the lack of priests and missionaries, have not left the practice of shamanism and pagan habits.”

During his first year working with these natives, Fr Nestor learnt the most basic phrases in their language. With help he also translated into Tungus the Lord's Prayer, some teaching relevant to the Tungus, ectenias, two chapters of a Gospel dealing with the baptism of the Lord and the Resurrection, the Beatitudes and other such things. Fr Nestor received the blessing of the bishop for these translations to be printed. he said” “I find it absolutely essential that the natives be taught Russian, literacy, Catechism and prayers.” He then describes reading to them the Gospel, the Lord's Prayer and giving them some instruction in Tungus after a service. “They were touched to such an extent ... that they expressed their delight aloud, repeating after me the words of the Gospel and the Lord's prayer, they crossed themselves and cried, which gave me great encouragement, and I had to repeat the teaching many times.”

It was the first time that the Tungus had heard any Christian teaching in their own language. They were particularly pleased and surprised at this because it was the first time that Fr Nestor had gone to them. He was following in the footsteps of Innokentii.

As well as doing work among the native groups he spent the first year of his time in Gizhiga largely working among the Russian population as things were far from in order there. The moral standards generally were low. The actual church building was in a terrible state. There was total disorder and there had been no regular services for some time. Fr Nestor described the total disintegration of family life in Gizhiga, with many illegitimate children and many orphans. [VLEV 1909, prilozhenie p. 4] What is more he mentioned the inability of parents to look after their children properly through laziness. There was a lot of consumption and syphilis in Gizhiga. The school had also effectively ceased to exist

To counter these problems, Fr Nestor organised processions, gave regular teaching. Between 26 September 1907 and 13 June 1908 he served 130 liturgies and gave over 1000 sermons. His constant teaching about the need to live in a moral manner had even managed to produce threats against him so that he needed a Cossack guard to keep him safe.

Exhausted by all this work, Fr Nestor had to return to European Russia to rest. It was during this trip that the “Orthodox Brotherhood of Kamchatka named after the Icon of the Most Merciful Saviour Not Made by Hands”. [VLEV 1910, 18, pp. 618-629]

The constitution of the Brotherhood is worth paying attention to as it is, in its own way, another statement on mission reflecting the changing face of the missions and the changing approaches of the missionaries.

Fr. Nestor had a breadth of concern for Kamchatka which saw all the problems there and attempted to address them all. This is reflected in the aims of the Brotherhood. First there is the provi-

sion of more missions and parishes (§ a,b,c) with the accompanying equipment of churches and buildings needed for church and educational use. The next point concerns the provision of medical supplies for missionaries, parish priests and members of the brotherhood working in that area. This is to be followed by the provision of suitable medical literature and medical points and travelling medical teams. (§ d, e) Then to set up and run catechisation and translation schools and teams, and also church schools with teaching adjusted to local conditions and including practical and artistic crafts. Also to supply these educational establishments with the necessary equipment and materials. To provide scholarships for able native children to study in schools in the Empire. To obtain and publish religious literature both in Russian and in local languages, and also other edifying literature. (§ f, g, h, i) To work alongside the clergy and active Orthodox in strengthening among the local population a sober, continent and healthy life, and a true knowledge of the value of their various trades. To organise a savings bank for charitable deeds and for temporary loans. Support for retired missionaries, and for widows and children. To publish the activities of the mission. (§ j, k, l, m).

One example of how the Brotherhood worked in the early days is that, having discovered that his parishioners were not coming to church on feast days as their clothes were too ragged, Fr N. Karyakin asked for scraps of cloth to be sent so that clothes could be repaired. This was done. In the winter of 1910-1911 almost 500kg of clothing and cloth were received in response to the letter of Fr. Karyakin. [Karyakin, VLEV 1910, p. 771-774]

Under hieromonk Nestor, the mission grew at an enormous rate. In 1912 there were 2 mission stations, and in 1914 there were 9 with another about to open. This was in a large part due to the impressive fundraising efforts of Fr. Nestor.

However, if we look at the First Missionary Congress of Kamchatka in 1914 we see that not as much progress had been made as Fr. Nestor would have liked. A constant theme of his throughout the congress is that the lack of knowledge of native languages severely hampered the missions. Sadly, the missionary report of 1915 was the last one published for the mission, so how effective this mission became, we may not know.

Third Phase: Conclusions

In this phase, we see a contrast of the success of the Korean missions, driven largely by the Koreans themselves, against the still desperate, but improving situation of the missions in Kamchatka. The Koreans were positively disposed towards the missionaries and through literacy were in a position to develop a Korean Orthodox community in the parishes, and this they did. There was great emphasis on the work after baptism, with talks, teaching and even women catechists looking after the flock.

Meanwhile, in Kamchatka the physical and intellectual poverty of life made life hard for the missionaries. Fr. Nestor found himself dealing with the physical needs of the native peoples in the first place, and only then finding the opportunities to preach and teach.

Overall Conclusion

The initial missionary push in Kamchatka depended on a simplistic understanding of mission which proved adequate to the task of baptising natives in great numbers, but it did not prove adequate to the task of making Christians out of pagans. It was realised that these early missions were not achieving what they set out to do and therefore as time went on there were changes in missionary thinking.

The initial changes came with the appointment of Innokentii Veniaminov as the first bishop to the newly formed Kamchatka diocese. These were:

- the use of native languages;
- the exclusion of the state from mission;
- the introduction of basic standards for baptism; and
- the understanding that missionaries need training.

These set the foundations for success among the Koreans in the diocese and among the other native peoples living along the Amur.

At the end of this period, we have been able to see the Fr Nestor's understanding of mission and can compare it with those very first missions. He had developed Bishop Innokentii's thinking further, seeing mission in its complete context as shaping a new life for the natives. He still struggled with the essential problem of the Kamchatka missions: a lack of suitable missionaries, but the future was looking bright. At last Kamchatka had a missionary leader who understood the scope of the work, had the vision for it and had mustered resources and backing to see that mission was more than just putting a cross on a native's neck.

Bibliography

Journals Consulted

1. IREV Irkutskie Eparkhial'nye Vedemosti (Irkutsk Diocesan News)
2. KEV Kamchatskie Eparkhial'nye Vedemosti (Kamchatka Diocesan News)
3. PB Pravoslanyi Blagovestnik (Orthodox Messenger)
4. VLEV Vladivostokskiy Eparkhial'nye Vedemosti (Vladivostok Diocesan News)

Published Primary Sources

1. 1-i Kamchatskii Missionerskii S'ezd VLEV 1914 No 18 pp 243-249; no 19 pp 273 - 280; No 20 pp. 295-302; No 21 pp. 328-336; No 22pp. 352 - 360.
2. Iz Kamchatki IREV 1866 No 4 47-48
3. Kamchatskaya Missiya VLEV 1913 No 22 615-617
4. Karyakin, N. Skorby pastyrya (pismo iz Kamchatki) VLEV 1910 771-774
5. INNOKENTII, Mitropolit Moskovskii, PB 1895 Nastavlenie svyashchenniku, naznachaemomu dlya obrascheniya inoverykh i rukovodstvovaniya obrashchennykh v khristianskuyu veru No 13 205-208; No 14 258-263; No 15 315-322; No 16 356-359.
6. Onopko, Priest Ierofei Pervye shagi v Missii VLEV 1914 No 20 310

Secondary Sources

1. Anisimov, N. (1910) Istoricheskaya spravka o pravoslavnom prosveshchenii Sibiri. (Historical information on the Orthodox enlightenment of Siberia.) St Petersburg.
2. Gromov, P. A. (1861) Istoriko-statisticheskoe opisanie kamchatskikh tserkvei. (Historical-statistical description of the churches of Kamchatka.) Kievskoi Dukhovnoi Akademii.
3. “ (1868) Instruksiya Arkhimandritu Khotuntsevsokomu IREV No 50 582-586
4. “ (1868) Naznachenie v Kamchatku dukhovnoi Missii v 1742 IREV 1868 47, 49, 50, 51 (1874) 30, 32, 41, 43, 49, (1875) 1, 2, 7, 8, 10, 15, 21, 24, 25, 26, 40, 41, 42, 44.
5. Okun', S. B. (1935) Ocherki po istorii kolonial'noi politiki tsarizma v Kamchatskom krae. (Remarks on the history of the colonial politics of tsarism in Kamchatka.) OGIZ, Leningrad.
6. Razumovskii, A. Vladivostokskaya Eparkhiya za pervaya pyat' let eya sushchestvovaniya. (Vladivostok Diocese in its first 5 years.) VLEV 1905, no 2, 57-64, no 4 114-120; no 6 130-135; no 7 153-158; no 8 178-180; no 9 205-209; no 10 23-238; no 11 253-260; no 12-13 285 -90; no 14 310-314; no 15 337 - 340; no 16 357 - 360; no 17 388-393; no 18 414-422; no 19 441-447; No 20 455-464; No 21 484-494; No 22 508 - 514; No 23 525-534; No 24 550-554 1906 No 1 8-16; No 2 31-39; No 3 57- 64; No 4 83-89; No 7-8 156-161; No 9 179-184; No 10 206-207; No 12-13 266-269; No 16 363-368; No 17 381-397; No 18 415-421.

ДАННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Хетерингтон Карэн Луиз, Преподаватель Центра Классического обучения.

Айдахо, США

Директор института православных исследований.

Кембридж, Великобритания.

karen1hn@aol.com

DATA ABOUT THE AUTHOR

Hetherington, Karen Louise M.Phil Teacher at CLRC PO Box 270, Naples, Idaho 83847, USA

Director, Institute of Orthodox Christian Studies,
Cambridge, UK.

karen1hn@aol.com

УДК 23/28+316.7

ПРАВОСЛАВИЕ В СВЕТСКОЙ РОССИИ: СТРАТЕГИИ АДАПТАЦИИ

Цыплакова Д.А., Цыплакова С.М.

В статье рассматривается проблема адаптации церковной деятельности к религиозной ситуации в постсекулярной России. Авторы характеризуют настоящее время как постсекулярную эпоху, когда традиционным религиям и светскому обществу необходимо искать новые модели сосуществования в рамках светского государства. В публикации анализируются проблемные ситуации и описываются адаптационные механизмы разрешения конфликтных моментов в сфере взаимодействия религии и светского общества, связанных с новой постсекулярной ситуацией.

Ключевые слова: *церковная деятельность, религиозные организации, постсекулярное общество, модели адаптации, духовная музыка.*

RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN SECULAR RUSSIA: STRATEGIES OF ADAPTATION

Tsyplakov D. A., Tsyplakova S. M.

The article deals the problem of adapting of the Church activities to the religious situation in post-secular Russia. The authors describes modern society as a post-secular age where traditional religions and secular groups need to look for new models of coexistence within the framework of a secular state. The publication analyzes the problem and describes some approaches to resolve conflict moments in the interaction of religion and secular society associated with the new post-secular situation.

Keywords: *church activities, religious organizations, post-secular society, the adaptation model.*

События последнего времени позволяют с очевидность говорить о том, что Русская Православная Церковь переживает очередной непростой период своего исторического пути вместе с современной Россией. Одной из проблем в настоящее время является тенденция формирования в российском обществе модели конфликтного взаимодействия между секулярными группами и представителями традиционных религий. Для анализа причин конфликта необходимо рассмотреть его причины и истоки.

Мировоззренческие различия сами по себе еще не являются источниками социальных конфликтов. Они становятся таковыми, когда возникают конфликты интересов. Поэтому было бы большим упрощением рассматривать этот конфликт, как конфликт светской и религиозной части общества. Такая постановка вопроса ведет к искаженной перспективе аналогии противостояния либералов и фундаменталистов, характерного для Пакистана, Египта, Туниса и других стран.

Между тем ценности свободы и демократии в целом не подвергаются сомнению ни одной из сторон рассматриваемого конфликта в России. Истоки проблемы на наш взгляд лежат гораздо глубже и могут быть проанализированы с использованием теоретического инструментария постсекулярной философии.

Необходимо понять, что глубинной причиной стали непростые исторические процессы, происходившие в России в XX веке. Анализируя эти процессы можно эффективно применить инструментарий постсекулярной философии, который сложился в теоретическом религиоведении во второй половине XX века. В основе постсекулярного подхода констатация очевидного факта: хотя религия и не занимает прежнего центрального положения в общественном сознании, но и не находится на обочине социальной жизни. Соответственно в настоящее время человечество вступило в постсекулярную эпоху.

Сам термин «секуляризация» возникает именно в Западной Европе в процессе отъема церковных (прежде всего монастырских) земель. Это юридическая секуляризация. Но для социальной философии важнее идейная секуляризация, как процесс вытеснения религии из значимых сфер общественной жизни. На наш взгляд секуляризация, захватившая сферу политики, была первым этапом идейной секуляризации. Затем была сфера науки, в которой эстафету секуляризации подхватила просвещенческая идеология. Этическая секуляризация — продукт XX века.

В XIX веке человечество пребывало еще под влиянием христианских нравственных ценностей. Они уже были изъяты из непосредственного ведения Церкви, но влияние христианских заповедей сохранялось. XIX век завершила страстная проповедь разрушения Ницше, когда он сказал: «Все, что делается из любви, совершается всегда по ту сторону добра и зла» [Ницше, 1990, с. 56]. Философия Ницше стала одним из толчков, приведших к грандиозному пересмотру моральных ценностей, произошедшему уже в XX столетии.

Итогом этой мировоззренческой секуляризации, казалось, стала победа секуляризованного общества, то есть общества, в котором религиозным организациям было запрещено каким-либо образом вмешиваться в общественную практику. Религия была объявлена сугубо частным делом. Значит ли это, что секуляризм окончательно выдавил религию на обочину социальной жизни?

К началу XXI века выяснилось, что это не так. Религия не отмерла и сохранила определенное влияние на социальную жизнь. Главный тезис эпохи Просвещения: «воссияет солнце (Разума) и скроется тьма (религии)» оказался невыполненным.

В XX веке процессы секуляризации приобрели глобальный характер, однако секуляризму не удалось окончательно победить религию. К началу XXI века выяснилось, что религия не отмерла и сохранила серьезное влияние на социальную жизнь. Главный прогноз эпохи Просвещения, суть которого в том, что с ростом влияния науки и распространением образования религия будет отмирать, не оправдался. В настоящее время религия во многом избавилась от «наукобоязни», отчасти свойственной некоторым религиозным деятелям XVII–XVIII веков, и многим философам (напр., Ю. Хабермасу) стало ясно, что религия способна адаптироваться к новой секулярной ситуации. Как писал Хабермас: «Утрата многих функций и индивидуализация религии не означают неизбежности утраты ее значения ни в политической жизни и культуре общества, ни в личном образе жизни индивидуума» [Хабермас, 2008, с. 2]. Именно поэтому немецкий философ ввел понятие «постсекулярное общество». Введение этого термина, на наш взгляд, означает констатацию следующего факта: как сторонникам секуляризма, так и традиционным религиям предстоит адаптироваться к новой ситуации взаимного сосуществования в длительной исторической перспективе.

Эта ситуация и была предметом осмысления «постсекулярной философии», по поводу которой Д. А. Узланер справедливо заметил, что «разговоры о постсекулярности — по крайней мере в контексте хабермасовской проблематики — стали возможны в совершенно особом интеллектуальном климате: в ситуации постмодерна, распада классической рациональности и распространения так называемой постметафизической философии, то есть философии, ко-

торая четко осознает свои пределы и отказывается от решения метафизических проблем и поиска абсолютных решений» [Узланер, 2011, с. 4]. Но если в гуманитарно-философской сфере произошло осмысление этой новой постсекулярной ситуации, то в сфере публичной политики, экономики, культуры этот процесс наблюдается далеко не всегда.

На наш взгляд конфликт между светским обществом и традиционными религиями в России возник во многом из-за того, что единого понимания будущих перспектив религии в обществе нет. А осмысление этих перспектив чаще всего происходит в русле устаревших секулярных моделей, в частности конфликта клерикалов и антиклерикалов.

Именно в этом ключе чаще всего осмысливается конфликт Церкви и светского общества, протекающий в России в настоящее время. Церковь, с этой точки зрения, представляет собой клерикальное сообщество «мракобесов» внутри социума. А светское общество — это антиклерикалы, которые борются за свободу и просвещение. Прежде всего, некорректно просто причислять сторонников Русской Православной Церкви к представителям определенной традиционалистской социальной группы. С одной стороны Церковь, конечно является социальной группой внутри общества, но эта ситуация возникла искусственно, в результате процессов секуляризации внутри российского общества. Изначально в России и во многом в Российской империи Церковь была связующей частью социума, а не какой-то отдельной социальной группой. Но в результате старообрядческого раскола и петровских реформ возникло светское общество. Революция 1917 г. стала в свою очередь катализатором процессов дальнейшей секуляризации. Конфликт светского общества и религии в XIX веке носил политический характер конфликта радикально настроенной интеллигенции и революционеров и консервативно настроенной части общества. Таким образом, возникала социальная почва для перерастания конфликта из идейной плоскости в политическую.

После революции начался процесс планомерного уничтожения религии и в частности Православия. Это хорошо прослеживается по вновь изданным документам [Архивы Кремля..., 1998, с. 567]. Но стратегия уничтожения не была окончательно завершена. В результате в тех или иных формах Церковь смогла адаптироваться к реалиям существования в антирелигиозном окружении. Взрывная секуляризация и адаптация к ней стали возможным в результате поиска определенных стратегий выживания.

Нет никаких сомнений в том, что стремлением к адаптации была вызвана декларация Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Старгородского) от 1927 года. В ней было в частности сказано, что «тем нужнее для нашей Церкви и тем обязательнее для нас всех, кому дороги её интересы, кто желает вывести её на путь легального и мирного существования, тем обязательнее для нас теперь показать, что мы, церковные деятели, не с врагами нашего Советского Государства и не с безумными орудиями их интриг, а с нашим народом и с нашим правительством» [Русская православная церковь..., 1996, с. 226]. Подписание данной Декларации означало, что внутри Церкви политическая конфронтация с советской властью окончена. Началась эпоха выживания внутри враждебного, антирелигиозного общества. Вопрос о приемлемости постоянного компромисса с советской властью был чрезвычайно актуален в течение всех 70 лет советской истории РПЦ. Так, А.И. Солженицын в своем «Великопостном письме» (1972 г.) осудил молчание церковной иерархии в отношении тех бедствий, которые приходилось переживать верующим в СССР. Ему ответил известный участник правозащитного движения, священник С. Желудков: «Что же нам остается в такой ситуации делать? Сказать: либо всё, либо ничего? Попробовать уйти в подполье, которое в данной Системе невыносимо? Или же как-то вписаться в систему и воспользоваться пока что теми возможностями, которые позволены? Русская иерархия приняла второе решение. Отсюда и происходит сегодня всё зло. Но *другого выбора* не было». В соответствии с устными воспоминаниями, получив письмо Соложеницына, Патриарх Пимен с горечью сказал: «Побить бы ему в моих башмаках только пару дней!... Ну пусть пишет!» [Никитин, 2011, с. 212].

Можно сказать, что к 80-м годам XX века Церковь успешно адаптировалась к условиям существования в советском социальном «анклаве». При этом в основном это были возможно-

сти для воспроизведения различных сторон церковной жизни, но не для их развития. Эта ситуация содействовала консервативной адаптации как стратегии выживания. Таким образом, к моменту возвращения РПЦ к широкому присутствию в социальной жизни (с 1988 г.) ее деятельность в основном была направлена на воспроизведение традиции.

В результате искусственно возникла ситуация сепарации Церкви внутри российского общества от целого ряда важных сфер общественной жизни: образовательной, культурной, политической и др. Даже в сфере благотворительности приходы Русской Православной Церкви не могли осуществлять свою деятельность. Образовался своеобразный религиозный «анклав» внутри советского общества, который стал обладать признаками отдельной социальной группы «верующих». С ними государство выстраивало отношения, в основном репрессивного характера, а остальное общество занимало позицию от равнодушного до симпатизирующего. В 70-е – 80-е гг. XX века в СССР наблюдался феномен положительного отношения к Церкви со стороны интеллигенции, критически настроенной по отношению к издержкам советского строя. Роль же антиклерикальной стороны в те годы выполняло государство.

В 90-е годы Россия впервые за XX век приобретала опыт политических свобод. Это означало, что государство перестало напрямую контролировать Церковь, а граждане стали сами определять свое отношение к религии в соответствии с Конституцией. Начавшееся религиозное возрождение показало, что «стерильность» секуляризма не может быть сохранена в условиях идеологической свободы. Между тем, принятый в 1997 г. «Закон о свободе совести и религиозных объединениях» отражал секуляристскую установку на полное вытеснение религии из жизни государства и государственных образовательных институтов. Принцип отделения религии и государства был понят как принцип отделения Церкви от общественной жизни. Между тем реальная социальная практика не укладывалась в эту установку. Церковь вступила в период такого существования, когда требовалось революционное изменение всех адаптационных механизмов существования в новом постсоветском социуме.

Изменения должны были проходить в нескольких направлениях:

- создание новой религиозной инфраструктуры;
- поиск путей финансирования;
- реформа образовательной деятельности;
- изменение модели церковно-государственных отношений;
- взаимодействие со светским обществом.

Как правильно отмечает М.В. Ромм, «установленная ориентация адаптационных векторов не только во многом определяла содержание глобальной конфронтации демократической и тоталитарной социально-политических систем в XX веке, но и до сих пор продолжает воздействовать на характер и специфику процессов адаптации личности в пост-тоталитарную эпоху» [Ромм, 2002, с. 187]. Это более чем верно для Церкви, адаптирующейся в постсоветском пространстве. Ее руководству предстояло привыкнуть к тому, что политическая система больше не собирается контролировать поток информации внутри и вовне системы. Это означало, что актуальность и релевантность информационных потоков в миссионерско-просветительском поле придется контролировать самостоятельно. Для Русской Православной Церкви такая ситуация сложилась впервые за последние триста лет, т.к. в послепетровской России Церковь была включена в государственную систему и контролировала издание духовной литературы фактически от лица государства. В советский период фактически нечего было контролировать: те крохи, что выходили из печати, проходили тройную цензуру. В 90-е годы XX века на прилавки иконных лавок и светских магазинов хлынул поток издаваемой литературы, который фактически не контролировался. Сама Церковь предпочтительно переиздавала дореволюционные издания, но одновременно появилась масса «околоправославной» литературы с сектантским и политическим уклоном.

Осознание нового положения Церкви в обществе началась в 2000 году, когда на Юбилейном Архиерейском Соборе (август 2000 г.) были приняты «Основы социальной концепции

РПЦ» [Основы социальной концепции..., 2000, с. 26]. Необходимы стали новые активные подходы, которые не только воспроизводили бы наследие прошлого, но предлагали бы новые пути для миссионерской и образовательной деятельности в изменившемся социальном пространстве. Поиск этих стратегий продолжается и в настоящее время, например информационные порталы, православные журналы миссионерского характера «Фома», «Славянка», телеканалы «Союз» и «Спас». Они отражают новую информационную систему, которая, однако, замкнута на внутрицерковную аудиторию. По-сути сложилась параллельная жизнь светской и церковной аудитории. В результате можно констатировать, что разделение Церкви и светского общества продуцируется на уровне различных социальных групп. Но это замыкание внутри определенной части социума сознательно преодолевается Церковью. Такое распространение социальной роли Православной Церкви в обществе осознается частью светского общества как «наступление клерикализма».

Причина этого кроется в частности в том, что светское общество в России очевидно находится в настоящее время в ситуации дисфункции воспроизводства идей и нравственных отношений. Оно проигрывает идеологическую конкуренцию религии, так как не в состоянии сформулировать общепризнанный базис нравственности для всего общества. В этом кроется настоящая причина конфликта Церкви и светского общества в современной России. Запрос на традиционные ценности в обществе есть, и ясный ответ на этот запрос есть у традиционных религиозных институтов, но его нет у постсоветского секулярного общества. Личностей уровня Л. Толстого и А. Сахарова, которые дали бы ясные ориентиры и ценности, сейчас нет.

В результате светское общество начало воспроизводить идеологические установки антиклерикализма. Вернее будет назвать его «секуляризмом». Вслед за американским мыслителем Харви Коксом, который занимался исследованием проблемы секулярного мира [Кокс, 1995, с. 246], проведем некоторое различие понятий «светский» и «секулярный». С его точки зрения «светский» это корректное понятие, лишённое идеологической нагруженности, в рамках вполне приемлемого для христиан различения светского и духовного. Есть сфера религиозной свободы, где религия уважается, но не доминирует. Эта сфера обозначается понятием «светская». «Светскость» в этом смысле не противопоставляется религии, но соплагается с ней. А есть понятие «секулярный», обозначающее определенный тип тоталитарной идеологии, когда религия объявляется каким-то недолжным отклонением. Ну, скажем, у человека бываю какие-то психические отклонения, его могут терпеть, при встрече улыбаться, но, тем не менее, ему не предоставят равных возможностей в социуме. Так же и секуляризм, на словах признавая религию, на деле готов предоставить ей место только на обочине социальной жизни.

Таким образом, в настоящее время в России происходит конфликт религии с секулярной идеологией, но на наш взгляд предпосылок к его продуцированию в устаревшей форме борьбы «клерикалов» и «секуляристов» нет. Церковь не представляет собой в настоящее время замкнутого социального «анклава» внутри российского социума. Ее члены входят на равных правах во все социальные институты и группы общества. Более того, верующие люди готовы к диалогу со светским обществом и в Европе и в России [Хабермас, 2006, с. 112].

Между тем консолидация секуляризма в рамках устаревших социальных моделей (например, в рамках «письма 10 академиков») приводит к тому, что светское общество испытывает потребность в фиксации собственной социальной субъектности. В результате на место светской «харизматической» субъектности в настоящее время приходит особая групповая субъектность, когда в пространстве современного информационного поля складываются группы, вступающие в открытое противостояние с традиционными религиями и прежде всего с Русской Православной Церковью. Здесь очевидное преимущество будет у квази-религиозных антитрадиционных течений, которые будут проявлять активность, видя в традиционных религиях главного врага. Является ли эта ситуация приемлемой для светского гуманизма и светского общества в России в целом? На наш взгляд — нет, так как доминирование квази-религиозных течений в социуме разрушит баланс светскости. Поэтому светское общество заинтересовано в нахождении консенсуса с традиционными религиями. Необходим

диалог Церкви и светского общества, но его продуктивность находится под вопросом по причине кризиса субъектности, отсутствия моральных авторитетов в светском обществе современной России.

Необходимо обратить внимание на еще один путь консолидации общества. Это путь просвещение детей и молодежь через образование (введение в школы предмета «Основы православной культуры») и искусство (духовную хоровую музыку и иконопись). Искусство, особенно православное несет в себе большое эстетическое и этическое начало и обладает положительным влиянием на душу человека. Надо только пропагандировать, показывать и помогать подрастающему поколению, понять глубину и красоту отечественного культурного наследия.

Список литературы

1. Архивы Кремля. В 2-х кн. / Кн. 1. Политбюро и церковь. 1922-1925 гг. - М. - Новосибирск, "Российская политическая энциклопедия", "Сибирский хронограф", 1997. - 594 с. Кн. 2. Политбюро и церковь. 1922-1925 гг. - М. - Новосибирск, "Российская политическая энциклопедия", "Сибирский хронограф", 1998. - 647 с.
2. Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М.: «Восточная литература», 1995 г. - С. 246.
3. Никитин В.А. Патриарх Пимен: Путь устремленный ко Христу. М.: «Эксмо»: Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2011.- С. 212.
4. Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Том 2. М.: "Мысль", 1990.
5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Московской Патриархии. 2000.- с.
20. Ромм М. В. Адаптация личности в социуме: теоретико-методологический аспект. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 2002.- С. 187.
21. Русская православная церковь и коммунистическая государство. 1917-1941. М.: 1996.- С. 226.
22. Узланер Д.А. Введение в постсекулярную философию. // Логос №3, 82/2011. Постсекулярная философия. М.: Издательство института Гайдара, 2011.- С. 4.
23. Хабермас Ю. Постсекулярное общество — что это? Часть 1 / Ю. Хабермас // Российская философская газета. – 2008. – № 4 (18). Апрель. С. 2.
24. Хабермас Ю., Ратцингер Й. Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. - С. 112.
25. «Политика РПЦ: консолидация или развал страны?» // Новая газета. приложение «Кентавр»,-2007.[Электронный ресурс]. <http://old.novayagazeta.ru/data/2007/kentavr03/00.html> (дата обращения: 24.09.2015).

ДАнные ОБ АВТОРАХ

Цыплаков Дмитрий Анатольевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии философского факультета
ГОУ ВПО «Новосибирский государственный университет», г. Новосибирск, Россия.
tsypl@ngs.ru

Цыплакова Светлана Михайловна- кандидат культурологии, доцент кафедры социально-культурной и библиотечной деятельности,
Новосибирский Государственный Педагогический университет, г. Новосибирск,
Россия.
tsypl@ngs.ru

DATA ABOUT THE AUTHORS

Tsyplakov Dmitry Anatolyevich - Ph.D., Associate Professor, Department of hilosophy
Chair of Philosophy
NSU «Novosibirsk State University».
tsypl@ngs.ru

Tsyplakova Svetlana Mihailovna-Candidate of Cultural Studies, Docent of Socially-Cultural and Library Activities,
Novosibirsk State Pedagogical University, city Novosibirsk.
tsypl@ngs.ru

УДК 81' 25

ТРАДИЦИИ О. МАКАРИЯ ГЛУХАРЕВА В СОВРЕМЕННОМ ПЕРЕВОДЕ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Чинина Э.П.

Анализируется переводческая традиция о. Макария в современном переводе «Ветхого Завета» на алтайский язык

Ключевые слова: *Алтайская духовная миссия, перевод, Ветхий Завет, миссионеры, духовное просвещение.*

TRADITIONS OF THE FATHER MAKARIUS IN THE MODERN TRANSLATION OF THE OLD TESTAMENT

Chinina E. P.

The translation tradition of father Makarius in the modern translation of the "Old Testament" into the Altai language is analyzed

Keywords: *Altai spiritual mission, translation, Old Testament, missionaries, spiritual education*

О. Макарий Глухарев (1792-1847) апостол Алтая, сыграл особую роль в духовном просветительстве как среди православных христиан, так и среди инородцев.

В литературе мало обращают внимание на тот важный фактор, что он родился в семье высокообразованных и благочестивых родителей. Его отец окончил полный курс семинарии, что было редким явлением среди священников того времени. О. Иакова любили прихожане за его усердное выполнение пастырских обязанностей, обучение грамоте прихожан. Но также занимался первоначальным образованием своего сына Михаила: «...он настолько достаточно подготовил его дома по латыни, что 7-ми летний мальчик уже делал так называемые «оссура-тионес», т.е. переводы с русского на латинский...» [1, с. 144].

О. Макарий Глухарев окончил Санкт-Петербургскую академию, в годы учебы он был под влиянием Филарета, - «отдал свою волю ректору Филарету, ничего не делал и не начинал без его совета и благословения, и почти ежедневно исповедовал ему свои помыслы» [2, с. 187]. О. Филарет – ректор академии, выделял Глухарева из числа студентов за отличные успехи, за его любовь к изучению истории и языков, а больше всего за его нравственные помыслы. Мудрый и опытный наставник как бы предвидел будущее высокое назначение своего воспитанника.

Известен факт, что Библия на тот период не была переведена с языка первоисточника – с древнееврейского – на русский язык, синодальный перевод Библии появляется в конце 70-ых годов XIX века. Сам о. Макарий рассказал об одном случае, который побудил его «начать драгоценный труд – перевод св. Библии с еврейского на русский» [1, с. 146]. Во время обучения в Санкт-Петербургской академии у о. Макария была редкая еврейская Библия, переведенная на немецкий язык. Это была очень дорогая книга и он на тот момент не ощущал в ней необходимости и попросил благословения о. Филарета, чтобы продать ее, но он не благосло-

вил. К окончанию учебы о. Макарий очень нуждался и все же продал Библию. Однако после этого он потерял покой: «упал духом и мучился, совесть не давала мне покою ни днем, ни ночью...» [1, с.146]. И долгое время он искал это издание, чтобы вернуть его. Наконец он нашел другую, подобную прежней и купил ее. С того времени о. Макарий не принимал никаких решений без совета и благословения Преосвященного Филарета. Эта духовная связь между наставником и учеником осталась навсегда.

Филарет Московский называл Макария: «романтическим миссионером» [2, с. 188]. И, действительно, к миссионерскому делу о. Макарий отнесся восторженно и с увлечением. Миссия была для о. Макария настоящим апостольским подвигом. Исследователь М. Ю. Карушева-Елепова отмечает его дар духовного просветительства: «Обладая чрезвычайно впечатлительной, нервно-подвижной, горячей натурой, исполненный пламенной несокрушимой веры, он не принимал косность, застой и неподвижность. Он стремительно рвался вперед, опережая время, оставляя далеко позади не только инертную невежественную массу современников, но и иных известных и достойных глубокого почитания подвижников благочестия. Таков удел подобных алтайскому просветителю – лететь, как молния, освещая путь многим и многим, и сгорать во вспышке небесного света» [3, с. 33].

В 1834-м году, реализуя свой замысел о библейском переводе, о. Макарий пишет записку и передает через митр. Филарета ее в Синод «О потребности для российской церкви предложения всей Библии с оригинальных текстов на современный русский язык» [2, С.189]. О. Филарет скрыл это письмо, чтобы укрыть «романтического миссионера» от гнева и кары высших властей, считавших целесообразным перевод Писания «на языки полудиких и вовсе диких инородцев, но никак не на русский...» [2, с. 189]. О. Макарий обращался к членам Священного Синода, угрожал гневом Божиим на русский народ за прекращение издания русской Библии. Священный Синод за «неразумную ревность» наказал подвижника радостной для него епитимьей, которую он почел за великую для него милость Божию, - 40-дневным служением литургии.

О. Макарий обратился с письмом к самому Императору Николаю I. В письме призывал царя прославить себя изданием русской Библии: «Только слово царское изречете, и российская Библия явится во всей полноте и красоте своей; и после божественного оригинала, который может только один быть, российская Библия явится во всей полноте и красоте своей; и после божественного оригинала, который может только один быть, российская Библия будет первою и превосходнейшею в христианстве. Потому что само провидение Божие дарует нам как бы в добычу опыты. Успехи, немощи древних и новейших веков в испытании святых писаний: и сие есть знамение особенного благоволения Божия в российской церкви, венец чести, который ей предназначен и принадлежит...» [4, с. 216]. Однако его письмо осталось без ответа. При жизни о. Макария его мечте не суждено было осуществиться, он намеревался даже уехать на Святую Землю, поселиться в Вифлеемской пещере, чтобы завершить перевод Ветхого Завета с еврейского языка на русский. О. Макарий хотел по пути побывать в Лейпциге, чтобы напечатать свой перевод. Но болезнь и смерть стали причиной того, что он не воплотил в действительность этот важный духовный труд. Осуществлению этого замысла препятствовал официальный курс церковной политики того времени.

Полный перевод Библии с оригиналов на русский язык, доступный для каждого верующего, изданный по благословию Св. Синода, появился через 30 лет после смерти о. Макария. В основу этого труда легли переводы архимандрита Макария следующих библейских книг: «Пятикнижие Моисея, Судей Израилевых, Руфи, 1-4 Царств; 1-02 Паралипоменон, 2-й Кздры, Неемии, Есфири, Иова, Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни песней, Пророков – великих и малых, 1-2 книг Маккавейских» [5, с.135]. В 60-ые гг. XIX века эти переводы были опубликованы в журнале «Православное обозрение».

На Алтае о. Макарий с истинно апостольской любовью 14 лет проповедал слово Божие. Миссионерская практика требовала от него знаний алтайского языка. Поэтому о. Макарий принимается за изучение алтайского языка. Изучая язык, о. Макарий в то же время разъезжал

по алтайским аилам с проповедью Евангелия. В поездках он знакомился с бытом и духовными потребностями алтайцев. Средством для укрепления христианского духа в инородцах о. Макарий считал доступную им грамотность. С этой целью он перевел на алтайский язык значительную часть Священного Писания Нового Завета, некоторые псалмы, краткую Священную историю и катехизис митрополита Филарета Дроздова, огласительное поучение, составил Символ Веры, заповеди, молитвы [6, с.12].

В миссии у о. Макария сложились дружеские, творческие отношения с будущим основоположником письменной алтайской литературы М.В. Чевалковым. М. Чевалков считал о. Макария своим духовным отцом - учителем: «Так о. Макарий до самого отъезда в Россию учил нас доброму, подобно тому, как отец, умирая, дает наставление своим детям. Он уехал. Мы, оставшись после него, плакали, подобно сиротам, лишившимся своего отца» [7, с. 66]. О. Макарий нашел в Михаиле Чевалкове своего партнера по переводу Священного Писания. Чевалков помогал о. Макарию при переводе находить более точные слова и выражения из родного языка. Как отмечает Б.Я. Бедюров, «...работа над переводом на родной язык Священного писания – великого литературного памятника всех времен и народов – исподволь подготовила Чевалкова к занятиям литературным творчеством [7, с.10]. Участие в переводе на алтайский язык стало для Чевалкова прекрасной филологической школой.

Алтайская духовная миссия воспитала целую плеяду миссионеров-подвижников, и в том числе первых алтайских писателей. Некоторые из них – Чевалков, Вербицкий, Штыгашев - принимали участие в миссионерских поездках по Алтаю. Наряду с целями христианского просвещения, они ставили и цели сбора этнографического материала о нравах, обычаях, быте и истории, верованиях и преданиях алтайцев.

В 90-ые годы XX века традиции перевода были продолжены в Республике Алтай. Группа переводчиков (С. С. Торбоков, В. Дедеева, С. Сычев и другие) осуществила перевод Нового Завета с русского языка на алтайский язык. Анализ динамики творческого пути алтайских писателей позволяет констатировать тот факт, что работа над переводами Библии является своеобразной глубокой и развивающей школой, раскрывающей творческий потенциал писателя. Эту эволюцию можно проследить на примере творчества алтайского писателя С.С. Торбокова, члена Союза писателей СССР. Начиная с перевода с русского на алтайский язык произведений М. Карима, Ч. Айтматова. Произведения этих писателей легче переводить, поскольку их содержание близко для восприятия в силу общности национальной картины мира. Прежде чем приступить к переводу Библии на алтайский язык, С. Торбоков получил основательную подготовку в институте перевода Библии в Стокгольме (Швеция). Затем С. Торбоков 12 лет переводил Новый Завет с русского на алтайский язык на диалекте алтай-кижи. Такая кропотливая и глубокая работа раскрыла творческий потенциал, для того чтобы он обратился к переводу произведений русской и мировой классики, таких как повесть Н.В. Гоголя «Тарас Бульба», рассказ А.П. Чехова «Палата №6», «Сказки народов Азии» (2 тома).

В 2000-м году Российское Библейское Общество решило возобновить перевод Библии на алтайский язык, начатый о. Макарием Глухаревым. Сотрудники СПб-го отделения РБО занялись активным поиском прихожан христианских общин, представителей интеллигенции, владеющих алтайским языком, которые могли бы участвовать в современном переводе Библии. В этом же году в г. Горно-Алтайске прошла первая научно-практическая конференция «Макарьевские чтения», где обсуждались переводы архимандрита Макария и планировался современный перевод Ветхого Завета на алтайский язык на основе диалекта алтай-кижи. В XIX –м веке миссионеры уже делали переводы из Священного Писания, но главным образом на телеутском наречии. Епископ Барнаульский и Алтайский Антоний благословил современный проект перевода Ветхого Завета с древнееврейского языка на алтайский язык.

В РБО было принято решение, что перевод должен осуществляться с языка оригинала – древнееврейского, учитывая опыт и достижения библейской науки. В Санкт-Петербурге (2002-2004 г.) РБО организовало двухгодичный курс обучения древнееврейскому языку и основам библейского перевода для алтайских литераторов и переводчиков. Ведущие ученые-

библейсты России и Западной Европы совместно с преподавателями СПбГУ провели занятия по переводу Библии на алтайский язык. По окончании курсов была сформирована рабочая группа из числа редакторов и переводчиков. С 2005 г. началась насыщенная работа над переводом Библии на современный алтайский язык.

В настоящее время с языка оригинала – древнееврейского осуществлено 15 книг Ветхого Завета. Перевод "Библии, Ветхого Завета" осуществлялся с древнееврейского языка по изданию: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. ed. 5. на алтайский язык. В октябре 2011 года в Санкт-Петербурге состоялся семинар – рабочая встреча переводчиков, редакторов и научного консультанта – подготовка к изданию первой книги Ветхого Завета – Бытие. При тесном сотрудничестве переводчиков, редакторов, научного консультанта подготовили к изданию первую книгу Ветхого Завета – Бытие. Книгу Бытие перевел на алтайский язык писатель С.С. Торбовков, филологическое редактирование осуществила К.К. Пиянтинова, Богословское (экзегетическое) редактирование провел И. В. Лавров, верстку и макетирование книги выполнила И.В. Азарова. Большую помощь по переводу Библии оказывает научный консультант Ленарт Рехт (*Lenart J. de Regt*) из Нидерландов. В 2013 г. сотрудники СПб-го отделения РБО организовали и провели презентацию Книги Бытие - «Башталганы» в Свято-Духовской церкви (в с. Майме РА).

СПб отделение РБО уделяет значительное внимание повышению качества перевода Ветхого Завета на алтайский язык: цельности, образности языка, соответствии синтаксических конструкций перевода естественному синтаксису целевого языка, оценке перевода идиоматических и фразеологических сочетаний и т.д. Директор СПб-го отделения РБО Овсянников А.А. активно работает с переводчиками, редакторами, контактируя и отслеживая работу исполнителей. В связи с этим в сентябре 2014 г. сотрудниками СПб отделения РБО в г. Горно-Алтайске были проведены рабочие семинары по переводу Библии, где обсуждались некоторые сложности перевода с древнееврейского языка, были вынесены для обсуждения с переводчиком и богословским редактором непонятные места смыслового плана. Такие встречи полезны для всех участников, которые работают над переводом Ветхого Завета с древнееврейского на современный алтайский язык.

Список литературы

1. Очерк деятельности Алтайской миссии по случаю 50-летнего юбилея // Памятная книжка Томской губернии 1885 г. Томский статистический комитет.- Томск, 1885.
2. Флоровский Г.П., прот. Пути русского богословия. – Киев, 1991. – С. 189.
3. Карушева-Елепова М.Ю. «Свет Христов просвещает всех», преподобный Макарий Алтайский – «Живое, осуществленное Евангелие» // Наследие М.В. Чевалкова в современном осмыслении.- Горно-Алтайск, 2008.
4. Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. – М.: Рос. Библия, Общ-во, 1977. – С. 216.
5. Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. – Изд. Св. Владимирского Братства, 1992. – С.135.
6. Чинина Э.П. Русская литература XIX века и становление молодой алтайской литературы. – Горно-Алтайск, 1998.- С.107.
7. Памятное завещание. Алтайская дореволюционная проза.- Горно-Алтайск, 1990.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Чинина Эльвира Петровна, кандидат филологических наук, доцент
Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, Россия
kl@gasu.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Elvira P. Chinina, Candidate of Philological Sciences (PhD),
Gorno-Altai State University, Gorno-Altai, Russia

**ГОРНОЕ И ГОРНЕЕ В «АЛТАЙСКИХ РАССКАЗАХ»
А. И. МАКАРОВОЙ-МИРСКОЙ**

Шастина Т. П.

Книга Анны Макаровой-Мирской, внучки протоиерея Стефана Ландышева, "Алтайские рассказы" (1912 г.) анализируется как образец православного чтения для детей в русской литературе начала XX века; получивший высшую официальную оценку.

Ключевые слова: А. И. Макарова-Мирская; Алтай; автобиографическое начало; православное чтение; детская литература; географический образ; библейские мотивы

**MOUNTAIN AND HEAVEN RELATED IDEAS IN «THE ALTAI STORIES»
BY A.I. MAKAROVA-MIRSKAYA**

Shastina T. P.

The author analyzes "The Altai Stories" (1912), a book by Anna Makarova-Mirskaya, a granddaughter of Protoiereus Stefan Landyshev. The book received high official estimation and is treated in the article as a model of Orthodox reading for children in the Russian literature of the beginning of the 20th century.

Key words: A. I. Makarova-Mirskaya; Altai; autobiographical beginning; Orthodox reading; children's literature; geographical image; biblical motifs.

Наша конференция проходит в Год литературы, так называется и комплексная государственная программа, основная цель которой – возрождение интереса к отечественной и мировой литературе, пропаганда чтения и книжной культуры. Газета «Православная Москва» организовала опрос «Как православным провести Год литературы?». Ф. Черепанов, возглавляющий Совет по возрождению и сохранению православных святынь при Союзе писателей России, ответил на этот вопрос так: «...нужно читать произведения, которые действительно содействуют высокому определению литературы. Не православное мыло (такой род литературы недавно появился), а повествование, которое раскрывает настоящее и сокровенное в душе человека» [Бурмистрова, 2015]. К этой категории чтения, безусловно, следует отнести ярчайший образец детского православного чтения - книгу «Алтайские рассказы» (1912), обращение к которой значительно расширяет наши представления о трудах и днях тружеников Алтайской миссии, к деятельности которых заметно возрастает интерес гуманитарных наук – см., например, философскую трактовку [Бондаренко, 2009].

Первым биографом алтайских миссионеров стала автор этого сборника, внучка Ст. Ландышева – Анна Ивановна Макарова-Мирская (1872-1936; урожденная Ландышева; муж – Василий Яковлевич Макаров, протоиерей, племянник адмирала С. О. Макарова), издав книгу «Апостолы Алтая» [Макарова, 1909]. Её имя и творчество ныне возвращаются в историю русской литературы (о переизданиях книг Мирской по истории Алтайской миссии мы уже писали [Шастина, 2013]); укажем также на отсылку к её прозе в культурологической интерпретации Сибири как «идеального культурного пространства просвещенных сибирских народов» [Тихомирова, 2014, с. 158]. Примером включения имени Макаровой-Мирской (далее – Макарова) в число детских православных писателей начала XX в. стала републикация трех её рассказов в сборнике «Незабудка», подготовленном по материалам одноименного журнала за 1914-1917 гг. [Незабудка, 2000, с. 181-203; 235-253], - одной из первых книг нового века, воскрешающих традиции православной детской литературы в России.

В творческой биографии А. И. Макаровой «Алтайские рассказы» стали третьей авторской публикацией об Алтае: между первым изданием «Апостолов Алтая» и «Алтайскими рассказами» вышла маленькая книжечка «Алтайские легенды. Под Новый год» [Макарова, 1910] – мистический рассказ о верности мечте, о сказочной Алтын-Аргыз, чей дух витает среди невероятных красот высокогорья. Местом её обитания становятся верховья рек Кумир и Едыгем – суровые и неприступные горные долины; Кумир известен еще и романтической топонимической легендой о Девичьих плесах, а Макарова могла запомнить образ высокогорного потока и по картине Г. И. Чорос-Гуркина «Река Едыгем» (1909); рассказ в указанном издании был проиллюстрирован фоторепродукциями «Река Каир-Кумир», «Река Йедыгем» – справочно добавим, что сама писательница занималась фотографией под руководством известного барнаульского фотографа С. Борисова [Жукова, 2005]; все её книги изобилуют фотоиллюстрациями.

Герой-рассказчик в «Алтайских легендах» назван знаковым именем – Туээзи (от алт. *ту* – гора, *ээзи* – дух-хозяин), что вкуче с алтайскими названиями месяцев в тексте (декабрь – *улу кырлач* – большой мороз, январь – *тегун-ай кычи кырлаш* – бесстыжий) указывает на знакомство автора с мифологией коренных жителей Горного Алтая по работе её второго дедушки – В. И. Вербицкого [Вербицкий, 1893, с. 60-61]. Героиню алтайского эпоса Аргыз (см. сказку о Кара-Кане [Вербицкий, 1893, с. 191-193]) Макарова наделяет не только архетипическими чертами девы-воительницы (как и героя Туээзи – чертами благородного дикаря), но и делает её воплощением идеи красоты – в ней угадывается образ популярной тогда пьесы Э. Ростана о принцессе Грезё («*La Princesse lointaine*» [Ростан, 1896]). Сочетание в рассказе Макаровой мистических мотивов, модных литературных реминисценций, этнографизма и традиционных для сибирского текста русской литературы черт (прежде всего мотив *медвежьего угла* – в кульминационной сцене герой в одиночку сражается с двумя медведями) выводит «Алтайские легенды» Макаровой за пределы региональной литературы в сферу готической прозы *серебряного века*. Алтай осмыслен в этом тексте как экзотическое пространство, в котором цивилизованный герой (писатель-охотник) сталкивается с благородным дикарем. Главное – в этом маленьком рассказе Макарова находит собственную формулу для создания образа Алтая: «В Алтае много чудес, он сам – чудо» [Макарова, 1910, с.13]

В последовавших за «Алтайскими легендами» «Алтайских рассказах» принципиально значима мена жанров при сохранении художественного пространства. Алтай трактуется в них иначе: это место пребывания чистых душой людей и пространство борьбы за спасение душ; его география описывается с реалистической точностью (горные ландшафты), но категория *чуда* интерпретируется в традиции канонического прижизненного житийного чуда (пространство горнее, где горы – алтарь, с которого возносится молитва о спасении или слова благодарности Всевышнему за спасение).

По содержанию книга «Алтайские рассказы» без преувеличения может называться шедевром детского чтения, а по её оформлению – шедевром книгоиздательского искусства начала XX века. Сочетание первого и второго качеств было столь гармонично, что книга – единственная, насколько нам известно, из всей сибирской литературы, «с высочайшего соизволения» получила разрешение на её посвящение наследнику престола цесаревичу Алексею. Помимо официального Макарова написала стихотворное посвящение:

Престола русского НАДЕЖДА и ОПЛОТ!
С благоговеньем ВАМ труд свой посвящаю...
Пусть лета многия Господь ВАМ ниспошлет
На благо родины – России и Алтая!..

Жемчужиной сверкающей и ценной
В короне ГОСУДАРЯ этот край
Является красою совершенной,
И я молю: любите ВАШ Алтай!...

Примите милостиво книгу: подрастая,
ВЫ вспомните о нем, ВЫ вспомните тот край,
Где, льдами вечными, холодными сверкая,
Царит его глава – огромный Хан-Алтай...

Россия любит ВАС, и свято на Алтае
ЦАРЯ-НАСЛЕДНИКА простые люди чтут,
Там, в милых мне горах, от края и до края
ВАС СОЛНЫШКОМ своим и РАДОСТЬЮ зовут [Макарова, 1912, б/с]

Книга об Алтае с подобным посвящением - весьма значимый факт в истории художественно-идеологического воображения Горного Алтая в русской литературе, она свидетельствует о том, что эта окраинная территория перешла в статус «своих» - образно освоенных/присвоенных российских пространств; а её население перестало восприниматься как *инородное/инородческое* (ср.: прот. Михаил Путинцев отмечал, что еще в 1859 г. в Петербурге «почти никто и ничего не знал об Алтае и его миссии» [Путинцев, 1891, с. 68]). Следует уточнить, что Алтай к тому времени уже упоминался в лирических текстах, укажем на известное стихотворение А. С. Хомякова «Киев» (1839 г.):

Дик и страшен верх Алтая,
Вечен блеск его снегов,
Там страна моя родная... [Хомяков, 1868, с. 66]

- произносит паломник с Алтая слова о своей родине под стенами Киево-Печерской Лавры (это стихотворение с начала 1860-х годов не менее полутора десятка раз воспроизводилось в учебных пособиях империи [Булкина, 2013, с. 163], но его контекст размещал воображаемый Алтай где-то между «тех дальних стран, // где одна сплошная льдина // оковала океан» и «старым Псковом», что подтверждает вышеприведенное наблюдение Путинцева).

Характерно, что именно Путинцев резко выступил против устоявшегося в литературе и активно культивируемого сибирскими областниками уподобления «Алтай – Швейцария»: идея сепаратизма логично сочеталась с идеей свободы, и в основе сопоставления усматривалось не только и не столько тождество горных ландшафтов). Совершив паломническую поездку на Афон, Путинцев с 1881 по 1883 г. миссионерствовал на Алтае, где пришел к следующему заключению: «По сердечному верованию алтайских христиан, Мать Божья и *Алтайские горы* приняла под свое особенное покровительство и хранит их своим многомогущим предстательством у престола своего Сына <...> Афон и Алтай – поистину горы Божьи. А что нам Швейцария? ... Там уже чрезмерно возобладал дух князя мира сего: там пристанище и убежище всех антихристов, нигилистов, социалистов, террористов, цареубийц и прочего отродия антихристов. Тихий и пустынный Алтай даже стыдится сравнения с Швейцарией, пресловутой землей мнимой свободы. Да мимо идет от Алтая Швейцария с её внешними красотами и внутренним безобразием» [Путинцев. 1891, с. 33-34].

Пассаж, скорее всего, полемически направлен против идеологов областничества Г. Н. Потанина и Н. М. Ядринцева, ставивших под сомнение полезность всякой миссионерской деятельности в Сибири. У Ядринцева есть ряд оскорбительных для миссионеров высказываний, например: «Миссионер в Сибири далеко не был человеком, высоко сознающим свои задачи изучения народности и ее духа, прежде, чем приняться изменять мирозерцание, он не был даже человеком образованным. Изолированность и замкнутость самого его доводила до отчаяния, не принося пользы окружающей среде» [Ядринцев, 2000, с. 125] – это было написано в 1882 г. (книга Путинцева об Алтае датирована 1883 годом.). Хотя Ядринцев как раз Алтайскую миссию называл «наиболее заметной и отличающейся культурным и просвещенным характером» [Ядринцев, 2000, с. 125].

А. И. Макарова далека от подобной полемики, она принимает Алтай светло и радостно, считает его родным; в «Алтайских рассказах» есть и еще одно своеобразное посвящение – это посвящение собственно Алтаю – стихотворение «Алтай» с подзаголовком «Подражание Гете», свидетельствующее о безграничной привязанности автора к Горному Алтаю:

Ты знаешь ли тот край, где то стоит село,
В котором я жила? – Мне все там было мило:
И храм, и старый дом, и садик, и русло
Родной реки, и та, с простым крестом, могила...
Ты знаешь ли, отец, ты знаешь ли тот край,
Куда я рвусь в тоске? Его зовут «Алтай» [Макарова, 1912, с.2]

Тот край - реминисценция стихотворения Гете «*Kennt du das Land wo die Zitronen blühen?...*», которое так любили переводить русские поэты первой половины XIX в. начиная с В. А. Жуковского; в приведенном фрагменте отчетливо выражено автобиографическое начало - дед Макаровой Ст. Ландышев был похоронен в с. Улала (ныне г. Горно-Алтайск) на погосте храма Всемилоостивого Спаса; фотографии *села, где я жила* и *старого дома* помещены в этой книжке (см. «селение Улала, главный стан Алтайской миссии», с. 40; «архиерейский дом в селе Улала», с. 42; «улалинский храм во имя Всемилоостивого Спаса», с.43).

Всего же в книге – а она выполнена как подарочное издание – насчитывается 73 фотографических изображения и рисунка, в том числе фотопортрет Макаровой, два портрета миссионеров (еп. Владимир – третий начальник Алтайской миссии, впоследствии архиепископ Казанский и Свияжский; прот. Василий Вербицкий, помощник начальника Алтайской миссии), художественные заставки и виньетки. Большая часть этих зрительных образов – горные пейзажи: гора Белуха, долина по реке Коргон, Алтын-ту в облаках, вид на цепь Катунских белков с перевала Аккем-каир, река Иедыгем, скала на реке Чуе, порог на реке Катунь, озеро Кара-кол, вид Телецкого озера, каскады реки Яр-болык, река Чулушман близ впадения в Телецкое озеро, река Аргут и др.

Для истории регионального искусства важен тот факт, что в книге, посвященной наследнику престола, есть четыре рисунка Г. И. Гуркина. Это можно рассматривать как акт признания всероссийской известности алтайского художника – ранее с его творчеством были знакомы только любители живописи в Сибири и в столицах. Гуркиным выполнена обложка (в перечне иллюстраций рисунок назван «Алтай»), на которой нет имени автора книги, но указан автор рисунка: «рис. алтаец Гуркин, 1911, февр. 3-го». По типу это этнографический набросок, где точно воспроизведены аил, таилга с лошадиной шкурой, на среднем плане - курящийся жертвенник с лентами, фигурки женщин в национальных одеждах. Все это – в окружении величественных гор, на берегу бурного ручья. Верхняя треть рисунка символична: на фоне трехглавой Белухи из-за гор восходит солнце, в лучах которого растворяется дым аила. Обложка задает уровень читательских ожиданий: Алтай – суровое высокогорье, где живут язычники, приносящие кровавые жертвы своим богам.

Первый рассказ книги Макаровой «Алтайские рассказы» называется «Алтын-ту» - досл. *золотая гора*, это реальная горная вершина, которую видит всякий, устремляющийся на Чулушман по Телецкому озеру. Текст предваряет патетический образ горной страны, исполненный в духе Вербицкого-Гуркина-Гребенщикова. Приведем этот фрагмент как образец стиля пейзажных описаний Макаровой: « За несколько сот верст от культурного центра Сибири – Томска поднимаются похожие на облака горы, которые непривычный глаз не сможет издали отличить от густых, синеватых облаков. Это хребты <...> Алтая – жемчужины Сибири, чудной, девственной страны с сотнями синих озер и водопадов, с говорливыми реками и вечной тайгой, в которой живет тихий народ, говорящий на разных наречиях странным языком; тайгой, в которой растут могучие Кузук-агашаи и бродят медведи, где над горными хребтами реют Чемгулы, свивающие гнезда в недоступных утесах, и расцветают белые цветы цикламен над глубокими пропастями. Тот, кто не видал этих гор и синих озер, не слышал грохота водопадов и не любовался волнами красавицы-Катуни, потерял многое. Господь Бог, по Своему милосердию, положил во время творения мира в холодные тундры Сибири чудную жемчужину, и нет сердца, которое, увидав эту красоту, не вздохнуло бы умиленно и не сказало: «Господи, велик Ты в Твоем творении!» [Макарова, 1912. с. 3-4]

В сюжете рассказа на вершину горы взбирается девочка-подросток - *способная и умненькая, ... впечатлительная, чуткая, ласковая, с глубокими мыслями и целым миром фантазий*, влекомая легендой о том, что гора открывает золотые жилы тем, у кого непорочное сердце. Золото необходимо оказавшейся в сложных жизненных обстоятельствах большой семье, в которой героиня самая младшая и самая любимая. Она идет одна, карабкается и день, и ночь, повторяя слова молитвы, которую надо произнести на вершине: «Ты, мое сердце чисто, как твои снега. Оно болит за родных, которым нужно золото. Открой свои жилы и дай непорочному сердцу рожденное в чистых снегах светлое золото!» [Макарова, 1912. с. 3-4]. Пейзаж высокогорья в рассказе предельно олитературен, он как бы навеян образами пушкинского стихотворения «Монастырь на Казбеке»: «Тут в высоте никакие звуки не рождались. Живой мир был внизу... Там внизу была земля с её суетою, мир, полный шума и жизни. Здесь воздвигались Божьи алтари, далекие мирской суеты, покрытые чистыми, как кристалл, снегами» [Макарова, 1912. с. 17]. И с этих алтарей уходит к Богу чистая молитва ребенка, любящее маленькое сердце которого болит за родных.

Но гора не открыла золото на вершине, и страдая от мысли, что в её душе нет непорочности, девочка утратила силы. А тем временем внизу, на стоянке каравана, с которым она шла в торговую поездку с отцом-приказчиком, все сбились с ног, отыскивая ребенка в горах. Пока убитый горем отец подымался на вершину, прибыл гонец с известием, что добро восторжествовало, а зло наказано: нашлось спрятанное несправедливым наследником завещание хозяина-купца, которому отец маленькой героини служил верой и правдой четверть века, семья снова благополучна... Взрослые понимают, что такие совпадения не могут быть случайностью – до Бога дошла детская чистая молитва за ближних. Финал рассказа – признание любви к Алтаю: «Синяя, душистая Алтайская ночь, немного холодная и торжественно тихая, разбросала звезды. Гудели только дальние водопады, да рокотал ближний ручей, и Таня поняла, что безумно любит этот мир, задумчивый, девственно прекрасный и чистый, от которого так далека была людская злоба, поняла и благословила его всем сердцем, полным светлой ликующей радости». [Макарова, 1912, с. 26-27]. И старый мудрый отец понял, что горы были добрее людей. «Может быть, Божии ангелы ходили там недоступными тропами по чистым снегам... Да, недаром говорят, что вера ворочает горами, сказки старого Ургона сбылись неожиданно. В Алтае так много чудес. Он сам чудо, огромный, сверкающий снегами недоступных вершин, с тихими долинами и стройными пиками гор, с быстрыми реками и синими озерами. Милый, любимый красавец Алтай!» [Макарова, 1912, с. 27].

Героиня второго рассказа, названного «Дедушкина внучка», - это образ-воспоминание Макаровой о собственном детстве, свидетельством тому – фотография на 31-ой странице «Саша, в пять лет». Первые слова об Алтае слышит маленькая девочка от епископа Владимира: «Там у тебя два дедушки, тетки и дяди, вся родня и весь Алтай с Хан-Алтаем – твой родной по отцу». С ним же она говорит о любимой книге, ему признается, что любит читать и мечтает сама писать. «Про Роландов? – засмеялся он. – Теперь их нет; а вот ты, как вырастешь, пиши-ка про Алтай, про его горы и долины, про его людей и меня вспомни, писательница» [Макарова, 1912, с. 30].

Названная в разговоре маленькой девочки и убеленного сединами епископа книга «Из мира великих преданий» - пожалуй, самый популярный в России конца XIX – нач. XX вв. сборник для детского чтения, составленный одним из основоположников отечественной методики преподавания литературы, педагогом В. П. Острогорским [Острогорский, 1883]. К моменту публикации книги Макаровой этот сборник с небольшими изменениями выдержал 12 переизданий; среди его героев и Роланд, и король Лир, и Вильгельм Телль, и Орлеанская дева. Вряд ли упоминание этой книги в рассказе Макаровой было случайным: педагогические идеи Острогорского были широко известны (он преподавал историю литературы на Женских педагогических курсах, с 1892 г. редактировал журнал «Мир Божий»), они основывались на мысли о высоком предназначении искусства, о необходимости развития восприимчивости к «художественной красоте», «которая уже сама по себе, безотносительно, воспитыв-

вает человека. Он [А.В. Никитенко – Т.Ш.] выучил меня боготворить эту красоту, смотреть на искусство как на святыню, требующую от её жреца-художника возвышенной мысли, известного подъема духа и достойной формы, без коей настоящего искусства нет» [Острогорский, 1895, с. 70]. В системе Острогорского книга или журнал – важнейшее средство саморазвития личности; судя по литературным реминисценциям и аллюзиям, Макарова весьма успешно использовала это средство и как читатель, и как воспитатель – она была матерью двенадцати детей.

Маленькая впечатлительная Саша, наслушавшись рассказов епископа об Алтае и начитавшись Шекспира, Шиллера и Гете, перевоплощается в снах-фантазиях в литературных героинь или видит себя среди неприступных алтайских гор, среди людей в странных одеждах, говорящих на непонятном языке... С интеллектуалом-епископом Саша ведет разговоры о литературе, они читают друг другу стихи (епископ – Гете в подлиннике).

В кульминационном эпизоде рассказа маленькая девочка, приехавшая в Улалу, одна кидается спасать дедушку-миссионера, отправившегося в распутицу в алтайское селение; как ей представляется, оказавшегося в беде – она слышит рассказ о разыгравшейся непогоде, дождями смыло дороги, снесло мосты, а взрослые вовсе не беспокоятся, как там старый человек, вдали от дома... В результате все, в том числе и вернувшийся благополучно старый миссионер, разыскивают девочку, восхищаясь её добрым сердцем, её самопожертвованием ради ближнего. Старый и малый в финале рассказа – «полные тихой радости найденного счастья, оба любящие и чуткие к красоте Божьего мира и людскому страданию и оба обожающие величественный и прекрасный Алтай!» ...[Макарова, 1912, с. 53].

Главные герои рассказов – дети, живущие среди райской красоты Алтайских гор (исключение – финальный текст, где старый алтаец-язычник, чтобы избавить крещеную внучку от упреков родителей за то, что добрая девочка делит с ним, нехристом, последний кусок, взбирается на вершину горы и в рождественскую ночь молится Богу: «О, Кудай, возьми меня... Я так много жил, я люблю тебя и Ты меня любишь.. Прости меня, если я худо делал! Сегодня твое Рождество, ты больше слушаешь сегодня тех, кто просит...»...[Макарова, 1912, с. 209] и уходит в мир иной со словами благодарности Богу-Кудаю и со счастливой улыбкой).

Алтай предстает в сборнике особым миром – миром, согретым молитвами миссионеров, просящих и за души инородцев-язычников («...они пробрались в Алтай и поселились в маленьком, недавно основанном миссионерами, стане в кругу инородцев, неподалеку от тихого озера, под хребтом «Синюхи» - в приволье и довольстве...») [Макарова, 1912, с. 55] – «Ивась»; «Я любил людей в крохотном поселке с молитвенным домом: в те времена люди были чисты сердцем, как дети, и так же, как дети, просты» с. 67-68 – «Коог-ай»). Кульминацией темы язычества в сборнике становится рассказ «Камлание», где воспроизводятся подробности шаманской мистерии и жертвоприношения лошади; ужас, пережитый мальчиком-алтайцем, впервые присутствующим при такой сцене, заставляет ребенка бежать, и он оказывается в семье добрых христиан...

Маленькие герои Макаровой отмечены печатью Божьей. Так ангелоподобный мальчик Ивась «болел сердцем не только за зверьков и птиц, но и за каждый цветок, сорванный и брошенный в траву»... [Макарова, 1912, с. 58]; на берегу тихого озера (в описании угадывается озеро Манжерокское) он знакомится с умирающей от туберкулеза дачницей-музыкантшей, оба они – уже не от мира сего, «в детских видениях земное перемешивалось с небесным: ангелы уходили и приходили, целовали сорванные цветы, уносили их на небо; солнечные лучи оживляли убитых птичек, потому что Бог жалел пташек беззащитных!»; ангелы – «световидные лики у них, прекрасные... крылья белые трепещут за плечами», вырастают на небе и высаживают потом на озере цветы неземной красоты – купавки. Господь забирает его к себе, ибо никто после смерти прекрасной музыкантши не понимает его в этом мире - «в одну ночь ушли они в это высокое, недостижимое небо, к тихим и кротким звездам» [Макарова, 1912, с. 65].

Мир взрослых не всегда добр к детям, но Господь никогда своей милостью не оставляет их ведь дети точно знают, что «ведь Господь все слышит! Он все даст, если просить хорошенько, хотя и живет высоко-высоко, там, куда Чаптыган ухолит вершиною» [Макарова, 1912, с. 297]. Так немая девочка, невесть откуда появившаяся в поселке с нелюдимым охотником, в светлую Пасхальную ночь обретает свою семью после того, как изуродованный медведем Степан покаялся миссионеру в тяжких грехах; она заговорила, научилась писать и прислала священнику с письмом с просьбой молиться за душу Степана. Маленький Иракий из рассказа «Карчига» побеждает медведя – «Случай ли это был, или действительно небесные покровители услышали, но медведь – огромный, сильный, как сноп упал на пороге своего жилища» [Макарова, 1912, с. 89] – все потому, что мать поручала детей, любивших бродить по горам, ангелу-хранителю. Подобные сюжеты свидетельствуют о чистоте нравственного чувства, вдохновлявшего автора, что и отмечалось современниками – недаром книга была в 1913 г. министерским циркуляром рекомендована для школ империи.

В заключение отметим, что совершенно закономерно образ «Алтай – Божьи горы» в советскую эпоху трансформировался в идею заповедности. И ныне Алтайский государственный природный заповедник, объект всемирного культурного и природного наследия ЮНЕСКО, хранит память об алтайских миссионерах и их биографе А. И. Макаровой-Мирской [По следам..., эл. ресурс]. В заповеднике реализуется беспрецедентная программа «Озеро чудес» (рук. Е. Романова, И. Фролова), в рамках которой осуществляется проект «Книготерапия» - возрождение гармонизирующей душу традиции чтения вслух классических произведений мировой литературы (книги звучат на фоне величественных пейзажей Телецкого озера). На наш взгляд, настал черед включения в «Библиотеку Алтын-Кёля» всего комплекса произведений А. И. Макаровой-Мирской об Алтае и алтайских миссионерах, а так же рассказов единственного прозаика в Горном Алтае, ныне продолжающего традиции православной литературы для детей – А. А. Кобзева [Кобзев, 2010], для этого необходимо переиздание их книг.

Список литературы

1. Бондаренко Л. Ф. О главных принципах православного миссионерства и их проявлении в деятельности Алтайской духовной миссии. // Вестник ТГУ. - 2009. - № 324. - С. 67-70.
2. Булкина И. Рецептивная история стихотворения А. С. Хомякова «Киев»: «смысл об унии» // Acta Slavica Estonica IV. Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение, IX. Хрестоматийные тексты: русская педагогическая практика XIX века и поэтический канон/ ред. А. Вдовин, Р. Лейбов. – Тарту, 2013. - С. 163-172.
3. Бурмистрова А., Чернова А. Как православным провести год литературы? //Православная Москва, 22.06.15 [Электронный ресурс]. URL: <http://orthodoxmoscow.ru/kak-pravoslavnym-provesti-god-literatury/> (дата обращения: 1.10.2015).
4. Вербицкий В. И. Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований. - М., 1893. - 256 с.
5. Жукова Е. Из великого племени самоучек. // Алтайская правда. -2005. - 21 окт. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ap.altaregion.ru/303-05/3.html> (дата обращения: 1.10.2015).
6. Кобзев А. Цвет снега: рассказы, миниатюры. - Майма, 2010. - 127 с.
7. Макарова-Мирская А. И. Алтайские легенды. Под Новый год (из воспоминаний охотника). – Харьков, 1910. - 13 с.
8. Макарова-Мирская А. И. Алтайские рассказы. – Харьков, 1912. – 211 с.
9. Макарова-Мирская А. И.. Апостолы Алтая. Сборник рассказов из жизни Алтайских миссионеров. - Харьков, 1909. – 160 с.
10. Макарова-Мирская А. И. Апостолы Алтая. Сборник рассказов о жизни алтайских миссионеров. Изд. 2-е. Харьков, 1914. - 306с.
11. Незабудка: рассказы и стихи. - М.: Отчий дом, 2000. - 288 с.
12. Острогорский В. П. Из истории моего учительства. Как я сделался учителем (1851-1864гг). СПб, 1895. 293 с.
13. Острогорский В. П. Из мира великих преданий: Рассказы для юношества. - СПб, 1883. - 180 с.

14. По следам Алтайских миссионеров // Алтайский государственный природный биосферный заповедник [Электронный ресурс]. URL: <http://www.altzapovednik.ru/visit/vizit-center-Apostoly-Altaya.aspx>. (дата обращения: 1.10.2015).
15. Путинцев Мих., прот. Алтай. Изд.2-е. - М., 1891. – 71 с.
16. Ростан Э. Принцесса Греза. Пьеса в 4-х действиях, в стихах. / Пер. с франц. Т. Л. Щепкиной-Куперник. – СПб., 1896. - 169 с.
17. Тихомирова Е. Е., Цюй Чунь Лэй. Идея срединности в сибирском культурном тексте середины XIX - начала XX века // Вестник Новосибирского государственного педагогического университета. - 2014. - №6. - С. 156-164.
18. Хомяков А. С. Стихотворения. Изд. 2-е. - М., 1868. - 150 с.
19. Шастина Т. П. Забытые имена: Алтай как мир миссионеров и язычников в творчестве А. И. Макаровой-Мирской. //Алтайский текст в русской культуре: сб. научн. статей. Вып.5. / Под ред. М. П. Гребневой. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2013. - С. 144-154.
20. Ядринцев Н. М. Сочинения: Т. 1. Сибирь как колония /Под ред. С. Пархимовича. — Тюмень: Издательство Ю. Мандрики, 2000. - 480 с.

ДАННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Шастина Татьяна Петровна, доцент кафедры русского языка и литературы, кандидат филологических наук, доцент.
Горно-Алтайский государственный университет, Горно-Алтайск, Россия
tshliteratura@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Tatyana P. Shastina, senior lecturer of Department of the Russian Language and Literature, Candidate of Sciences (Philology), senior lecturer (honor).
Gorno-Altai State University, Gorno-Altai, Russia.
tshliteratura@mail.ru

УДК 908

К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ ЦЕРКОВНОГО НЕКРОПОЛЯ ГОРОДА ХАБАРОВСКА

Шмаков Е. А.

Статья посвящена проблеме изучения Хабаровского церковного некрополя. Ключевым моментом её является биографии двух репрессированных священников. Проблема охватывает многие стороны культурно-исторического развития города Хабаровска. Тема церковного некрополя на Дальнем Востоке актуальна для исследования и рассматривается впервые.

Ключевые слова: Церковный некрополь, новомученики, Хабаровская епархия, Хабаровский церковный некрополь.

TO THE PROBLEM OF STUDYING OF THE CHURCH NECROPOLIS OF THE CITY OF Khabarovsk

Shmakov E. A.

Summary: Article is devoted to a problem of studying of the Khabarovsk church necropolis. Its key moment is biographies of two repressed priests. The problem covers many parties of cultural historical development of the city of Khabarovsk. The subject of a church necropolis in the Far East is actual for research and is considered for the first time.

Keywords: Church necropolis, new martyrs, Khabarovsk diocese, Khabarovsk church necropolis.

С первых веков христианства почитались святым местом и национальной святыней захоронения мучеников, святых и других людей Церкви, много потрудившихся во славу Божию. В XX веке на Русской земле захоронения священнослужителей, как и целые кладбища, стали материальным свидетельством трагических страниц разрушения её культуры. В период становления и пребывания безбожной власти уничтожались физически не только представители духовного сословия, но и всякое напоминание о православной культуре. Взрывались храмы, сравнивались с землёй прихрамовые и городские кладбища, разбивались надгробные плиты с именами местночтимых святых Божиих угодников. По прошествии времени гонений на Православную Церковь, мы имеем возможность восстановить почитание своих национальных христианских святынь. В настоящее время определить места погребений служителей Божиих и изучить сведения об уничтоженных церковных некрополях является нашим долгом.

В изучении церковного некрополя существенную помощь оказывает некрополеведение, как историческая наука, занимающаяся изучением всего комплекса понятий, связанных с некрополем. Этой работе способствует также открытый доступ к архивам. Дореволюционные архивные документы повествуют о местах последнего упокоения священнослужителей и образе оформления намогильных памятников. Эти сведения, в свою очередь, помогают лучше понять социальную и духовную роль священнослужителей погребённых в определённом месте. С церковной точки зрения данные сведения позволяют возобновить молитвенное общение с усопшими пастырями, а также поминовение непосредственно в местах их погребения.

В России проводятся исследования, посвящённые социокультурной функции некрополя. Изучаются славянские и русские погребальные обычаи по археологическим и этнографическим данным; традиции поминовения усопших в разных исторических эпохах; восприятие смерти, погребения и некрополя в русской литературе с XVIII века. Большая часть исследований посвящена некрополю Европейской части России, особенно Москвы. По некрополю Центральной части России интересными представляются следующие работы: "Погребальные комплексы на территории Московского Кремля" Т. Д. Пановой, "Древние монастыри (кон. XIII-нач. XV вв.) по данным археологии" Л. А. Беляева, "Сельские некрополи XIV-XVI вв. на северо-востоке Московского княжества" С. З. Чернова, "Материалы для свода надписей на каменных плитах Москвы и Подмосковья XIV-XVII веков" В. Б. Гиршберга. Особенно ценными являются работы С. Ю. Шокарева "Русский средневековый некрополь: обряды, представления, повседневность (на материалах Москвы XIV-XVII вв.)" и "Московский некрополь XV-начала XX вв. как социокультурное явление (источниковедческий аспект)". Автор впервые делает попытку свести результаты исследований по некрополю Москвы в единое целое, а также затрагивает проблему почитания некрополя как священного места.

В Сибири исследования русских некрополей проводились в гораздо меньших масштабах. Среди таких работ можно выделить исследование И. М. Бердникова "Сибирский православный некрополь XVIII-XIX веков как археологический источник". В данной работе автор, используя археологические методы, исследовал погребальные комплексы трёх православных некрополей, функционировавших в центре Иркутска в XVIII-XIX веках. Данная работа, как освящающая погребальную культуру ближайших соседних областей к Дальнему Востоку, представляет для нас особый интерес.

Некрополи русских поселенцев Дальнего Востока России, по имеющимся данным, основательно ещё не исследовались археологическими методами. Необходимо отметить, что имеются работы и публикации, носящие описательно-сравнительный характер. Среди таких работ можно отметить книгу М. О. Шмаковой "Последний приют". В этой книге автор, опираясь на воспоминания горожан, описывает существующие и уничтоженные кладбища г. Хабаровска. В книге представлена карта города, на которой нанесены 23 городские кладбища. О захоронениях священнослужителей и людей церкви при храме святителя Иннокентия Иркутского пишет И. С. Стремский в специальной главе книги "Иннокентьевская церковь: история храма сквозь три столетия". Сведения о захоронениях автор собирал по архивным источникам.

Описанные работы характеризуют начальный этап в исследовании темы некрополей, а проблема церковных некрополей Дальнего Востока оказалась вне поля зрения учёных.

Исследования автора данной работы посвящены церковному некрополю Хабаровска. Первый этап заключался в сборе сведений о захоронениях священнослужителей. По архивным источникам удалось собрать информацию о местах захоронений давно забытых усопших священников г. Хабаровска дореволюционного периода. Архивные документы также дают представление о внешнем оформлении уничтоженных памятников и содержат надгробные надписи, среди которых встречаются краткие биографии усопших. По месту расположения захоронений людей церкви в черте современного города можно выделить две группы кладбищ: церковно-приходские и общественно-городские. Отдельно следует сказать о захоронениях репрессированных, среди которых были священнослужители.

Отдельные результаты изысканий. 30 октября с 1974 г. отмечается День памяти жертв политических репрессий в России. К этому дню хотелось бы вспомнить имена двух священнослужителей, расстрелянных захороненных на городском кладбище в общей могиле. Найдены сведения о Викентии Фёдоровиче Апеллесове. Родился отец Викентий 22 октября 1872 года в Самарской губернии. В 1889 г. он окончил курс Николаевского духовного училища, а с 1891 г. служил псаломщиком в с. Старое-Порубежко. В 1894 г. Викентий Фёдорович был переведён в г. Благовещенск, где на следующий год был рукоположен в диаконы, а в 1897 г. в священники с. Успенского Уссурийского края. С 1909 по 1921 гг. о. Викентий служил на Сучанском руднике. В декабре 1921 г., взяв четырёхмесячный отпуск, уехал на ст. Именко КВЖД, где и остался на должности учителя, т. к. церковь в Сучане сожгли. С 1925 по 1929 гг. являлся настоятелем храма в г. Чжалайноре. 20 ноября 1929 г. при занятии города Красной армией о. Викентий Апеллесов был арестован и вывезен в г. Хабаровск. Следствие установило и вменило священнику в вину то, что он состоял преподавателем Закона Божия в школе Международного комитета, где обучались дети эмигрантов, и воспитывал их в монархическом духе. Являясь настоятелем Чжалайнорской церкви, о. Викентий выступал перед прихожанами с речами, в которых призывал чтить память монархов под властью которых русские жили долго и счастливо, и старался поселить в них дух надежды, что они скоро вернуться в старую Россию, восстановленную после разгрома большевиков. На допросе он признал все обвинения. 25 марта 1930 г. Тройка ОГПУ по ДВК приговорила его к высшей мере наказания – расстрелу. Приговор был приведён в исполнение 29.03. 1930 г. в городе Хабаровске. На момент ареста у о. Викентия оставались на иждивении две дочери и ещё шесть детей жили самостоятельно.

Другой репрессированный - диакон Григорий Степанович Коровяков. Он родился 30.01. 1882 г. на Украине в Черниговской области, в семье служащих. Закончил двухклассное городское училище, а с 1904 по 1908 гг. служил регентом военного церковного хора. До 1914 г. служил псаломщиком в селе Больше-Михайловском на Амуре. В 1914 г. был рукоположен в диакона, но служил на вакансии псаломщика в селе Мариинском на Амуре. С 1925 г. о. Григорий проживал в селе Вятское, где служил учителем в сельской начальной школе. В 1934 г. диакона Григория первый раз арестовали органы НКВД в г. Комсомольске за «вредительство». Второй арест последовал 9.09.1937 г., когда учителя Григория Степановича обвинили в проведении контрреволюционной деятельности, направленной на развал колхоза. Якобы он запугивал колхозников приходом японцев и расправой, проводил среди населения контрреволюционную религиозную агитацию, избивал учеников. 9.12.1937 г. Тройкой УНКВД по ДВК о. Григорий был приговорён к расстрелу. Виновным себя не признал. Приговор был приведён в исполнение 02.02.1938 г. в Хабаровске. У него осталась семья из семи детей в возрасте от 2-х месяцев до 17 лет.

Поднятая проблема охватывает многие стороны культурно-исторического развития города Хабаровска, среди них роль и значения православной культуры, подвижнический облик священства в формировании духовно-нравственных основ населения восточной окраины. Церковный некрополь представляется перспективным для изучения источником, он позволяет восстановить память и глубокое уважение к носителям Православия.

ДАННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Шмаков Евгений Александрович, ассистент Церковно-исторической кафедры, бакалавр теологии.

Хабаровская духовная семинария, г. Хабаровск, Россия
shmakovs@list.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Evgeny A. Shmakov, assistant to Church and historical chair, bachelor of theology.

Khabarovsktheologicalseminary, Khabarovsk, Russia
shmakovs@list.ru

УДК 93/94

СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ И РПЦ НА ЗАВЕРШАЮЩЕМ ЭТАПЕ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ 1941 – 1945 ГГ.: СПЕЦИФИКА ХАРАКТЕРА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Щукин Д.В.

В статье рассматривается характер и направления отношений советской власти и Русской Православной Церкви на заключительном этапе Великой Отечественной Войны 1941-1945 гг. Исследуются и анализируются причины «новой постановки» перед советским руководством вопроса о религиозной политике после освобождения оккупированных Германией в начале войны территорий СССР. Отдельно представлена характеристика отношений между советским руководством и РПЦ на освобожденной территории СССР на уровне союзных республик.

Ключевые слова: *Русская Православная Церковь; Великая Отечественная война 1941-1945 гг.; СССР; религиозная политика, патриотизм.*

THE SOVIET GOVERNMENT AND THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AT THE FINAL STAGE OF THE GREAT PATRIOTIC WAR OF 1941 – 1945: SPECIFICITY OF THE RELATIONSHIP

Shchukin D. V.

In article considered character and the directions of the relations of the Soviet power and Russian Orthodox Church at the final stage of the Great Patriotic War of 1941-1945. The article examines and analyzes the reasons of the productions before the Soviet leadership the question of religious policy after the liberation of the occupied by the Germans early in the war territories of the USSR. Separately submitted the characteristic of the relations between the Soviet management and Russian Orthodox Church in the freed territory of the USSR at the level of federal republics.

Keywords: *The Russian Orthodox Church; the Great Patriotic war of 1941-1945; USSR; religious policy, patriotism.*

Проблематика изучения истории взаимоотношений Русской Православной Церкви и государственных институтов власти в российской истории всегда привлекала внимание профессионального научного сообщества. На наш взгляд основными причинами данного выступают следующие:

1. тесная взаимосвязь истории Русской Православной Церкви (РПЦ) с историей Российского государства;

2. специфика советского периода одностороннего рассмотрения темы «церкви и её места и роли в обществе» в свете существовавших политико-идеологических запретов;
3. насущная потребность выстраивания гармоничных гражданских отношений в многоконфессиональной структуре российского общества;
4. наличие взаимных и перекликающихся интересов института церкви и государства в лице стоящих перед ними задач и вызовов времени.

Особое место в истории взаимоотношений РПЦ с государством (властью) всегда занимали в отечественной практике периоды, связанные с военными конфликтами как внутренними, так и внешними. Они всегда становились «особыми главами», «периодами», «вехами», «переломными моментами» в общей истории самой РПЦ и российского государства в целом. Великая Отечественная война 1941-1945 гг. имеет в контексте данного особый статус. Она окончательно и бесповоротно определила изменение вектора силы общественно-нравственного и внутренне духовного мира советского человека. Особая роль в этом изменении принадлежит институту Русской Православной Церкви и ее служителям. [Захарова, Щукин, 2015, с. 343]

В свете 70-летия победы в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг. обратим внимание на специфику отношений Советской власти и РПЦ на завершающем этапе данного конфликта человечества второй половины XX века. Интерес здесь диктуется «новой постановкой» перед советским руководством вопроса о религиозной политике на освобожденных от гитлеровцев территориях СССР оккупированных ими в начале данной войны. При этом влияние на выработку советской властью решения по данному вопросу оказывали следующий комплекс факторов.

Во-первых, усиление позиций РПЦ и укрепление государственно-церковных связей в период Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Именно в данное время с разрешения советского правительства было восстановлено патриаршество внутри страны, епископат РПЦ стал насчитывать 25 архиереев, значительно укрепилась материально-техническая база Церкви, открывались духовные учебные заведения. Время Отечественной войны 1941-1945 гг. стало временем кампании по освобождению священников из лагерей и тюрем. [Цыпин, 1997, с. 374]

Кроме того было разрешено: «собирать общецерковные сборы средств; снимались ограничения на внекультовую деятельность; не чинились препятствия массовым богослужениям и церемониям; открывались, хотя и без юридического оформления, молитвенные здания; распространялись религиозно-патриотические листовки и воззвания; расширялась издательская деятельность церквей; признавались религиозные центры; разрешалось устанавливать связи с зарубежными религиозными организациями». [Одинцов, 1995, с. 44]

Со своей стороны РПЦ всячески старалась подчеркнуть свою лояльность к советской власти в данных условиях. Подтверждение этому находим на страницах «Журнала Московской Патриархии» за 1943 – 1945 гг. Так, в патриотическом послании по случаю пасхи и освобождению Ленинградской области митрополит Алексей указывал, что «советская власть» - это «наша власть», и призывал верующих помогать Красной Армии. [Журнал Московской Патриархии, 1944, № 4]

Вторым фактором, оказывающим влияние на религиозную политику СССР в указанный период, была высокая религиозность населения на территориях, освобожденных от немецкой оккупации. За годы гитлеровской власти в общей сложности на них было восстановлено более 40 % от дореволюционного количества храмов, отмечалась высокая посещаемость храмов молодежью. Так в своей работе Ф.Л. Сеницын указывает, что жители освобожденной территории активно интересовались положением в религиозной сфере в СССР, задавая представителям власти такие вопросы: «Правда ли, что комсомольцам разрешили венчаться в церкви?», «Кто разрешил открыть церкви и почему?», «Правда ли, что в Москве открыты церкви?». Призывники, прибывшие в Красную Армию с освобожденной в 1944 г. территории СССР, в большинстве своем были верующими. Многие из них брали в армию Евангелие и молитвословы, открыто совершали молитвы. [Сеницын, 2014, с. с.219-225]

Третьим фактором влияния стала сама деятельность РПЦ в период Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Церковь стала наиболее стойким институтом, который за годы войны не только не разрушился, а наоборот укрепил свои позиции. При этом по мере продвижения Красной армии на запад становились известными факты патриотической деятельности духовенства и верующих на оккупированных ранее Германией территориях СССР. Они сообщались в поступавших в Московскую патриархию письмах от верующих и в докладах священнослужителей, посылавшихся на освобожденную территорию для организации церковной жизни. [Табунщикова, 2012, с. с.297-300] Все это объясняет, почему по инициативе Совета по делам РПЦ к награждению орденами и медалями стали представляться священнослужители и активные миряне. Первое большое награждение состоялось осенью 1943 года, когда отмечена была деятельность ленинградского духовенства в дни блокады города. Игнорировать данное было уже невозможно.

Четвертым фактором выступила специфика деятельности РПЦЗ («Карловацкой церкви») в период Второй мировой войны (1939-1945 гг.) и ее позиция по отношению к Московской Патриархии, взаимодействию с фашистской Германией и т.д. [Щукин, Селеменова, 2015, с. 347-352]

Все это определяло остроту политического момента для руководства СССР в решении данного вопроса, так как:

1) с одной стороны оно не могло не учитывать роль и влияние РПЦ на сознание масс на начальном этапе Великой Отечественной войны 1941-1945 гг., ее патриотическую деятельность и общий вклад в «дело скорейшего приближения Великой Победы»;

2) с другой стороны сам ход исторических событий Отечественной войны 1941-1945 гг. изменил ситуацию в отношении «вопроса веры» и Церкви, превратив их на арене политических и военных баталий в инструмент идеологической борьбы между СССР и Германией за поддержку масс в данном конфликте. При этом одним из результатов этого стал разворот занятой советской властью позиции в религиозном вопросе (от гонений на церковь к взаимодействию с ней).

1 декабря 1944 г. вышло в свет постановление СНК СССР «О порядке открытия церквей и молитвенных зданий на территории, освобожденной от немецкой оккупации». В нем предписывалось «не проводить кампании по огульному возврату зданий, переделанных немцами под церкви», а делать это постепенно, изыскивая возможность предоставления верующим других зданий. Прихожане открытых во время оккупации церквей противились против закрытия их советскими властями. [Шкаровский, 2003, с. 254] Подчеркнем, что на заключительном этапе Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. после освобождения территории СССР от немецких захватчиков позиции РПЦ внутри страны значительно укрепились. Этому способствовало и прекращение деятельности церковных сепаратистов на территории Украины и Белоруссии, которая сошла на нет одновременно с уходом гитлеровцев.

Процесс выстраивания взаимоотношений между советской властью и РПЦ на освобожденной от немецких захватчиков территории СССР проходил по линии установления связей на уровне союзных республик. 22 февраля 1944 г. первый секретарь ЦК КП(б) Украины Н.С. Хрущев принял у себя представителей православной общины Украины, где находилась большая часть вновь открытых в СССР храмов, в том числе и возобновившая свою деятельность Киево-Печерская Лавра. [Лысенко, 1998, с. 52]

Одной из главных государственно-церковных акций на освобожденной территории СССР стала ликвидация Украинской Греко-Католической Церкви (УГКЦ). В целом, следовало ожидать, что положение УГКЦ после освобождения Красной Армией территории Западной Украины, где проживало подавляющее большинство ее приверженцев, станет непрочным. Наличие на территории СССР Униатской церкви с ее 3,5 млн. членов, без сомнения, могло рассматриваться советской властью как составная часть украинского национализма и инструмент западного влияния.

Непосредственное участие в ликвидации УГКЦ принимала Русская Православная Церковь. Так, 19 марта 1945 г. Патриарх Алексей издал послание «Пастырям и верующим греко-католической церкви, проживающим на древне галицкой земле, в западных областях Украинской ССР», в котором он апеллировал к тому, что «сейчас... воссоединена русская земля в древних своих границах» и теперь все православные могли бы «молиться совместно в наших святых храмах едиными устами и единым сердцем». Патриарх Алексей призвал униатов порвать «узы с Ватиканом, который ведет.. к мраку и духовной гибели» и «вернуться в объятия... родной матери – Русской Православной Церкви». [Журнал Московской патриархии, 1945, № 4]

Русская Православная Церковь приняла участие в решении «закарпатского вопроса». 12 ноября 1945 г. Н.С. Хрущев сообщил В.М. Молотову, что «религия и церковь имеют большое влияние на население Закарпатской Украины. Крестьяне и большинство интеллигенции и даже часть членов союза молодежи посещают церковь». Он подчеркнул, что после освобождения Закарпатья «православные священники развернули активную деятельность, лояльную по отношению к советской власти», в том числе, «призывали население подписывать манифест за воссоединение с Советской Украиной». [Шкаровский, 1990, с. 154]

20 ноября 1944 г. в РПЦ поступила петиция от Мукачевско-Пряшевской (Закарпатской) епархии Сербской Православной Церкви о ее приеме в лоно Русской Православной Церкви. Эти события активно освещались на страницах «Журнала Московской Патриархии».

В декабре 1944 г. Москву посетила делегация православного духовенства Закарпатской Украины, которая была принята Патриаршим Местоблюстителем и в Совете по делам РПЦ. Цель приезда делегации заключалась не только в решении вопроса о переходе Закарпатской епархии в ведение РПЦ, но и о присоединении Закарпатья к СССР.

Однако, необходимо отметить, что исходя из соображений официальной идеологии, советское руководство не могло допустить чрезмерного усиления роли церкви. Так в 1944 г. руководство Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП (б) направило 1-му Председателю Верховного Совета РСФСР А.А. Жданову письмо, в котором говорилось об изменении позиции Русской Православной Церкви к Советской власти, которая «в условиях Отечественной войны активно выступает на стороне советского народа против фашистских насильников и захватчиков». При этом далее в письме отмечалось, что «церковь объединяет еще в своих рядах большие массы верующих, десятки миллионов людей. Для нас вовсе не безразлично, в каком направлении церковь будет на них влиять, в каком направлении она будет использовать религиозные настроения верующих – в дружественном советской власти или во враждебном». [Синицын, 2014, с. 219-225]

Таким образом марксистско-ленинский постулат о религии как о антинаучной сфере оставался неизменным. Своеобразным ограничителем активности деятельности Русской Православной Церкви стало принятое Постановление ЦК ВКП (б) от 27 сентября 1944 г. «Об организации научно-просветительской пропаганды», что также подтверждает нежелание советского правительства пересматривать позицию в отношении Русской Православной Церкви.

Особое место в системе взаимоотношений советской власти и Русской Православной Церкви на заключительном этапе Великой Отечественной Войны 1941-1945 гг. (особенно после освобождения оккупированных Германией в начале войны территорий СССР) занял вопрос «сотрудничества/не сотрудничества» священнослужителей с немецкими властями. Так, вскоре после освобождения оккупированных территорий СССР, органы НКВД стали проводить аресты представителей духовенства в свете данной линии, что несомненно усилило давление на позиции РПЦ в целом.

В контексте данного напомним, что официальная позиция Русской Православной Церкви к священникам и мирянам, поддерживающим гитлеровские войска, была обнародована еще осенью 1943 г. на страницах «Журнала Московской Патриархии». Приведем текст данного заявления: «...Среди духовенства и мирян находятся такие, которые, позабыв страх Божий, дерзают на общей беде строить свое благополучие: встречают немцев, как желанных

гостей, устраиваются к ним на службу и иногда доходят до прямого предательства, выдавая врагу своих собратьев, например, партизан и других, жертвующих собою за родину... Фашисты понесут справедливую кару за свои грабежи, убийства и прочие злодеяния. Не могут ожидать себе пощады и эти приспешники фашистов, думавшие поживиться за их спиной на счет своих братьев. Святая Православная Церковь, как русская, так и восточная, уже вынесла свое осуждение изменникам христианскому делу и предателям Церкви. И мы, сегодня, ... подтверждаем это осуждение и постановляем: всякий виновный в измене общецерковному делу и перешедший на сторону фашизма, как противник Креста Господня, да числится отлученным, а епископ или клирик — лишенным сана. Аминь». [Журнал Московской патриархии, 1943, № 1] Все это говорит о том, что подписавшие данное обращение церковные иерархи стояли на позиции недопустимости установления контактов с немцами на оккупированной территории.

Накануне Великой Победы 10 апреля 1945 года состоялась встреча Патриарха Алексия и И.В. Сталина, на которой обсуждались вопросы связанные с патриотической деятельностью Церкви на завершающем этапе Великой Отечественной войны. На ней Сталин пообещал способствовать расширению сети духовно-учебных заведений и церковно-издательской деятельности РПЦ. [Цыпин, 1997, с.387]

Таким образом, на заключительном этапе Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. взаимоотношения Советской власти с Русской Православной Церковью строились по причине укрепления положения института церкви в годы войны и патриотической пропаганды среди верующих в данное время. Данная позиция рассматривалась советским руководством скорее как необходимая мера для стабилизации жизни граждан и своего влияния на освобожденной от немецко – фашистской оккупации территории СССР. Подтверждением того, что эти отношения носили характер вынужденной временной меры по причине обстоятельств войны, станут первые послевоенные годы. В этот период советское руководство вновь вернется в религиозной политике к тем «проверенным мерам», которые были успешно апробированы ею в середине 1930-х гг.

Список литературы

1. Журнал Московской Патриархии - 1944 г. - № 4.
2. Журнал Московской Патриархии – 1943 - № 1.
3. Захарова Ю. И., Щукин Д. В. К вопросу об отношениях советской власти и РПЦ в условиях «коренного перелома» в ходе Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. и их итогах //Государство, общество, церковь в истории России XX-XXI веков: материалы XIV Международной научной конференции, Иваново, 18-19 марта 2015 г.: в 2 ч.- Иваново, Иван. гос. ун-т, 2015. – Ч. 1. - с. 342-347.
4. Лысенко А.Е. Религия и церковь на Украине накануне и в годы Второй мировой войны // Вопросы истории – 1998 - № 4 - С. 42- 58.
5. Одинцов М. И. Религиозные организации в СССР: накануне и в первые годы Великой Отечественной войны (1938-1943 гг.) // Отечественные архивы. – 1995. - № 2. - С. 37-50
6. Сеницын Ф.Л. Русская Православная Церковь на освобожденной территории СССР //Государство, общество, церковь в истории России XX века: материалы XIII Международной научной конференции: в 2 ч.- Иваново, Иван. гос. ун-т, 2014. – Ч. 1. - с.219-225.
7. Табунщикова Л.В. Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны//Государство, общество, церковь в истории России XX века: материалы XI Международной научной конференции: в 2 ч.- Иваново, Иван. гос. ун-т, 2012. – Ч. 1. - с. 297-300.
8. Цыпин В. История Русской Церкви 1917 – 1997 гг. Книга девятая. - М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. - 528 с.
9. Шкаровский М.В. Политика Третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935 – 1945 годов. (Сборник документов). - М., 2003. - 586 с.
10. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. - М., 1990. – 428 с.
11. Щукин Д. В., Селеменова Л. Ю. О некоторых аспектах деятельности Русской православной церкви за рубежом в период Второй мировой войны //Государство, общество, церковь в истории России XX-XXI веков: материалы XIV Международной научной конференции, Иваново, 18-19 марта 2015 г.: в 2 ч.- Иваново, Иван. гос. ун-т, 2015. – Ч. 1. - с. 347-352.

ДАННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Шукин Денис Васильевич, кандидат исторических наук, доцент
Елецкий государственный университет имени И.А. Бунина, г. Елец, Россия
dionysios@yandex.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Shchukin Denis Vasilyevich, Candidate of Historical Sciences (PhD),
Yelets State University of I. A. Bunin, Yelets, Russia
dionysios@yandex.ru

УДК 378.001.7

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ: ДИССЕРТАЦИОННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ПРОБЛЕМЕ

Якунин В.Н.

Изучаются диссертационные исследования проблемы положения и деятельности Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны.

Ключевые слова: *Русская Православная церковь; религиозная политика; Великая Отечественная война; государственно-церковные отношения; историография; диссертации.*

THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH DURING THE GREAT PATRIOTIC WAR: DISSERTATION RESEARCH ON THE PROBLEM

Yakunin V. N.

Abstract: The dissertation research problems, the provisions and activities of the Russian Orthodox Church during the great Patriotic war are explored.

Keywords: *Russian Orthodox Church; religious policy; Great Patriotic war; Church-state relations; historiography; thesis.*

В диссертационных исследованиях по проблеме можно выделить два основных этапа: 1) 1961–1989 годы и 2) с 1990 года до настоящего времени.

На первом этапе изучения проблемы исследователей интересовали следующие вопросы: объяснение патриотической деятельности РПЦ в годы Великой Отечественной войны, последствия, которые повлекла за собой эта деятельность, изменение государственно-церковных отношений, коллаборационистская деятельность православного духовенства и верующих, объяснение повышения религиозной активности населения в годы Великой Отечественной войны, преодоление обновленческого раскола и попытки анализа зарубежной историографии проблемы под видом критики «буржуазной фальсификации» положения религии в СССР.

А. А. Шишкин связывал повышение авторитета Церкви в военные годы с задачей преодоления обновленческого раскола [74]. П. К. Курочкин утверждал, что возглавляемое митрополитом Сергием церковное руководство использовало опыт обновленческого движения в сфере не только политической переориентации православия, но и в сфере идеологической перестройки [28].

Патриотическую деятельность РПЦ в 1941-1945 гг. А. А. Шишкин объяснял стремлением повысить свой авторитет [74]. Эта позиция была общей для советских исследователей в

те годы, все они предпочитали писать не о патриотической деятельности Церкви в годы войны, а о коллаборационизме её представителей на оккупированных территориях.

В диссертации Э. И. Лисавцева в одной из глав анализировалась деятельность РПЦ в военные годы. В этом исследовании была сделана попытка отойти от традиционного освещения темы, преодолеть некоторые устаревшие положения и стереотипы. Э. И. Лисавцев впервые в советской историографии подчеркнул, что на оккупированной территории РПЦ для части населения выступала хранительницей национальных традиций. Этому, по его мнению, способствовала деятельность ряда священнослужителей, которые и по собственному желанию, и по указанию Московской Патриархии усиленно распространяли патриотические взгляды и настроения, поддерживали людей в несчастьях, стремились вселить в них мужество и надежду на скорое поражение захватчиков. Автор констатирует сплочение части населения на оккупированной территории вокруг церковных центров и обращение к религии людей за утешением в связи с постигшим их горем. Он признаёт, что целью усилий митрополита Сергия (Воскресенского) было восстановление церковной жизни, разрушенной большевиками [30].

Э. И. Лисавцев рассматривает документы, опубликованные издательством Московской Патриархии в 1942-1945 гг. На их основании позиция РПЦ характеризуется как безусловно патриотическая, однако среди причин данного явления выделяются внешние факторы. Автор не только критикует концепции зарубежных исследователей, занимающихся проблемой деятельности РПЦ в годы Великой Отечественной войны и изменения государственно-церковных отношений, но и знакомит читателей с взглядами некоторых из них [30].

Кандидатская диссертация О. В. Андреевой посвящена критике англо-американской историографии положения Православной Церкви в СССР. Автор повторяет тезис о неизменности принципов отношения советского правительства к Церкви в 1941-1945 гг., и приходит к выводу, что во время Великой Отечественной войны со всей очевидностью проявилась правильность и продуманность советской политики по религиозному вопросу [3].

Партийный монополизм в вопросах теории, абсолютизация классового, партийного подхода к анализу исторических явлений и процессов, придание марксизму с его тезисом «религия – опиум для народа» статуса государственной идеологии ставили исследователей проблемы в трудное положение. Анализируя теоретические основы исследуемой литературы, можно отметить, что большинство авторов опирались на меняющуюся обстановку в партийно-государственном руководстве. Тезисы, постановления ЦК КПСС служили своего рода «методологической» основой для многих исследователей, так как определяли «допустимый» подход к изучаемым проблемам. В таких сложных, противоречивых условиях ни о каком серьёзном, объективном исследовании проблемы не могло быть и речи.

Главная проблема советских историков РПЦ в 1941-1945 гг. – почти полное отсутствие источниковой базы исследований. Те же исследователи, которые использовали доступные им источники по проблеме, интерпретировали их исходя из заданных заранее идеологических посылок. Кроме того, идеологический нажим тогдашнего политического руководства СССР особенно сказался на изучении проблем религии и Церкви. Поэтому долгое время тема как на союзном, так и республиканском, региональном уровне оставалась малоизученной.

К концу 80-х годов происходит процесс переосмысления в отечественной светской историографии оценок деятельности РПЦ в период Великой Отечественной войны. Определённый толчок этому движению дали работы зарубежных исследователей проблемы. Следует отметить, что до конца 80-х годов фактический материал зарубежных работ, привлечённый советскими авторами, в значительной степени обесценивался, а иногда и подвергался искажению, поскольку изначально во главу угла ставилась задача доказать полную научную несостоятельность и ангажированность немарксистских работ по истории РПЦ и Великой Отечественной войны. Часто игнорировалась содержательная сторона работ зарубежных исследователей. Информационная изоляция лишала советских историков знания о том, что делалось для изучения России за рубежом.

Серьёзные пробелы в изучении темы были вызваны предвзятым отношением исследователей к рассматриваемой проблеме. Религия, Церковь рассматривались как пережиток прошлого, с которыми необходимо было сосуществовать, но в то же время и вести идеологическую борьбу.

Проблема положения и деятельности РПЦ в годы Великой Отечественной войны интересовала церковных историков – священнослужителей РПЦ, что нашло отражение в их кандидатских диссертациях. В системе интересующих церковных историков вопросов были: патриотическая деятельность Церкви в 1941-1945 гг. [11], церковная жизнь Ленинграда во время блокады 1941-1944 гг. [45], положение и деятельность Церкви на оккупированных фашистами территориях Украины [53], оказание СССР моральной поддержки со стороны христианских церквей мира и наших православных соотечественников за границей, международная деятельность Церкви [52]. При этом надо понимать, что требования к качеству рукописей диссертаций в системе духовных академий РПЦ в то время были совершенно отличны от требований к диссертациям в светских учебных заведениях.

Переход к следующему этапу был предопределён качественно новым отношением в условиях перестройки к малоизученным проблемам, неизвестным сюжетам истории Великой Отечественной войны, месту и роли Православной Церкви в различные, в том числе переломные, драматические периоды нашей истории. Историки получили доступ к широкому кругу документов центральных и местных архивов, к исследованиям зарубежных авторов. Происходившие в нашей стране демократические процессы, курс на возвращение духовных ценностей и возрождение национального самосознания народов СССР потребовали иного, правдивого и объективного подхода к истории Отечества.

Начало этому этапу положили юбилейные торжества по поводу 1000-летия введения христианства на Руси. Тогда советское руководство признало патриотизм верующих в военные годы, их высокую гражданскую позицию. Встречи руководства СССР со священноначалием РПЦ, принятые на них решения положили начало новому этапу в государственно-церковных отношениях. С этого времени начинают публиковаться новые интересные работы по проблеме. Для них характерны отказ от прежних подходов к анализу роли и места Православной Церкви в жизни нашего общества в годы войны, отход от чрезмерной идеологизации в оценке её вклада в победу.

С 1990 г. появляются докторские и кандидатские диссертации, посвящённые в основном взаимоотношениям Советского государства, общества и РПЦ. Первой диссертацией, защищённой в 1990 г., стала работа О. Ю. Васильевой «Советское государство и деятельность Русской Православной Церкви в период Великой Отечественной войны» [10]. Из всех диссертаций 10 охватывают период 1941-1945 гг., остальные исследуют проблему на более длительном промежутке времени. Основное внимание авторами уделяется созданию новой системы государственно-церковных отношений в 1941-1945 гг. и анализу работы Совета по делам РПЦ и его уполномоченных. Исследовалось правовое регулирование взаимоотношений государства и РПЦ в военные годы, а также правовой статус РПЦ в Советском государстве. Церковное подполье 1920-1940-х годов в СССР изучалось также в контексте государственно-церковных отношений.

Изучая государственно-церковные отношения, исследователи не могли обойти своим вниманием патриотическую деятельность РПЦ. По мнению большинства исследователей, запрещать, умалять или не замечать патриотическую деятельность Церкви со стороны государства было делом бессмысленным и даже компрометирующим власть. Поэтому государство было вынуждено пойти на сотрудничество с этим еще сохранившимся общественным институтом, поставив его под свой контроль.

Основными факторами улучшения государственно-церковных отношений авторы исследований считают внутренние и внешние: стремление Советов реабилитировать себя в глазах мировой общественности, ускорив открытие второго фронта союзниками; желание Сталина использовать заграничные связи РПЦ в своих целях; попытки создать в противовес

гитлеровской политике на оккупированных территориях, не препятствовавшей открытию храмов, свою собственную, также лояльную политику по отношению к Церкви; намерения Сталина использовать религиозный подъем населения во время войны, направить его в нужном направлении и с помощью Московской Патриархии активизировать патриотизм верующих людей; исчезновение иллюзий у советского руководства об успешном и повсеместном "преодолении" религии в годы войны, которые уступили место правде жизни, требующей реалистичного подхода к нуждам верующих страны, устремившихся в православные храмы; опасное обострение противоречия между возросшими потребностями в удовлетворении гражданами религиозных чувств и реальными, крайне незначительными возможностями для этого, так как на оккупированной врагом территории остались многие сотни церквей, а массы верующих эвакуировались в те районы, где их или вовсе не было, или было очень мало; необходимость сплочения всех антифашистских сил в странах антифашистского блока и оккупированных Германией; желание советского руководства побудить патриотически настроенную эмиграцию к примирению с советским режимом и его стремление усилить влияние среди православных балканских народов; признание и уважение патриотической деятельности Церкви не только со стороны верующих, но и атеистов, понимание Сталиным «священного» характера войны, выиграть которую можно было, только объединив патриотический порыв и верующих, и атеистов; изменение внутренней политики Советского государства, начавшееся ещё в предвоенные годы, от интернациональной к национальной.

Авторы исследований считают, что патриотическая деятельность Церкви способствовала: укреплению национального самосознания народа, его духа, традиций и культуры, воспитанию патриотизма, трудолюбия, высокой нравственности, терпения, милосердия и других необходимых воюющему народу качеств, обеспечивших победу над фашистскими агрессорами; консолидации сил страны в противодействии врагу, укреплению морально-политического единства братских народов; активизации антифашистской борьбы порабождённой Европы и расширению антифашистского фронта; укреплению собственного авторитета Церкви; изменению государственно-церковных отношений.

Внешние связи Московской Патриархии в период войны исследовались в следующих аспектах: взаимосвязь изменения государственно-церковных отношений с внешней политикой Советского государства, проблема церковных разделений и воссоединение православных приходов с Московской Патриархией, положением приходов РПЦ и РПЦЗ за границей (в США, Германии), взаимодействие РПЦ с экуменическим движением [7; 24; 29; 39; 40; 77].

Современный этап исследования темы характеризуется появлением новой трактовкой деятельности РПЦЗ. Если на первом этапе развития отечественной историографии её позиция трактовалась однозначно негативно, то на втором предпринимаются попытки оправдать коллаборационизм представителей зарубежной церкви в годы второй мировой войны, утверждается, что они выполняли вечную миссию спасения душ, считаясь с войной как с фактом [39].

Получила новое звучание тема положения и деятельности РПЦ на оккупированных фашистами территориях СССР. Был развенчан миф о «профашистской» ориентации экзарха Прибалтики митрополита Сергия (Воскресенского) и Псковской православной миссии. Большинство авторов признаёт вклад верующих на оккупированных территориях в партизанское движение и тот факт, что возрождение там религиозной жизни оказало определённое влияние на изменение религиозной политики советского руководства в военный период [42; 43].

Исследовалось обновленческое движение в Русской Православной Церкви, «закат» которого пришёлся на годы Великой Отечественной войны, преодоление других церковных расколов, церковное подполье [5; 46].

Свой вклад в освещение положения и деятельности Церкви в период Великой Отечественной войны вносят на региональном уровне. На сегодняшний день проблема изучена по материалам следующих регионов: Ленинградской, Владимирской, Горьковской, Иркутской, Кемеровской, Кировской, Мурманской, Рязанской, Тамбовской, Сахалинской областей,

г. Санкт-Петербург, Ставропольского и Красноярского краёв, Чувашской республики, республики Башкортостан, республики Татарстан, республики Мордовия, областей Центральной России, Верхнего и Среднего Поволжья, Северо-Запада России, Дальнего Востока, Европейского Севера России, Сибири, Южного Урала и других регионов [1; 2; 4; 6; 12; 13; 14; 15; 16; 19; 20; 22; 25; 26; 27; 31; 32; 33; 37; 38; 42; 43; 46; 49; 51; 54; 55; 56; 58; 59; 61; 62; 63; 65; 68; 69; 78]. Во всех региональных работах по проблеме изучается патриотическая деятельность Церкви и государственно-церковные отношения. Н. В. Камардина исследовала изменение идеологии советского общества в 1941-1953 гг. на материалах Дальнего Востока [22], а В.Л. Амельченков воздействие РПЦ на социальную сферу общества в 1941-1945 гг. на материалах Смоленской области [2].

Проблема положения и деятельности РПЦ в 1941-1945 гг. активно изучается нашими коллегами из ближнего зарубежья: Украины, Республики Беларусь, Кыргызстана. И если исследователи из Беларуси и Кыргызстана исследуют положение и деятельность РПЦ в своих республиках в 1941-1945 гг. объективно и беспристрастно, акцентируя внимание на государственно-церковных отношениях, патриотической деятельности РПЦ, её внутренней жизни и структуре управления [41; 60], то на Украине ситуация несколько иная. Диссертации историков западных и восточных регионов страны по проблеме отличаются концептуально. Политические нестроения оказали большое влияние на исследователей Западной Украины [8; 17; 70; 81].

Проблема положения и деятельности РПЦ в годы Великой Отечественной войны была затронута в 77 диссертациях: 15 докторских и 62 кандидатских, в том числе церковными исследователями было защищено 4 диссертации на соискание учёной степени кандидата богословия. 10 светских диссертаций охватывают период 1941-1945 гг., остальные исследуют проблему на более длительном промежутке времени. Только 3 диссертации светских исследователей и все 4 диссертации исследователей церковных были защищены в период 1961-1987 гг., остальные после 1990 г. 3 диссертации были защищены по философии, 3 по юридическим наукам, 1 по политическим наукам, 4 по богословию, 66 по историческим наукам.

Список литературы

1. Абдулов Н. Т. Уфимская епархия в системе государственно-церковных отношений: 1917-1991 гг. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Уфа, 2006.
2. Амельченков В. Л. Воздействие Русской Православной Церкви на социальную сферу общества в период Великой Отечественной войны 1941 - 1945 годов: на материалах Смоленской области. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Смоленск, 2010.
3. Андреева О. В. Критика англо-американской буржуазной историографии современного положения православной религии и церкви в СССР. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1987.
4. Бакшеева Е. Б. Политика Советского государства по отношению к Русской Православной церкви на Дальнем Востоке России : Октябрь 1922-июнь 1941 гг. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Хабаровск, 2004.
5. Беглов А. Л. Церковное подполье 1920-1940-х годов в СССР в контексте государственно-церковных отношений. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Москва, 2004.
6. Белкин А. И. Государственно-церковные отношения в Мордовии в 20-х – начале 60-х годов XX века: на материалах русского православия. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук Саранск, 1995.
7. Болотов С. В. Роль Русской Православной Церкви в международной политике СССР в конце 1930-х – начале 1950-х гг. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Москва 2011.
8. Борщевич В.Т. Украинская православная церковь на Волыни в 20-40-х гг. XX в. Диссертация на соискание научной степени кандидата исторических наук. Львов, 2000.
9. Васильева О. Ю. Русская православная церковь в политике Советского государства в 1943-1948 гг. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук / Москва, 1998.

10. Васильева О. Ю. Советское государство и деятельность Русской Православной Церкви в период Великой Отечественной войны. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Москва, 1990.
11. Веретельников Арсений, иеродиакон. Патриотическая деятельность Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны. Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. Загорск. 1976;
12. Вяткин В. В. История Пермской епархии в XIX – начале XXI века: формы и методы церковной деятельности, государственно-церковные отношения. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Пермь, 2005.
13. Гераськин Ю. В. Взаимоотношения Русской Православной Церкви, общества и власти в конце 1930-х - 1991 гг. (на материалах областей Центральной России). Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. Москва, 2009.
14. Горбатов А. В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е - 1960-е гг. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. Кемеровский государственный университет. Кемерово, 2009.
15. Горбатов А. В. Церковно-государственные взаимоотношения в Кемеровской области, 1943-1969 гг. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Кемерово, 1996.
16. Грашевская О. В. Политика Советского государства в отношении Русской православной церкви в 1940-1980-х гг.: центр и местные власти (на материалах Мурманской области). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Мурманск, 2005.
17. Гридина И.Н. Православная Церковь в Украине во время Второй мировой войны 1939-1945 гг.: человеческое измерение. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Донецкий национальный университет, Донецк 2001.
18. Гущина А. В. Эволюция отношений государства и Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны (1941-1945 гг.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1996.
19. Зин Н. В. Взаимоотношения государства и церкви в 1943-1953 гг. (на материалах Владимирского края). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2010.
20. Ибрагимов Р. Р. Государственно-конфессиональные отношения в Татарстане в 1940-1980-е гг. Диссертация на соискание научной степени кандидата исторических наук. Казань, 2004.
21. Иванченко С. В. Правовое регулирование взаимоотношений государства и Русской православной церкви в СССР. Диссертация на соискание ученой степени кандидата юридических наук. Москва, 2011.
22. Камардина Н. В. Изменение идеологии советского общества в 1941 - 1953 гг.: на материалах Дальнего Востока СССР. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Владивосток, 2007.
23. Камордин В. В. Православная концепция политического и социально-экономического развития России конца XIX - 40-х гг. XX в. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Пенза, 2002.
24. Катаев А. М. Московская Патриархия и церковные разделения за рубежом и в СССР в 1922-1946 гг. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Москва, 2006.
25. Ковалев Б. Н. Нацистский оккупационный режим и коллаборационизм в России, 1941 - 1944 гг. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук / Санкт-Петербург, 2002.
26. Ковалёв Б. Н. Антифашистская борьба: анализ пропагандистского противостояния (1941 — 1944 гг.). На материалах временно оккупированной территории Северо-Запада РСФСР. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Санкт-Петербург, 1993.
27. Козлов Ф. Н. Взаимоотношения государства и Русской православной церкви в 1917 - начале 1940-х гг. : по материалам Чувашии. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Саранск, 2009.
28. Курочкин П. К. Эволюция современного русского православия. Диссертация на соискание учёной степени доктора философских наук. М., 1970.
29. Лепилин А. В. Взаимодействие Русской Православной Церкви с экуменическим движением в период его зарождения и развития : 1917-1961 гг. Диссертация на соискание научной степени кандидата исторических наук. Орел, 2004.

30. Лисавцев Э.И. Эволюция политической ориентации русской православной церкви (Критика буржуазно-клерикальной фальсификации). Диссертация на соискание учёной степени доктора философских наук. М., 1977.
31. Луковенко И. Г. Советское государство и Русская православная церковь: исторический опыт отношений на материалах Донецкой области (1943 – 1964 гг.). Диссертация на соискание научной степени кандидата исторических наук. Киев, 2007.
32. Макаров И. В. Взаимоотношения местных органов власти и поволжских епархий Русской Православной Церкви накануне и в годы Великой Отечественной войны (1939-1945 гг.). Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Нижний Новгород, 2002.
33. Макарова Е. А. Взаимоотношения государственных органов власти и Русской православной церкви в 1940-е-1960-е гг. XX века: на материалах Ставропольского края. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Ставрополь, 2008.
34. Маслобоев Н. К. Эволюция взаимоотношений Русской православной церкви и государства в СССР и в постсоветской России: Религиоведческий анализ. Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. СПб., 2003.
35. Маслова И. И. Эволюция вероисповедальной политики советского государства и деятельности Русской Православной Церкви. Диссертация на соискание учёной степени доктора исторических наук. М., 2005.
36. Медведева Л. П. Книгоиздание Русской Православной Церкви: 1945 - 2009 гг. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Москва, 2012.
37. Михайловский А. Ю. Взаимоотношения власти и Русской Православной Церкви в 1943-1965 гг. : на материалах Рязанской области. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Владимир, 2011.
38. Молодов О. Б. Советское государство и русская православная церковь на Европейском Севере в 1960-1980-е годы. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Архангельск, 2006
39. Никитин А. К. Политика нацистского режима в отношении русской православной общины в Германии (1933-1945 гг.). Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. М., 1998.
40. Новгородский О. Н. Русская Православная Церковь за границей в США. 1922-1994 годы - путь церковных разделений. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Донецк, 2003.
41. Носова Е. В. История взаимоотношений государства и Русской православной церкви в Кыргызстане: конец XIX - середина XX вв. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Бишкек, 2006.
42. Обозный К. П. Псковская православная миссия как фактор церковного возрождения на временно оккупированных территориях Северо-Запада России в 1941-1944 гг. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Москва, 2006.
43. Обозный К. П. Псковская православная миссия как фактор церковного возрождения на временно оккупированных территориях Северо-Запада России в 1941-1944 гг. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации. Москва, 2006.
44. Одинцов М. И. Государственно-церковные отношения в России (на материалах отечественной истории XX века). Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора исторических наук. М., 1996.
45. Павлов Иннокентий, иеромонах. Церковная жизнь Ленинграда во время блокады. Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. Ленинград, 1983.
46. Пантюхин Александр Михайлович. Обновленческое движение Русской Православной церкви в 20-40-е гг. XX в. (на материалах Ставрополя и Терека). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ростов-на-Дону, 2013.
47. Петюкова О. Н. Правовые формы отношений советского государства и Русской православной церкви в 1917-1945 годах. Диссертация на соискание учёной степени доктора юридических наук. Москва, 2011.
48. Полат Салих. Русская православная церковь и религиозная политика советского государства в условиях второй мировой войны и послевоенный период. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Москва, 2001.

49. Потапова А. Н. Религиозная политика советского государства и ее осуществление на Южном Урале в 1941-1958 гг. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Оренбургский государственный педагогический университет. Оренбург, 2004.
50. Потапова Г. А. Историко-политологическое исследование взаимосвязи государства и Русской православной церкви (1917-1993 гг.). Диссертация на соискание учёной степени кандидата политических наук. Нижний Новгород, 2000.
51. Потапова Н. В. Религиозная жизнь Сахалина (во второй половине XIX - начале XXI вв.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Южно-Сахалинск, 2004.
52. Поярков, иеромонах Ювеналий. Внешние сношения Русской Православной Церкви с 1917 по 1944 год. Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. Загорск, 1961.
53. Процюк, архиепископ Феодосий. Обособленческие движения в православной Церкви на Украине с 1917 по 1943 г. (По материалам Киевской, Харьковской и Полтавской епархий). Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. Смоленск, 1978-1979.
54. Прядкина О. А. Взаимоотношения Советского государства и Русской Православной церкви в 1941-1954 гг. (на материалах областей Верхнего Поволжья). Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Кострома, 2004.
55. Рашитова О. А. Деятельность Русской Православной церкви в годы войны и блокады Ленинграда 1941-1945 гг.: на материалах Ленинграда. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Санкт-Петербург, 2006.
56. Редько М. В. Русская Православная Церковь в условиях советского общественно-политического строя 1940-х - 1980-х гг.: на материале Красноярской епархии. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Красноярск, 2010.
57. Риффель И. В. Государственная религиозная политика в Вооружённых силах России в XX веке. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Мурманск, 1999.
58. Сахарова Л. Г. Государственная политика по отношению к Русской Православной церкви в период Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. (по материалам Горьковской и Кировской областей). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Киров, 2000.
59. Сердюк М. Б. Религиозные организации в советском обществе 1941-1954 гг. Автореферат дис. ... доктора исторических наук : 07.00.02 / Дальневосточный федеральный университет. Владивосток, 2012.
60. Силова С. В. Православная Церковь в Белоруссии в годы Великой Отечественной войны (1941-1945 гг.). Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Минск, 2000.
61. Смирнова О. С. Деятельность института уполномоченных совета по делам Русской Православной Церкви в 1944 - 1965 гг. : на материалах Верхнего Поволжья. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Иваново, 2010.
62. Смолина И. В. Иркутская епархия в системе государственно-церковных отношений в 1940-1980-е гг. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Иркутск, 2010.
63. Сосковец Л. И. Религиозные организации Западной Сибири в 1940-1960-е годы. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. Томск, 2004.
64. Тюрина Л. В. Государство и Русская Православная Церковь: эволюция отношений. 1917-2000 гг. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Курск, 2000.
65. Чеботарев С. А. Отношения государства и церкви в середине 1940-х - середине 1960-х гг.: на материалах Тамбовской области. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Тамбов, 2004.
66. Чумаченко Т. А. Совет по делам русской православной церкви при СНК (СМ) СССР. 1943-1965 гг. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. М., 2011.
67. Чумаченко Т. А. Советское государство и Русская Православная Церковь: история взаимоотношений (40-е – первая половина 50-х гг.). Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. М., 1994.
68. Чурилина Т. И. Отношения Советского государства и Русской православной церкви на Дальнем Востоке в период 1941-1964 гг. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Хабаровск, 2006.
69. Шабалин Н. В. Политические технологии Советского государства в отношении Русской Православной церкви в 1943-1964 годах: проблемы региональной специфики и реализации в Кировской области. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Чебоксары, 2006.

70. Шайкан В. А. Коллаборационизм на территории рейхскомиссариата “Украина” и военной зоны в период Второй мировой войны. Диссертация на соискание научной степени доктора исторических наук. Донецк, 2006.
71. Шершнева-Цитульская И. А. Правовой статус Русской православной церкви в Советском государстве: 1917-1943 гг. Диссертация на соискание ученой степени кандидата юридических наук. Москва, 2006.
72. Шимон И. Я. Отношения советского государства и Русской Православной Церкви в период Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. М., 1995.
73. Шин Донг Хек. Деятельность Совета по делам Русской православной церкви при Совете министров СССР в первое десятилетие его существования. 1943-1953 гг. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2002.
74. Шишкин А. А. «Обновленческий» раскол русской православной церкви. Диссертация на соискание учёной степени доктора философских наук. Казань, 1972.
75. Шкаровский М. В. Русская православная церковь и религиозная политика советского государства в 1939-1964 годах. Диссертация на соискание учёной степени доктора исторических наук. СПб., 1996.
76. Шкуратов С. А. Взаимоотношения Советского государства и Русской православной церкви в 40 - 60-е годы XX века. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Москва, 2005.
77. Шкуратова И. В. Советское государство и внешнеполитическая деятельность Русской православной церкви: 1945-1961 гг. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2005.
78. Шуньгина Е. В. Политика Советского государства в отношении Русской православной церкви в 1940-1950-х гг.: возвращение культовых зданий церкви: на материалах Ленинграда. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Санкт-Петербург, 2009.
79. Якунин В. Н. Патриотическая деятельность Русской Православной церкви и изменение государственно-церковных отношений в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Самара, 1998.
80. Якунин В. Н. Правовой статус, положение, деятельность, внешние связи Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны, 1941 - 1945 гг. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук / Самара, 2002.
81. Яремчук С.С. Православная церковь на Буковине в 1944 – 1991 гг. (государственно-церковные взаимоотношения). Диссертация на соискание научной степени кандидата исторических наук. Черкассы, 2006.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Якунин Вадим Николаевич, доктор исторических наук, профессор,
проректор по научной и инновационной деятельности
*ФГБОУ ВПО «Поволжский государственный университет сервиса»,
г. Тольятти Россия*
vadyak@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Vadim N. Yakunin, doctor of history science, Professor, prorector of Innovative and Science-Research Activity.
Volga Region State University of Service
E-mail: vadyak@mail.ru

Научное издание

МАКАРЬЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ:
Материалы X Международной научной конференции

Ответственный редактор:
АДЛЫКОВА АНАСТАСИЯ ПАВЛОВНА

Издательство Горно-Алтайского государственного университета
649000, г. Горно-Алтайск, ул. Ленкина, 1.

Подписано в печать 10.02.2016 г. Формат 60x84/16.
Бумага для множительных аппаратов. Печать ризо.
Печ. л. – 51,0. Тираж 130 экз.
Заказ № 14.

Отпечатано полиграфическим отделом
Горно-Алтайского госуниверситета
649000, г. Горно-Алтайск, ул. Ленкина, 1.