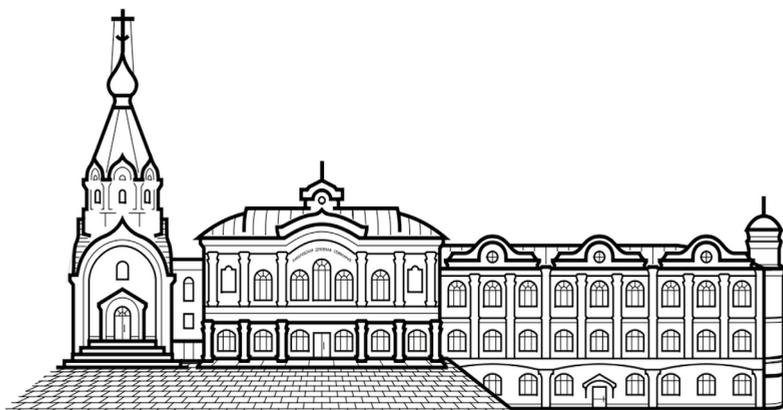


Религиозная организация — духовная образовательная организация
высшего образования Хабаровской епархии Русской Православной Церкви
«Хабаровская духовная семинария»

ТРУДЫ ХАБАРОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ



Хабаровск 2021

УДК 281.93(06)
ББК 86.372

По благословию Высокопреосвященного АРТЕМИЯ,
митрополита Хабаровского и Приамурского

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:
игумен Пантелеимон (Бердников), кандидат
богословия, ректор Хабаровской духовной семинарии

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР:
Я. М. Галицкий, магистр богословия

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СБОРНИКА:
М. В. Квашнин, магистр богословия, первый проректор
Хабаровской духовной семинарии

Л. М. Товбин, магистр педагогики, магистр богословия,
проректор по научной работе
Хабаровской духовной семинарии

З. С. Лапшина, кандидат исторических наук,
заведующая кафедрой церковной истории
Хабаровской духовной семинарии

А. Б. Быков, магистр богословия,
заведующий кафедрой библеистики и богословия
Хабаровской духовной семинарии

С. С. Круглов, магистр богословия,
заведующий кафедрой церковно-практических
дисциплин Хабаровской духовной семинарии

В настоящем сборнике опубликованы труды преподавателей и студентов Хабаровской духовной семинарии, а также многих ученых и исследователей, занимающихся изучением истории и культуры Дальневосточного региона.

ISBN 978-5-9902393-2-6

© Хабаровская духовная семинария

СОДЕРЖАНИЕ

- Веселов Е., свящ.* Полемика амилленаристов с диспенсационализмом об Израиле и Церкви.....12
- Круглов С. С.* Русский византизм как церковно-политическая концепция построения государства в России в начале XX века в трудах И. И. Соколова.....31
- Круглов С. С.* Концепция войны и мира в христианском сознании на примере Византийской империи VI–X вв.....46
- Симорот С. Ю.* К вопросу о становлении государственно-церковных отношений на Руси.....57
- Галицкий Я. М.* Зарождение и динамика развития деятельности православных миссионеров на Обском севере в XVII–XVIII вв.....73
- Добрых А. В.* Ценностные установки и ориентации современной российской молодежи: штрихи к анализу итогов эмпирических исследований и итогов социокультурно-педагогической деятельности с позиций социальной гетерологии и феноменологии.....88
- Агафонов А. В.* Учение об искуплении в гомилитических трудах свт. Филарета (Дроздова).....109
- Глатоленкова Е. В.* Русская архитектура станции Аньянси.....125
- Рубан Н. А.* Потомственный миссионер Афанасий Протодиаконов.....132

Кривоногов С., иер. Святитель Филарет Московский в сочинениях студентов МДА конца XIX — начала XX вв.....	145
Самаркин А. А., иер. Современные проблемы миссии среди коренных малочисленных народов, проживающих на территории Приамурской митрополии.....	162
Федорин Д. А., прот. Брызгалов Д. В., иер. Православие в Китае в контексте межгосударственного взаимодействия: теория и практика.....	173
Филонов А. М. Участие пограничных войск Дальневосточного краснознаменного пограничного округа в борьбе с бандитизмом в регионе.....	180
Чурилина Т. И. Антицерковная политика Советского государства в 20–30-е гг. XX в.....	199
Шматкова Е. В. Законодательство Советской власти по отношению к Русской Православной Церкви (1917–1922 гг.).....	211
Чубарков Г., прот. Сахалинские священники 30-х годов XX в. Новомученики Александр Унинский и Александр Гневушев.....	221
Востоков А. М. Церковная благотворительность в Камчатском крае: истоки и современность.....	230

К пятидесятилетию Хабаровской духовной семинарии

Хабаровская духовная семинария — высшее учебное заведение Русской Православной Церкви. Она была учреждена с целью обучения и подготовки духовенства, совершающего своё служение на Дальнем Востоке. Единственная в регионе, Хабаровская семинария, безусловно, отличается особой спецификой и направленностью. Как учат и учатся в столь необычном учебном заведении, какие традиции были сформированы и что успело измениться за эти пятьдесят лет?

История семинарии: в начале было слово...

В начале действительно было слово. 10 июня 2005 года в Патриарших Палатах Московского Кремля под председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II состоялось заседание Священного Синода Русской Православной Церкви. Здесь рассматривались вопросы, связанные с пастырской подготовкой священнослужителей для дальневосточных епархий, а также обсуждались проблемы развития миссионерской работы в регионе. Именно на этом заседании Синода по предложению Патриарха Алексия II было принято смелое решение: открыть духовную семинарию в городе Хабаровске, а её ректором назначить правящего архиерея, архиепископа Хабаровского и Приамурского Марка (Тужикова). Попечительский совет по строительству семинарии возглавил губернатор Хабаровского края Виктор Иванович Ишаев. Здесь следует особо подчеркнуть, что открытие Хабаровской духовной семинарии — событие беспрецедентное, ведь это первый в новейшей истории Русской Православной Церкви случай, когда духовное учебное заведение учреждается по

инициативе Предстоятеля Церкви — Патриарха Алексия II.

«Открытие семинарии стало возможно благодаря тому, что край являет пример тесного сотрудничества и глубокого взаимопонимания между церковной и светской властями», — такую мысль выразил архиепископ Хабаровский и Приамурский Марк.

Первые студенты Хабаровской семинарии

1 сентября 2005 года в новообразованной семинарии начались учебные занятия. Первоначально семинаристы учились в помещениях воскресной школы хабаровского Христорожественского собора, который на время стал домовым храмом духовной семинарии.

Студенты исполняли клиросное послушание, помогали в алтаре, участвовали в реставрации храмовых росписей, а также занимались уборкой территории вокруг храма — в общем, полностью участвовали в жизни прихода. Однако студентам семинарии требовались отдельные корпуса для проживания, молитвы и учёбы.

От слов к делу

Перед архитекторами стояла непростая задача — спроектировать семинарский корпус таким образом, чтобы он органично включался в архитектурный ансамбль площади Славы. Строительство осуществлялось под руководством главного архитектора Хабаровского края Юрия Андриановича Живетьева и главного архитектора Дальнего Востока Николая Николаевича Прокудина. Семинария строилась с расчётом на единовременное обучение и проживание студентов, численностью до 150 человек. Кроме этого, целый этаж семинарского общежития отведен для проживания преподавателей.

Сооружение Хабаровской духовной семинарии проходило в два этапа: 20 октября 2006 года ввели в эксплуатацию учебно-административный корпус и здание домового храма, а ровно через год, 20 октября 2007 года было завершено

строительство общежития.

Несмотря на сложность поставленной задачи, а также жесткие временные рамки, талантливые архитекторы сумели спроектировать здание Хабаровской семинарии таким образом, что оно не только было гармонично включено в городскую архитектурную композицию, но и стало отдельным достоянием хабаровского пейзажа.

Освящение домового храма Хабаровской духовной семинарии было совершено 30 мая 2007 года. Чин освящения и первую Божественную литургию возглавил архиепископ Владивостокский и Приморский Вениамин (Пушкарь), которому сослужили председатель Учебного комитета Русской Православной Церкви, ректор Московской духовной академии, архиепископ Вере́йский Евгений (Решетников), ректор Хабаровской духовной семинарии архиепископ Марк (Тужиков), и епископ Якутский и Ленский Зосима (Давыдов).

Храм веры, храм науки

В семинарский комплекс входят домовый храм святителя Иннокентия Московского, учебно-административный корпус и общежитие. Именно с завершением строительства Хабаровской духовной семинарии был сформирован архитектурный ансамбль площади Славы.

Учебно-административный корпус состоит из вместительного актового зала на 150 мест, пяти аудиторий, каждая из которых способна одновременно вместить до 30 студентов, административного этажа, книгохранилища и библиотеки с читальным залом. На цокольном этаже административного корпуса расположились горячий цех, трапезная, вмещающая до 150 человек, а также зал для приёма гостей и делегаций.

Здание общежития примыкает к административно-учебному корпусу с внутренней стороны городского квартала и таким образом почти незаметно для посторонних глаз. Келейный корпус состоит из пяти этажей, он соединяется

с учебно-административным несколькими переходами. Как уже было отмечено, семинарское общежитие может похвастаться серьёзной вместимостью. В нем помимо студенческих и преподавательских комнат имеются двухместные номера для гостей, а также помещения, предназначенные для полного хозяйственного обеспечения проживающих: от спортзала и прачечной, до медпункта.

Сердце духовной школы

Но всё же главное место в жизни духовной школы отводится богослужению и молитве. Поэтому, домовый храм, освященный в честь святителя Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского, по праву считается сердцем семинарии. Высота храма до вершины креста — 37 метров, а вместительность — до 100 человек.

Храм семинарии — настоящая сокровищница святынь. Здесь хранится большое количество мощей святых угодников Божиих. Помимо этого, афонский Пантелеимоновский монастырь подарил Хабаровской семинарии образ Божией Матери «Скоропослушница», перед которым каждую среду совершается акафист Пресвятой Деве Богородице.

С особым трепетом и благоговением в семинарии хранится икона апостола Дальнего Востока — святителя Иннокентия. Эту икону во время архипастырского визита учебному заведению подарил Святейший Патриарх Алексий II. Следует особо подчеркнуть, что в августе 2014 года был зафиксирован факт чудесного мироточения этого образа.

Ректорская история

Непродолжительная история семинарии застала небольшое количество руководителей. Сменив архиепископа Марка (Тужикова), в 2011 году ректором семинарии был поставлен архиепископ Игнатий (Пологрудов). В 2016 году его место занял митрополит Владимир (Самохин), который пробыл на этом посту до декабря 2018 года. После непродолжительного ректорства митрополита Хабаровского и Приамур-

ского Артемия с 30 августа 2019 года по настоящее время ректором Хабаровской духовной семинарии является игумен Пантелеимон (Бердников).

Поминайте наставников ваших...

Профессорско-преподавательская корпорация любой семинарии формируется преимущественно из выпускников духовных академий. Связано это с тем, что большинство предметов, изучаемых в духовной школе, относятся к богословскому, церковно-историческому и церковно-практическому направлению, что требует от преподавателей соответствующей научной и духовной подготовки. Для преподавания предметов, относящихся к общегуманитарному циклу, зачастую привлекаются специалисты из светской высшей школы.

В Хабаровской духовной семинарии преподают выпускники Московской и Санкт-Петербургской духовных академий, а также специалисты из хабаровских вузов. Большое значение руководство семинарии придаёт научному уровню преподавателей, большинство которых имеют научные степени. Также следует отметить, что семинарские преподаватели регулярно проходят курсы повышения квалификации.

Как учат будущих священников?

Обучение в семинарии длится 5 лет. За это время в духовной школе изучается более тридцати дисциплин. Среди них — Священное Писание Нового и Ветхого Заветов, патрология, литургика, общецерковная история, история Русской Церкви, церковное искусство, история философии, каноническое право, древние и современные языки, целый ряд богословских дисциплин. Кроме этого студентам преподаётся большое количество предметов и факультативов, охватывающих довольно широкую гуманитарную направленность.

Учебная программа Хабаровской духовной семинарии разрабатывалась таким образом, чтобы изучаемые предметы дополняли друг друга. Это способствует формированию у

студентов целостного и последовательного восприятия всех аспектов церковно-богословской науки. Особое внимание уделяется развитию у учащихся навыков самостоятельной и научно-исследовательской работы.

Региональный компонент занимает важное место в учебном плане дальневосточных семинаристов. Изучение истории распространения православия на Дальнем Востоке, опыта миссионерства на этих отдаленных землях, восточной культуры и языков — спектр необходимых знаний для проповеди в тех краях, где свет Христовой Истины воссиял сравнительно недавно и не имеет тысячелетней истории.

Студенчество в семинарии

Жизнь студента семинарии регламентирована внутренним распорядком. Каждый день семинариста начинается в 7 часов утра. Утренняя зарядка на свежем воздухе, молитвенное правило и завтрак — неотъемлемая и общеобязательная часть семинарской жизни. Затем — учебные занятия и время на самостоятельную подготовку.

В семинарии за каждым студентом закреплено определенное послушание — работа, выполняемая в не учебное время. Студенты трудятся в горячем цеху, выполняют административно-хозяйственные функции, занимаются проведением экскурсий, исполняют пономарские, певческие или иподиаконские послушания. Кроме этого семинаристам выделяется свободное от учебы и послушаний время, которое каждый из студент волен провести исходя из личных предпочтений, будь то чтение, посещение тренажёрного зала или отдых в своей комнате. Каждый день в семинарии заканчивается вечерней молитвой.

Регулярно в домовом храме святителя Иннокентия Московского проходят богослужения, за которыми молятся преподаватели и студенты семинарии. Клиросное и алтарное послушания полностью возлагаются на студентов.

Тоже студенты

Кроме Богословского факультета в духовной школе осуществляет деятельность факультет дополнительного образования, где проходят обучение миряне, которым преподаются те же предметы, что и студентам семинарии, но в более адаптированной и упрощенной форме. За счёт качественно подобранного преподавательского состава факультет может похвастаться большим количеством учебных программ. Ежегодно для мирян открывается набор на трёхгодичные богословские курсы, двухгодичную школу духовного пения, а также краткосрочные курсы с исторической, литургической, духовно-нравственной и ораторской направленностью.

Хабаровская духовная семинария — уникальное высшее учебное заведение, которое сильно выделяется не только на фоне многочисленных дальневосточных вузов, но и имеет существенные отличия в сопоставлении с другими учебными заведениями Русской Православной Церкви. Эту уникальность она приобрела за счёт серьёзного и многопланового подхода к реализации учебно-методического и воспитательного процессов, которые строятся с учетом социокультурной обстановки и религиозной специфики Дальнего Востока. Каждая из таких мелочей в своей совокупности составляет то, что мы сегодня именуем Хабаровской духовной семинарией — учебное заведение, имеющее важное значение в духовном росте и религиозном становлении дальневосточного региона.

УДК 291

ПОЛЕМИКА АМИЛЛЕНАРИСТОВ С ДИСПЕНСАЦИОНАЛИЗМОМ ОБ ИЗРАИЛЕ И ЦЕРКВИ

Иерей Евгений Веселов

кандидат богословия,
проректор по воспитательной работе
Хабаровской духовной семинарии
ev23@yandex.ru

Для цитирования: *Веселов Е., иер.* Полемика амилленаристов с диспенсационализмом об Израиле и Церкви // Труды Хабаровской духовной семинарии. 2021. № 1. С. 12–30.

Аннотация

В статье анализируется один из важнейших пунктов эсхатологической полемики в современном «евангелическом христианстве» — вопрос о соотношении ветхого Израиля и новозаветной Церкви. После анализа выработанных в протестантском мире подходов к эсхатологии делается акцент на выяснении библейских и богословских оснований понимания полноты Церкви и статуса еврейского народа в свете Нового Завета. В частности, уделено внимание толкованию семидесятой седмины Даниила (Дан. 9:24–27) и пророчеству ап. Павла о спасении всего Израиля (Рим. 11:25–26). Аргументация амилленаристов, аллегорически толкующих тысячелетнее царство как нынешний век Церкви, во многом близка к православным взглядам на эту проблему.

Ключевые слова: амилленаризм, премилленаризм, хилиазм, претрибулационизм, великая скорбь, христианский сионизм, пророчества о Церкви, Израиль и Церковь, эсхатология, диспенсационализм.

В силу общепротестантского догмата о спасении только верой баптизм и в целом движение так называемого евангелического христианства не могут делать существенного акцента на исполнении заповедей Божиих как субъективном условии своего спасения. Даже сомнения в своем спасении либо прямо объявляются грехом¹, либо описываются как плод несовершенной веры, так что они якобы «рассеиваются по мере того, как человек глубже осмысливает учение о спасении»².

Понятно, что при таком подходе к собственному спасению баптисту следует лишь продолжать считать себя верующим во Христа, чтобы иметь гарантированное Царство Небесное. На Страшном суде, следовательно, даже недостойного верующего ожидает не наказание, но лишь лишение наград, и то в самом худшем случае³. Поэтому основной интерес баптисты и евангелики находят в решении разнообразных теоретических вопросов богословия, не имеющих практической связи с собственным спасением. Среди этих вопросов немаловажное место занимает учение о последних судьбах этого мира. Оно представляет тем больший интерес для арминиан (сторонников доктрины о том, что верующий может потерять свое спасение), что в условиях гонений ан-

¹ Ср.: «Господь желает, чтобы мы были уверены в своем спасении, если уверовали в Иисуса как своего Спасителя от греха. Сатана же желает, чтобы мы пребывали в неведении относительно всего вышеперечисленного, сомневались бы в своем спасении и продолжали пребывать в рабстве греху» (*Баракман Ф. Х. Практическая христианская теология. М., 2002. С. 397*).

² *Форлайнс Ф. Л. Библейская систематика. СПб., 1996. С. 225.*

³ Ср.: «В результате этого суда все верующие попадут на небеса, однако награды будут различными <...> Верующий может либо получить награду, либо лишиться ее. О спасении здесь речь не идет; даже тот, кто не получит никакой награды, «сам спасется, но так, как бы из огня»» (*Райри Ч. Основы богословия. М., 1997. С. 323, 616*).

тихриста, возможно, каждый христианин будет стоять перед лицом опасности потерять спасение.

В целом евангелики выработали несколько основных богословских моделей будущих последних событий, которые вращаются вокруг двух основных вопросов:

а) наступит ли когда-то на земле тысячелетнее Царство Христово — эпоха всеобщего мира и благоденствия;

б) предстоит ли верным христианам участвовать в событиях великой скорби от гонений антихриста.

Возможны следующие варианты ответов на первый вопрос:

1. Нет, тысячелетнего царства ожидать в будущем не приходится, потому что его нужно понимать аллегорически, т.е. оно идет уже сейчас, в эпоху Церкви. По его окончании христиане будут нести тяготы великой скорби. Господь истребит антихриста во Втором пришествии, совершит суд великого белого престола (Откр. 20:11–15) и откроет блаженную вечность для праведной и вечной муки для грешников. Такая концепция называется амилленаризм (или, в другой транслитерации, амиллениализм). Амилленаризм исторически стал первой эсхатологической доктриной в лоне баптизма. Он вырос из церковной веры и был в таком виде заимствован протестантами, а от них баптистами. Поэтому старейшие баптистские исповедания веры не знают будущего земного тысячелетия, нескольких воскресений мертвых и нескольких судов⁴.

⁴ Таковы, например, составленные в XVII в. исповедания веры Дж. Смита и Т. Хелсиса. Так же описывает будущие события п. 21 Стандартного исповедания Генеральной Ассамблеи общих баптистов в Лондоне (1660 г.). Аналогичным образом учит и баптистское вероисповедание 1689 г. (п. 32): Бог назначил день, в который Он будет праведно судить вселенную через Иисуса Христа <...> В день оный будут привлечены к суду не только отпавшие ангелы, но и все люди, когда-либо жившие на земле... Тогда праведные войдут в вечную жизнь и обретут в вознаграждение полноту радости и славы в постоянном и вечном присутствии Господа.

2. Тысячелетнее царство наступит естественным образом в результате всемирной евангелизации и всеобщего улучшения нравов. По его окончании верующих ожидает великая скорбь, а затем будет Второе пришествие, суд, рай и ад. Этот взгляд носит название постмиллениаризм (постмиллениализм). Он появился в XVIII в. и сразу завоевал всемирную популярность не только среди баптистов, но и у других протестантов и неопротестантов. В настоящее время, однако, сторонников постмиллениаризма в мире немного, а в России, судя по публикациям, и вовсе нет.

3. Тысячелетнее царство будет, но оно откроется после Второго пришествия и суда. Несмотря на всеобщую веру, мир и благоденствие, в конце тысячелетия состоится восстание Гога и Магога, для пресечения которого потребуется еще одно пришествие Христово, соединенное с судом перед великим белым престолом. Только после этого начнется вечность — рай и ад. Такая версия древнего хилиазма именуется премиллениаризм (премиллениализм). Однако премиллениаризм тоже неоднороден в зависимости от ответа на второй поставленный выше вопрос. Таких ответов может быть несколько, но нас интересуют два основных.

3а. Верующим предстоит понести скорби от гонений антихриста. Некоторые из них погибнут, а другие живыми встретят Христа в день Второго пришествия. После всеобщего воскресения мертвых и первого суда откроется тысячелетнее царство Христово. Поскольку слов «скорбь» звучит по-английски как *tribulation* (от лат. *tribulatio*), то и доктрина получила название посттрибулационизм (посттрибуляцио-

Нечестивые же, не знавшие Бога и не внявшие Евангелию Иисуса Христа, будут повергнуты в вечную муку и наказаны вечной погибелью от лица Господа и от славы могущества Его» (Баптистское вероисповедание 1689 года. Тридцать две статьи христианской веры и практики. Б.м., б.г. С. 63–64). Ср. также: *Уолдрон С.* Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. СПб., 2000. С. 479–483.

низм).

3б. Верующие христиане будут невидимо восхищены на небо перед началом великой скорби (т. е. состоится внезапное и тайное «восхищение церкви»). На земле же останутся одни неверующие. Однако антихристиански настроенные иудеи, видя истинное лицо антихриста, обратятся и в условиях страшных гонений примут Христа. В день Второго пришествия антихрист будет осужден, воскрешены будут лишь верующие, а тысячелетнее царство откроется для иудеев, которые будут евангелизировать всех прочих. Эта концепция, именуемая претрибулационизм (претрибуляционизм), появилась в XIX в. В XX в., особенно после двух мировых войн, подорвавших радужные надежды позитивизма и постмиллениаризма, она стала господствующей в евангелическом движении. В русском баптизме эта доктрина широко популяризировалась в 1960-х годах⁵, а уже в «Вероучении евангельских христиан-баптистов» 1985 г. претрибулационизм был озвучен как общая вера отечественных баптистов.

Как видно из этого обзора, важнейшая для современного баптизма доктрина претрибулационизма делает особый акцент на народе Израиля⁶. Решающим основанием для этого выступает диспенсационализм, различающий в истории человечества ряд самостоятельных диспенсаций. Выделяет-

⁵ См., напр.: Карев А. В. Церковь и грядущий Христос // Братский вестник. 1968. № 6; Карев А. В. Что говорит Библия (Основные доктрины Библии) // Братский вестник. 1965. № 2.

⁶ Характерно, что в «Кратком изложении вероучения евангельских христиан» И. В. Каргеля (1913 г.) хотя и говорится о пришествии за святыми перед великой скорбью и со святыми после великой скорби, после чего наступит тысячелетие, однако нет и речи об особой роли еврейского народа (см. текст в: Братский вестник. 1966. № 4), хотя изначально смысл претрибулационизма заключался в различении Церкви и Израиля. Аналогично не упоминается система диспенсаций и в Вероучении евангельских христиан-баптистов 1985 г., хотя там сказано о восхищении церкви до скорби.

ся разное количество диспенсаций; главным признаком являются разграничение диспенсаций закона Моисеева, благодати (т. е. Церкви), великой скорби (либо она сливается с предыдущим периодом) и тысячелетнего царства⁷. В каждый из этих периодов у Бога различные условия спасения для людей⁸, причем диспенсация закона Моисеева прерывается ради Церкви, а потом возобновляется в течение великой скорби. Отсюда делается вывод, что в течение великой скорби и тем более тысячелетнего царства на земле не должно быть верующих из язычников, т. к. у них альтернативные пути спасения⁹.

Таким образом, в полемике амилленаристов и диспенсационалистов одним из важнейших стал вопрос о соотношении Израиля и Церкви. Для нас очевидно, что условием признания Церкви Новым Израилем является, несомненно, универсальность спасительной миссии Церкви, в которой, по слову апостола, нет ни эллина, ни иудея (Кол. 3:11). Согласно православному вероучению, именно в Церкви ве-

⁷ Ср. толкование отца диспенсационализма Ч. Скоуфилда: «В соответствии с Божиим промыслом благодать начинается со смертью и воскресением Иисуса Христа. С наступлением периода благодати условием спасения не является больше послушание Моисееву закону, но — принятие или отвержение Христа; добрые дела становятся последствием и плодом спасения. Непосредственным результатом этой проверки явилось отвержение Христа иудеями и распятие Его ими и язычниками. Предсказанным завершением этого испытания человека, находящегося под благодатью, является отступление церкви, ложно и формально исповедующей христианство и — как следствие этого — неизбежность апокалиптических судов» (Библия в русском переводе с объяснительным вступлением к каждой книге Библии и примечаниями Ч. И. Скоуфилда. Чикаго, 1990. С. 1226).

⁸ По определению Ч. Скоуфилда, диспенсация — это «период времени, в течение которого человек испытывается на послушание определенному откровению воли Бога» (см.: Верклер Г. А. Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Гранд Рапидс, Мичиган, б. г. С. 85).

⁹ Верклер Г. А. Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Гранд Рапидс, Мичиган, б. г. С. 86.

рующему преподается освящающая благодать Святого Духа и святые таинства, которые обновляют человека и дают силу для исправления и борьбы с грехом.

Однако амилленаристы исповедуют доктрину о спасении только верой. Поэтому, не акцентируя внимание на помощи Христа в нашей борьбе с грехом и с сатаной, они представляют нынешнее тысячелетие как время, когда Христос через Церковь освящает весь мир, рассказывая всем и каждому о вере и нравственности, призывая к покаянию и изменению жизни. Находясь на небе, Христос управляет Церковью и ее деятельностью на земле¹⁰. В силу этого Церковь уже сейчас является соучастницей славы и страданий Христа. По словам амилленариста Р. Гаффина, Церковь непременно должна участвовать в великой скорби: разделяя страдания Христа, она тем самым обнаруживает Его власть воскресения¹¹.

Согласно распространенному амилленаристскому толкованию, эсхатологическое учение подразделяется на осуществляемую (присутствующую сейчас, *inaugurated*) и грядущую (*future*) эсхатологию. Конечно, это деление условно, потому что и воскресение, и жизнь вечная в Новом Завете предстают одновременно как настоящее и будущее¹². В рамках осуществляемой эсхатологии говорится о решительной победе Христа на кресте над сатаной, грехом и смертью. Поэтому, объясняет А. Хукэма, царство Божие — это «динамически активное правление Божие в человеческой истории через Иисуса Христа <...> над всем сотворенным мирозданием... Мы уже в царствии, и все еще ожидаем его полного прояв-

¹⁰ Уилмот Дж. Толкование библейских пророчеств о последнем времени. Одесса, 2010. С. 182–183.

¹¹ Цит. по: *Gentry, K. L. He Shall Have Dominion. A Postmillennial Eschatology.* Tyler, Texas, 1992. P. 459–460.

¹² Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего. М., 2011. С. 481.

ПОЛЕМИКА АМИЛЛЕНАРИСТОВ С ДИСПЕНСАЦИОНАЛИЗМОМ

ления; мы уже участвуем в его благословениях, и все еще ожидаем всеобъемлющей победы»¹³. В свою очередь, грядущая эсхатология говорит о последних событиях. «Знамения времен» амилленаристы видят в настоящем и в будущем, но окончательного исполнения они достигнут перед приходом Христовым.

Доказывая реальность нынешнего правления Христа, амилленаристы ссылаются на несколько основных мест Писания:

«Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его (Мф. 11:12); конечно достигло до вас Царствие Божие (Мф. 12:28); Царствие Божие внутрь вас есть (Лк. 17:21); Царство Мое не от мира сего <...> Иисус отвечал: ты говоришь, что Я Царь (Ин. 18:36, 37); избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего (Кол.1:13)»¹⁴.

Однако диспенсационалисты утверждают, что ветхозаветные пророчества следует толковать исключительно буквально¹⁵. Поэтому в них якобы ничего не говорится о Церкви из язычников¹⁶, а обетования тысячелетнего царства ориентированы преимущественно на евреев и носят чувственный характер¹⁷.

¹³ Хукэма А. Амилленаризм [Электронный ресурс] // Реформатский взгляд. URL: <http://www.reformed.org.ua/2/239/Ноекема> (дата обращения: 23.09.2020).

¹⁴ Беркоф Л. Христианская доктрина. Минск, 1995. С. 271.

¹⁵ См., напр.: Райри Ч. Основы богословия. М., 1997. С. 541.

¹⁶ Баракман Ф. Х. Практическая христианская теология. М., 2002. С. 692.

¹⁷ Например, Г. К. Тиссен называет следующие обетования: всеобщий мир и всеобщая правда, Израиль соберется воедино и обратится, будут восстановлены храм и богослужения, Израиль будет евангелизировать язычников, а они будут ходить в Иерусалим для поклонения; из-

Напротив, по мнению амилленаристов, ветхозаветные обетования о еврейском царстве, уже исполнились при Иисусе Навине (или Соломоне). Например, Ф. Мауро следующим образом аргументирует эту мысль. Ссылаясь на Нав. 21:43–45 (Не осталось неисполненным ни одно слово из всех добрых слов, которые Господь говорил дому Израилеву; все сбылось) и повтор этого свидетельства в завещании Иисуса Навина (Нав. 23:14–16), он подчеркивает, что Бог «исполнил все обетования, оставленные сынам Израиля в Его безусловном завете с Авраамом, Исааком и Иаковом»¹⁸. Владение землей было поставлено в зависимость от неуклонного и тщательного исполнения сынами Израиля условий завета с Моисеем: за непокорность Бог обещал им различные наказания вплоть до истребления их с земли и рассеяния среди прочих народов (Втор. 28:15–28, 29:23–28, 30:17, 18). Следовательно, замечает Ф. Мауро, «если бы Бог действительно связал Себя обещаниями Своего завета ввести сынов Израилевых в ту благодатную землю и поселить их там навсегда, то Он бы нарушил бы другой завет, в котором Он грозил за неповиновение изгнать их из этой земли и рассеять среди других народов земли, что и было исполнено»¹⁹. По свидетельству ап. Павла (Деян. 13:32–34), исполнение обетований Давиду совершилось при воскресении Иисуса Христа. При этом ветхозаветным основанием для ап. Павла служило пророчество Исаии об исполнении милостей, обещанных Дави-

менится природа хищных животных, будет восстановлено плодородие почвы, на землю будет проливаться обильный дождь; человеческая жизнь значительно удлинится, а болезни сократятся, одним словом — «время великой радости и счастья» (Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию. СПб., 1994. С. 430–433).

¹⁸ Мауро Ф. Надежда Израиля. Исследование ветхозаветных обетований израильскому народу. Одесса, 2008. С. 66.

¹⁹ Там же. С. 67.

ду, в вечном завете (Ис. 55:1–3)²⁰.

Как ни странно, амилленаристы нечасто акцентируют внимание на том, что Церковь представляет собой полноту верующих, по слову ап. Павла об Отце и Сыне: все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем (Еф. 1:22–23). Тем не менее, такое толкование можно встретить у К. Венемы. Именно через Церковь, подчеркивает он, «премудрость Божья открывается по предвечному определению, которое Он исполнил во Христе Иисусе, Господе нашем (Еф. 3:8–11)». Не одолеют Церковь и врата ада (Мф. 16:18–19). Следовательно, заключает он, «ничуть не напоминая “запоздалую мысль” или промежуточный проект, Церковь в этих отрывках описана как центральное достижение и интерес Господа Иисуса Христа в истории <...> Она есть <...> центр и суть, а также главное орудие, которым вершится Божья окончательная цель искупления в истории»²¹. Ясно, что при такой полноте после создания Церкви вне ее не может быть иного пути спасения.

Амилленаризм отождествляет Церковь и новый Израиль, справедливо считая Церковь продолжением древнего народа Божия. Поэтому соответствующие пророчества нередко толкуются как указывающие на Церковь Христову. Так, В. Хендриксен следующим образом объясняет Мих. 4:1–4: «Придет время, когда Израиль, благодаря рождению Христа в своей среде, станет духовным благословением для всех народов и передаст обильный мир всем, кто примет его живой верой. То, что именно в этом смысл, видно из второго стиха пятой главы, в котором говорится о рождении Хри-

²⁰ Мауро Ф. Надежда Израиля... С. 82–83.

²¹ Венема К. Оценка премилленаризма [Электронный ресурс] // Реформатский взгляд. URL: <http://www.reformed.org.ua/2/241/Venema> (дата обращения: 24.09.2020).

ста». Вместе с тем, далее он подчеркивает, что совершенное и окончательное исполнение этого пророчества будет лишь после Второго пришествия²².

Ветхозаветная гора Божия (Ис. 2:2 и др.) в этом прочтении представляет собой Церковь. Амилленаристы подчеркивают, что столь любимая диспенсационалистами книга Откровения показывает нам целый ряд древних пророчеств уже исполнившимися в Церкви. Например, верующие называются царями и священниками (Откр. 1:6, 5:10) — это наименование ветхого Израиля в Исх. 19:6 и Ис. 61:6. Тем самым искупительные действия Христа стали выполнением ветхозаветных обетований²³.

Некоторые ветхозаветные пророчества даже и нельзя толковать буквально. Например, размеры восстановленного храма из книги прор. Иезекииля (гл. 40–48) таковы, что он не поместился бы в Палестине²⁴.

²² Хендриксен В. Библия о жизни после смерти [Электронный ресурс] // Реформатский взгляд. URL: <http://www.reformed.org.ua/2/408/2/Hendriksen> (дата обращения: 23.09.2020).

²³ Bandstra, A. J. «A Kingship and Priests»: Inaugurated Eschatology in the Apocalypse // Calvin Theological Journal, 27 no 1 Ap 1992. P. 16–17.

²⁴ Ллойд-Джонс М. Церковь и последнее время. Харьков, 2001. С. 93. Надо сказать, что диспенсационалисты понимают эти трудности. Однако не хотят признаться в неправильности избранного ими исключительно буквального метода толкования пророчеств: «Если в плане и пропорциях своих храм, увиденный Иезекиилем, и повторял таковые (до некоторой степени) храма Соломонова, то этим не может быть заслонен эсхатологический характер всего видения. Буквальное осуществление (и толкование!) его натолкнулось бы на непреодолимые препятствия: взять хоть деление земли на правильные и равные участки, без учета особенностей ее рельефа. Из Св. Писания мы знаем, что у возвратившихся из плена иудеев и мысли не явилось о возведении подобного храма. А в кн. Ездры прямо сказано, что они соорудили жертвенник и принесли на нем жертвы, руководствуясь при этом законом Моисея (Езд. 3:2), а вовсе не видением Иезекииля» (Толкование ветхозаветных книг от книги Исаии по книгу Малахии. Ашфорд, 1996. С. 317). Однако, несмотря на это, авторы толкования Далласской семинарии признают этот храм относящимся к будущему тысячелетию (см.: Там же. С. 317–319).

Полное исполнение пророчеств о благословениях Израилю (Ис. 2:2–4, Пс. 2:8; 46; 71; Иер. 31:31–34, Дан. 2:44, Мих. 4:1–4) амилленаристы относят ко времени после Второго пришествия. Так, мессианское царство прор. Исаии, когда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их (Ис. 11:6–9 и 65:17–25), диспенсационалисты желают видеть во время тысячелетия²⁵. В свою очередь, амилленаристы обычно видят здесь пророчество о вечности и рае²⁶, тогда как для святых отцов это аллегорическое описание новых нравов в Церкви²⁷.

В ряду ветхозаветных пророчеств важное место занимает пророчество Даниила о семидесятой седьмине: «И утвердит завет для многих одна седмина, а в половине седмины прекратится жертва и приношение, и на крыле святилища будет мерзость запустения, и окончательная предопределенная гибель постигнет опустошителя» (Дан. 9:27). Для диспенсационалистов между 69-й и 70-й седминами существует временной разрыв неопределенной продолжительности, так что последняя седмина относится не ко времени Христа, а к

²⁵ Зауэр Э. Триумф Распятого. Взгляд на новозаветную историю откровения. Киев, 1991. С. 39; Бенвер П. Как понимать пророчества о конце времен: комплексный подход. СПб., 2013. С. 307–308.

²⁶ Ср.: Ллойд-Джонс М. Церковь и последнее время. Харьков, 2001. С. 206; Хукэма А. Амилленаризм [Электронный ресурс] // Реформатский взгляд. URL: <http://www.reformed.org.ua/2/239/Ноекета> (дата обращения: 23.09.2020). В. Хендриксен, также относя конечное исполнение пророчества Исаии к вечности, готов видеть его первое исполнение лично во Христе (Хендриксен В. Библия о жизни после смерти [Электронный ресурс] // Реформатский взгляд. URL: <http://www.reformed.org.ua/2/408/Hendriksen> (дата обращения: 23.09.2020)).

²⁷ Таково, например, мнение свт. Иоанна Златоуста (Иоанн Златоуст, свт. Толкование на пророка Исаию // Его же. Творения. СПб., 1900. Т. 6. Кн. 2. С. 131–132).

эпохе антихриста²⁸. Это понятно: при непредвзятом прочтении этого пророчества им пришлось бы отнести завершение седмины к эпохе Церкви, что противоречит их общей логике.

Однако текст книги Даниила не дает оснований для диспенсационалистского прочтения. М. Ллойд-Джонс находит такие противоречия с данной концепцией (и, заметим в скобках, с вытекающей отсюда апологией христианского сионизма). В пророчестве сказано не о восстановлении народа в правде вечной, но лишь «чтобы приведена была правда вечная» (9:24). В том же стихе сказано, что будет «покрыто... преступление, запечатлены <...> грехи и заглажены беззакония, запечатаны... видение и пророк, помазан... Святой святых». Ясно, что обо всем этом говорится в Новом Завете. В частности, слова «покрыто преступление» Ллойд-Джонс относит к поражению евреев в войне с римлянами в 70 г. «Запечатание грехов», в свою очередь, означает победу Христа над грехом, а через «заглажение беззаконий» верные примирились с Богом. «Вечную правду» открыл нам Бог во Христе: «В нем открывается правда Божия от веры в веру» (Рим. 1:17). «Запечатание видения и пророчеств» — это их прекращение в связи с пришествием Сына Божия. Хотя семидесятая седмина названа отдельно от 69-й, но точно так же отделены и первые семь седмины от следующих шестидесяти двух²⁹. Итак, седмины — это единое пророчество о Христе, а вовсе не об антихристе.

В том же ключе и С. Вольберг объясняет, что по тексту все семьдесят седмины — это цельный промежуток времени. В центре пророчества находится утвердивший завет со многими в Своей крови Мессия, а не антихрист, который даже не

²⁸ Толкование ветхозаветных книг от книги Исаии по книгу Малахии. Ашфорд, 1996. С. 377–381.

²⁹ Ллойд-Джонс М. Церковь и последнее время. Харьков, 2001. С. 102–116.

упомянут в Дан. 9:27. Прекращение жертвы и приношения посредине седмины — это разорванная завеса в Иерусалимском храме (Мф. 27:51), а мерзость запустения наступила после бегства христиан в Пеллу и разрушения храма римлянами³⁰. В свою очередь, Ф. Мауро отождествляет прекращение жертвоприношения в середине седмины со словами ап. Павла об отмене жертвоприношений в Евр. 10:8–9³¹.

Дж. Уилмот следующим образом объясняет хронологический разрыв между последней седминой и разрушением Иерусалима. По его убеждению, это грамматическое отступление, примеры которого часты в Писании (Пс. 48:9; Мк. 2:10; Ин. 4:2, 7:39; Рим. 5:13–17; Флп. 3:18–19). Поэтому, утверждает он, правильное построение фразы выглядит так: «"предан будет смерти Христос" (отступление провозглашения заслуженного наказания) "и Он восторжествует"»³². Итак, все они рассматривают это пророчество о седминах как целиком исполнившееся.

Наконец, одним из краеугольных камней диспенсационализма является пророчество ап. Павла о будущем спасении Израиля: «...ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников; и так весь Израиль спасется, как написано: придет от Сиона Избавитель, и отвратит нечестие от Иакова» (Рим. 11:25–26). Кого здесь нужно понимать под всем Израилем — всех евреев будуще-

³⁰ *Вольберг С.* Предсказания об Израиле, которым не суждено сбыться [Электронный ресурс] // Топлиба. URL: <https://topliba.com/reader/430020> (дата обращения: 21.08.2018).

³¹ *Мауро Ф.* Семьдесят седмин и великая скорбь. Изучение последних двух видений Даниила и пророчества Господа Иисуса Христа на горе Елеонской. Одесса, 2014. С. 84–86.

³² *Уилмот Дж.* Толкование библейских пророчеств о последнем времени. Одесса, 2010. С. 266. Он обращает внимание на непрерывность двух сходных периодов: 70 седмины и 70 лет плена, и ссылается на Ф. Моро, что все библейские пророчества непрерывны (Быт. 15:13, Исх. 12:40, Гал. 3:17 — 430 лет; Быт. 45:6 — 7 лет; Чис. 14:34 — 40 лет) (с. 260).

го восстановленного еврейского государства, всю Церковь или же тех евреев, которые имеют в свое время уверовать во Христа? Ответ на этот вопрос М. Ллойд-Джонс, в согласии с другими амилленаристами, находит в новозаветном прочтении ветхозаветных пророчеств. Так, пророчество Иоиля об излиянии Св. Духа строго по тексту его книги относится лишь к еврейскому народу, однако ап. Павел в день Пятидесятницы говорит: «это есть предреченное пророком Иоилем» (Деян. 2:16). Подобно на Апостольском соборе ап. Иаков цитирует как относящееся к Церкви пророчество Амоса (9:11): «Потом обращусь и воссоздам скинию Давидову падшую, и то, что в ней разрушено, воссоздам, и исправлю ее, чтобы взыскали Господа прочие человеки и все народы, между которыми возвестится имя Мое, говорит Господь, творящий все сие» (Деян. 15:16–17). Ллойд-Джонс так пересказывает слова ап. Иакова: «Без всякого сомнения, — как бы говорит Иаков, — мы должны принять язычников. Об этом пророчествовал Амос. Он говорил, что, когда скиния Давида будет восстановлена, остаток народа и язычники войдут в нее, и мы являемся свидетелями этого. Как сказал Петр, это и есть исполнение пророчества Амоса»³³. Падшая скиния Давидова для ап. Иакова — это вовсе не восстановление Иерусалимского храма, а Церковь, которая была создана Сыном Давида³⁴.

В связи с пророчеством о спасении всего Израиля диспенсационализм придает огромное значение образованию государства Израиль в XX в., видя в этом важный признак близкой великой скорби и — перед ней — внезапного восхищения церкви³⁵. Однако для амилленаристов это событие

³³ Ллойд-Джонс М. Церковь и последнее время. Харьков, 2001. С. 92.

³⁴ Там же.

³⁵ Так, Ф. Баракман следующим образом характеризует эсхатологическое значение основания государства Израиль в 1948 г.: «Образование государства Израиль было необходимо для исполнения пророчеств, в

не несет эсхатологического значения. Так, Дж. Уилмот настаивает, что допленные пророчества «исполнились, как отмеченные возвращением израильского народа по окончании предсказанного Иеремией семидесятилетнего плена, тогда как духовные и евангельские признаки тех обетований намеренно ожидали пришествия Мессии и искупления через Евангелие»³⁶. Более того, истинной целью возвращения иудеев в Палестину Дж. Уилмот считает будущее воплощение Сына Божия. В качестве обоснования он показывает зафиксированные в Писании признаки смирения, раскаяния и освящения, которыми были отмечены вернувшиеся репатрианты. Кроме того, в отличие от библейского возвращения из вавилонского плена, современные репатрианты не имеют достаточных доказательств непрерывности и чистоты своего иудейского происхождения. Поэтому он отличает истинных евреев от сионистов, находя у последних желание политического господства, а не верности Богу и Его Христу³⁷.

Таким образом, амилленаристы правильно считают Церковь Новым Израилем, по слову ап. Павла³⁸. Однако, отвергая православное учение о Церкви как раздаятельнице нетварной благодати Святого Духа и не считая таинства источником освящения верных, они при сходных аргументах в действительности искажают правильный путь спасения.

первую очередь имеющих отношение к веку скорби» (Баракман Ф.Х. Практическая христианская теология. М., 2002. С. 779).

³⁶ Уилмот Дж. Толкование библейских пророчеств о последнем времени. Одесса, 2010. Гл. 18.

³⁷ Там же.

³⁸ Ср. эпитеты Церкви у Ф. Мауро: «...Истинный “Израиль Божий” (Гал. 6:16), истинное “семя Авраама”, те, которые являются наследниками всех Божьих обетований (Гал. 3:7, 29; 2 Кор. 1:20), принадлежат к Телу, которое составляют все, как иудеи, так и язычники. Все они “по вере потомки Авраама, который есть отец всем нам” (Рим. 4:16)» (Мауро Ф. Надежда Израиля. Исследование ветхозаветных обетований израильскому народу. Одесса, 2008. С. 144).

Их логика зачастую обусловлена общепротестантским учением о Церкви и спасении и не всегда приемлема с православных позиций. По учению прп. Макария Великого и свт. Игнатия (Брянчанинова), антихрист покажет себя «кротким, милостивым, исполненным любви, исполненным всякой добродетели; признают его таким и покорятся ему по причине возвышеннейшей его добродетели те, которые признают правдою падшую человеческую правду и не отреклись от нее для правды Евангелия»³⁹. Поэтому, несмотря на в целом верное представление о последних событиях, непонимание истинной природы Церкви и угодного Богу пути спасения, в конечном счете, может стать причиной духовной дезориентации амилленаристов в эпоху великой скорби.

Список источников и литературы

1. *Bandstra, A. J.* «A Kingship and Priests»: Inaugurated Eschatology in the Apocalypse // *Calvin Theological Journal*, 27 no 1 Ap 1992.
2. *Gentry, K. L.* He Shall Have Dominion. A Postmillennial Eschatology. Tyler, Texas, 1992.
3. *Баракман Ф. Х.* Практическая христианская теология. М., 2002.
4. *Баракман Ф. Х.* Практическая христианская теология. М., 2002.
5. *Бенвер П.* Как понимать пророчества о конце времен: комплексный подход. СПб., 2013.
6. *Беркоф Л.* Христианская доктрина. Минск, 1995.

³⁹ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* О чудесах и знамениях. Беседа в понедельник 29-й недели // Его же. Творения. М., 2014. Т. 3. Аскетическая проповедь. С. 272.

7. Библия в русском переводе с объяснительным вступлением к каждой книге Библии и примечаниями Ч. И. Скоуфилда. Чикаго, 1990.
8. *Венема К.* Оценка премилленаризма // URL: <http://www.reformed.org.ua/2/241/Venema>
9. *Верклер Г. А.* Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Гранд Рапидс, Мичиган, б. г.
10. *Вольберг С.* Предсказания об Израиле, которым не суждено сбыться [Электронный ресурс] // Топлиба. URL: <https://topliba.com/reader/430020> (дата обращения: 21.08.2018).
11. *Зауэр Э.* Триумф Распятого. Взгляд на новозаветную историю откровения. Киев, 1991.
12. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 2014. Т. 3.
13. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб., 1900. Т. 6. Кн. 2.
14. *Карев А. В.* Церковь и грядущий Христос // Братский вестник. 1968. № 6.
15. *Карев А. В.* Что говорит Библия (Основные доктрины Библии) // Братский вестник. 1965. № 2.
16. *Ллойд-Джонс М.* Церковь и последнее время. Харьков, 2001. С. 206; *Хукэма А.* Амилленаризм [Электронный ресурс] // URL: <http://www.reformed.org.ua/2/239/Ноекема>
17. *Мауро Ф.* Надежда Израиля. Исследование ветхозаветных обетований израильскому народу. Одесса, 2008.
18. *Мауро Ф.* Семьдесят седмин и великая скорбь. Изучение последних двух видений Даниила и пророчества Господа Иисуса Христа на горе Елеонской. Одесса, 2014.
19. *Райри Ч.* Основы богословия. М., 1997.
20. *Райт Н. Т.* Воскресение Сына Божьего. М., 2011.
21. Толкование ветхозаветных книг от книги Исаии по книгу

Малахии. Ашфорд, 1996.

22. Уилмот Дж. Толкование библейских пророчеств о последнем времени. Одесса, 2010.

23. Уолдрон С. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. СПб., 2000

24. Форлайнс Ф. Л. Библейская систематика. СПб., 1996.

25. Хендриксен В. Библия о жизни после смерти [Электронный ресурс] // URL: <http://www.reformed.org.ua/2/408/2/Hendriksen>

26. Хукэма А. Амилленаризм [Электронный ресурс] // URL: <http://www.reformed.org.ua/2/239/Ноекема>

РУССКИЙ ВИЗАНТИНИЗМ КАК ЦЕРКОВНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПОСТРОЕНИЯ ГОСУДАРСТВА В РОССИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА В ТРУДАХ И. И. СОКОЛОВА

Савелий Сергеевич Круглов

магистр богословия,
заведующий кафедрой
церковно-практических дисциплин
Хабаровской духовной семинарии
liturgics@dvseminary.ru

Для цитирования: *Круглов С. С.* Русский византизм как церковно-политическая концепция построения государства в России в начале XX века в трудах И. И. Соколова // Труды Хабаровской духовной семинарии. 2021. № 1. С. 31–45.

Аннотация

Проблемы взаимоотношений православной Церкви и государства в формах, выработанных византийской имперской идеологической машиной, всегда привлекали и привлекают до сих пор к себе особый интерес со стороны исследователей. Этот неослабевающий интерес в отечественной научной и общественной среде становится понятен в свете того факта, что для русского общественно-политического и церковно-исторического сознания, особенно рубежа XIX–XX веков, было характерным признание определяющего влияния византийской государственной традиции на становление и формирование русской государственности. В результате вопросы форм церковно-государственных отношений в Византии подвергались весьма активной и плодотворной разработке именно в отечественной византистике. При этом необходимо отметить, что развитие данного направления научной мысли в Российской империи было связано с решением актуальных проблем церковной и государственной жизни страны,

что, в свою очередь, обращало внимание исследователей и мыслителей к опыту церковно-политического устройства Византии. И не удивительно, что данная проблема особо привлекала к себе не только мыслителей и философов — возможных идеологов, но и представителей церковно-исторической науки, в строгом смысле слова. Одним из таких ученых, несомненно, явился И. И. Соколов. При этом его можно назвать едва ли не самым ярким и последовательным выразителем идей византизма, особенно в области теоретических построений церковно-государственных отношений.

Ключевые слова: И. И. Соколов, византизм, церковно-государственные взаимоотношения, цезарепапизм, Церковь, Византия.

Будущий выдающийся византист, доктор церковной истории и ординарный профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии окончил Саратовское Духовное училище, семинарию и Казанскую Духовную Академию¹. В Казани он познакомился со своим будущим наставником и научным руководителем, профессором Казанской Духовной Академии Федором Афанасьевичем Кургановым. Именно под влиянием этого выдающегося представителя отечественной церковно-исторической науки второй половины XIX века, И. И. Соколов проходит путь от юного студента до молодого ученого. Что обусловило тесную и непосредственную связь их взглядов на различные исторические проблемы.

Стоит отметить, что именно Ф. А. Курганов впервые в русской историографии глубоко изучил византийскую концепцию отношений церковной и гражданской власти. В своем исследовании он приходит к выводу, что византийская теория двух властей подразумевает их равноправие и независимость, при наличии тесного союза и полного согласия².

¹ Карпук Д. А. Церковно-историческое наследие профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии Соколова Ивана Ивановича. Дипломная работа. СПб., 2005. С. 22.

² Курганов Ф. А. Отношения между церковной и гражданской властью

Так в 70-е годы XIX века в русской исторической науке была сформулирована идея «симфонии властей», которая оказалась способной на равных противостоять господствовавшей в то время в западноевропейской историографии концепции «цезарепапизма».

Это было поистине крупное достижение, свидетельствовавшее о расцвете церковно-исторической науки в России. Западным исследователям было свойственно смотреть на историю развития данной проблемы в самых сумрачных тонах, доказывая общую тенденцию разложения и упадка империи. Впрочем, было бы не совсем справедливо сказать, что такой взгляд на историю Византии был совершенно чужд и русскому общественно-историческому ученому сознанию. К примеру, как отмечает французский исследователь Жильбер Дагрон в своей книге «Император и священник: этюд о византийском "цезарепапизме"», подразумевая труды Владимира Соловьева, успеха это обвинение (в «цезарепапизме») достигло «не без помощи прогрессивного крыла русской православной мысли»³.

В связи с научными интересами своего наставника Иван Иванович вполне закономерно избирает главной темой своих изысканий именно византийскую церковно-политическую концепцию «симфонии властей». В. Р. Блиев в своем диссертационном исследовании, посвященном изучению проблем отношений Церкви и государства в Византии в освящении отечественной византистики рубежа XIX–XX веков, прямо называет основоположником этой теории Ф. А. Курганова, а Соколова — вполне справедливо — его учеником и продолжателем⁴.

в Византийской империи в эпоху образования и окончательного установления характера этих взаимоотношений (325–565). Казань, 1880. С. 61.

³ *Дагрон, Ж.* Император и священник: этюд о византийском «цезарепапизме» / пер. и науч. ред. А. Е. Мусина; под общей ред. чл.-корр. РАН И. П. Медведева. СПб., 2010. С. 369.

⁴ *Блиев В. Р.* Проблема отношений Церкви и государства в Византии в

При этом И. И. Соколов всецело разделяя позицию учителя в данном вопросе, стал главным идеологом филэллинского направления в Российской общественной мысли в первые годы XX века⁵. В своих исследованиях он стремится выявить формы церковного влияния и, что важнее всего, продемонстрировать их положительные следствия в жизни Византийского государства.

Кроме того, вступив на поприще церковно-исторической науки, И. И. Соколов органично влился в уже существовавшую византологическую традицию Санкт-Петербургской Духовной школы. Причиной этому, кроме прочего, послужила его связь, пусть и эпизодическая, но далеко не бесплодная, с другим выдающимся церковным историком и богословом того времени, профессором Санкт-Петербургской Духовной Академии, Иваном Егоровичем Троицким. Их роднило и то, что оба они, по слову самого Соколова, обращенному в адрес Троицкого, но справедливому и по отношению к нему самому, объединили науку духовную и светскую в их стремлении к изучению Византии⁶.

Наряду с научной деятельностью, И. И. Соколов выступал и как публицист. Так, в журнале «Церковный вестник», издаваемом при Санкт-Петербургской Духовной академии, он возглавлял отдел «Летопись церковной и общественной жизни за границей», сделавшись впоследствии и его главным редактором. В «Церковных ведомостях» он руководил отделом «Вести с Востока», где под своими статьями ставил «И. Византийский». Также с первых лет XX века И. И. Соколов состоит членом Православного Палестинского общества

освящении отечественной византистики второй половины XIX — начала XX вв. Томск, 2011. С. 19–20.

⁵ Герд Л. А. Константинопольский патриархат и Россия. 1901–1914 гг. М., 2012. С. 51.

⁶ Соколов И. И. Византологическая традиция в С.-Петербургской Духовной академии // Христианское чтение. Январь. СПб, 1904. С. 143.

и редактирует его «Сообщения».

Особенный характер носят воззрения И. И. Соколова на сущность византизма. В его изложении византизм при всей своей схожести с византизмом К. Н. Леонтьева приобретает некоторые специфические, отличительные, черты.

Свое понимание византизма И. И. Соколов вполне отчетливо представил в своей вступительной лекции по кафедре истории греко-восточной церкви, прочитанной в Санкт-Петербургской Духовной академии 1 ноября 1903 года.

«Под византизмом вообще нужно понимать всю совокупность особенностей в церковно-государственной жизни Византии, характеризующих эту империю своеобразными культурно-историческими чертами внутреннего устройства и быта, в отличие от иных европейских государств. Византизм, другими словами, есть синтез характеристических свойств Византии, как особого, самостоятельного государства, основной дух и характер ее церковно-религиозного быта, принципы политического строя, основное направление и задачи местной культуры, идеалы господствующего населения и т. п.»⁷

Таким образом, Византия, в понимании Соколова, вполне идеальное государство⁸, провозгласила полное и совершенное подчинение всех аспектов государственной, культурной, общественной и религиозной жизни простой и в высшей степени благородной идеи построения Царства Божия на земле. И сколь бы не была утопична эта идея, именно

⁷ Соколов И. И. О византизме в церковно-историческом отношении // Лекции по истории Греко-Восточной церкви: в 2 т. Т. I. СПб., 2005. С. 5.

⁸ Там же.

она одна и воплощала в себе тот идеал византийского общества, в который гордые ромеи продолжали верить даже после падения Константинополя.

«Что же? Неужели Византия, на всем многообразном течении своей церковно-гражданской жизни была государством христианско-теократическом? Неужели здесь именно и существовало земное Царство Божие? — вопрошает И. И., и сам же отвечает положительно, — Мы утверждаем это, но только с ограничениями»⁹.

Чем же таким особенным обладал византизм, по сути, и какие такие особенные характеристические свойства его слагают? Ответ на этот вопрос может быть краток и односложен: христианизированный восточный эллинизм. Именно он, по слову И. И., послужил главным началом, из которого развилась стройная система византизма¹⁰. Однако понятие «христианизированный восточный эллинизм» само по себе довольно сложное и неоднородное. И в свою очередь оно скорее лишь свидетельствует о присутствии сразу двух конкретных существенных сил, которые в своем взаимодействии и породили тот феномен, который в историографии Нового времени получил название «Византия». Эти силы — христианство, представленное Православной Церковью, и тот особый ромейский или восточно-римский менталитет, который постепенно отходя от универсализма в сторону национализма, наконец, воспринял древнее античное наименование «эллинизм». По большому счету это двуединое, диархичное и симфоническое содержание, в частных своих моментах и составляло основу самобытности Византии. Все

⁹ Соколов И. И. О византизме... С. 5.

¹⁰ Там же.

прочие элементы, по Соколову — посторонние (романские и славянские), этим христианизированным эллинизмом неизменно преобразовывались в свойственном ему специальном направлении, соответственно природным свойствам византийского гения¹¹.

Итак, в противовес западным общественно-государственным идеалам, византинизм основывался на строгой церковности.

«Первым существенным признаком византизма нужно считать искреннюю и твердую преданность византийцев святой православной вере и Церкви. Ортодоксия, Православие — вот главное отличие христианского Востока от Запада, мира византийского от романского»¹².

Православие в Византии было обязательным для всех, начиная с самого последнего бедняка и заканчивая самим императором. Обрядовое благочестие, выразившее главный жизненный принцип этого греко-восточного общества «ἡ ἀκρίβεια τῶν δογμάτων καὶ κανόνων», т.е. четкое и точное соблюдение догматов и канонов, было обязательно и непреложно абсолютно для всех. На этом основании зиждилось само народное единство Византии.

«Православие было не только весьма прочным объединяющим началом для византийского населения, но и, можно сказать, господствующей национальностью византийского государства, основной стихией народной жизни в Византии,

¹¹ Соколов И. И. О византинизме... С. 5.

¹² Там же.

ее глубочайшим и самым чутким жизненным нервом»¹³.

С другой стороны, вторая составляющая византизма, ее, так сказать, светская часть, в силу своего логического положения словно противопоставляется православию. Однако на деле это не так. Ортодоксия настолько глубоко и всеобъемлюще пронизывает весь массив жизни византийского общества, что даже то, что есть в нем светского и мирского, несет на себе явную печать церковности. При этом главенствующую роль в византийском обществе а priori не должна играть ни Церковь, ни государство, но их единство в Духе веры и истины. И все же, история наглядно показывает, что такой идеал оказался практически недостижимым. Означает ли это неприспособленность византизма к жизни, его утопичность в худшем смысле слова? Для И. И. Соколова ответ был очевиден. Для него был важен сам дух византизма, одно его животворное присутствие, возможно даже без юридического оформления. Так, к примеру, он пишет о последних веках существования суверенной ромейской империи:

«Тогда, как в области гражданской византизм переживал упадок, параллельно постепенному ослаблению и имперских сил, в сфере церковно-религиозной он в последние времена Византии, напротив, не только оставался по-прежнему весьма деятельным и последовательным, не поступаясь нисколько ни своими принципами, ни их реальным осуществлением в духе и направлении исторических традиций, но и, в силу естественной реакции, постепенно усиливался, приобретал господствующее значение и давал преимущественное торжество вере, канону и

¹³ Соколов И. И. О византизме... С. 5.

Церкви над принципами жизни гражданской»¹⁴.

Закономерным следствием такого взгляда на византизм становится предположение о его всеобщности и универсальности. В таком контексте вполне ожидаемой представляется и следующая мысль Соколова о том, что византизм пережил саму Византию и сохранился, «передав некоторые из составных своих элементов новейшему эллинизму»¹⁵. При этом он естественным образом передался от империи и соседним народам вместе с Православием, покорив Евангелию половину Европы и часть Азии.

«Сербы, болгары, русские, грузины, румыны, хазары, моравы, печенеги и другие народы были духовными чадами Византии, ее преемниками в наследовании драгоценного сокровища веры православной, носителями и хранителями этого величайшего завета средневекового византизма»¹⁶.

И, по мысли Ивана Ивановича, в признании и принятии этого наследства состоит задача любого государства, и прежде всего, конечно, Православной России.

Хотя, как честный исследователь и грамотный историк, И. И. Соколов и признавал фактическое присутствие цезарепапизма в византийской истории несомненным, но он отмечал, что

«...это было лишь нарушение юридической и канонической нормы, злоупотребление отдель-

¹⁴ Соколов И. И. О византизме... С. 5.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

ных лиц, явление временное, ненормальное и случайное»¹⁷.

Итак, идея двуединства светской и духовной властей в государстве с целью создания идеального христианского общества, стремящегося не по пути либерализма западного образца в утопию всеобщего рая на земле, но по церковной дороге к эсхатологическому горнему идеалу, имела глубокие корни. Но мыслители византинского толка жили в России на рубеже XIX и XX столетий, а не в древней Византии. Поэтому и сама концепция «симфонии властей», в том виде, который она приобрела в сознании русского просвещенного общества, лучше всего выражалась на современном материале. Действительно, ярче всего византийская система церковно-государственных отношений в русской общественной мысли, являла себя в том, как ее последователи оценивали и характеризовали современное им положение дел.

Прежде всего, явное влияние византинизма можно наблюдать при рассмотрении вопроса церковного управления. Церковь в свете «симфонии» в русском государстве, конечно, занимает далеко не то место, которое должна. Так это отмечает И. И. Соколов в своей статье «О программе церковной политики» в Церковном Вестнике за 1914 г.:

«С Петра Великого русская Церковь перестала существовать, как самостоятельная самобытная организация. Управление религиозной жизнью страны было включено в общую систему государственного управления, где ему представлено было далеко не первое место. Иерархия утратила свою церковную программу и отдала свои силы

¹⁷ Соколов И. И. О византинизме... С. 5.

выполнению другой — государственной программы»¹⁸.

Синодальная система церковного управления никак не могла удовлетворять византинистов. Ведь что такое патриарх по их мысли?

«Патриарх признавался в Византии общим духовным отцом, покровителем христиан всей Вселенной», он должен «быть кротким в отправлении правосудия и обличительным относительно неповинующихся, без страха возвышать голос в защиту истины и догматов даже перед лицом царя»¹⁹.

Это уже не просто епископ, но царственный архиерей.

Возможно именно в силу того, что Русская Церковь на протяжении почти двух веков была лишена каноничного первоиерарха, в сознание мыслителей византийского толка, в той или иной степени, запал несколько романтизированный и идеализированный образ Константинопольского патриарха, этого властительного предстоятеля Великой Христовой Церкви²⁰. Хотя, конечно же, в деле высшего церковного управления византийское наследие должно выражать себя не иначе, как органическое и гармоничное сочетание соборного и единоличного начал. Именно таков образ церковной власти Византии, хотя бы в своей идее.

¹⁸ Соколов И. И. О программе церковной политики // Церковный вестник. № 2. СПб., 1914. С. 37–38.

¹⁹ Соколов И. И. Византологическая традиция в Санкт-Петербургской Духовной академии. Печалование патриархов перед василевсами // Христианское чтение. Январь. СПб., 1904. С. 31.

²⁰ Соколов И. И. Византийский патриарх. Эскиз из истории IX–XV вв. // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. Т. 16. СПб., 1906. С. 84–85.

Соборное Начало в Русской церкви, при всех «но» синодальной системы, так или иначе, было налицо, и многие просвещенные церковные люди грезили патриаршеством. Впрочем, не всякий патриарх мог должным образом вписаться в византийскую модель церковного устройства. Все тот же И. И. Соколов писал:

«Из Византии русские усвоили только отдельные части сложного целого, которые и приладили к русской церковной организации неудачно и неумело. В области высшего церковного управления в России так было и с патриаршеством и с синодом»²¹.

Патриарх должен быть голосом истины и высшей евангельской правды в государстве, выразителем царской церковности, его деятельность — трепещущий нерв общественно-церковной жизни. Он не должен становиться просто очередной общественно-политической силой, орудием в руках государственной власти. Так, например, в самой Византии

«Право печалования перед василевсами за невинно осужденных и страдавших, за бедных и обездоленных, которым были облечены византийские патриархи, имело в средневековую эпоху жизненно-практическое значение, являлось могучим средством проведения в общественную среду начал справедливости, милосердия и человеколюбия, было реальным показателем высокого нравственного авторитета патриархов не только в Церкви, но и в государстве, и оказывалось истинным благом для населения

²¹ Соколов И. И. Византийский патриарх...С. 84–85.

Все эти особенности воззрений на русскую действительность, несомненно, диктовались спецификой восприятия византийской церковно-политической концепции. Все эти характерные византийские идеи русской общественной мысли, в конечном счете, приводили к некоторой романтизации образа византийской церковно-политической концепции в русском сознании. И формируясь на фоне внешней политики России на Ближнем Востоке, эти взгляды прямо сказывались не только на русской публицистике, но и на дипломатии.

Таким образом, русский византизм, как одно из самых заметных и сильных течений в русской общественной мысли конца XIX — начала XX века, оказывал огромное влияние на реальное положение дел в стране и во многом претендовал на определяющую роль в выборе дальнейшего пути развития России. И даже после окончательного краха идей о превращении Российской империи в новую вселенскую православную империю по образцу Византии в 1917 году, русский византизм не сразу утратил все свое значение. Многие русские монархисты того времени, не сумев во всей полноте осознать, что в действительности свершается на их глазах, продолжали до времени проповедовать традиционные византийские идеалы. И все же 1917 год положил окончательный предел византийскому периоду в истории русской общественной церковно-политической мысли.

²² Соколов И. И. Византологическая традиция... С. 60.

Список источников и литературы

1. *Блиев В. Р.* Проблема отношений Церкви и государства в Византии в освящении отечественной византистики второй половины XIX — начала XX вв. Томск, 2011.
2. *Герд Л. А.* Константинопольский патриархат и Россия. 1901–1914 гг. М.: Индрик, 2012.
3. *Дагрон, Ж.* Император и священник: этюд о византийском «цезрепапизме» / пер. и науч. ред. А.Е. Мусина; под общей ред. чл.-корр. РАН И. П. Медведева. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2010.
4. *Карпук Д. А.* Церковно-историческое наследие профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии Соколова Ивана Ивановича. Дипломная работа. СПб., 2005.
5. *Курганов Ф. А.* Отношения между церковной и гражданской властью в Византийской империи в эпоху образования и окончательного установления характера этих взаимоотношений (325–565). Казань, 1880.
6. *Соколов И. И.* Сообщения императорского Православного Палестинского общества. 1906.
7. *Соколов И. И.* Византийский патриарх. Эскиз из истории IX–XV вв. // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. Т. 16. СПб., 1906.
8. *Соколов И. И.* Византологическая традиция в С.-Петербургской Духовной академии // Христианское чтение. Январь. СПб., 1904.
9. *Соколов И. И.* Византологическая традиция в Санкт-Петербургской Духовной академии. Печалование патриархов перед василевсами. // Христианское чтение. Январь. СПб., 1904.

10. *Соколов И. И.* О византинизме в церковно-историческом отношении // Соколов И.И. Лекции по истории Греко-Восточной церкви: в 2 т. Т. I. СПб., 2005.

11. *Соколов И. И.* О программе церковной политики // Церковный вестник. № 2. СПб., 1914. С. 37–38.

УДК 241(355)

КОНЦЕПЦИЯ ВОЙНЫ И МИРА В ХРИСТИАНСКОМ СОЗНАНИИ НА ПРИМЕРЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ ИМПЕРИИ VI–X ВВ.

Савелий Сергеевич Круглов

магистр богословия,
заведующий кафедрой
церковно-практических дисциплин
Хабаровской духовной семинарии
liturgics@dvseminary.ru

Для цитирования: Круглов С. С. Концепция войны и мира в христианском сознании на примере Византийской империи VI–X вв. // Труды Хабаровской семинарии. 2021. № 1. С. 46–56.

Аннотация

Проблема восприятия войны как объективной социально-политической действительности христианским сознанием, нацеленным, в конечном счете, на этический идеал, играет значительную роль в осмыслении исторического наследия любого христианского народа.

Ключевые слова: война, Стратегикон, Византия, император Маврикий, император Лев Мудрый.

«Мы советуем стратеигу прежде всего иметь заботу о благочестии и справедливости и стремиться посредством этого снискать благоволение Бога, без чего невозможно успешно завершить ни одно начинание»¹.

¹ Стратегикон Маврикия / Изд. подг. В. В. Кучма. СПб., 2004. С. 62

Вооруженные столкновения, вне зависимости от приведших к ним целей и причин, являлись на протяжении многих веков одним из главных и универсальных средств специфической общественной коммуникации. Соответственно, военная доктрина любого государства как совокупность согласованных взглядов на сущность, цели и допустимые методы силового противоборства отражает в себе существенные черты, характерные конкретному общественному конструкту.

Формирование концепции войны и мира — сложный и длительный процесс, имеющий множество аспектов. Как и любой исторический процесс, он обуславливается целым комплексом условий, среди которых можно выделить наиболее заметные. Военная доктрина существует в различных плоскостях социальной реальности: экономической, политической, идеологической. При этом для обществ, ориентирующихся на глубокий духовный опыт миропонимания, характерно особое выделение религиозного ракурса. В этом смысле Византия — ярчайший пример попытки выработать государственную военную доктрину на основании христианского православного вероучения. И в этом смысле византийская модель заслуживает самого пристального изучения.

Стоит также отметить, что для восточно-христианского мира именно византийская концепция восприятия войны стала отправной и эталонной. В конечном счете, через знаменитую теорию «Москва — третий Рим» она была перенесена на Русь и активно привлекалась для решения идеологических задач в отношении войн Московского государства.

Прежде чем переходить к описанию главных отличительных черт военной идеологической доктрины Византийской империи необходимо указать на источники, употребляемые для данной исторической реконструкции.

Главнымместилищем информации по интересую-

щей нас теме по праву должен считаться целый комплекс памятников византийской литературы указанного периода. Собственно, в значительной степени, именно византийские военные трактаты, как глашатай отношения византийского общества к военному искусству и войне в целом, обусловили хронологические рамки настоящего очерка.

Внутренняя динамика в развитии системы взглядов на проблему необходимости и неизбежности военных столкновений, отраженная в ряде трудов христианских византийских полководцев и писателей может свидетельствовать и об общем направлении движения византийского сознания по данной теме.

Интересно, что первый памятник в этом ряду — так называемый «Византийский Аноним» VI в.² — практически не содержит в себе следов христианского мировоззрения. Как отмечает выдающийся отечественный исследователь В. В. Кучма:

«Кроме упоминания апостольских правил в сюжете об иератическом сословии, в трактате нет ничего "специфически христианского"»³.

Данный факт может быть обусловлен высоким уровнем инерции византийской военной литературы. Все тот же исследователь отмечает применительно к военной византийской литературе в целом:

«В большинстве случаев трактат оказывается несинхронным эпохе своего создания: как правило, теоретическое осмысление и обобщение боевой

² См.: О стратегии: Византийский военный трактат VI века / Изд. подг. В. В. Кучма. СПб., 2007. 160 с.

³ Кучма В. В. Военная организация Византийской империи. СПб., 2017. С. 71.

практики производится гораздо позднее момента ее реального появления. Можно привести множество примеров и из античной, и из византийской истории, когда под действием ряда факторов трактат по своему содержанию оказывался синхронным иной (чаще более ранней) исторической эпохе»⁴.

Исходя из этого, можно предположить, что указанный источник, созданный в эпоху финальных этапов христианизации Восточной римской империи, отражает восприятие военного дела в условиях начала процесса широкого распространения христианских идей в различных сферах жизни государства. Главной чертой, присущей военной доктрине, отраженной в «Византийском Анониме» VI в. можно назвать ориентацию на античное наследие и традиционные римские идеологические системы.

Кардинальное изменение такого положения дел фиксирует следующий военный трактат — «Стратегикон», авторство которого принято приписывать императору Маврикию. Характерно, что данный памятник уже начинается с молитвенного обращения к Богу:

«Пусть направляет слово и дела наши Пресвятая Троица, наш Господь и Спаситель — крепкая надежда и защита богоугодных дел, важнейшее и полезнейшее из всего того, что ведет к благоприятному исходу. Поскольку мы писали, побуждаемые одной только заботой о государстве, то мы, в силу человеческой слабости, испытывали необходимость в том, чтобы наше начинание направляло и вело на пользу дела заступничество непорочной Владычицы нашей Приснодевы

⁴ Кучма В. В. Военная организация... С. 62.

Богородицы Марии и Всех Святых; да будет благословен Господь наш во веки веков. Аминь»⁵.

При этом стоит отметить, здесь отсутствует и свойственная «Византийскому Анониму» резко отрицательная оценка войны как феномена в категориях крайнего зла и воплощения всего дурного.

С положительной же стороны, Стратегикон Маврикия, содержащий богатейший материал практического характера, в качестве главного условия удачной, то есть победоносной, войны предлагает божественное благоволение. В этом смысле исход столкновения с противником главным образом зависит от того, на чьей стороне будет высшая справедливость. Таким образом, по мысли Маврикия главная задача полководца состоит в сохранении личного и общевойскового благочестия, что является залогом божественной помощи⁶. Искусство же управления армией и боевой опыт — важный, но второстепенный фактор.

Важно отметить, что формирование такого рода военно-религиозной идеологии связано с распространением новых принципов комплектования войск. В условиях преобладания разнородного наемного элемента, характерного для поздней восточно-римской армии, описанной в Анонимном трактате VI в., трудно представить наличие консолидирующего начала, апеллирующего к понятиям общей веры.

В VII в. византийская военная организация начинает перестраиваться. Вместе с фемным устройством в византийской армии складываются условия для своеобразной «национализации». Войска, комплектуемые как местное, фемное, ополчение, становились гораздо более однородными этнически, культурно и, конечно же, конфессионально. Результатом

⁵ Стратегикон Маврикия... С. 60.

⁶ Там же. С. 62.

этого стало то, что ярко охарактеризовал В. В. Кучма:

«Отныне и навсегда религия начала безраздельно господствовать в сознании стратиота и командира, священнослужитель встал рядом с архонтом, хоругвь превратилась в элемент военной символики»⁷.

Христианизация военной доктрины выразилась и в другом аспекте государственной идеологии. Постепенно идея защиты веры становится главной мотивацией ведения боевых действий для Византии. Она обосновывает неизбежность и необходимость войны и осуществляет попытку примирения ее с естественным неприятием со стороны христианской этики, выраженном в знаменитом 13 правиле святителя Василия Великого⁸.

Данная проблема стала причиной едва ли не главной черты византийской теории войны — дуализма в оценке насилия, совершаемого солдатами в ходе боевых действий.

Нет ничего удивительного, что государство, которое на протяжении большей части своей истории находилось в состоянии войны с многочисленными противниками на востоке и западе и представляло собой по существу осажденный лагерь, стремилось превознести своего воина-защитника в качестве героя. Так в сознании византийцев постепенно формируется представление, что

«враги Империи становятся врагами христианства, война с которыми полностью оправдана и даже необходима»⁹.

⁷ Военная организация... С. 75.

⁸ Правила святых апостол и святых отец с толкованиями М., 2011. С. 402.

⁹ Банников А. В., Морозов М. А. Византийская армия (IV–XII вв.). СПб.,

В свете этих идей особенное значение приобретает и тот факт, что с конца IV в. в правление императора Феодосия I, было запрещено привлечение к военной службе нехристиан¹⁰.

И хотя, конечно, войны Византии, которые велись как в IV, так и в VI веках, не сводились к чисто религиозным причинам и имели свое практическое значение, в большинстве случаев в сознании византийского общества они приобретали вид борьбы «христиан» с врагами Христа. Данная традиция плотно укореняется в византийской историографии. Глубоким духовным пылом, к примеру, проникнуты описания войн в Хронографиях Феофана Исповедника и его продолжателей¹¹.

Вполне понятна и психология данного явления. Нет ничего удивительного в том, что борьба государства за свое выживание в массовом сознании его граждан становилась эсхатологической борьбой добра со злом.

При этом с другой стороны, византийское понимание войны сохраняло в себе и более строгий христианский взгляд на допустимость кровопролития. Всегда находились достаточно авторитетные сторонники идеи неправомерности участия христиан в военных действиях, сопряженных с вероятными убийствами. Как правило, таковыми защитниками чистоты нравов выступали представители духовенства.

Впрочем, практический компромисс, не всегда находивший отражение в литературе, был найден совершенно естественным образом. Взаимодействие этих двух точек

2015. С. 509.

¹⁰ См.: *Booĵamra J. L. The emperor Theodosius and the legal establishment of Christianity // Byzantia. 1977. Т. 9. Р. 385–407.*

¹¹ См.: *Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей / Изд. подг. Я. Н. Любарский СПб., 2013. 400 с.*

зрения выступало в качестве ограждения от крайностей. В результате война, как защита отечества и родной веры, представлялась делом благородным, и, одновременно, оставалась неизбежным злом, за которое никак не может следовать какая-либо духовная награда. Таким образом, понятие «священной войны» в отношении Византии, если и приемлемо, то только при условии важных оговорок.

Важно понимать, что указанный баланс этих двух оценок так и не оформился в органическое единство в виде осознанной доктрины. Дуализм сохранялся, но был положен предел его влиянию на реальную государственную жизнь, где война зачастую являлась необходимостью.

Впрочем, в случае вооруженных конфликтов с представителями иных христианских народов, особенно тех, которых нельзя было причислить к еретикам, религиозный пафос военной идеологии значительно снижался. Как правило, такие столкновения рассматриваются византийское военной литературой главным образом в практическом ключе.

Отправной точкой следующего важного этапа развития Византийской военной доктрины стало столкновение христианского мира с арабской угрозой. По словам знаменитого французского византиниста Ж. Дагрона, явление ислама сделало неактуальным все то, что было сказано о войне ранее¹².

Качественное теоретическое осмысление событий арабских завоеваний потребовало более чем двух столетий и выразило себя лишь на рубеже IX–X вв. в «Тактике» еще одного венценосного византийского писателя — императора Льва VI Мудрого¹³.

В данном произведении представлена попытка найти

¹² Ed. G. Dagron et H. Michaescu. *Le traité sur la guérilla de l'empereur Nicéphore Phocas (963–969)*, Paris, 1986, P. 146.

¹³ Кучма В. В. Тактика Льва / Отв. ред. Н. Д. Барабанов. СПб., 2012. 368 с.

византийский ответ на мусульманскую концепцию джихада. Здесь на передний план выходит идея восприятия войны, как акта самопожертвования со стороны солдата. По мысли трактата, участвуя в битвах, воин-ромей «ратоборствует за Христа Господа нашего, за своих родных, друзей, отечество и весь христианский люд»¹⁴.

Так постепенно в византийской военной доктрине X века выкристаллизовывается концепция «Христолюбивого воинства», ведущего справедливую войну не ради собственной, пусть и даже духовной, выгоды, но ради мира и покоя ближних, определяемых в евангельском контексте. Отныне ратное дело — это в том числе и духовная брань, в которой на кону стоит спасение души самого солдата¹⁵.

В контексте подобных мыслей и формулировок все яснее выступает стремление Льва Мудрого провозгласить византийского стратиота, сохраняющего верность своему воинскому долгу, потенциальным «мучеником веры». Такое стремление в глазах императора, указывающего на первостепенную важность боевого духа и благочестивых вдохновляющих речей, оправдано необходимостью обеспечения осознания войсками своего морального превосходства над противником.

Император провозглашает:

«Тела воинов, павших на войне, священны, особенно тех из них, которые наиболее отличились в сражениях за христианскую веру. Потому необходимо почитать их всеми благочестивыми средствами»¹⁶.

¹⁴ Там же. С. 271.

¹⁵ Там же. С. 286.

¹⁶ Кучма В. В. Тактика... С. 316.

Налицо попытка обеспечить своим солдатам в качестве награды за доблесть и верность в ходе войны гарантированное спасение и даже прославление в лике христианских мучеников. Однако со стороны Церкви и ревнителей христианского благочестия в лице влиятельного византийского монашества и духовенства эта инициатива поддержки не обрела. В итоге византийским сознанием было признано, что одного лишь участия в войне и честного соблюдения присяги недостаточно для включения погибшего солдата в мартиролог.

Последующие военные трактаты, отражавшие византийское понимание концепции войны и мира, «*De velitatione bellica*» и «*De castrametatione*», написанные в конце X века, демонстрируют глубокую преемственность с духом предшествующей идеологической традиции. Концепция христолюбивого воинства вводится в контекст понимания благочестия как главного условия достижения победы.

Таким образом, конец X века явился временем завершения формирования, в основных чертах, византийской национально-религиозной концепции восприятия войны и мира. Как показала дальнейшая история, эта концепция сохраняла известный запас гибкости, позволявший ей отвечать на вызовы времени. При необходимости, византийская военная идеология могла быстро приобрести агрессивный и обличительный тон, оправдывавший наступательную политику императоров, как это было, например, в конце X — начале XI вв. Или же, наоборот, в условиях глубокой обороны и отказа от реваншистских настроений, следовавших после печально известной битвы при Манцикерте (1071 г.), византийское сознание быстро сумело выдвинуть идею ценности традиционного христианского пацифизма. Такая адаптивная способность византийской военной доктрины, можно полагать, базировалась на описанном выше глубинном ее дуализме, который, оставаясь неразрешенной логиче-

ской проблемой, являлся в исторической перспективе одним из факторов сохранения единства имперского сознания.

Список источников и литературы

1. *Booiamra J. L.* The emperor Theodosius and the legal establishment of Christianity // *Byzantia*. 1977. Т. 9.
2. *Ed. G. Dagron et H. Michaescu.* Le traité sur la guérilla de l'empereur Nicéphore Phocas (963–969), Paris, 1986.
3. *Банников А.В., Морозов М. А.* Византийская армия (IV–XII вв.). СПб., 2015.
4. *Кучма В. В.* Военная организация Византийской империи. СПб.: Алетейя, 2017.
5. О стратегии: Византийский военный трактат VI века / Изд. подг. В. В. Кучма. СПб.: Алетейя, 2007.
6. Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. М.: Сибирская благовонница, 2011.
7. Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей / Изд. подг. Я. Н. Любарский. СПб.: Алетейя, 2013.
8. Стратегикон Маврикия / Издание подготовил В. В. Кучма. СПб.: Алетейя, 2004.
9. *Кучма В. В.* Тактика Льва / Отв. ред. Н. Д. Барабанов. СПб.: Алетейя, 2012.

УДК 008(94)

К ВОПРОСУ О СТАНОВЛЕНИИ ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЙ НА РУСИ

Светлана Юрьевна Симорот

кандидат юридических наук,
доцент кафедры правоведения ТОГУ
ssimorot@mail.ru

Для цитирования: *Симорот С. Ю.* К вопросу о становлении государственно-церковных отношений на Руси // Труды Хабаровской духовной семинарии. 2021. № 1. С. 57–72.

Аннотация

В статье исследуется вопрос специфики становления государственно-церковных отношений на Руси, обусловленной тесным переплетением компетенций поля государственного и поля религиозного; рассмотрением православия как надежного соратника князей-государственников. Автор подчеркивает изначальную и органическую связь церкви и государства, раскрывает выполняемые церковью конфессиональные, публично-правовые, идеологические и политические функции».

Ключевые слова: государственно-церковные отношения; государственные «компетенции» РПЦ; синтез государственных и церковных реалий; ктиторное право.

С введением христианства на Русь была перенесена и византийская схема церковно-государственных отношений. В Византии православная церковь поддерживалась государством. Церковь же в свою очередь тесно сотрудничала с государством, всячески помогала ему осуществлять свои функции. Сакрализация государственной

К ВОПРОСУ О СТАНОВЛЕНИИ ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫХ

власти, культ монарха были важным принципом греко-византийского христианства. Этот принцип РПЦ вольно или невольно также переняла.

Православие на Руси вводилось изначально как государственная религия. Это означает, что деятельность церкви совсем не ограничивалась сферой удовлетворения культовых потребностей. В компетенцию, даже в обязанности РПЦ входили политические, экономические, судебные, культурно-просветительные, идеологические функции, т. е. Церковь должна была соучаствовать в делах, которые традиционно призвано осуществлять государство. К примеру, проводя христианизацию «медвежьих углов», Церковь способствовала идеологическому закреплению территориального единства Руси.

Первые киевские князья стремились адаптировать к русским условиям финансовое и правовое положение церкви. Оно определялось уставом князя Владимира «О десятинных и церковных людях». Построенной в Киеве в честь Богородицы церкви (996 г.), названной Десятиной, Владимир дал «десятую часть от богатств моих и моих городов». Далее летописец приводит «заклятие» князя:

«Если кто отменит это, — да будет проклят»¹.

Ярослав Мудрый, продолжая дело отца, активно содействовал возведению Софийских соборов в Киеве и Новгороде, строил и другие церкви:

«по городам и иным местам, поставлял попов и давал им из своей казны плату <...> любил Ярослав церковные уставы, попов любил немало,

¹ Повесть временных лет / Пер. с древнерусского Д. С. Лихачева, О. В. Творогова; коммент. А. Г. Боброва, С. Л. Николаева, А. Ю. Чернова и др. СПб., 2012. С. 86.

особенно же черноризцев и книги любил, читая их часто и днем и ночью»².

В знаменитом своем «Поучении» Владимир Мономах призывает к заботе о служителях православия:

«...с любовью взимайте от них благословение, и не устраняйтесь от них, и по силе любите и помогайте, да примете от них молитву»³.

Безусловно, и Владимир Святославович и его преемники осознавали трудности начального этапа процесса христианизации, видели проблемы православной церкви и ее служителей и стремились всячески помочь РПЦ, призывая к этому своих близких и служилое окружение. Первые князья-государственники, укрепляя Русь, рассматривали православие с его кадровым, идеологическим, обрядовым потенциалом как надежного соратника и активного помощника.

Взаимоотношения церкви и государства определяли также устав князя Ярослава «О церковном суде», впервые определивший компетенцию и пределы церковной юрисдикции, грамоты князя Ростислава в Смоленском княжестве, князя Святослава в Новгороде и т. д.

Исполняя многообразные функции, оплачиваемые первоначально из княжеской казны, духовенство имело при всем при этом возможность влиять на государственную политику, корректировать великокняжеский курс. Яркий пример этому можно привести из летописи. В ходе крещения многие убежали в леса, становились разбойниками. Епископы пришли к Владимиру, жившему «в страхе божьем», и сказали ему: «Вот умножились зело разбойники, почто не казнишь их?».

² Повесть временных лет... С. 79–80.

³ Карпов А. Ю. Великий князь Владимир Мономах // Жизнь замечательных людей. М., 2015. С. 220.

Он же ответил: «Боюсь греха». Они же сказали ему:

«Ты поставлен Богом для наказания злым, а добрым на милость. Следует тебе казнить разбойников, но по проверке»⁴.

И Владимир же отверг виры⁵ и начал наказывать разбойников. Как видно, епископы поспособствовали князю обрести «политическую волю» для борьбы с организованной преступностью.

Очевидно, разбои приобрели такую масштабность, что епископы, вопреки библейской заповеди «не убий», потребовали от князя принятия самых решительных мер, ссылаясь при этом на деяния Всевышнего — «ты поставлен Богом». Почему же умножились разбойники? Было бы наивно полагать, что с введением христианства у населения автоматически и резко повысился уровень законопослушности и морали. Скорее наоборот. В первые века христианизации бытовало двоеверие, когда некоторые старые языческие нормы уже теряли свою регулирующую роль, а новые христианские установки еще не обрели силу. Это и сопровождалось ростом преступных и аморальных явлений.

Подобная картина наблюдалась при христианизации народов Поволжья. На это еще в XIX веке обратил внимание глубокий знаток религиозной сферы писатель Н. С. Лесков. Ссылаясь на труды Императорского Русского географического общества, он утверждает, что черемисы, татары, мордва «до сих пор не сделали христианами», «окрещенные черемисы стали нравственно хуже», «всякий, вынужденный

⁴ Повесть временных лет... С. 194.

⁵ В древнерусском праве не было смертной казни. За убитого полагался штраф — вира, тем более высокий, чем выше было социальное положение жертвы. Это не отменяло кровной мести, но месть оказывалась как бы за чертой закона. «Русская правда» кровную месть регламентирует.

иметь с ними дело, — старается отыскать старого, некрещеного черемиса (из тех, кои отбежали крещения), потому что, по общему наблюдению, у некрещеных больше совестливости». Причина этого — «во весь развал идет эпоха двоеверия». Можно встретить и таких, которые «не придерживаются никакой религии».

«Вот положение, — заключает Н. С. Лесков, — которое едва ли нельзя назвать водворением религиозного нигилизма, посредством крещения»⁶.

Смена мировоззренческой парадигмы всегда была сложнейшей проблемой и для светской, и для духовной власти.

Духовенство стремилось ассимилировать и использовать различные реалии государственной и общественной жизни, сложившиеся еще в дохристианские времена. Известно, что Владимир и после 988 г. устраивал пиры. Впрочем, их нередко практиковали и бояре, и просто зажиточные люди. Пирьы организовывались отнюдь не ради кутежа и попойки, а в честь одержанных побед, для выяснения общественного мнения по той или иной проблеме, для повышения престижа устроителей и т. п. Духовенство пыталось придать таким пирам религиозную окраску: проводило особые богослужения, рассматривало их как форму христианской благотворительности, как замену языческой обрядности. Разумеется, во время постов пиры не практиковались, за этим строго следила Церковь.

Другой пример: младшие сыновья Владимира Святославича Борис и Глеб погибли в братоубийственных распрях. Ярослав использовал гибель братьев для оправдания своей

⁶ См.: Лесков Н. С. Епархиальный суд // Собрание соч. в двенадцати томах. М., 1989. Т. 6. С. 350–351.

борьбы со Святополком. Церковь же в 1071 г. причислила братьев к лику святых. Это были первые русские святые. Канонизировав, к неудовольствию Византии, Бориса и Глеба, Церковь изображала их как помощников русских князей, как олицетворение верности долгу. Их культ имел ярко выраженный патриотический характер и, одновременно, повышал престиж РПЦ. Заметим, что Борис и Глеб имели крестильные, т. е. православные имена — соответственно Роман и Давид, — но канонизированы они были и вошли в историю и православные святцы под славянскими именами, как и равноапостольные княгиня Ольга (Елена) и князь Владимир (Василий). Вероятно, православные имена забывались, а «языческие», славянские (Святослав, Ярополк и др.) до XIII в. изобилуют в княжеских семьях. Кстати, Владимир канонизирован лишь в середине XIII в. по велению А. Невского, Ольга — в середине XVI века.

Первоначально христианство распространялось медленно. По свидетельству летописца, только во времена княжения Ярослава Мудрого (1019–1054) «начат вера христианска разширятся и плодятся, и черноризцы начаша множитися, и монастыри начаша быти».

«В глухих углах (например, у вятичей), — отмечает С. Ф. Платонов, — язычество держалось, не уступая христианской проповеди, еще целые века; да и по всей стране старые верования не сразу были забыты народом и сплетались с новым вероучением в пеструю смесь веры и суеверия»⁷.

В X в. государственная церковь — христианство — функционировала практически во всех европейских странах, став важным механизмом в феодальной государственной ма-

⁷ Платонов С. Ф. Лекции по русской истории. СПб., 1998. С. 91.

шине. С крещением Русь как бы переходила из языческой, второразрядной страны в ряд полноправных христианских держав, что облегчало решение многих международных проблем, в том числе и заключение междинастических браков, которые в свою очередь облегчали поиск союзников, способствовали торговле и т. п.

Так, Ярослав Мудрый сосватал своему сыну Изяславу дочь польского короля Мешко II, сыну Святославу — дочь немецкого графа. Младший из трех Ярославичей Всеволод женился на родственнице византийского императора Константина Мономаха. Среди дочерей Ярослава старшая Анастасия стала венгерской королевой, Елизавета — норвежской, а затем датской королевой, Анна — французской королевой. Заметим, что у сыновей имена еще славянские, языческие, у дочерей — уже христианские. В последующем византийские императоры и патриархи будут всемерно препятствовать свадьбам киевских княжичей и княжен с «латинскими» (католическими) королями и принцессами.

Православные установки обязывают отца всячески содействовать выдаче замуж дочерей. Князь Ярослав и в этом может служить образцом. Однако с XVI в. монархам России было затруднительно выдавать замуж своих дочерей за принцев католического и протестантского вероисповедания. Нередко против междинастических браков с иноверцами выступали и иерархи РПЦ. Весьма богомольному царю Алексею Михайловичу «Тишайшему» (1629–1676) не довелось выдать замуж ни одну из своих многочисленных дочерей. Две его сестры — Ирина и Анна — так и умерли старыми девами.

В конце X в. создается первоначальная организация РПЦ в форме митрополии константинопольского патриархата. Ее возглавлял митрополит, назначаемый Константинополем из греков, резиденцией которого был кафедральный

собор Святой Софии в Киеве. Митрополиту подчинялись епископы, осуществлявшие церковное управление на местах, в политических и административных центрах. Вскоре после крещения киевлян были образованы епископии в Белгороде, Новгороде, Полоцке, Чернигове, Турове и некоторых других городах⁸.

Новгородские епископы в период республиканского строя (XII–XV вв.) носили титул архиепископа (старший епископ). Однако этот греческий титул не означал подчинение его носителей непосредственно патриарху, минуя митрополита, как это было в Византии. Новгородский архиепископ подчинялся Киевскому митрополиту, но значился первым среди русских епископов и имел особую привилегию — право носить белый клобук. Своим назначением он был обязан не патриарху и не князю, а вечевому собранию. Напомним, что новгородцы могли приглашать и прогонять князей. Изгоняя князя вместе с его боярами и огнищанами, новгородцы поручали управление доменом и сбор доходов церковным властям. Со временем местные власти стали рассматривать казну Софийского собора в Новгороде как государственную. Возможно с этим и связана организация силовой структуры — архиепископского полка.

Кроме этого, Новгородский архиепископ обладал еще рядом политических и экономических прав главы государства: вместе с посадником и тысяцким он скреплял своей печатью международные договоры, Софийский дом хранил эталоны мер и весов, санкция владыки требовалась при заключении судебной сделки, он осуществлял судопроизводство, под его контролем велись летописи и т. д.

С принятием христианства началась длительная борьба киевских князей за самостоятельность Русской православной церкви. С одной стороны, византийские императоры и

⁸ См.: Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 19.

патриархи стремились считать Русь политически зависимым государством на том основании, что РПЦ организационно, на правах митрополии входила в состав Константинопольского патриархата. С другой стороны, крепнущая власть киевской правящей элиты добивалась обрести послушный церковный аппарат, независимый от Константинополя. Она смотрела на РПЦ как на свое детище, призванное укреплять мощь Киева. Княжеская власть заботилась о привилегиях церкви, об укреплении ее авторитета и материального благополучия, о формировании корпуса своего русского духовенства.

Однако понадобилось 60 с лишним лет, чтобы митрополичий престол в Киеве впервые занял русский родом священник. В 1051 г. по приказу князя Ярослава Мудрого и без посвящения Константинопольского патриарха митрополитом стал единомышленник князя Иларион. Он активно участвовал в борьбе против византийских притязаний на вмешательство в дела как Киевского государства, так и русской церкви. Назначение Илариона как бы демонстрировало возросшую силу княжеской власти и ее решимость не считаться с Византией. Но уже через несколько лет его сменил грек. И все же зависимость РПЦ от Константинополя оставалась серьезной. Митрополичью кафедру в Киеве в основном занимали византийцы. Причем если другие митрополии пользовались правом представлять своего кандидата в митрополиты на утверждение патриарху, то русской митрополии было отказано в этом праве. Кандидатов в киевские митрополиты намечал сам византийский патриарх⁹.

В казну Константинопольской патриархии самые большие доходы поступали из русских земель. Только в 1147 г. князь Изяслав, внук Владимира Мономаха, «поставил митрополитом Киева и Всея Руси инока Климента». Это был

⁹ См.: *Никольский Н. М.* История русской церкви — 3-е изд. М., 1985. С. 32.

К ВОПРОСУ О СТАНОВЛЕНИИ ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫХ

второй, редкий на Руси факт временной канонической эмансипации от власти вселенского патриарха, последний до татаро-монгольского нашествия случай, когда митрополитом в Киеве был русский, остальные 19 митрополитов — это византийцы, зачастую не знавшие древнерусского, позднее русского языка.

В XII в. с появлением тенденции к полицентризму каждая столица княжества, чаще всего по инициативе правителя, претендовала на собственную епископскую кафедру. Киевский митрополит в таких случаях обычно шел навстречу, осознавая во многом формальный характер своей власти на местах. Таким способом как бы закреплялась самостоятельность княжества. Местная церковная организация переходила в окончательное подчинение князя. В такой ситуации удельно-княжеская оппозиция Киеву, как правило, сочеталась с оппозицией местных князей церкви митрополиту. Следовательно, Церковь не всегда способствовала преодолению феодальной раздробленности, поскольку к сепаратизму князей прибавлялся сепаратизм епископов.

Каждая епископия (епархия) примерно соответствовала по территории крупному русскому княжеству. К середине XIII в. на Руси было 16 епархий. Для сравнения отметим, что в Византии было тогда около сотни митрополий и несколько сот епископий¹⁰.

Таким образом, структура высшего и среднего уровня церковного управления не была точной копией иноземного образца, она соответствовала русской государственной структуре и отвечала интересам как центральной, так и местной светской власти.

Наличие в Киеве митрополичьей кафедры способствовало сохранению политической роли столицы. Тот факт, что епархии подчинялись как местным князьям, так и Киеву, га-

¹⁰ Русское православие: вехи истории... С. 22.

сил центробежные тенденции, компенсировал недостаток политической централизации. Обладание древней столицей позволяло киевскому князю использовать в своих интересах и главу своей епархии, и председателя РПЦ.

«Митрополит был религиозным представителем "всея Руси" гораздо раньше, чем московский князь сделался ее политическим представителем, — вполне обоснованно утверждает П. Н. Милюков, — мало того, что сам митрополит являлся невольным представителем "всея Руси"; он переносил это положение и на того князя, возле которого избирал свою постоянную резиденцию»¹¹.

Первичной церковной ячейкой становился приход, центром которого был храм (церковь). Селение с храмом именовалось селом, без храма — деревней. На территории прихода при госучреждениях, учебных заведениях, тюрьмах и др. могли функционировать часовни (церкви без алтаря) и домовые церкви. Во главе прихода находился священник, назначенный и рукоположенный епископом. Были времена, когда священника могла выбирать паства. Несколько приходов (до десятка и более) составляли благочиние во главе с благочинным, осуществлявшим контроль и общее руководство приходами. Епархии (епископии), объединявшие несколько благочиний, составляли митрополию. Система приходов, благочиний, епархий олицетворяла церковную «вертикаль власти» в Киевской Руси, что, разумеется, дисциплинировало не только православную паству, но и все население, в том числе и клир. Со временем административные границы будут совпадать с границами епархий, что обеспечивало единство действий властей.

¹¹ Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. М., 1995. Т. 3. С. 35.

Как и в Византии русское духовенство делилось на две группы. Священники (иереи) и дьяконы составляли «белое» духовенство и должны были состоять в браке. Наряду с «белым» в православии существовало (и существует) «черное» духовенство (монахи), связавшее себя с обетами аскетизма, безбрачия, молитвенного служения Богу и т. п.

Материальное обеспечение управленческих структур РПЦ осуществлялось также при активной роли государственной власти. Первоначально у церкви не было возможности покупать земельные владения или получать их от князя в качестве лена, поэтому и существовала она за счет князя и государственного бюджета. В церковную казну шли отчисления от дани и других поступлений на княжеский двор.

Особой формой этих отчислений была десятина, т. е. десятая часть чего-либо. Церковная десятина известна на Руси с X в. Летописи рассказывают о десятине «от всякого стада и всякого живота» «и от жита на вся лета» и др. Она отчислялась также с поступлений от княжеского суда, от княжеских торговых пошлин, получаемых местными и центральными органами управления, от внутренней и внешней торговли.

Древнерусское государство, осуществлявшее надзор за судебным соблюдением установленного порядка и вершившее за нарушение такового, налагало штрафы. Формально судебные штрафы могли применяться ко всем социальным группам лично свободного населения (смерды, ремесленники и др.). Однако представители знати чаще наказывались не денежным штрафом, а снижением социального статуса и церковной епитимьей. За преступление же против этой группы денежные наказания увеличивались в разы. Так, за изнасилование дочери боярина полагался штраф в 5 гривен золотом в пользу потерпевшей и столько же полагалось уплатить митрополиту. А за насилие над простолюдинкой грозил

штраф всего лишь в 3 гривны серебром, причем жертве насилия платили в 3 раза меньше, чем получал митрополит¹². Честь боярышни оценивалась на порядок выше. Заметим, что закон, карающий виновных за те или иные деяния, появляется тогда, когда подобные деяния совершаются.

Разумеется, христианские установки и мораль далеко не сразу утверждались даже в высших наиболее образованных слоях древнерусского общества. Они не могли в одночасье устранить распри между властью имущими, вероломство и клятвопреступление, утвердить нормы библейских заповедей в семье и обществе. Здесь сказывались объективные реалии, земные интересы, средневековый менталитет, поверхностный характер христианизации и др.

Н. М. Карамзин в «Истории государства Российского» привел яркий пример отнюдь не христианского поведения представителя власти: когда князю Владимиру Галицкому напомнили о нарушении клятвы, мол, ты же крест целовал, Владимир сказал в насмешку: «Он был невелик!». Видимо, крепость клятвы увязывалась с размерами креста.

Крестоцелование и клятвы бытовали тогда как внешний ритуал, выполнять условия которого было совсем обязательно. Распри и кровавые трагедии той эпохи можно квалифицировать как следствие клятвопреступлений власть имущих.

Впрочем, история знает немало случаев, когда представители высшего духовенства «снимали на себя» клятвы князей. Так, игумен Кирилло-Белозерского монастыря Трифон освободил Василия Темного от клятв, данных Дмитрию Шемяке, в которых он отказывался от претензий на великокняжеский престол. Шемяка, в свою очередь, неоднократно действовал

¹² См.: Христианство и Русь. С. 51. Золото тогда ценилось в 6–7 раз дороже серебра, т. е. гривна серебра была во столько же раз дешевле золотой.

как клятвопреступник¹³. При Иване IV и в Смуту расхожей была фраза: «Бояре крест целуют да изменяют»¹⁴.

В летописях немало фактов, когда и кровные, и крестные родители враждуют со своими родными и крестными детьми, вразумляя последних огнем и мечом.

С XII в. епископские кафедры при княжеском содействии начинают обзаводиться земельной собственностью. Летописи сообщают — что соборные церкви и кафедры владели не только селами, но и городами, которые можно рассматривать как поселения с зависимыми от церкви работниками, пополнявшими церковную казну.

Наряду с десятиной и земельными пожалованиями РПЦ получала от князей значительные средства в виде дарения церковной утвари, сосудов из драгоценных металлов, крестов, украшенных «дорогими камнями», богослужебных книг в богатых окладах и др. Эти ценности задействовались в культе, придавая ему зрелищность и великолепие, что имело, в конечном счете, эстетическое и идеологическое значение.

Становлению РПЦ как государственного института способствовало заимствованное из Византии ктиторное право. Ктитор — лицо, на чьи средства строилась церковь или менялось ее убранство. Это могли быть представители княжеской власти, купцы, состоятельные горожане, позднее — помещики. Ктитор мог действовать как полноправный хозяин храма, приглашать и устранять его служителей. При этом церковные власти только санкционировали ктиторские решения. Ктитор имел право распоряжаться частью доходов от храма и передавать свои полномочия по наследству.

В поле ктиторского права могли находиться и мона-

¹³ См.: Соловьев С. М. Сочинения. М., 1988. Кн. II. С. 398–405.

¹⁴ Ключевский В. О. Исторические портреты. М., 2008. С. 182.

стыри. Так, ктиторами Богоявленского монастыря в Москве были бояре Вельяминовы.

Однако материальное положение духовенства во многом зависело и от прихожан, с которых взимались натурой и деньгами специальные сборы (требы). Если требовалось провести венчание или отпевание, прихожанин оплачивал эту потребу. Поначалу такие сборы не являлись обязательными. Неофитов надо было еще приучать к требам. Для этого священники вводили в культовую практику элементы языческих жертвоприношений. Есть мнение, что это одна из причин существования двоеверия¹⁵.

В некоторых княжествах вводились новые специальные подати в пользу епископа. Эти факты говорят об укреплении, разумеется, с согласия князя власти епископа. Ведь теперь он мог сам через своих подчиненных собирать подати, не опираясь на княжескую систему сбора дани¹⁶.

Наконец, в ведении церкви находилась такая важная государственная функция, как надзор за мерами и весами. Следовательно, и пошлины с пользующихся этими мерами и весами шли в церковную казну.

Таким образом, в первые века своего существования Церковь на Руси финансировалась в основном по государственной линии за счет постоянных источников, хотя некоторые средства она получала от добровольных, временных и случайных поступлений по завещанию, в виде подарков и т. п. Все это лишь подчеркивает изначальную и органическую связь церкви и государства. Церковь выполняла и конфессиональные, и публично-правовые, и идеологические, и политические функции. Она способствовала усилению власти князей и боярства, находилась рядом с этой властью и со

¹⁵ Подр. см.: Новиков М. П. Христианизация Киевской Руси: методологический аспект. М.: Изд-во МГУ, 1991. С. 81–83.

¹⁶ См.: Русское православие: вехи истории. С. 30.

временем превратилась в важный механизм государственной машины.

Список источников и литературы

1. *Карпов А. Ю.* Великий князь Владимир Мономах // Жизнь замечательных людей. М.: Молодая гвардия, 2015.
2. *Ключевский В. О.* Исторические портреты. М.: Эксмо, 2008.
3. *Лесков Н. С.* Епархиальный суд // Собрание соч. в двенадцати томах. М., 1989. Т. 6.
4. *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. М., 1995. Т. 3.
5. *Никольский Н. М.* История русской церкви — 3-е изд. М.: Политиздат, 1985.
6. *Новиков М. П.* Христианизация Киевской Руси: методологический аспект. М.: Изд-во МГУ, 1991.
7. *Платонов С. Ф.* Лекции по русской истории. СПб., 1998.
8. Повесть временных лет / Пер. с древнерусского Д. С. Лихачева, О. В. Творогова; коммент. А. Г. Боброва, С. Л. Николаева, А. Ю. Чернова [и др.]. СПб.: Вита Нова, 2012.
9. Русское православие: вехи истории. М.: Изд-во политической литературы, 1989.
10. *Соловьев С. М.* Сочинения. М., 1988. Кн. II.

УДК 266(94)

**ЗАРОЖДЕНИЕ И ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ
ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ
МИССИОНЕРОВ НА ОБСКОМ СЕВЕРЕ
В XVII–XVIII ВВ.**

Ярослав Михайлович Галицкий

магистр богословия,
преподаватель Хабаровской
духовной семинарии
yaroslavgalitsky@yandex.ru

Для цитирования: *Галицкий Я. М.* Зарождение и динамика развития деятельности православных миссионеров на Обском севере в XVII–XVIII вв. // Труды Хабаровской духовной семинарии. 2021. № 1. С. 73–87.

Аннотация

В статье рассматриваются особенности процесса христианизации коренных народов Обского Севера, который являлся важным элементом колониальной политики Российского государства в Западной Сибири. Исследование посвящено анализу основных причин заинтересованности государственных властей в крещении сибирских аборигенов на этих территориях, которые обладали сформировавшимся религиозным мировоззрением и имели собственную богослужебную обрядовость. Отдаленность Обского Севера от столицы способствовала развитию своеобразного жизненного уклада коренного населения, которое не имело установленной черты оседлости, не подчинялось государственным законам, и было свободно от крепостного права. Поэтому, христианизация Обского Севера, это весьма затруднительный и противоречивый процесс, так-как миссионерская деятельность Русской Православной Церкви оказывала ключевое влияние на

религиозные представления и обычаи коренных жителей этой земли.

Ключевые слова: миссионерская деятельность, миссия, христианизация, коренные жители, инородцы, аборигены, Русская Православная Церковь, язычество, Обдорск, Обский Север.

Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви в последнее время вызывает большой интерес в контексте изучения истории России. Это объяснимо в первую очередь тем, что длительный период церковная деятельность рассматривалась через призму коммунистической идеологии, и, следовательно, довольно предвзято оценивалась историками. В советский период до-революционная политика христианизации северных народов воспринималась как насильственный процесс, имеющий только негативные последствия. Но сегодня необходимо учитывать непростую ситуацию, которая складывается в контексте развития межнациональных отношений в государстве, и к изучению этого вопроса следует подойти более взвешенно и обдуманно, используя уже имеющийся положительный опыт взаимоотношений Русской Православной Церкви с представителями иных религий.

Исторический контекст развития православной миссии среди коренного населения Березовского уезда представляет немалый научный интерес. Обский Север населяли преимущественно ханты, манси, ненцы и селькупы. Все они довольно длительный период времени находились в непрерывном взаимодействии друг с другом, и, следовательно, имеют схожие культурные и религиозные традиции, многие из которых были сформированы под влиянием православных миссионеров, и до сих пор остаются малоизученными.

Разнообразие населения Западной Сибири по языковому и этническому признаку свидетельствует о сложной

и длительной истории его формирования. Это обусловлено продолжительными путями миграции населения как на самой территории полуострова Ямал, так и в граничащих с ним областях. Нельзя сказать, что все процессы популяции народов отобразились на этническом пространстве Обско-го Севера. Многие из них бесследно исчезли, оставив после себя некоторые предметы быта в виде каменных орудий, или посуды. Это связано в первую очередь, с тем, что на длительном пути исторического развития тот, или иной сибирский этнос не смог оградить себя от влияния других иноязычных групп, и при этом не утратить свои собственные, неповторимые этнические компоненты языка и культуры.

Коренное население, проживающее на этой территории, по этнографическому признаку относится к финно-угорской и самодийской (самоедской) ветвям. В состав самодийской группы входят ненцы, селькупы и энцы. Ненцы и энцы относятся к самодийским языковым ветвям уральской семьи. Но если ненецкий народ один из самых многочисленных, то энцев можно смело назвать самым малочисленным народом Западной Сибири.

Благодаря исследованиям Е. В. Вершинина удалось установить, что процесс приведения зауральских самодийцев в российское подданство начался не в конце XVI в., как принято считать, а намного раньше. В 1525 г. к московскому князю Василию III обратилось несколько самоедских «князьков» с готовностью «служити и дани давати». Их подданство было подтверждено соответствующей грамотой:

«В самоедь югорскую, что живут по реке Оби, князю Карачею Седу, да князю Лехею, да князю Томылу, да князю Белоголову, да князю Яркоме, и всем земским людям самоеди югорской, которые

живут по Оби реке»¹.

Исследователь Е. В. Вершинин предположил, что перемещение самоедов в тундровую зону к этому времени не было окончательно завершено, и ненецкий род Лохей возможно проживал в лесах Нижнего Приобья.

Также существуют свидетельства, согласно которым, ещё в конце XV в. с Москвы в Зауралье была отправлена экспедиция под командованием князя П. Ушатого. Целью этого похода была ликвидация Ляпинского княжества за неуплату дани. В результате, в низовьях реки Печоры был построен Пустозерский острог, который стал опорным пунктом Московского княжества в деле дальнейшего освоения Сибири. После ряда вооруженных столкновений с самоедами и югричами московские воеводы взяли в плен более 1000 человек, среди которых было 58 «князцов». Как следствие, самоеды и югричи изъявили желание принять русское подданство и выплачивать Москве дань. После этого, примерно в 1500 г. Иван III включил в свою титул название князя Югорского, Обдорского и Кондинского. Важно отметить, что зависимость обдорян носила весьма условный характер, в первую очередь, из-за территориальной отдаленности от Москвы².

В середине XVI в., в связи с повышением спроса на пушнину, в государстве наблюдается процесс экономического развития, и как следствие, дальнейшее продвижение русских на северо-восток. Этому поспособствовало активное развитие торговых взаимоотношений Москвы с Польшей и Литвой, а также создание первого русского морского порта, благодаря чему англичане сумели открыть судоходный путь к землям Московского княжества. Но наиболее значимыми

¹ *Вершинин Е. В.* Обдорский край и Мангазея в XVII веке: сборник документов. Екатеринбург, 2004. С. 10.

² *Бахрушин С. В.* Очерки по истории колонизации Сибири в XVI и XVII вв. М., 1927. С. 67–68.

предпосылками для массовой колонизации Сибири, и открытия более удобных маршрутов продвижения на Урал стало покорение русскими Казанского и Сибирского ханств.

Началом нового этапа освоения Сибири в конце XVI века было создание укрепленных опорных пунктов — Березова, Обдорска и Мангазеи. Строительство этих острогов объяснялась необходимостью укрепления позиций русских колонистов на Крайнем Севере.

«Возведенная крепость в необжитом, чуждом пространстве имела колоссальное значение для колонистов, обеспечивая им не только реальную защиту, но ощущение организованности территории, создание подобия привычного бытия с сопутствующим привычным вещным миром»³.

Также создается система таможенных застав для контроля над торговыми путями. Со временем на этих территориях учреждается система государственного управления в лице воевод и ясачных сборщиков, а наличие опорных пунктов значительно упрощало процесс сбора налогов⁴.

С целью духовного окормления переселенцев прибыли и первые священники, которые инициировали строительство храмов и часовен. Известный случай переселения из Устюга и Вологды в Сибирь сразу десятирех священников с семьями по приказу Ивана IV Грозного. Вероятней всего это было сделано после донесения Ермаком вестей о покорении Сибири. Поэтому православные священники отправлялись не только для совершения служб и окормления русских переселенцев,

³ Люцидарская А. А., Березиков Н. А. Ограждения как знаковая маркировка охраняемого пространства (Сибирь в конце XVI – начале XVIII в.) // Всероссийский научный журнал «Гуманитарные науки в Сибири». Том 24. № 2. Новосибирск, 2017. С. 73.

⁴ Кочедамов В. И. Первые русские города Сибири. М., 1978. С. 22–23.

а также для ведения просветительской деятельности среди коренного сибирского населения. Подтверждением этому могут послужить многочисленные визиты в Москву «князьков» с челобитными, которые ехали к государю за подтверждением прав собственности над своими племенами, после чего их всех крестили⁵.

В период царствования Федора Ивановича, в православие был обращен обдорский князь, которого крестили с именем Василий. Но его сыновья Гымда, Молюки и Тачабалда креститься отказались⁶.

В 1600 г. Борис Годунов издал указ, согласно которому, было дано распоряжение строить храмы для крещенных инородцев. В 1602 г. в Обдорске был возведен храм в честь Василия Великого, а в 1604 г. в Березово был построен храм в честь Вознесения Христова⁷. Важно отметить, что с увеличением количества храмов, выросло и количество присылаемых священников, на содержание которых жалование выделялось из государственной казны: восемь рублей, четверть круп и пять четвертей ржаной муки и толочна⁸.

В 1620 г. была учреждена Тобольская епархия, которую возглавил архиепископ Киприан, бывший наместник Новгородского Хутынского монастыря. Патриарх Филарет заповедал архиепископу Киприану «усердно пасти свое стадо и обращать ко Христу магометан и идолопоклонников». В знак особого благоволения патриарх вручил Киприану серебряный крест и жезл⁹.

⁵ *Сумраков П.* Миссионерство в Сибири // Христианское чтение, № 9–10. СПб, 1883. С. 422.

⁶ *Побережников И. В.* Русское освоение Ямала до начала XX века. Екатеринбург, 2005. С. 138.

⁷ *Сумраков П.* Миссионерство в Сибири. С. 423–425.

⁸ *Темплинг В. Я.* Из истории Обдорской миссии. Тюмень, 2004. С. 82.

⁹ *Кузьмина А. С.* Христианизация коренных народов Обского севера /

Но такая активная экспансия сибирских территорий создавала угрозу свободе коренного населения, что вызвало ответную реакцию с их стороны, а также стало поводом для развития у самоедских народов крупнотабунного оленеводства. Как пишет А. В. Головнёв, «переход к крупнотабунному оленеводству был изначально не столь экономическим событием, сколько средством сохранения независимости»¹⁰. Для крупных стад оленей требовалось расширение зон обитания, угодий и пастбищ. Начиная с 1630-х гг. тундровые ненцы начинают агрессивную борьбу за сохранения своих территорий. Они консолидируют силы для проведения полномасштабных военных походов, жертвами которых становятся русские, остяки и лесные самодийцы. Русские власти для обеспечения исправной выплаты аборигенами ясака, а также для прекращения набегов, решили учредить в отношении тундровых самоедов институт аманатов (заложников), однако, эта мера оказалась малоэффективной.

В XVII в. миссионерская деятельность среди коренного населения Сибири практически не велась, обращение в православие было делом добровольным. Православная вера передавалась аборигенам скорее путем бытовых контактов, а не средствами миссионерской деятельности. А указ царевны Софьи, согласно которому иноземцев допускалось крестить только по их добровольному согласию, закрепил право коренного населения открыто исповедовать свою веру¹¹. И несмотря на это, к концу XVII в. незначительное количество сибирских инородцев все же крестилось. Как правило, они решались на такой поступок либо с намерением освободить-

тех. ред. Д. С. Попиков. СПб., 2004. С. 61.

¹⁰ Головнёв А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров / под ред. Л. А. Урядова. Екатеринбург, 1995. С. 100–103.

¹¹ Главацкая Е. М. Когда умолкнут все бубны... или Сказ о том, как царь Петр решил крестить язычников Сибири // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. 2. Екатеринбург, 1998. С. 62.

ся от ежегодной повинности либо по соображениям политического характера. В любом случае, для коренных жителей крещение становилось избавлением от ряда финансовых или социальных обязательств¹².

Касательно правового и религиозного положения коренных жителей Сибири правительственная политика Российской империи не имела стабильной основы. Отношение к инородцам варьировалось в зависимости от того, кто возглавлял государство, и насколько успешно справлялись со своими обязанностями чиновники на местах. В XVII в. именно эти факторы стали определять направленность политики Русского государства в отношении сибирских аборигенов. В первую очередь важно отметить веротерпимость властей в отношении вопросов вероисповедания коренного населения Сибири: отсутствовала целенаправленная христианизация, действовал запрет на насильственное крещение аборигенов, а также запрещалось разорять священные места и кладбища инородцев¹³.

Принципы религиозной веротерпимости сохранялись вплоть до 90-х гг. XVII в., пока на престол не взшел Петр Алексеевич. Началом смены политического курса в Сибири стал указ Петра о запрете крещения аборигенов кому-либо, кроме православных священников. По мнению некоторых исследователей, причиной столь радикальной перемены послужило намерение царя укрепить государственные позиции на освоенных сибирских территориях¹⁴. Именно это решение монарха закрепило политические основы служения Пра-

¹² *Главацкая Е. М.* Русская власть и коренное население Урала и Зауралья в XVII в. // Ежегодник Научно-исследовательского института русской культуры. Екатеринбург, 1995. С. 23.

¹³ *Главацкая Е. М.* Когда умолкнут все бубны... С. 55.

¹⁴ *Миненко Н. А.* Русская крестьянская община в Западной Сибири. XVIII — первая половина XIX в. / отв. ред. А. П. Деревянко. Новосибирск, 1991. С. 14.

вославленной Церкви российскому престолу. С этого времени распространение христианского вероучения и научение аборигенов принципам покорности государственным властям становится прямой обязанностью православных миссионеров на освоенных сибирских территориях.

Исследователь Е. М. Главацкая указывает, что переломным моментом для решения вопроса христианизации сибирских народов стало посещение Петром Алексеевичем Европы, где в это время активно обсуждалось намерение шведского короля Карла IX заняться насильственным крещением саамов, коренного населения Скандинавского полуострова. Саамы, (в русских источниках именуются как «лопари», в европейских — «лапландцы»), в языковом отношении очень близки к народам манси и хантам. Также как манси и ханты, саамы промышляли оленеводством, охотой и рыбалкой. Среди саамов было распространено язычество и шаманизм. Пантеон лопарей характеризовался большим количеством божеств и наличием сложных ритуалов, основным атрибутом которых был бубен¹⁵. Миссионерская деятельность среди этих народов непрерывно проводилась в течении всего XVII в., но никаких особых результатов она не принесла. Христианство западного образца утвердилось среди саамов наряду с шаманизмом, что вызвало серьезную критику со стороны Карла IX в адрес священнослужителей-миссионеров и послужило поводом для издания указов о намеренном разрушении священных мест саамов и наказании шаманов.

Оказавшись в одной из европейских стран в этот период, Петр вполне мог ознакомиться с книгами о лапландцах или же видеть какие-нибудь предметы их культуры, которые располагались в многочисленных европейских музеях и библиотеках. В Амстердаме он познакомился с Нико-

¹⁵ *Главацкая Е. М. Когда умолкнут все бубны... С. 63.*

лаем Витзенем, круг интересов которого был связан с изучением народов Северной Европы, их языка и быта. Витзен происходил из богатой семьи, получил хорошее по тем временам образование, и, как многие его современники, увлекался малоизученными странами Севера и Востока. Он уже бывал в России в 1664 г. и как частное лицо от голландского посольства совершил путешествие по российским землям к берегам Каспийского моря. На основе собранных им сведений была опубликована книга «Noorden-Oost Tartarye», где под Тартарией он подразумевал земли от Каспийского моря до берегов Тихого океана. Само издание представляло собой сборник этнографических, лингвистических и географических сведений. В книге также содержалось описание Западной Сибири. Вероятней всего, это была территория расселения хантов и манси, которые промышляли продажей пушнины. От Витзена Петр мог узнать о государственной политике Швеции в отношении саамов-лопарей. Именно тогда у молодого царя, по мнению Е. Главацкой, и возникла идея христианизации многочисленных народов Сибири. Не исключено также, что там Петр узнал о деятельности шведских миссионеров касательно перевода Священного Писания на язык аборигенов и организации школ. Именно это и заставило его пойти на такие радикальные изменения в отношении религиозных верований народов Западной Сибири¹⁶.

В качестве подтверждения данной теории можно привести слова сторонника церковной политики императора Петра В. Н. Татищева, который писал о практике распространения христианства в Швеции среди коренного населения. Шведских аборигенов он называл «лапландцы», и указывал, что они

«...гораздо дичее нежели мордва, чуваша, чере-

¹⁶ Главацкая Е. М. Когда умолкнут все бубны... С. 64.

миса, вотяки, тунгусы и прочие. Уже крещены, и для них книги на их языке напечатаны»¹⁷.

Это возможно навело Петра на мысль о том, что христианство среди язычников должно распространяться при условии обучения их грамоте и принуждения к оседлому образу жизни. Таким образом, христианизация, по замыслу царя, должна была не только закрепить административную подчиненность инородцев российским властям, но также приобщить их к богатой русской культуре.

Также кардинальное изменение политики в отношении коренного населения Сибири обусловлено тем, что правительство опасалось массового восстания крещенных аборигенов и их активному сопротивлению колонизации Сибири. К началу XVIII в. Сибирь считалась практически покоренной русскими, точнее сказать «замиреной». К другим, «незамыренным» народам северо-востока Сибири был применен иной подход: в 1730 г. был издан указ, согласно которому аборигены, принявшие крещение, получали льготы от уплаты ясака на пять лет, а в Иркутске — на десять. Таим образом, используя метод «замирения» на территории Тобольского Севера, удалось совершать массовые крещения целых народов. К этому периоду местные власти с имеющимися военными силами уже могли самостоятельно собирать ясак и, прибегая к силовым методам, самостоятельно крестить аборигенов.

В 1706 г. Петром был издан первый указ о крещении северных народов. Согласно ему, митрополит Филофей (Лещинский), или назначенные им священники должны были отправиться на север, к юртам, строить храмы и часовни, жечь идолов и крестить всех жителей. Важно отметить, что

¹⁷ *Огрызко И. И.* Христианизация народов Тобольского севера в XVIII в. / под ред. С. В. Бахрушина. Ленинград, 1941. С. 29.

сам указ насильственного крещения аборигенов не предполагал. В соответствии с распоряжением Петра, в 1707 г., митрополит Филофей отправил к березовским хантам экспедицию, однако аборигены посланников со своей земли изгнали. Спустя некоторое время митрополит сам решил посетить инородцев с проповедью, но внезапная болезнь не дала этого сделать. Митрополит Филофей ушел в Тюменский монастырь, где принял великую схиму с именем Феодор¹⁸.

В 1711 г. схимонаху Феодору был доставлен царский указ, который повелевал ему крестить остяков и вогунов, идолы их сжечь, а капища разорить. Особенностью этого указа была угроза смертной казнью всем, кто не захочет принимать крещение. Безусловно, это коренным образом противоречило христианскому учению, но такова была воля государя.

В 1712 г. Феодор возглавил миссионерскую экспедицию к коренным народам Северо-Западной Сибири. Ее целью было посетить Белогорскую волость (Березовский уезд), Шокарские юрты и Кодские земли. Не смотря на строгость указа, миссионеры не стремились к насильственному крещению, а занимались проповедью Евангелия. В кодской земле они крестили 30 человек¹⁹. До 1713 г., по данным Г. Новицкого, Феодору удалось крестить примерно 3.5 тысячи человек, о чем и было сообщено государю. В 1714 г. Феодор закончил миссионерскую работу среди березовских остяков. Миссионерские труды схимонаха Феодора были завершены закладкой храмов: в Сатыгинских юртах — в честь Сретения Господня, в Белогорской — в честь Святой Троицы, Преоб-

¹⁸ Буцинский П. Н. Крещение остяков и вогулов при Петре Великом. Харьков, 1893. С. 56.

¹⁹ Новицкий Г. Краткое описание о народе остячком / под ред. А. А. Николькова. Репр. изд. 1715 г. Новосибирск, 1941. С. 15.

раженского в Малом Атлыме²⁰. Уже к концу 20-х гг. XVIII в. значительная часть остяков Березовского уезда приняли крещение.

В 1742 г. Тобольскую епархию возглавил митрополит Антоний (Норожницкий), который имел твердое намерение крестить обдорских остяков. В 1745 г. в Обдорске возвели храм. Местные ханты начали принимать крещение. В 1771 г. православными числились 249 мужского пола и 232 женского²¹. Однако большинство коренного населения, подобно ляпинским, куноватским, казымским и обдорским ненцам сохраняло языческую веру. Из ненцев в XVIII в. крещение приняли лишь немногие. В 1751 г. крестился ненец Хаска Ваносов, который в это время находился под арестом в Тобольске. В 1757 г. был «просвещен крещением» ненец Степан Салмин. Также в документах этого периода упоминается крещенный «самоядин» Логин Борисов²².

Согласно документам Тобольской консистории, в 40-х гг. XVIII в. большинство жителей Сургутского и Березовского уездов к этому времени уже были крещены, за исключением обдорских хантов и ненцев. К 70-м гг. практически полностью были крещены обские угры, кроме 1083 обдорцев²³.

В целом, христианизация Обского Севера носила сложный и противоречивый характер. По результатам деятельности миссионеров в этот период, можно сказать, что даже формальная христианизация коренного населения фактически не удалась. В 1781 г. в Березовском уезде действовало всего 4 прихода²⁴. А большинство новокрещеных не были

²⁰ *Побережников И. В.* Русское освоение Ямала... С. 158.

²¹ *Буцинский П. Н.* Крещение остяков и вогулов... С. 41.

²² *Миненко Н. А.* Русская крестьянская община... С. 266.

²³ *Огрызко И. И.* Христианизация народов... С. 48.

²⁴ *Зольникова Н. Д.* Сибирская приходская община в XVIII веке / отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск, 1990. С. 25.

знакомы с христианским вероучением и в богослужениях участия не принимали. Несмотря на все старания православных миссионеров, коренные жители сумели сохранить свои религиозные традиции, лишь дополнив их элементами христианской культуры: во многих чумах православные иконы размещались рядом с тадибейскими бубнами. В конце XVIII в. миссионерская деятельность в этом регионе и вовсе была прекращена. Однако стоит отметить, что за это время Православная Церковь приобрела немалый опыт обращения коренных жителей в христианство. Также были сформированы определенные способы и методы проведения соответствующей работы по христианизации коренного населения, которые в дальнейшем сыграли немаловажную роль в распространении христианства на этих землях. К началу XIX в., именно благодаря скопившемуся опыту и традициям, распространение христианства в Сибири было продолжено. Только с этого периода миссия православной церкви приобретает регулярный и систематический характер.

Список источников и литературы

1. *Бахрушин С. В.* Очерки по истории колонизации Сибири в XVI и XVII вв. М., 1927.
2. *Буцинский П. Н.* Крещение остяков и вогулов при Петре Великом / П. Н. Буцинский. Харьков, 1893.
3. *Вершинин Е. В.* Обдорский край и Мангазея в XVII веке: Сборник документов. Екатеринбург, 2004.
4. *Главацкая Е. М.* Когда умолкнут все бубны... или Сказ о том, как царь Петр решил крестить язычников Сибири // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. 2. Екатеринбург, 1998. С. 52–66.
5. *Главацкая Е. М.* Русская власть и коренное население Ура-

ла и Зауралья в XVII в. // Ежегодник Научно-исследовательского института русской культуры. Екатеринбург, 1995. С. 23–32.

6. *Головнёв А. В.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров / под ред. Л. А. Урядова. Екатеринбург, 1995.

7. *Зольникова Н. Д.* Сибирская приходская община в XVIII веке / отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск, 1990.

8. *Кочедамов В. И.* Первые русские города Сибири. М., 1978.

9. *Кузьмина А. С.* Христианизация коренных народов Обско-го севера / тех. ред. Д. С. Попиков. СПб., 2004.

10. *Люцидарская А. А., Березиков Н. А.* Ограждения как знаковая маркировка охраняемого пространства (Сибирь в конце XVI – начале XVIII в.) // Всероссийский научный журнал «Гуманитарные науки в Сибири». Том 24. № 2. Новосибирск, 2017. С. 72–76.

11. *Миненко Н. А.* Русская крестьянская община в Западной Сибири. XVIII — первая половина XIX в. / отв. ред. А. П. Дервянко. Новосибирск, 1991.

12. *Новицкий Г.* Краткое описание о народе остяцком / под ред. А. А. Никулькова. Репр. изд. 1715 г. Новосибирск, 1941.

13. *Огрызко И. И.* Христианизация народов Тобольского севера в XVIII в. / под ред. С. В. Бахрушина. Ленинград, 1941.

14. *Побережников И. В.* Русское освоение Ямала до начала XX века. Екатеринбург, 2005.

15. *Сумраков П.* Миссионерство в Сибири // Христианское чтение, № 9–10. СПб, 1883. С. 411–434.

16. *Темплинг В. Я.* Из истории Обдорской миссии. Тюмень, 2004.

УДК 37(012)

**ЦЕННОСТНЫЕ УСТАНОВКИ И ОРИЕНТАЦИИ
СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ МОЛОДЕЖИ:
ШТРИХИ К АНАЛИЗУ ИТОГОВ ЭМПИРИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ И ИТОГОВ СОЦИОКУЛЬТУРНО-
ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ
С ПОЗИЦИЙ СОЦИАЛЬНОЙ
ГЕТЕРОЛОГИИ И ФЕНОМЕНОЛОГИИ**

Алексей Вячеславович Добрых

кандидат социологических наук,
доцент кафедры социально-культурной
деятельности ФГБОУ ВО
«Хабаровский государственный институт культуры»
avd.avch2010@yandex.ru

Для цитирования: *Добрых А. В.* Ценностные установки и ориентации современной российской молодежи: штрихи к анализу итогов эмпирических исследований и итогов социокультурно-педагогической деятельности с позиций социальной гетерологии и феноменологии // Труды Хабаровской духовной семинарии. 2021. № 1. С. 88–108.

Аннотация

В данной статье характеризуются итоги эмпирических исследований различных авторов, посвященных ценностным ориентациям современной российской молодежи. Сравнивая итоги близких по смыслу социологических исследований, авторы статьи убеждаются в том, что эти итоги очень часто противоречат друг другу. Авторы статьи приходят к выводу, что единой универсальной системы ценностных ориентаций, установок и приоритетов у современной российской молодежи не существует.

Далее авторы убеждаются, что на основании итогов каких-либо социологических исследований невозможно разрабатывать эффективные и адекватные для всей российской молодежи педагогические и социокультурные программы и мероприятия. «Институциональная матрица» и смысловое пространство социальной жизни современной российской молодежи — очень сложные и противоречивые явления, и их адекватнее всего изучать на основе подходов современных социологических и философских учений, не стремящихся объяснить жизнь общества какими-либо универсальными объективными законами. Примером такого философского течения, адекватного для изучения ценностных ориентаций современной российской молодежи, является «социальная гетерология» Т. Х. Керимова. Успешные педагогические программы, эффективно влияющие на современную российскую молодежь в условиях социальной трансформации, в принципе возможны, но они в основном будут носить конкретно-ситуативный характер, уникальность которого сопоставима с феноменологическими «данными-сущностями», имеющими собственные «ноэтико-ноэматические», модальные и иные характеристики. Иными словами, такая успешность соотносима с непредвиденными, уникальными и «не-номинаруемыми» возможными проявлениями Божьей помощи исследователям и разработчикам вышеуказанных социокультурно-педагогических стратегий.

Ключевые слова: социальная трансформация, «институциональная матрица», виртуализация смыслов, полидискурсивность, ценностные ориентации молодежи, традиции, диссипативные структуры, социальная гетерология, «данное-сущее».

Ценностные установки и ориентации молодежи: краткий обзор ряда эмпирических проявлений полиаспектности смысловых контекстов в рамках подходов социальной гетерологии и феноменологии

Актуальность рассматриваемой в рамках настоящей статьи тематики определяется следующими обстоятельствами. «Молодежь», «молодое поколение» в социогуманитарного научного анализа чаще всего характе-

ризуется как носитель творческого, креативного потенциала социальных инноваций, содержащих зародыши будущих новых состояний социальной структуры¹.

Вышеуказанное утверждение особенно справедливо для трансформирующегося общества, переживающего фундаментальные перемены во всех аспектах своей жизни.

В данном отношении особую важность приобретает проблематика «ценностей», «ценностных ориентаций» и «ценностной структуры» молодежи, то есть проблематика именно тех мировоззренческих составляющих социального бытия «молодого поколения», которые и определяют базовые принципы, приоритеты, алгоритмы и контексты формирования новых состояний и форм социальной жизни. Безусловно, «ценностная структура» молодежи является исключительно важной характеристикой, определяющей ее «социальный портрет» (на основе анализа которого зачастую во многом и строятся различные прогнозы относительно будущих состояний социальной среды, будущих тенденций в ее развитии и т. д.).

Целью настоящей статьи следует назвать комплексное соотнесение данных ряда эмпирических исследований в области ценностных ориентаций молодежи (данных, призванных играть роль потенциальных смысловых «опор» для формирования эффективных педагогических и иных стратегий в молодежной среде) и методологий феноменологического и социально-гетерологического характера, накладывающих специфические смысловые ограничения применительно к задачам и перспективам формирования вышеуказанных стратегий. Семантически «молодежь» — это вид «поколения». Для наших задач социальные и социокультурные параметры «поколения» и «молодежи» важнее биологических,

¹ Зборовский Г. Е. Образование: от XX к XXI веку. Екатеринбург, 2000.

поэтому мы обращаемся к социологическим трактовкам этих понятий. Карл Мангейм определяет «поколение» как «устойчивую систему социальных взаимосвязей», обладающую коммуникациями «внешнего» и «внутреннего» характера, а также «фоновым знанием»². Это определение, имманентное общим подходам социологической науки, необходимо откорректировать в контексте более современных концепций. Распространено представление о «поколении» как совокупности «возрастных когорт». По мнению Э. Гидденса, членов «возрастной когорты», помимо возрастных критериев, объединяют общие наборы ролей, стратегий поведения и практик, а также «общие условия вступления в данное социальное пространство и выхода из него»³. Следуя этой точке зрения, мы можем отнести к признакам «поколения» обладание входящими в него лицами определенными статусно-ролевыми позициями, связанными с социальными «играми» по определенным правилам. Для обозначения подобных «игр» удобно использовать термин Н. Элиаса «фигурация»⁴. «Фигурации» — это системы социальных взаимодействий, взаимосвязей и т. д., рассматриваемые Н. Элиасом в контексте общих для их участников ценностей, парадигм — что для наших исследований особенностей «молодого поколения» особенно важно.

Относительно ценностей молодежи необходимо добавить следующее. Справедливо будет согласиться с утверждением, что «молодежь» как социальная общность содержит инновационные интенции не только социально-практического, но и социокультурного характера. Распространено мнение, что это вполне справедливо и для современной россий-

² Марион, Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии // Логос, 2011. № 3 (82). С. 124–143.

³ Giddens A. A contemporary critique of historical materialism. London: Macmillan, 1981. P. 98.

⁴ Элиас Н. Общество индивидов / пер. с нем. А. Иванченко, А. Антоновского, А. Круглова. М., 2001. С. 113–138.

ской молодежи. В частности, эти утверждения подтверждают данные исследований Я. В. Дидковской, З. К. Селивановой, Т. Е. Зерчаниновой, И. Н. Лариковой, В. Г. Лисовского, В. А. Лукова и других. Так, в исследованиях Я. В. Дидковской на вопрос о том, что наиболее привлекает студентов в их будущей профессии, 56% респондентов назвали «творческий характер работы»⁵.

Согласно итогам вызывающих доверие исследований, проведенных В. В. Гаврилюк и Н. А. Трикоз (927 респондентов, использование кластерного анализа)⁶, авторами были выявлены следующие предпочтения в сфере ценностей учащейся молодежи с учетом успеваемости:

Ценности / успеваемость	«Отлично»	«Хорошо и отлично»	«Хорошо»	«Посредственно»
1. Семья	78 %	77 %	86 %	84 %
2. Совесть	77 %	81 %	83 %	90 %
3. Взаимопомощь	77 %	91 %	86 %	83 %
4. Равноправие	63 %	82 %	87 %	72 %

Данные многих других социологических исследований, проводившихся разными авторами в течение весьма длительного периода времени в различных уголках России, демонстрируют достаточно высокую степень приверженности российской молодежи «семейным ценностям»; приоритетность для молодежи такой ценности, как «семья», по отношению к ценностям иного (в том числе более прагматичного) характера.

⁵ Дидковская Я. В. Динамика профессионального самоопределения студентов // Социологические исследования. 2001. № 7. С. 132–139.

⁶ Гаврилюк В. В., Трикоз Н. А. Динамика ценностных ориентаций в период социальной трансформации (поколенный подход) // Социологические исследования. 2002. № 1. С. 96–105.

Так, согласно итогам исследований, проведенных Т. Н. Бояк в Бурятии и Читинской области, «семью» как ценность назвали приоритетной подавляющее большинство молодых респондентов (85,7%)⁷.

Согласно данным эмпирических исследований, проведенных А. Л. Темпицким, «семью» назвали важнейшей для себя ценностью 66% молодых респондентов, тогда как «деньги» — лишь 15%⁸.

Согласно данным опросов старших подростков, проведенных З. К. Селивановой, 79% респондентов назвали своей главной жизненной целью и ценностью такую ценность, как «семья, дети»; при этом «деньги» назвали своей ключевой целью и ценностью только 25% опрошенных⁹.

Важно отметить, что все вышеуказанные социологические исследования были проведены авторами на высоком профессиональном уровне; полученные ими соотношения эмпирических данных отличаются достоверностью, убедительностью.

Кроме того, в пользу вышеприведенных доводов относительно приоритетности для современной российской молодежи «семейных ценностей» мог бы свидетельствовать такой факт, как имеющий место в последние годы некоторый подъем рождаемости в России.

Тем не менее, при всем этом вряд ли можно будет назвать всю совокупность вышеприведенных данных од-

⁷ Бояк Т. Н. Этнонациональные ценности и социализация русской сельской молодежи полиэтнического региона // Социологические исследования. 2012. № 6. С.133–136.

⁸ Темпицкий А. Л. Человеческий потенциал и гражданская позиция активистов молодежных объединений (на примере форума «Селигер-2008») // Социологические исследования. 2009. № 9. С. 48–58.

⁹ Селиванова З. К. Смыслжизненные ориентации подростков // Социологические исследования. 2001. № 2. С. 87–91.

нозначно убедительным опровержением представлений относительно «прагматичности» современной молодежи, относительно ее «меркантильности» в ущерб семейным и иным нравственным ценностям. Существуют данные социологических исследований в молодежной среде, свидетельствующие о том, что молодежь предпочитает именно «меркантильные» ценностные установки и ориентации. Иными словами, речь в данном идет о наличии эмпирических данных и их соотношений практически диаметрально противоположного характера.

Так, еще данные исследований В. А. Лукова¹⁰ указывали на рост «прагматизма» в молодежной среде. Согласно данным опросов Т. Е. Зерчаниновой, 85% молодых людей главным критерием своего выбора рода деятельности считают «денежный доход»¹¹. Согласно же данным исследований С. В. Явон, 19,4% респондентов 25–34 лет считают приоритетной жизненной целью «высокий заработок», тогда как «семью» такой целью считают лишь 13,1% (среди респондентов 14–17 лет эти показатели составили соответственно 18,3% и 10,4%)¹². Важно отметить, что вышеуказанные соотношения данных представляются особенно убедительными с учетом того, что они (в значительной мере) сохраняются в динамике (применительно к практически идентичным по характеру исследованиям автора, отраженным в публикациях 2010 и 2012 гг.)¹³. Согласно данным социологических опросов, приведенным в статье В. П. Бабинцева и Е. В. Реутова,

¹⁰ Луков В. А. Проблемы обобщающих оценок положения молодежи. // Социологические исследования. 1998. № 8. С. 31.

¹¹ Зерчанинова Т. Е. Социальные потребности молодежи Севера // Социологические исследования. 2002. № 9. С. 128–131.

¹² Явон С. В. О жизненных ориентациях молодежи Поволжья // Социологические исследования. 2010. № 6. С. 103–104.

¹³ Явон С. В. О ценностные ориентации молодежи среднего Поволжья // Социологические исследования. 2012. № 5. С. 89–90.

41% опрошенных молодых людей и девушек настроены на «карьеру», а 33% — на «богатство»; другие же цели и ценности респонденты не относят к числу столь приоритетных¹⁴. Итоги похожих эмпирических исследований, проведенных В. В. Кривошеевым, демонстрируют следующее: 54% старшеклассников, 61,4% учащихся ПТУ и 57,6% студентов техникумов и колледжей считают, что «главное в жизни молодежи — умение «делать деньги»¹⁵.

Таким образом, применительно к проблематике иерархии ценностей и ценностных установок («семейного» либо «финансового» характера) в современной российской молодежной среде можно констатировать следующее. Существуют убедительные данные эмпирических исследований и их соотношения, фактически имеющие (если судить с позиций традиционной объективистско-универсалистской методологии) диаметрально противоположный, взаимоисключающий характер. Можно прийти к выводу, что использование цифровых итогов исследований, посвященных настоящей («семейно/финансовой») проблематике в области ценностей молодежи, для формирования, к примеру, каких-либо социокультурно-педагогических стратегий в молодежной среде представляется весьма проблематичным.

Важно отметить, что вышеуказанная проблематичность реализации традиционных методик и стратегий, априорно ориентированных на безусловную и универсально-значимую «объективную достоверность» определенным («социологически грамотным») образом полученных эмпирических данных касается, разумеется, не только вышеупо-

¹⁴ Бабинцев В. П., Реутов Е. В. Самоорганизация и «атомизация» молодежи как актуальная форма социокультурной рефлексии // Социологические исследования. 2010. № 1. С. 109–115.

¹⁵ Кривошеев В. В. Короткие жизненные проекты: проявление аномии в современном обществе // Социологические исследования. 2009. № 3. С. 57–67.

мянутой «семейно/финансовой» проблематики в области социальных ценностей молодежи.

В 2012 году были опубликованы итоги социологических исследований, проведенных уже упоминавшимся нами автором Т. Н. Бояк и посвященных изучению ценностей русской молодежи, проживающей в полиэтническом регионе. Согласно полученным в ходе этих исследований данным, 74,5% опрошенных относят к числу наиболее значимых для себя ценностей «трудолюбие», а 75,8% — «уважение к родителям, старшим»¹⁶. Иными словами, представители русской молодежи продемонстрировали твердую и безусловную приверженность тому, что принято относить к «традициям», «традиционным ценностям». Эти результаты исследований Т. Н. Бояк можно было бы назвать убедительным подтверждением для распространенных представлений относительно особой приверженности молодых россиян «традиционным ценностям» (в отличие, к примеру, от тех же молодых европейцев). Тем не менее, необходимо признать, что далеко не все так однозначно. Исследованиями, итоги которых противоречат итогам исследований Т. Н. Бояк, можно назвать исследования В. В. Орловой. Согласно полученным В. В. Орловой данным, хотя 52% молодых респондентов и считают, что «основные моральные нормы всегда актуальны», но все же целых 48% опрошенных убеждены, что «традиционные моральные нормы устарели»¹⁷.

Таким образом, снова имеет место определенная дихотомия мировоззренческих позиций в современной молодежной среде, нашедшая свое отражение в цифровых итогах,

¹⁶ Бояк Т. Н. Этнонациональные ценности и социализация русской сельской молодежи полиэтнического региона // Социологические исследования. 2012. № 6. С. 133–136.

¹⁷ Орлова В. В. Ценностные приоритеты молодежи в Сибирском регионе // Социологические исследования. 2009. № 6. С. 95–99.

проведенных разными авторами эмпирических исследований. Возможное объяснение же приверженности «традиционализму» молодых респондентов в рамках исследований Т. Н. Бояк влияниями на их взгляды «жестко-традиционных» этнокультур полиэтнического региона не представляется в данном отношении однозначно убедительным, поскольку в выборку в данном случае целенаправленно отбирались представители именно русской молодежи. Логично предположить, что истинные причины, обуславливающие вышеупомянутые сущностные различия в итогах близких по смыслу социологических исследований, значительно сложнее, дискретнее и неоднозначнее; что эти причины менее «номинаруемы».

Вышеупомянутые противоречия итогов близких по целям и характеру эмпирических исследований касаются и многих других областей, связанных с «ценностной структурой» и «социальным портретом» современной российской молодежи. В частности, можно упомянуть проблематику «социального самочувствия» молодежи. Согласно итогам эмпирических исследований, приведенным в статье Н. В. Волоскова, 55% опрошенных студентов и 44% опрошенных школьников относят себя к «оптимистам»¹⁸. 79,5% респондентов-подростков, опрошенных в рамках исследований З. А. Хуснутдиновой и Г. Г. Сантагалиевой, считают себя «счастливыми»¹⁹. С другой стороны, согласно данным опросов В. Г. Лисовского, 17,3% представителей современной российской молодежи считают свое поколение «потерянным» — тогда как среди респондентов старше 30 лет это

¹⁸ Волосков Н. В. Особенности социализации учащейся молодежи // Социологические исследования. 2009. № 6. С.107–109.

¹⁹ Темницкий А. Л. Человеческий потенциал и гражданская позиция активистов молодежных объединений (на примере форума «Селигер-2008») // Социологические исследования. 2009. № 9. С. 48–58.

мнение разделяют лишь 13,4%²⁰. Ю. М. Пасовец, на основании итогов проведенных опросов среди молодежи, убеждается, что весьма значительное (свыше 40%) количество молодых людей и девушек относит себя к «низшему классу» (как в г. Курске, так и в России в целом); при этом число таких представителей молодежи, по мнению автора, постоянно растет²¹. Таким образом, весьма проблематично говорить о каком-либо едином отношении современной молодежи к «приоритетности»/«вторичности» таких ценностей, как «семья», «богатство», «традиции», «счастье»; обобщенную «панораму» восприятий в молодежной среде таких ценностей следует определить как полидискурсивную, неоднозначную, характеризующую преимущественно с позиций социальной гетерологии (термин Т. Х. Керимова)²². При этом важно отметить, что, скорее всего, существенное влияние на вышеперечисленные итоги эмпирических исследований оказало то обстоятельство, что сама социальная ситуация каждого такого «опроса» являлась в каждом конкретном случае определенным уникальным социально-смысловым феноменом, имеющим черты своеобразной «фигурации» (по Н. Элиасу) или «социации» (по Т. Х. Керимову). Вышеуказанные феномены, выступая в роли «данных-сущностей» (по Ж.-Л. Мариону)²³, обладают уникальными собственными «ноэтико-ноэматическими», модальными и т. д. характеристиками, собственной смысловой контекстуальностью.

²⁰ Лисовский В. Г. «Отцы» и «дети»: за диалог в отношениях // Социологические исследования. 2002. № 7. С. 111.

²¹ Пасовец Ю. М. К социальному портрету российской молодежи: общие черты и региональная специфика имущественного положения // Социологические исследования. 2010. № 3. С. 101–106.

²² Керимов Т. Х. Социальная гетерология: учебное пособие. Екатеринбург, 2012. 100 с.

²³ Марион, Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии // Логос. 2011. № 3 (82). С. 124–143.

Таким образом, можно прийти к выводу, что перспективы формирования комплексного «социального портрета» и комплексной «ценностной структуры» современной российской молодежи (имеющих универсальное, достаточно устойчивое в пространственно-временном и социокультурно-смысловом отношении значение) на основе эмпирических итогов, проведенных различными авторами исследований, представляются весьма сомнительными. В данном отношении будет уместнее, по всей видимости, говорить о ситуативности, полидискурсивности, дискретности и «не-номинаруемости» ключевых аспектов, параметров и составляющих смыслового пространства, соотносимого с вышеуказанной проблематикой «социального портрета» и «ценностной структуры» молодежи.

При этом важно отметить, что уникальная смысловая контекстуальность таких явлений, как «интенции возможных стратегий по решению противоречий» (либо, наоборот, таких явлений, как «неразрешимости») обуславливает потенциальную возможность (либо, наоборот, невозможность) появления каких-либо хабитусов, аттитюдов, модальных характеристик и т. д., соотносимых с особыми каналами трансляций и восприятий молодежью определенных установок и ценностей. Следовательно, вышеуказанной уникальной смысловой контекстуальностью обладают перспективы формирования соответствующих социокультурно-педагогических и иных стратегий. Таким образом, можно говорить о появлении непредсказуемых, диссипативных, «не-номинаруемых» (с объективистско-позитивистской точки зрения) возможностей обнаружения «благоприятных» для трансляций тех или иных ценностей, для социокультурно-педагогических стратегий и т. д. ситуаций и «фигураций» в современной молодежной среде. Иными словами, речь в данном случае идет о появлении «насыщенного феномена» (термин

Ж.-Л. Мариона)²⁴ и о проявлении особой Божьей помощи для потенциальных субъектов реализации вышеуказанных стратегий. Разумеется, Божья помощь — это явление, которое невозможно ни спрогнозировать, ни смоделировать, ни, тем более, технически «инициировать» на основе подходов объективистско-позитивистской («научной») методологии.

***Ситуации-феномены «роста идеалистических
умонастроений» в молодежной среде и реализации
эффективных социокультурно-педагогических методик
в современных условиях «деконструкции» и «хаотизации»
ценностной структуры молодежи:
гетерологические аспекты***

Изложенные в рамках настоящего исследования обстоятельства не позволяют нам однозначно отождествлять существующие процессы «хаотизации» и «смысловой деконструкции» в рамках ценностной структуры современной молодежи с возможным ростом в молодежной среде «прагматизма», «делячества» и т. д. Все значительно сложнее. Кроме того, мы также не можем однозначно констатировать факт повсеместного сокращения возможностей для эффективной разработки и реализации социокультурно-педагогических стратегий в молодежной среде. Существуют данные эмпирических исследований, свидетельствующие о некотором росте «идеалистических умонастроений» у российской молодежи.

Так, в частности, в исследованиях З. К. Селивановой²⁵ отмечается некоторое усиление неутилитарных, идейно-творческих мотивов в умонастроениях молоде-

²⁴ Марион, Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии // Логос. 2011. № 3 (82). С. 124–143.

²⁵ Селиванова З. К. Смыслоразнозначные ориентации подростков // Социологические исследования. 2001. № 2. С. 87–91.

жи («борьбу за справедливость» назвали целью своей жизни 6% молодых респондентов в 1993 году и 12% в 1999 году; «созидание прекрасного» — 3% в 1993 году и 4,5% в 1999 году). Данные опросов, проведенных И. Н. Лариковой²⁶, свидетельствуют о значительной выраженности духовно-идеалистических настроений среди молодежи (согласно этим данным, 87,3% молодых респондентов приоритетным считают бытие «бестелесной души», а 19,3% называют потусторонний мир «более совершенным»).

Здесь мы видим «не-номинаруемое», «социемное», конкретно-ситуативное «данное-сущее», выступающее в роли своеобразного факта-опровержения многолетних расхожих утверждений относительно повсеместной «утилитаризации» мировоззрения российской молодежи.

Другим аналогичным опровержением таких утверждений можно назвать имеющий место в современной России факт роста интереса молодежи к Церкви и к церковной жизни, рост числа молодых прихожан православных Храмов. Попытки объяснения вышеуказанных явлений исключительно историко-социокультурными, культурно-цивилизационными либо социально-психологическими причинами, надо полагать, обречены на те или иные методологические неудачи в силу общего системного кризиса социально-гуманитарных наук. Логично предположить, что подобные объяснения таких фактов с позиций объективистско-позитивистской «научности» неизбежно рано или поздно приведут к ситуации той или иной керимовской «неразрешимости». По всей видимости, такие факты следует отнести к уникальным феноменам, в рамках которых могут находить свое отражение проекции неких трансцендентальных смыслов в социальную реальность. Кроме того, существуют также примеры эффек-

²⁶ Ларикова И. Н. Молодежь: отношение к смерти // Социологические исследования. 2001. № 4. С. 134–136.

тивной разработки и реализации социокультурно-педагогических методик, объяснение которых также требует опоры на феноменологические и социогетерологические подходы.

В рамках деятельности одного современного российского вуза на его базе были проведены социологические исследования по изучению «сформированности толерантной культуры» среди студентов.

Всего было опрошено 706 респондентов²⁷. Исследование включало два этапа: исходный (констатирующий) и итоговый (формирующий). Респонденты, принимавшие участие в исследовании на первом этапе исследования, также участвовали и на втором его этапе; это обстоятельство позволило проанализировать итоги исследования в динамике. Итоговый (или формирующий) этап исследования носил характер социально-педагогического эксперимента (с использованием методов, близких к методологии action research). После завершения первого этапа исследований (в рамках которого у студентов был выявлен недостаточно высокий «уровень сформированности толерантной культуры») была реализована особая педагогическая программа «Радуга», ориентированная на привитие студентам «культуры толерантности» — посредством создания особого благоприятного психологического климата на основе реализации принципов гуманистической педагогики с индивидуализацией подходов и т. д. Программа предполагала привитие студентам уважения к людям других культур и национальностей посредством комплексного применения различных форм занятий искусством, их обсуждения в различных форматах, проведения всевозможных психологических и дидактических игр и тренингов и т. д. По завершении программы были прове-

²⁷ *Ересько В. Е.* Формирование толерантной культуры студенческой молодежи в процессе художественно-творческой деятельности: автореф. дис. ... канд. пед. наук: 13.00.05. Тамбов, 2009. С. 17–23.

дены повторные опросы респондентов, итоги которых убедительно продемонстрировали педагогическую эффективность программы «Радуга». На первом (констатирующем) этапе исследований были получены следующие показатели: у 53% респондентов (196 человек) был выявлен «низкий уровень сформированности толерантной культуры», у 26% респондентов (91 человек) был выявлен «средний уровень сформированности толерантной культуры», и лишь у 21% респондентов (78 человек) был выявлен «высокий уровень сформированности толерантной культуры». На втором (формирующем) этапе исследований (то есть уже после реализации программы «Радуга») показатели были получены уже качественно иные: очень низкий уровень «сформированности толерантной культуры» не был выявлен ни у кого из респондентов; низкий уровень «сформированности толерантной культуры» — у 20% опрошенных; средний уровень «сформированности толерантной культуры» — 60% опрошенных; высокий уровень «сформированности толерантной культуры» — 20% респондентов²⁸.

Успешность реализации программы «Радуга» может иметь несколько объяснений; одно из таких объяснений, как ни парадоксально, во многом обусловлено именно ситуацией «социального хаоса» и «смысловой деконструкции» в условиях трансформирующегося общества. Как видно из результатов опросов на первом этапе исследования, у многих респондентов, по всей видимости, не было достаточно ясного и четкого собственного представления о «толерантности» как явлении; равным образом у них не сформировалось собственного однозначного отношения к этому явлению (позитивного либо негативного).

По всей видимости, в какой-то мере имело место до-

²⁸ Ересько В. Е. Формирование толерантной культуры... С. 23.

статочное слабое влияние СМИ, транслирующих достаточно негативный образ «толерантности на Западе». Наверное, именно фактом наличия такого влияния, но в слабой форме, и объясняется определенная поляризация мнений респондентов по поводу «толерантности» на первом этапе исследований (у 53% — «низкий уровень сформированности толерантной культуры», у 47% — «средний и высокий уровни сформированности толерантной культуры»). В отношении такой аморфной, расплывчатой, полидискурсивной форме исходной смысловой «матрицы» восприятия респондентами «толерантности» и была реализована дидактически продуманная, четкая, системная, функционально эффективная программа «Радуга». В рамках этой программы роль содержательных аспектов понятия «толерантность» во многом сыграли сами каналы трансляции, неотделимые от традиционного, консервативного и традиционалистского института образования, от его «институциональной матрицы». Достоверно известно, что респонденты придерживались (в большей или меньшей мере) вышеизложенного традиционного взгляда на образование как социальный институт (в современных условиях это, надо полагать, сравнительно редкий «насыщенный феномен», редкое «данное-сущее», поэтому снова можно будет предположить наличие какого-либо проявления Божьей помощи исследователям). В этой связи респонденты были уверены, что если преподавателями пропагандируется ценность «толерантности», то это может быть лишь такая форма этого явления, которая соответствует всем традиционным ценностям — как российского образования, так и российского общества вообще. Применительно к функционированию современного российского высшего образования социокультурно-педагогическая проблематика похожего характера уже затрагивалась в рамках некоторых

исследований²⁹. В данном отношении имеет смысл говорить об «удачном совпадении» исходной ситуации «смыслового хаоса» и «аномии» применительно к восприятию респондентами «толерантности» и «институционально эффективной» и педагогически грамотной трансляции ценности данного явления по адекватным каналам.

При этом необходимо, тем не менее, иметь в виду, что вышеуказанная ситуация «удачного совпадения» сама по себе как раз и является типичным примером «социации» Т. Х. Керимова, отличающейся склонностью к «сингуляризации», к сиюминутному формату «здесь и сейчас». Иными словами, эта ситуация как социокультурный феномен обладает типичными свойствами неустойчивой и непредсказуемой «диссипативной структуры» в условиях «социального хаоса».

Можно констатировать, что вышеуказанное «удачное совпадение» носит диссипативный, непредсказуемый, «не-номинаруемый» характер. Оно является, выражаясь словами Ж.-Л. Мариона, «данностью по преимуществу», которая раскрывается, лишь будучи «отданной» ускользающей сиюминутной реальности, хаотичному пространству «социем» и «сингулярностей». Это — проявление феноменологической возможности, провозглашенной в рамках гуссерлевского принципа «запрещено запрещать!». Следуя логике Ж.-Л. Мариона (применительно к его концепции «насыщенных феноменов») логично будет предположить, что вышеуказанное «совпадение» также может быть проявлением особой Божьей помощи исследователям и разработчикам со-

²⁹ *Добрых А. В., Теньшова О. Н.* Виртуализация смыслов, стереотипное мышление и социокультурно-педагогические стратегии: современные аспекты проблематики // Проблемы кадрового обеспечения сферы культуры и искусства: трудоустройство и адаптация молодого специалиста: материалы Всероссийской научно-практической конференции (22 мая 2015 г.) / науч. ред. Е. В. Савелова, сост. Е. Н. Лунегова. Хабаровск, 2015. С. 18–24.

циокультурно-педагогической стратегии. Для «получения» же всего того, что относится к Божьей помощи, бесполезны точные научные расчеты и прогнозы, «достоверные исследования» и иные методики из арсенала объективистско-позитивистской «научности». Божью помощь вообще нельзя «получить» в качестве «технологического результата» каких-либо действий и т. д. Она дается Свыше как особая Милость, и надежда на ее обретение тесно связана со Смирением, Молитвой, глубокой Верой.

Список источников и литературы

1. *Giddens A.* A contemporary critique of historical materialism. London, 1981.
2. *Бабинцев В. П., Реутов Е. В.* Самоорганизация и «атомизация» молодежи как актуальная форма социокультурной рефлексии // Социологические исследования. 2010. № 1. С. 109–115.
3. *Бояк Т. Н.* Этнонациональные ценности и социализация русской сельской молодежи полиэтнического региона // Социологические исследования. 2010. № 6. С. 133–136.
4. *Волосков Н. В.* Особенности социализации учащейся молодежи // Социологические исследования. 2009. № 6. С. 107–109.
5. *Гаврилюк В. В., Трикоз Н. А.* Динамика ценностных ориентаций в период социальной трансформации (поколенный подход) // Социологические исследования. 2002. № 1. С. 96–105.
6. *Дидковская Я. В.* Динамика профессионального самоопределения студентов // Социологические исследования. 2001. № 7. С. 132–139.

7. *Добрых А. В., Теньшова О. Н.* Виртуализация смыслов, стереотипное мышление и социокультурно-педагогические стратегии: современные аспекты проблематики // Проблемы кадрового обеспечения сферы культуры и искусства: трудоустройство и адаптация молодого специалиста: материалы Всероссийской научно-практической конференции (22 мая 2015 г.) / науч. ред. Е. В. Савелова, сост. Е. Н. Лунегова. Хабаровск, 2015. С. 18–24.
8. *Ересько В. Е.* Формирование толерантной культуры студенческой молодежи в процессе художественно-творческой деятельности: автореф. дис. ... канд. пед. наук: 13.00.05 Тамбов, 2009. С. 17–23.
9. *Зборовский Г. Е.* Образование: от XX к XXI веку. Екатеринбург, 2000.
10. *Зерчанинова Т. Е.* Социальные потребности молодежи Севера // Социологические исследования. 2002. № 9. С. 128–131.
11. *Керимов Т. Х.* Социальная гетерология: учебное пособие. Екатеринбург, 2012.
12. *Кривошеев В. В.* Короткие жизненные проекты: проявление аномии в современном обществе // Социологические исследования. 2009. № 3. С. 57–67.
13. *Ларикова И. Н.* Молодежь: отношение к смерти // Социологические исследования. 2001. № 4. С. 134–136.
14. *Лисовский В. Г.* «Отцы» и «дети»: за диалог в отношениях // Социологические исследования. 2002. № 7. С. 111–116.
15. *Луков В. А.* Проблемы обобщающих оценок положения молодежи // Социологические исследования. 1998. № 8. С. 27–36.
16. *Мангейм К.* Очерки социологии знания: Проблема поколений — состязательность — экон. амбиции. М., 1998.

17. *Марион, Ж.-Л.* Метафизика и феноменология — на смену теологии / Ж.-Л. Марион // Логос. 2011. № 3 (82). С. 124–143.
18. *Орлова В. В.* Ценностные приоритеты молодежи в Сибирском регионе // Социологические исследования. 2009. № 6. С.95–99.
19. *Пасовец Ю. М.* К социальному портрету российской молодежи: общие черты и региональная специфика имущественного положения // Социологические исследования. 2010. № 3. С.101–106.
20. *Селиванова З. К.* Смыслоразнозначные ориентации подростков // Социологические исследования. 2001. № 2. С.87–91.
21. *Темницкий А. Л.* Человеческий потенциал и гражданская позиция активистов молодежных объединений (на примере форума «Селигер-2008») // Социологические исследования. 2009. № 9. С. 48–58.
22. *Хуснутдинова З. А., Сантагалиева Г. Г.* Проблемы формирования аддиктивного поведения в подростковой среде // Социологические исследования. 2013. № 6. С. 86–90.
23. *Элиас Н.* Общество индивидов / пер. с нем. А. Иванченко, А. Антоновского, А. Круглова. М., 2001.
24. *Явон С. В.* О жизненных ориентациях молодежи Поволжья // Социологические исследования. 2010. № 6. С.103–104.
25. *Явон С. В.* О ценностные ориентации молодежи среднего Поволжья // Социологические исследования. 2012. № 5. С. 89–90.

УДК 234.3

УЧЕНИЕ ОБ ИСКУПЛЕНИИ В ГОМИЛИТИЧЕСКИХ ТРУДАХ СВТ. ФИЛАРЕТА (ДРОЗДОВА)

Андрей Владимирович Агафонов

студент 4-го курса
Хабаровской духовной семинарии
agafonov.andrey.xxi@gmail.com

Для цитирования: *Агафонов А. В. Учение об искуплении в гомилитических трудах Свт. Филарета (Дроздова) // Труды Хабаровской духовной семинарии. 2021. № 1. С. 109–124.*

Аннотация

Гомилетическое наследие святителя Филарета (Дроздова) воистину содержит в себе всё богатство богословских знаний, которыми обладал этот выдающийся пастырь Русской Церкви. Наиболее ярко в его трудах раскрывается учение об Искуплении человечества, через Крестную Жертву Господа нашего Иисуса Христа. Этот доклад приводит анализ цикла проповедей святителя Филарета (Дрозда), посвящённых теме искупительной Крестной Жертвы Господа нашего Иисуса Христа.

Ключевые слова: Филарет (Дроздов), искупление, Крестная Жертва, гомилетика.

Учение об искуплении является неотъемлемой частью веры Православной Церкви. Весьма ярко оно прозвучало в проповедях святителя Филарета (Дроздова), в которых ясно прослеживается классический православный взгляд на концепцию искупления. В ней он показывает, что грех первых людей был настолько велик перед лицом Бога,

что Божественное правосудие должно было вполне справедливо осудить человечество на смерть, потому что этого требовал закон вечной и все совершенной правды Божьей. По закону правды — всё и каждое нравственное существо должны получать воздаяние по заслугам, за вину подвергаться наказанию. Закон этот обуславливает бытие нравственного царства.

В своей проповеди на молебне об охранении от губительной болезни 1847 года, святитель Филарет сказал:

«Бог видит и малый грех, и слово греховное слышит, и мысль греховная от Него не скрыта: однако до времени Он долго терпит, ожидая исправления грешника. Но когда к нему восходит вопль злобы: Он укрощает ее грозными судами своими, чтобы она не истребила добра»¹.

Здесь мы можем заметить, что святитель Филарет вполне ярко выделяет мысль о том, что Божественное правосудие выдерживает определённый период, давая душе человека возможность для покаяния.

Но несмотря на то, что Божья Милость дала человечеству возможность для покаяния, человек не воспользовался этой возможностью. Бог не мог нарушить закона вечной и все совершенной правды в пользу человека, ибо Он Сам навсегда и ради пользы самого же человека установил непрерывную связь между грехом и наказанием. И сам человек никогда не может помириться с безнаказанностью греха, требуя воздаяния за преступление. Снятие осуждения за грех с потомков Адама, таким образом, могло совершиться не иначе, как посредством удовлетворения или исполнения закона

¹ Филарет (Дроздов), *свт.* Слова и речи в 5 томах. Сергиев Посад, 2009. Т. 3. С. 375–382.

правды.

Но никто из людей не мог принести такой жертвы, ибо все люди до единого всецело заражены грехом и, следовательно, все и всецело находятся под клятвою Божией. Искупительную жертву, удовлетворяющую правде Божией за грехи всего мира и спасающую от наказаний за грехи весь мир, мог принести только Сам Бог — Творец мира, если бы восхотел спасти от гибели Свое творение. Такою жертвою спасающей любви Божией действительно и была жертва Богочеловека.

«Только Милосердие Бога Сына может представить достойное удовлетворение оскорбленному величеству и правосудию Бога Отца; только Бог может возвратить жизнь осужденным на смерть Богом», — говорит в своей беседе в Седьмую неделю по Пасхе 1853 года святитель Филарет².

Ярче всего учение об искуплении раскрывается в Слове на Великий Пяток 1813 год, где святитель Филарет говорит:

«Прежде, нежели вочеловечившийся Сын Божий воспринял и понес крест Свой, сей крест принадлежал человекам. В начале своем он был соделан "из древа познания добра и зла". Первый человек думал испытать только плод его; но едва прикоснулся, как вся тяжесть запрещенного древа, со всеми ветвями его и отраслями, обрушилась на хребет нарушителя Господней заповеди»³.

² *Филарет (Дроздов), свт. Слова и речи в 5 томах. Сергиев Посад, 2009. Т. 4. С. 86–89.*

³ *Филарет (Дроздов), свт. Слова и речи в 5 томах. Сергиев Посад, 2009. Т. 1. С. 118–124.*

В этих словах святителя Филарета мы видим, что грехопадение человека совершилось за счёт взаимодействия с древом познания добра и зла, которое оказалось для сотворённого человека непосильным грузом, сокрушающим человека всей тяжестью. Исходя из этого, мы видим, что под древом познания добра и зла святитель Филарет понимает непосильную тяжесть Божественного Познания, которое человек должен был познать со временем, но за счёт стремления человека получить Божественное познание сразу, произошёл процесс грехопадения не только Адама и Евы, но и всего человечества, в лице их потомства.

Святитель Филарет продолжает:

«Тьма, скорбь, ужас, труды, болезни, смерть, нищета, унижение, вражда всей природы, — словом, все разрушительные силы, как бы исторгшись из рокового древа, ополчились на него: и низринулся бы сын гнева навеки во ад, если бы Милосердие, по предвечному совету, не простерло к нему руки своей и не удержало его в падении»⁴.

Из этого отрывка мы видим, что святитель Филарет понимает грехопадение человека как величайшую катастрофу для всего человечества, с которой он не мог справиться самостоятельно, без прямого Божественного вмешательства. Эта катастрофа ополчила весь безграничный потенциал Божественного Познания, который мог дать человечеству возможность приобщиться к Богу, против самого человека.

Но Сын Божий принял на себя все последствия, которые должны были обрушиться на человечество. Он вкусил всю чашу гнева Господа, которая была уготована падшему

⁴ Филарет (Дроздов), свт. Слова и речи... Т. 1. С. 118–124.

человечеству за все его беззакония. Христос принял чашу страданий, которая была способна потопить весь мир. Крест, уготованный человеку, был настолько тяжёлым, что солнце не могло взирать на него и земля содрогалась под ним.

Далее, святитель Филарет продолжает:

«Может быть, смертная скорбь Иисуса представляется некоторым из нас недостойною бесстрастного. Да ведают они, что сия скорбь не есть действие нетерпения человеческого, но Божеского правосудия. Мог ли "Агнец закалённый от сложения мира" (Откр. 8:8), убежать своего жертвенника? Тот, «Его же Отец святы и посла в мир» (Ин. 10:36), Тот, Который от века приял на Себя служение примирения людей с Богом, мог ли поколебаться в деле сего служения единою мыслью о страдании? Если Он мог иметь какую нетерпеливость, то разве нетерпеливость совершить наше спасение и облаженствовать нас»⁵.

Здесь подчёркивается мысль о том, что Бог был готов пожертвовать Собой за творение Своё ещё задолго до его создания. Это и свидетельствует о безграничности Божественной Любви, которая спасает нас от падения в греховную бездну. Мы избавляемся от последствий грехопадения за счёт сопричастности Крестным страданиям Божественного Агнца, испушившего на Кресте наши грехи.

Стоит заметить, что по мнению святителя Филарета даже сама смерть, после Крестной Жертвы, стала для человека не абсолютным и безвозвратным действием, истребляющим всех и вся, но превратилась в своеобразную консервацию греховного человека, остановив его окончательное и бесповоротное разложение из-за греха.

⁵ Филарет (Дроздов), *свт.* Слова и речи... Т. 1. С. 118–124.

«Из противоположности новозаветного состояния человечества с ветхозаветным открывается новая причина того воззрения на смерть, пред которым она перестает казаться смертью и превращается в сон. Если бы мы, еще в первых пра-родителях осужденные на смерть, и ежедневно сами подтверждающие собственное осуждение произвольными грехами, не были искуплены от смертного осуждения страданием и смертью Христовою: то смерть временная препровождала бы нас в смерть вечную без надежды пробуждения к жизни»⁶, — говорит святитель Филарет в Слове на день Успения Пресвятой Богородицы 1851 года.

Из этих слов святителя можно заметить, что состояние смерти, которое возникло для человека после грехопадения было сравнимо со сном, от которого человек не мог пробудиться без прямого Божественного вмешательства.

В той же проповеди святитель Филарет продолжает:

«Это была бы совершенная смерть. Но когда "Христос за нас умер" (Рим. 5:8); когда мы "примирихомся Богу смертью Сына Его" (Рим. 5:10); когда "Бог, <...> богат сый в милости, за премногую любовь Свою, еюже возлюбил нас, и сущих нас мертвых прегрешеньями сооживи Христом" (Еф. 2:4–5); когда, вследствие сего, "якоже <...> о Адаме все умирают, такожде и о Христе все оживут" и по смерти (1Кор. 15:22), и оживут в жизнь вечную и блаженную, какова не может не быть жизнь о Христе: тогда смерть действительно перестала быть смертью и превратилась в сон. Это

⁶ Филарет (Дроздов), *свт. Слова и речи...* Т. 4. С. 26–29.

сон кратковременный в сравнении с последующею вечною жизнью, сон мирный, как отдохновение от трудов, как облегчение от скорбей, как покой умиротворенных Христом в совести, сон не бессознательный, — ибо спит тело, а душа не спит, — но сознательно сладкий, как предвкушение будущего блаженства»⁷.

Из этих слов святителя Филарета можно понять, что Божественная Любовь была настолько сильной, что даже противоестественное состояние человека Создатель обратил не на погибель, а на спасение Своего творения. Омертвляющий сон всего человечества из-за влияния греха, за счёт Крестной Жертвы Господа нашего Иисуса Христа, стал временным состоянием человека, подобным временному сну, в ожидании Второго и славного Пришествия.

Также, святитель Филарет указывает нам на те грехи человечества, от которых нас искупил Христос Своими Крестными страданиями.

«"Крещением имам креститься", — говорит Он, — "и како удержуся, дбндеже скончаются" (Лк. 12:50). Итак, если Он скорбит, то скорбит не собственною, но нашею скорбью; если мы видим Его "быти в труде, и в язве от Бога, и во озлоблении", то "Он грехи наша носит, и о нас болезнует" (Ис. 53:4); чаша, которую подает Ему Отец Его, есть чаша всех беззаконий, нами содеянных, и всех казней, нам уготованных, которая потопила бы весь мир, если б Он един не воспринял, удержал, иссушил ее», — говорит святитель Филарет в Слове на Великий пяток 1813 года⁸.

⁷ Филарет (Дроздов), свт. Слова и речи.... Т. 4. С. 26–29.

⁸ Филарет (Дроздов), свт. Слова и речи... Т. 1. С. 118–124.

Этими словами он подчёркивает мысль о том, что Христос принял через воплощение все те скорби и болезни (кроме самого греха), которые человечество должно было понести всем грузом после грехопадения. Спаситель воспринял приговор человечеству о том, что «в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3:19), живя как человек среди людей.

Но далее он продолжает:

«Чаша гнева растворена, во-первых, преслушанием Адама, потом растлением "первого мира" (Быт. 6:12 и 2Пет. 2:5), гордостью и нечестием Вавилона, ожесточением и нераскаянностью Египта, изменами Иерусалима, "избившего пророки и камнями побившего посланные к нему" (Мф. 23:37), злостью Синагоги, суевериями язычества, буйством мудрецов и, наконец (поелику Искупитель понес на себе и будущие грехи мира), соблазнами в самом христианстве: разделением единого стада Единого Пастыря, дерзновенными мудрованиями лжеучителей, оскудением веры и любви в царстве веры и любви, возрождением безбожия в недрах самого благочестия»⁹.

Здесь мы можем заметить, что акцент Спасительной крестной Жертвы Господа нашего Иисуса Христа делается не только на первородном грехе, поразившем человечество через Адама и Еву, но и на многих других грехах человечества: суевериях, идолопоклонничестве, излишнем мудрствовании, жестокосердии, отрицании Божественных законов и на прочем множестве других преступлений человеческого рода.

⁹ *Филарет (Дроздов), свт. Слова и речи...* Т. 1. С. 118–124.

Но далее святитель Филарет поясняет:

«Присовокупим к сему всё то, что мы находим в себе и окрест себя достойным отвращения и гнева Божия, и также всё, что стараемся сокрыть от своей совести под ухищренным наименованием "слабостей", — легкомыслие и законопреступная утехи юности, закоснение старости, забвение Промысла в счастии, ропот в несчастиях, тщеславие в благотворении, корыстолюбие в трудолюбии, медленность в исправлении, многократные падения после восстания, беспечность и бездействие, свойственные владычеству роскоши, своеволие века, надменного мечтою просвещения: все сии потоки беззакония сливались для Иисуса в единую чашу скорби и страдания; весь ад устремился на сию небесную душу; и дивно ли, что она была "прискорбна даже до смерти"»¹⁰.

Именно в этих словах святитель Филарет подчёркивает всю тяжесть той чаши, которую должно было испытать человечество, однако именно за счёт Божественной Любви род людской минует всеистребляющая кара Божественного Правосудия, которую принимает сам Бог.

Помимо этого, ещё одним гомилетическим примером изложения учения святителя Филарета об искуплении можно считать его слово на Великий пяток 1816 года, где он говорит:

«Крест Иисусов, сложенный из вражды Иудеев и буйства язычников, есть уже земной образ и тень сего небесного Креста любви. Без сего мог ли бы оный не токмо удержать на себе, даже до смерти, Держащего дланию жизнь всего живущего,

¹⁰ Филарет (Дроздов), свт. Слова и речи... Т. 1. С. 118–124

но даже и коснуться рамен Того, для избавления Которого вяще дванадесяти легионов Ангелов ожидали токмо мановения»¹¹.

Крест гнева Господнего стал Крестом Его Любви ко всему человечеству. Он воспринял человеческое естество настолько, что в Гефсиманском саду оно показало всю грозность кары Господней, которая должна была истребить род человеческий. Но Господь приносит Себя в жертву ради нас, за счёт чего мы видим воистину великую любовь Бога по отношению к своим творениям. По слову святителя, на Голгофе

«...не человеки ругаются Божию величеству: Божий Промысл посмевается буйству человеческому, без нарушения свободы, заставляя его служить высочайшей Своей Премудрости. Не лукавые рабы перехитрили Господа: Всеблагой Отец не щадит Сына, дабы не погубить рабов лукавых. Не вражда земная уязвляет любовь небесную, — небесная любовь скрывается во вражду земную, дабы смертью любви убить вражду и распространить свет и жизнь любви сквозь тьму и сень смертную»¹².

Здесь, по мысли святителя Филарета, Божественное Всеведение открывает лукавый замысел творения против Творца, обращая его не на погибель человека, а на возможность его спасения, «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16).

Также, в Слове на Великий пяток 1815 года, святитель Филарет вполне справедливо замечает:

¹¹ Филарет (Дроздов), свт. Слова и речи... Т. 1. С. 196–203.

¹² Там же. С. 196–203.

«Врачевство не врачует, заключенное в сосуде, но введенное с своею силою в тело болящего, посредством правильного употребления: подобно сему всеочищающая и всецелебная кровь Христова для необращающегося грешника есть врачевство в сосуде; и всеобъемлющая заслуга Искупителя спасает токмо тех, которые приемлют сердцем Его страдания и крестную смерть»¹³.

Исходя из этих слов можно заключить, что Кровь Спасителя не врачует необращающихся грешников, подобно лекарству, которое не извлекли из сосуда и пытаются употребить сосуд вместо самого лекарства. Всеобъемлющая заслуга Искупителя спасает только тех, кто принимает всем своим сердцем Его страдания и Крестную смерть.

Эта же мысль подтверждается и в других проповедях Филарета (Дроздова). В Неделю Мясопустную 1807 года, святитель Филарет учит, что на Страшном суде «в сем страшном действии Бог более не есть любви и милосердия. Та же любовь, которая приходила

«...» не <...> судить мирови, но да спасется Ею мир" (Ин. 3:17), придёт осудить тех, "иже любви истинны не прияша, во еже спастися им" (2Фес. 2:10). Осудит злых, поелику любит добрых. Милосердый судит нераскаянных, потому что милует кающихся»¹⁴.

Также, подтверждение этой мысли можно найти в Слове в день обретения мощей Преподобного Сергия 1838 года, где святитель Филарет сказал:

¹³ Филарет (Дроздов), *свт.* Слова и речи... Т. 1. С. 196–203.

¹⁴ Там же. Т. 1. С. 48–53.

«Но если человек не станет, или по времени престанет, прилагать к благодатному влечению Божию свое свободное стремление: без сомнения, Бог не повлечет его на небо, как невольника в темницу, потому что сие было бы недостойно и Бога, и неба, и бесполезно для неочищенного человека, который, принеся с собою на небо землю или ад, не мог бы устоять в несродном общении с чистыми блаженными силами; следовательно, в таком случае не иное может последовать, как то, что благодатное влечение скроется; к произвольной лености человека присовокупится необлегчаемая благодатью немощь поврежденной природы; какая же тут надежда успешного совершения пути ко спасению?»¹⁵

Исходя из этих слов, можно заметить, что святитель Филарет подчёркивает, что Бог не возносит человека на Небо против его воли. Божественная Любовь не навязывается человеку насильно, отправляя его на Небо словно заключённого в тюрьму. Человек сам должен открыть себя для Божественной Любви и Милости, а также очистить падшее естество от грехов и пороков. Это необходимо для того, чтобы правильно воспринимать Божественные Блага, не осквернив земными пороками Небо.

В слове на Великий пяток 1817 года святитель Филарет говорит о состоянии падшего, неискупленного человечества:

«Все те, которые по происхождению от первого Адама называются сынами человеческими, по истинному достоинству их деяний и самого есте-

¹⁵ Филарет (Дроздов), *свт.* Слова и речи... Т. 3. С. 37–49.

ства, в Слове Божиим именуется семенем змия древнего, прельстившего человеков, древом злым, при корне которого лежит секира осуждения вечного, плотию, в которой не пребывает Дух Божий и уподобляются скотом несмысленным <...> Явился второй человек, Господь с небесе, дабы первого человека, перстного, возвращаемого в землю, от неё же взят бысть, возвести на новый и живой путь возвращения к Богу, вдунувшему в лице его дыхание жизни»¹⁶.

Здесь святитель Филарет делает акцент на том, что Спаситель, воплотившись и претерпев страдания и Крестную смерть, подхватил в греховном падении человечество и спас его от бесславного возвращения до состояния праха земного, из которого он был создан. Секира Божественного правосудия должна была тотчас же поразить человека, последовавшего советам змея, но не была применена сразу из-за Любви Божественной к человеку.

В Слове на Пасху 1825 года святитель Филарет приводит такое сравнение:

«В доме укрепляют и запирают двери, чтобы не допустить вора, или чтобы удержать буйного домочадца. Так и в доме Божиим. Когда возделыватель и страж рая Божия похитил плод с древа познания: тогда он изгнан, рай от него заперт, и у входа поставлен сильнейший его страж с пламенным оружием. А поелику, сверх того, преступника надлежало наказать, притом и после его изгнания продолжал господствовать в роде его дух преступнический и мятежный: то как он, так и его потомки, один по-другому, чрез дверь смерти, препровождаемы были в темницу, где заклю-

¹⁶ Филарет (Дроздов), свт. Слова и речи... Т. 1. С. 210–215.

чались не на дни, но на веки. Отсюда само собою видно и то, как огражден и заключен был от недостойного домочадца самый дом Господень, то есть, небо, к которому надлежало идти чрез сад Эдемский. Ключ Давидов, отпирающий все двери, есть Богочеловечество Иисуса Христа, Которым как Божество проникает во все состояния человечества, так и человечество входит во внутреннее Божества. Всеотверзающее движение сего ключа есть воскресение Христово. Им отверзается темница, и отдает заключенных; отверзается рай, и приемлет изгнанных; отверзается небо, и ожидает избранных»¹⁷.

Здесь святитель Филарет сравнивает концепцию взаимоотношений человека с Богом на примере дома (сада) Божьего, все блага и богатства которого были закрыты от человека не по скупости или жестокосердию Бога, а по необходимости постепенного освоения их человеком. Но человек, который был поставлен созерцать Божественное, постепенно получая блага и приближаясь к Богу, решил получить всё сразу, тем самым выступив против Хозяина Дома и попав за это в темницу не на дни, но на веки. Однако Христос, за счёт Своего Боговоплощения, страданий и Крестной смерти, стал Ключом, который открыл не только дверь темницы, в которой находилось преступное человеческое естество, но и дверь, за которой находились Блага Вечной Жизни в Доме Господнем.

На основании всего вышеперечисленного, мы можем заметить, что в гомилетических трудах святителя Филарета (Дроздова) очень ярко прослеживается учение об искуплении, основанное на концепции Божественного правосудия,

¹⁷ Филарет (Дроздов), *свт.* Слова и речи в 5 томах. Сергиев Посад, 2009. Т. 2. С. 23–28.

вся суровость которого должна была истребить человечество за тяжесть его грехов, но Божественная Любовь была настолько великой к своему творению, что сам Бог страдает за грехи человечества на Кресте. Это решение было принято Богом ещё задолго до сотворения человека, который мог воспользоваться свободной волей на свою погибель.

Господь воспринял человеческую природу со всеми слабостями и немощами, отсеяв сам грех. Через это восприятие человеческой природы Христос приготовил Себя для принесения в Жертву за всё человечество, тем самым возведя на Крест не только виновника преступления Божественной воли (человеческую природу), но и Того, Кто сущностью своей оказался сильнее наказания, уготованного человеку. Судья воспринял на Себя Свой приговор, тем самым проявив Великую Божественную Любовь.

Жертва Господа нашего Иисуса Христа является спасительной для нас, так как Она не только омыла наши грехи Кровью Божественного Агнца, но и открыла человечеству возможность приобщения к Божественным Благам в Царстве Небесном, недоступных для человека ранее. Однако, стоит также отметить, что здесь речь идёт не о спасении каждого человека автоматически, как об этом принято сегодня рассуждать в церковно-либеральной и протестантской среде, а лишь только в том случае, если человек усваивает плоды Божественной Любви, проявившейся в страданиях и Крестной смерти Спасителя, через Таинство Крещения, и покажет в своей жизни плоды покаяния и святости.

Список источников и литературы

1. *Филарет (Дроздов), свт.* Слова и речи в 5 томах. Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2009. Т. 1.
2. *Филарет (Дроздов), свт.* Слова и речи в 5 томах. Сергиев

УЧЕНИЕ ОБ ИСКУПЛЕНИИ В ГОМИЛИТИЧЕСКИХ ТРУДАХ

Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2009. Т. 2.

3. *Филарет (Дроздов), свт.* Слова и речи в 5 томах. Сергиев
Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2009. Т. 3.

4. *Филарет (Дроздов), свт.* Слова и речи в 5 томах. Сергиев
Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2009. Т. 4.

УДК 72.03

РУССКАЯ АРХИТЕКТУРА СТАНЦИИ АНЪЯНСИ

Екатерина Викторовна Глатоленкова

старший преподаватель
Тихоокеанского государственного университета
008703@pnu.edu.ru

Для цитирования: *Глатоленкова Е. В.* Русская архитектура станции Анъянси // Труды Хабаровской духовной семинарии. 2021. № 1. С. 125–131.

Аннотация

На протяжении последних десяти лет на территории Маньчжурии русское наследие, связанное со строительством Китайско-Восточной железной дороги, находится в центре внимания: реконструируются жилые микрорайоны и железнодорожные постройки, создаются музейные пространства и новые экспозиции. Одним из таких объектов являются «русские улицы» в городе Анъянси, городского округа Цицикар, провинции Хэйлунцзян, КНР. Цель данной статьи — обобщить полученный материал о городе Анъянси, наметить основные пути для будущего натурального обследования. В статье приводится историческая справка, анализируются данные из интернет-источников, рассматривается современное состояние построек и градостроительная ситуация.

Ключевые слова: архитектура, КВЖД, российское наследие.

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ
в рамках научного проекта «Феномен парных поселений
вдоль Китайско-Восточной железной дороги»
№ 18-312-00125.*

Железнодорожная станция Цицикара была заложена после подписания в 1896 г. контракта между Российской империей и Китаем на строительство железной дороги на территории Северной Маньчжурии. Ее китайское название — Аньянси — означает принадлежность к географической местности, русское же название закрепилось из-за старого китайского города, находящаяся в 25 километрах. Город Цицикар известен с XIV в., близкое расположение к российской границе делали его важным пунктом: в крепости находился военный пост, регулярно проводились торговые ярмарки. В конце XVII века Цицикар был административным центром провинции, размещалась ставка цзянь-цзюня (губернатора), правительственные учреждения.

А. Верещагин, так отзывался о Цицикаре в своей книге:

«Вдали завиднелись городские сады, рощи, остроконечные верхи, различных построек, башен, кумирен, надгробных памятников и триумфальных арок. Я весь словно ухожу в этот заколдованный для меня китайский мир. Что за красота! что за удивительная архитектура!»¹

К тому моменту (1901 г.) станции еще не было, упоминается только небольшая деревушка.

В 2003 году комплекс русских жилых домов Аньянси был включен в список охраняемых районов Китая². В на-

¹ *Верещагин А. В.* По Манчжурии 1900–1901 гг. Воспоминания и рассказы [Электронный ресурс] // Библиотека классической литературы Homlib.com. Режим доступа: <http://homlib.com/read/vereshchagin-av/ro-manchurii-1900-1901-gg-vozpominaniya-i-rasskazy/119671> (дата обращения: 09.05.2018).

² 昂昂溪看俄式老房子[82楼上香车美女] — 黑龙江摩友交流区 — 摩托车论坛 — 中国摩托迷网 将摩旅进行到底! [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.chyangwa.net/thread-16964219-1-1.html> (дата обращения: 09.05.2018).

стоящее время муниципалитетом Аньянси выделен участок площадью 0,3 кв. км для реконструкции жилых домов; в указанном источнике отмечается, что комплекс является одним из самых крупных из сохранившихся русских застроек в Китае.

1. Станция в начале XX века. Основные постройки Аньянси датируются 1903 годом. По ведомости отчуждаемых земель западной линии, на станцию отводилось около 6,5 га (рис. 3). Застройка – квартальная, дома деревянные, каменные, кирпичные, с приусадебными участками. Здание вокзала выходило на привокзальную площадь со сквером. На площади была построена деревянная церковь-школа, освященная в честь Святых Апостолов Петра и Павла (рис. 1, 2). Позже появился каменный православный храм; судя по фотографии начала 1990-гг., снятой очевидцем, он был выполнен в неорусском стиле с колокольней, перекрытой шатром³. К сожалению, храм снесен в конце XX в.



*Рис. 1. Церковь-школа на станции Цицикар.
Фрагмент открытки*

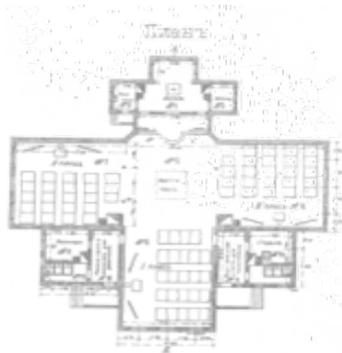


Рис. 2. План

Большинство построек станции было сконцентрировано в северной части от путей. Напротив станции находился надземный пешеходный переход на вторую платформу, над

платформой — навес. По другую сторону располагались военные части. Вместе с дорогой были построены различные учреждения, мастерские.

В 1927 г. в Цицикаре (и прилегающим к городу районам) численность населения достигла 120 тысяч человек, в том числе 15–20 тысяч русских семей и 500 человек японцев. Основное население было китайским⁴. Снизились темпы развития станции во времена Маньчжоу-Дуго (1931–1945 гг), Китайский город Цицикар и при новом экономико-политическом режиме продолжал активное развитие. С 1945 г. русское население стало выезжать из зоны КВЖД. В жилых домах станции поселились китайцы, которые перестраивали их под свой жизненный уклад.

2. Станция в начале XXI века. Современный Анъянси развивается в юго-западном направлении (см. рис. 4).



Рис. 3. Схема станции
(начало XX в.)



Рис. 4. Схема современного развития
развития станции Анъянси (2017 г.)

Северную часть города практически не затронули изменения. До наших дней в хорошем состоянии сохранились отдельные дома и фрагменты улиц, в том числе здание вокзала с небольшой частью привокзальной площади.



Рис. 5, 6. Жилая застройка станции Аньянси

Целостный фрагмент жилой застройки — это группы жилых домов служащих железной дороги и различные административные сооружения: всего 125 построек из 8 зданий общего пользования и 117 жилых домов⁵. Район жилой застройки расположен вдоль линии дороги, рядом с вокзалом (сейчас не эксплуатируется по назначению), носит название «Россия». Фасады домов оштукатурены и покрашены уже после ухода русских.

Имеющиеся фотографии дают возможность изучить характер застройки (рис. 5, 6). Здания построены по типовым проектам, на высоком фундаменте, одноэтажные, с верандой. Их можно классифицировать по жилой площади, по типам зданий (частные — с одним входом, дома на две семьи), по строительным материалам (из натурального камня, кирпичные). Ранее дома на два хозяина имели отдельные входы через палисадник; надворные постройки сегодня утратили свое значение, участки домов не огорожены, в качестве визуальной ограды выступают деревья. Стены фасадов выкрашены желтой краской, наличники, карнизы, декор веранд — зеленым. Кровли двухскатные, покрашены красным. В процессе реконструкции приходится демонтировать обветшавшие деревянные веранды и строить их заново.

Многие владельцы после превращения улицы в тури-

стический объект открывают в своих домах магазины, лавочки по продаже сувениров. Планировка района русской улицы не изменилась.



Рис. 7, 8, 9. Этапы реконструкции жилого дома (2017 г.)

Заключение. Сегодня Анъянси — небольшой город. Промышленность там не развивается, молодежь, по словам местных жителей, уезжает, некогда градообразующая железная дорога хоть и функционирует, но потеряла популярность среди пассажиров, которые предпочитают передвигаться на автомобилях. Но, возможно, именно такая непопулярность места позволила сохранить практически в первозданном виде русский жилой район периода строительства КВЖД.

В Анъянси, как и сто лет назад, чувствуется атмосфера русского городка. И в настоящее время к историческому наследию Цицикара причисляют как архитектуру старого города, так и русскую архитектуру начала XX в.

Список источников и литературы

1. *Верещагин А. В.* По Манчжурии 1900–1901 гг. Воспоминания и рассказы [Электронный ресурс] // Библиотека классической литературы Homlib.com. Режим доступа: <http://homlib.com/read/vereshchagin-av/po-manchurii-1900-1901-gg-vospominaniya-i-rasskazy/119671>

2. *Глатоленкова Е. В., Козыренко Н. Е.* Два Цицикара: раз-
130

витие планировочной структуры поселения в зоне влияния Китайско-Восточной железной дороги // Вестник БГТУ им. В. Г. Шухова. 2017. № 9. С. 61–67.

3. Справочник по Северной Маньчжурии и КВЖД. Харбин: Экономическое бюро КВЖД. Типография «Полиграф», 1927.

4. 昂昂溪看俄式老房子[82楼上车美女] — 黑龙江摩友交流区 — 摩托车论坛 — 中国摩托迷网 将摩旅进行到底! [Электронный ресурс]. URL: <http://www.chyangwa.net/thread-16964219-1-1.html>

5. 大清国东省铁路上最美的遗珠 — 昂昂溪, 散落的精致俄式建筑群, 还未被听说, 已被遗弃, 齐齐哈尔自助游攻略 — 马蜂窝 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.mafengwo.cn/i/5365024.html>

6. 78张海拉尔今昔对比照, 99%的海拉尔人看完都沉默了... [Электронный ресурс]. URL: www.sohu.com/a/132216779_162600

УДК 266(94)

ПОТОМСТВЕННЫЙ МИССИОНЕР АФАНАСИЙ ПРОТОДИАКОНОВ

Наталья Алексеевна Рубан

старший научный сотрудник
сектора истории культуры и искусства
Дальнего Востока Хабаровского краевого музея
им. Н. И. Гродекова
na_ruban@mail.ru

Для цитирования: Рубан Н. А. Потомственный миссионер Афанасий Протодиаконов // Труды Хабаровской духовной семинарии. 2021. № 1. С. 132–144.

Аннотация

Статья посвящена жизни и деятельности православного священника, миссионера Афанасия Протодиаконова, происходящего из известной семьи православных миссионеров Протодиаконовых. Отец Афанасий проводил активную миссионерскую деятельность по христианскому просвещению аборигенов Дальнего Востока, возглавлял Камчатскую духовную миссию, им была составлена подробная летопись миссионерской деятельности в крае.

Ключевые слова: православное миссионерское служение, коренные малочисленные народы, Дальний Восток, просвещение, христианизация.

Протоиерей Афанасий Александрович Протодиаконов происходил из известной дальневосточной миссионерской династии Протодиаконовых, был сыном священника Александра Матвеевича Протодиаконова — ближайшего сподвижника владыки

ПОТОМСТВЕННЫЙ МИССИОНЕР АФАНАСИЙ ПРОТОДИАКОНОВ

Иннокения (Вениаминова) в деле просвещения коренных малочисленных народов Севера¹.

Отец Афанасий прожил короткую жизнь — всего 34 года. Но за столь непродолжительный период пастырского и миссионерского служения (не более 10 лет), он сумел внести значительный вклад в развитие православной миссии среди иноверцев на Дальнем Востоке.

Родился батюшка в Иркутске (по другим источникам в Хабаровске) в 1866 г. Известно, что с 1889 по 1892 гг. он нёс служение штатного священника Иннокентьевской церкви в Хабаровске, совмещая его с 1888 г. с преподаванием Закона Божия в Хабаровском кадетском корпусе².

Но о. Афанасий более видел своё предназначение в сеянии слова Божия среди непросвещённых народов родной дальневосточной земли, чувствовал расположение к миссионерской деятельности, с детства впитав этот подвижнический дух от отца. Несмотря на слабое здоровье и увещевания родных, он не оставил мысли сделаться миссионером и в 1893 г. по распоряжению правящего архиерея возглавил Камчатскую духовную миссию³.

А. А. Протодиаконов начал миссионерское служе-

¹ *Лынша О. Б.* Деятельность православных миссионеров по развитию школьного образования среди коренных народов Нижнего Амура во второй половине XIX в. [Электронный ресурс] // Прибайкалье. URL: <http://www.pribaikal.ru/obl-events/article/4922.html> (дата обращения: 25.05.2020).

² *Иннокентьевская церковь: история храма сквозь три столетия / Сост. Стремский И. С.* Хабаровск, 2008. С. 29–30; *Камчатские епархиальные ведомости.* Благовещенск, 1894. № 16. С. 36.

³ *Протодиаконов Афанасий Александрович* [Электронный ресурс] / Сост. В. Н. Абеленцев, А. А. Гаршин // БЛАГОВЕЩЕНЦЫ. 1858–1920. URL: http://museumamur.org/bibliography/D0BF_Bibliography_page=21 (дата обращения: 02.07.2018).

ние с изучения языков местных народов, разделяя мнение отца, что миссионеру это крайне необходимо для успешной работы.

В 1894 г. на страницах «Камчатских епархиальных ведомостей» появляются первые отчёты отца Афанасия о состоянии миссионерской работы в крае. Эти документальные свидетельства, публикуемые почти в каждом номере данного издания вплоть до 1898 г., были основаны на информации, полученной от руководителей миссионерских станов и на собственных наблюдениях во многочисленных поездках для служения в приамурских иноверческих селах. Важно отметить, что эти тексты стали своеобразной летописью миссионерского дела в Камчатской епархии, наиболее подробным историческим документом о состоянии дел по христианскому просвещению коренных народов в данный период, об их бытовании, культуре и обычаях, а также являются важным статистическим и аналитическим источником.

Отчёты о. Афанасия отличаются особой скрупулёзностью, точным и детальным описанием в изложении фактов. Стилль речи свидетельствует о наличии высокой степени привязанности автора к вверенному ему делу, тексты носят отчётно-публицистический характер, но не лишены элементов научного и художественного описания.

В отчётах о. Афанасий даёт подробное описание деятельности каждого миссионерского стана, входящего в состав епархии, рассказывает о подвижнической работе и подвигах священников-миссионеров.

Так в «Отчёте о состоянии и деятельности Камчатской духовной миссии за 1893 год» автор повествует о священнике Ниманского стана Александре Новокшенове, окормляющего кочующих тунгусов и якутов. Отцу Александру приходилось часто добираться для требоисправлений к кочующим племенам на дальние расстояния пешком, а зимой на оле-

нях. В дальней зимней дороге батюшка устраивал ночлег по местным обычаям — внутри снежного сугроба устанавливалась палатка, выложенная хвойными ветками и покрытая оленьими шкурами. Согревался огнём, но под утро сильно замерзал⁴. Таким же тяжелым испытаниям подвергались многие православные служители, окормляющие северные станы. В Отчёте за 1895 г. о. Афанасий описывает, как Тырский миссионер о. Евгений Соловьёв был застигнут в пути сильным бураном, продолжавшимся несколько дней. Из-за сильного истощения от нехватки провизии и переохлаждения он не смог двинуться с места, но по милости Божией был спасён проезжавшим мимо китайцем.

Разъезды миссионеров к кочевым станам были сопряжены с сильными ветрами, низкими температурами воздуха, преодолением горных массивов, топких болот, рек с сильным течением и водоворотами⁵. Кроме того, священникам приходилось преодолевать недружелюбное, а порой и враждебное отношение местного населения, выражающееся иногда и угрозой жизни. Так в отчёте за 1894 г. отец Афанасий описывает случай, когда в 1880 г. гольдами был убит священник Павел Нижанковский за то, что совершил венчание молодых гольдов⁶.

Всё это свидетельствует о том, что служение миссионеров на Дальнем Востоке в те годы было настоящим подвигом.

«Необходимо, — пишет о. Афанасий, — иметь миссионеру крепкое здоровье и железные нервы,

⁴ Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1894. № 16. С. 345.

⁵ Там же.

⁶ Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1894. № 18. С. 401.

чтобы без ущерба для своего организма прожить и прослужить в нашей Миссии несколько лет»⁷.

Это знание батюшка приобрел и личным опытом. Так в многомесячном путешествии в Императорскую Гавань в 1896–1896 гг. о. Афанасий попал в снежную пургу, путешествуя на собаках по безлюдной тайге, провалился в ледяную воду, преодолевая заснеженные полыньи, ночевал в лесу при температуре до -40 градусов по Реомюру (до -50 по Цельсию), получил простудное заболевание. Батюшка пишет, что положение его было близко к отчаянию, но он не оставлял молитвы к Господу и Угоднику Божию Николаю Чудотворцу⁸.

Трудность служения православных пастырей в миссии заключалась не только в тяжелых физических испытаниях и сложных обстоятельствах устройства быта (плохо обустроенное жильё, скудное питание и др.), но и в том, что плоды трудов их не были столь скорыми, очевидными и радостными. Батюшка неоднократно повторял, что нельзя ждать от миссионеров быстрых и обильных результатов.

«Обращение язычников в Православие и просвещение уже крещёных не может совершаться легко, — пишет о. Афанасий. — Поэтому, хотя миссионеры каждый по своим силам и способностям стараются, при помощи Божией, внедрить истины веры в сердца инородцев, тем не менее, при отсутствии в последних самодеятельности, проповедь и старания сопровождаются едва лишь заметным результатом».

⁷ Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1895. № 14. С. 288.

⁸ Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1896. № 20–21.

Основную заслугу миссионера он видел в том, что священник заставлял инородца мыслить и чувствовать, подготавливал его к усвоению учения Христа, делая это мягко, тихо, но верно и прочно⁹.

Одним из главных постулатов в миссионерском деле, по мысли о. Афанасия, является то, что обращение язычников в истинную веру должно осуществляться с учётом интеллектуальных, психологических, культурных и религиозных особенностей коренных народов. Приобщение к православной вере важно было вести не принуждением, а увещаниями, разъяснениями, беседами, а также личным примером и конкретной помощью в устройстве жизни аборигенов. Батюшка обращал внимание на то, что представители коренных народов непривычны к умственной работе, не развиты интеллектуально и потому не могут воспринимать долгую беседу, скоро утомляются и слабо усваивают сказанное¹⁰. Так в одной из поездок по миссии в стойбище Булава Удской округи о. Афанасий через русского переводчика Мирсанова проводил беседу с местными жителями о служении преосвященного Гурия. Гиляки поняли эту беседу как личный рассказ переводчика, а не преосвященного Гурия, и из всего усвоили только то, что тот ругал шамана¹¹.

Важным моментом в деле просвещения коренных малочисленных народов о. Афанасий считал личное участие и помощь священников-миссионеров в обустройстве быта инородцев. Известно, что среди аборигенов была высокая смертность, вызванная множеством тяжелых инфекционных заболеваний, среди которых были проказа (или лепра),

⁹ Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1894. № 18. С. 402–403.

¹⁰ Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1895. № 16. С. 343.

¹¹ Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1894. № 18. С. 398.

туберкулёз, кишечные инфекции. В отчётах разных лет батюшка описывал, как священники оказывали помощь больным лекарственными препаратами из аптечки, которая была в распоряжении каждого миссионера. Походные аптечки, привезенные из города, содержали набор лекарств, необходимых как для первой медицинской помощи, так и для последующего лечения. Некоторые священники практиковали даже прививки от оспы. Важно отметить, что успешное лечение священниками больных положительно влияло на привлечение их к православной вере, отвращая от шаманов, которые не смогли помочь больным или умирающим¹²

Священники-миссионеры оказывали также помощь в обучении местного населения огородничеству, ремёслам, засолке рыбы. Пытались привить им навыки личной гигиены, соблюдения чистоты в жилищах. Не всегда эти труды венчались быстрым успехом. Отец Афанасий описывает посещение им стойбища Калью в районе Тыра. Войдя в одну из юрт, он увидел множество давно не мытой посуды, потрескавшейся, покрытой слоем нечистот. На земляном полу мусор: кости рыбы, шкурки юколы, издававшие зловоние. Батюшка указал гилякам на нечистоту, советуя ради сохранения здоровья содержать юрту в чистоте. На что гиляк ответил ему:

«"А кто будет платить за то, что я буду чистить юрту?" Никак не ожидал я подробного вопроса и долго, поражённый, не мог дать подходящего ответа», — пишет батюшка¹³.

Проводя анализ деятельности миссионеров в Камчатской епархии за десятилетие, о. Афанасий отмечает, что

¹² Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1895. № 16. С. 333–334.

¹³ Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1894. № 18. С. 399.

находясь в столь сложных условиях, служение священников в миссии составляет в среднем не более 3–5 лет, «не в силах предотвратить препятствий, о которые разбивается энергия»¹⁴. Частая смена священников, по его мнению, никак не способствовала успешному делу миссии.

Отчёты о. Афанасия могут служить одним из источников для изучения быта, культуры и религиозно-нравственной жизни аборигенов. Батюшка даёт подробные описания бытования якутов, тунгусов, гиляков, гольдов, негидальцев, корейцев и других оседлых и кочевых народностей. Записки эти отмечены сердечным и участливым отношением автора к аборигенам. Он подмечает их семейные, культурные, религиозные особенности, обращает внимание на способность иноверцев к восприятию христианской веры. Якутов, например, он рассматривает, как наиболее подготовленную для миссионерства народность. Отмечает, что якуты исполняют с усердием христианский долг исповеди и святого причастия, носят нательные крестики, исполняют краткие молитвенные правила, соблюдают все христианские праздники. В их домах, содержащихся в чистоте и опрятности, имеются иконы и свечи. Негидальцы также представляют благодатную почву для сеяния слова Божия, большая часть из них приняли Святое Крещение, при встрече с батюшкой спешат принять благословение, беседы священника слушают охотно¹⁵. Гольды, по наблюдению о. Афанасия, живо откликаются на голос миссионеров, гиляки же безразличны к проповеди. Ещё более сложной задачей видится ему обращение в христианство корейцев, переселившихся в поисках лучшей жизни в Южно-Уссурийский край. Среди них сложно найти примеры благочестия, большинство обращаются за помощью к шама-

¹⁴ Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1894. № 18. С. 402.

¹⁵ Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1894. № 16. С. 346–347.

ну, крещёные же корейцы подвергаются насмешкам своих соотечественников¹⁶.

Неоднократно о. Афанасий обращал внимание на проблему отрицательного влияния на распространение христианской веры среди коренного населения других народов: китайцев, евреев, а также русских казаков, крестьян и рабочих. Китайцы, будучи ярыми противниками христианства, активно противостояли распространению православия среди инородцев. Они не вступали с крещеными аборигенами в торговые отношения и прямо угрожали тем, кто носил крест. Дурное влияние на кочующих тунгусов и якутов оказывали также русские рабочие приисков.

«Приискатели — народ испорченный в большинстве случаев, — пишет батюшка. — Верх распущенности принадлежит рабочим из Томской и Тобольской губерний. Тунгусы же, дети природы, не видят других примеров у русских, от которых они по праву должны были бы научиться всему доброму, как от народа цивилизованного»¹⁷.

Это, по мнению о. Афанасия, способствовало тому, что якуты и тунгусы оказались подвержены страсти к крепким напиткам и азартной картёжной игре. Кроме того, в отчёте за 1896 г. батюшка сетует на то, что русские в низовьях Амура, будучи православными христианами, не способствуют своим примером распространению и утверждению христианства и цивилизации среди инородцев, но, более того, наносят существенный вред делу христианского просвещения пьянством, развратом, бесчеловечным и презрительным отношением к

¹⁶ Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1895. № 17. С. 366.

¹⁷ Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1894. № 16. С. 345.

ним, как к «твари», обманом при купле и продаже¹⁸

Важное влияние на формирование христианского сознания у аборигенов о. Афанасий отводит образованию. Отдельные главы в своих отчётах он посвящает деятельности миссионерских школ, которые чаще всего являлись единственными учебными заведениями в станах. Именно там дети (а иногда и взрослые) из числа коренных малочисленных народов получали первые навыки чтения, письма, арифметики, знания Закона Божия. Некоторые миссионерские школы или школы-интернаты брали детей на полное содержание, обеспечивая необходимой одеждой и питанием. Батюшка подробно описывает состояние дел в каждой школе Камчатской духовной миссии, упоминая состав учебных программ, распорядок дня, количество учащихся, преподавателей и необходимость решения таких насущных проблем, как материальное и кадровое обеспечение.

Анализируя миссионерские труды православных священников в разные годы существования Камчатской миссии, батюшка видит конкретные плоды их усилий, полученные с Божией помощью.

«Не испытавшие подвигов миссионерского служения могут думать, — пишет он в отчете за 1895 год, — что небольшой труд — обличить нелепость языческих суеверий и убедить идолопоклонников к принятию истинной веры Христовой; но ближайшее ознакомление с суевериями язычников, обитающих в пределах Приамурья, достаточно убеждают, что христианство нелегко прививается к ним. При глубоком сознании своего малосилия в этом высоком и святом деле Камчатская духовная миссия не может не видеть

¹⁸ Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1896. № 8. С. 179.

над собой силы благословения Божия. Вот уже протекло тридцать лет, как положено начало этой миссии, и теперь отрадно вспомнить, когда обращаем взор на прошедшее, несмотря на то, что огорчения, скорби, лишения и многообразные искушения были постоянными спутниками истинных деятелей в вертограде Господнем. Зато теперь вы видите храмы Божии и служителей в них. Но при этом отрадном воспоминании о развитии Камчатской духовной миссии нельзя позабыть о тех трудах, которые ожидают ее в виду десятков тысяч идолопоклонников, погибающих в нашем крае без веры в Евангельское учение»¹⁹.

Помимо миссионерских отчётов о. Афанасий опубликовал в «Камчатских епархиальных ведомостях» (№ 19, 20 за 1894 г.) исследовательскую и аналитическую статью «К истории Хабаровской церкви». Важно отметить, что даже на сегодняшний день этот труд является наиболее серьёзным и подробным описанием истории Православия в Хабаровске в период от закладки поста Хабаровка до конца 1890-х гг.

В 1895 г. о. Афанасий Протодиакон был награжден камилавкой, а в 1898 г. возведён в сан протоиерея в Благовещенском кафедральном соборе и назначен настоятелем и благочинным хабаровского Успенского собора, с оставлением в должности начальника миссии и благочинного 9-го участка²⁰, а в 1899 г. получил назначение на должность ключаря Владивостокского кафедрального собора. В ноябре 1899 г. скончался от отека легких, будучи в командировке в

¹⁹ Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1896. № 8. С. 175.

²⁰ Протодиакон Афанасий Александрович [Электронный ресурс] / Сост. В. Н. Абеленцев, А. А. Гаршин // БЛАГОВЕЩЕНЦЫ. 1858–1920. URL: http://museumamur.org/bibliography/D0BF_Bibliography_page=21 (дата обращения: 02.07.2018).

г. Никольске-Уссурийском. У батюшки осталась семья: жена и две дочери²¹.

Примером своей жизни и подвижнического труда отец Афанасий Протодиаконов утверждал главную заповедь христианства — заповедь любви. По его мнению, дело миссии должно было стать делом любви. И как духовное напутствие современным миссионерам звучат сегодня слова батюшки:

«Необходимо приобрести любовь, а с нею и доверие инородцев. Натура инородцев ещё не испорчена вконец. Люби их, делай им добро, и не будь чужд их, радуйся их радостью, вникай в их нужды, просвещай их, учи их, рассказывай, разъясняй, и сердца их будут открыты, как добрая нива сеяния Божия, если ты любвеобильный сеятель и любишь своё призвание»²².

Список источников и литературы

1. Иннокентьевская церковь: история храма сквозь три столетия / Сост. Стремский И. С. Хабаровск: Арно, 2008.
2. Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1894. № 16.
3. Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1894. № 18.
4. Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1895. № 14.

²¹ *Лынша О. Б.* Деятельность православных миссионеров по развитию школьного образования среди коренных народов Нижнего Амура во второй половине XIX в. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pribaikal.ru/obl-events/article/4922.html> (дата обращения: 20.08.2020).

²² Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1896. № 22.

5. Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1895. № 16.
6. Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1895. № 17.
7. Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1896. № 20–21.
8. Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1896. № 22.
9. Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1896. № 8.
10. Хабаровский графа Муравьёва-Амурского кадетский корпус. Сан-Франциско: Глобус, 1978.
11. *Лыниша О. Б.* Деятельность православных миссионеров по развитию школьного образования среди коренных народов Нижнего Амура во второй половине XIX в. [Электронный ресурс] // Прибайкалье. URL: <http://www.pribaikal.ru/obl-events/article/4922.html>
12. Протодиаконов Афанасий Александрович [Электронный ресурс] / Сост. В. Н. Абеленцев, А. А. Гаршин // БЛАГОВЕЩЕНЦЫ.1858–1920. URL: http://museumamur.org/bibliography/D0BF_Bibliography_page=21

УДК 930.2(271)

**СВЯТИТЕЛЬ ФИЛАРЕТ МОСКОВСКИЙ
В СОЧИНЕНИЯХ СТУДЕНТОВ
МДА КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВВ.**

Иерей Сергей Кривоногов

магистр богословия
преподаватель Хабаровской
духовной семинарии
infocenter@dvseminary.ru

Для цитирования: *Кривоногов С., иер.* Святитель Филарет Московский в сочинениях студентов МДА конца XIX — начала XX вв. // Труды Хабаровской духовной семинарии. 2021. № 1. С. 145–161.

Аннотация

Представлен материал по студенческим сочинениям МДА, конца XIX — начала XX века, посвященных святителю Филарету Московскому. До сих пор эта тема остается мало изученной; в то же время к ней наблюдается повышенный интерес. В публикации приводится статистика студенческих работ в дореволюционной Московской духовной академии, связанных с личностью святителя Филарета (Дроздова). Указывается общее количество исследований, сохранность текстов и их отзывов, определяется объем текстов и приблизительный круг источников, на базе которых писались исследования. Прослеживается хронологическое развитие интереса к личности московского митрополита в студенческой среде, тематическая направленность письменных работ, а также насколько успешными были их защиты. Кроме того, приводятся сведения биографического характера о научных руководителях этих работ.

Ключевые слова: Святитель Филарет (Дроздов), МДА, преподаватели МДА, рецензии сочинений, студенческие сочинения МДА конца XIX — нач. XX вв.

В истории русского богословия, да и русской духовной мысли в целом, одним из самых сильных поучительных примеров предстаёт перед нами великий святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский (1782-1867). Его богословские труды знамениты, имеют широкую известность и являются актуальными до настоящего времени. Однако отношение как к ним, так и к личности самого митрополита зачастую были весьма неоднозначными. Святитель Филарет придерживался консервативных взглядов, которые зачастую не разделялись его современниками. Интересен взгляд, в частности, студентов и преподавателей Московской духовной академии на труды и деятельность выдающегося московского святителя. В данной работе рассматриваются студенческие сочинения, связанные с жизнью и деятельности святителя Филарета.

Целью данной публикации является обзор студенческих сочинений Московской духовной академии о святителе Филарете Московском. Большинство данных трудов находится в ОР РГБ, в 172 фонде, сохранность рукописей достаточно хорошая за исключением нескольких сочинений. Так же некоторые сочинения были найдены в научно-богословских журналах.

Всего было обнаружено 21 сочинение воспитанников Московской духовной академии, посвященное жизни и трудам святителя Филарета. К сожалению, сохранилось лишь 17 текстов самих работ. Названия остальных мы знаем лишь по сохранившимся отзывам или титульному листу. На пять студенческих сочинений отзывы не сохранились. Одиннадцать работ имеют по одному отзыву, пять сочинений — по два отзыва.

Среди студенческих сочинений о святителе Филарете можно встретить кандидатские, магистерские и курсовые. Их объём колеблется от 44 до 602 страниц рукописного текста.

По количеству используемых в рассматриваемых работах источников необходимо отметить, что имеются такие работы, в которых списки источников и литературы отсутствуют, хотя по тем ссылкам, которые находятся в той или иной работе, можно с высокой степенью вероятности утверждать, что данная работа основана на каком-нибудь одном труде или на нескольких. В среднем работы в списке используемой литературы имеют около десяти пунктов.

В данных работах количество встречаемых ссылок колеблется от 10 до 65. Самый обширный труд — «Сочинение о догматическом учении в словах митрополита Филарета»¹, — не имеет даты и автора, объем его составляет 602 страницы рукописного текста, а самой маленькой по объёму работой является «Разбор слова высокопреосвященнейшего Филарета, митрополита Московского, на Великий Пяток»² Александра Лебедева, на 44 страницах рукописного текста. Самые обширные работы были написаны о святителе Филарете Московском как об ученом. В этих текстах святитель рассматривался в качестве выдающегося библеиста, догматиста и канониста. Работы, которые имели наименьшие объёмы, в основном были посвящены пастырской и проповеднической деятельности святителя Филарета.

Наиболее часто используемыми источниками в студенческих сочинениях были слова и речи, донесения, письма, собрания мнений и отзывов митрополита Филарета³, а также

¹ Сочинение о догматическом учении в словах митрополита Филарета — студенческая работа // ОР РГБ. Ф. 172. К. 448. Ед. хр. 12. Б. д.

² Лебедев А. «Разбор слова высокопреосвященнейшего Филарета, митрополита Московского на Великий Пяток» — студенческая работа // ОР РГБ. Ф. 172. К. 284. Ед. хр. 2.

³ Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. СПб.: Синод. тип., 1885–1888. Т. 1–5.

собрания его резолюций⁴. Здесь следует отметить, что менее объёмными были ранние работы, а также труды, посвящённые разборам проповедей и жизни святителя. В более позднее время пишутся работы более объёмные и сложные, чем первые. Скорее всего, это связано с проводимыми в академии реформами и повышением требований, предъявляемых к студенческим сочинениям. Таким образом, можно сказать, что чем позднее написана работа и чем более сложна тема сочинения, тем более возрастает и объём самой работы.

Первое из рассматриваемых сочинений «Разбор слова высокопреосвященнейшего Филарета, митрополита Московского, на Великий Пяток»⁵, было написано до кончины святителя Филарета, и представляет особый интерес как мнение современника о проповеди святителя. Оценить мнение на это сочинение современников не представляется возможным, так как об успешности защиты этой работы ничего неизвестно. Также отзывов и другой информации о данной работе пока не найдено.

Следующая работа была написана через 7 лет, а начиная с 1890 года, работы стали появляться регулярно, что свидетельствует о возрастании интереса к личности святителя Филарета. Следует отметить, что одновременно и темы были разнообразными, затрагивая самые различные аспекты жизни и деятельности святителя.

Самая поздняя работа была написана в 1917 году А. Рождественским⁶, и имела заглавие «Церковно-

⁴ Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского: с приложением портрета / С предисл. и примеч. проф. И. Н. Корсунского и протопресвитера Московского Большого Успенского собора В. С. Маркова. М., 1903–1916. Т. 1–5.

⁵ *Лебедев А.* «Разбор слова высокопреосвященнейшего Филарета, митрополита Московского на Великий Пяток» — студенческая работа // ОР РГБ. Ф. 172. К. 284. Ед. хр. 2.

⁶ Александр Рождественский, окончил МДА в 1917 году, написав

административная деятельность митрополита Филарета (Московского)»⁷.

Темы рассматриваемых работ можно классифицировать следующим образом: биографические, о пастырстве святителя (апологетика, педагогика и нравственное учение), о его административной деятельности (как руководителя Московской духовной академии и церковно-административного деятеля) и о святителе как учёном — богослове (библеисте, догматисте и канонисте).

Больше всего тем, которые выбирали студенты для своих сочинений, касались пастырской и проповеднической деятельности святителя.

Отметим и успешность защит данных работ. Практически все студенты успешно защищались и получали соответствующую ученую степень. На оценку «отлично» было написано шесть работ, «хорошо» — пять. Количество неудовлетворительных оценок неизвестно, также неизвестны оценки десяти работ. Сопоставить оценки с тематикой практически невозможно, так как оценки за сочинения в разных тематиках бывают различными, но большинство оценок отсутствует.

Теперь можно приступить к рассмотрению биографий и научных интересов рецензентов, которые оставили свои отзывы по изучаемым нами работам.

Богословский Михаил Михайлович родился в 1867 году, умер в 1929 году. Он занимал почётную должность академика в Российской академии наук. Вместе с этим не оставлял и преподавательскую деятельность в МДА, вёл предмет Русской гражданской истории в Московской духовной

студенческую работу на 4 [LXXII] курсе академии.

⁷ *Рождественский А.* «Церковно-административная деятельность митрополита Филарета (Московского)» — студенческая работа (курсовая) // ОР РГБ. Ф. 172. К. 361. Ед. хр. 13.

СВЯТИТЕЛЬ ФИЛАРЕТ МОСКОВСКИЙ В СОЧИНЕНИЯХ СТУДЕНТОВ

академии, в которой в 1908 году стал доцентом, а уже в следующем году стал экстраординарным профессором. В 1912–1919 года был уже ординарным профессором⁸. Им был написан отзыв на работу Августова Димитрия, на тему: «Из истории Московской духовной академии. /Отношение митрополита Московского Филарета к Московской духовной академии/» 1913 году⁹.

Архиепископ Варфоломей (Ремов) родился 1888 году, скончался в 1935 году. 10 июня 1911 года принял монашеский постриг, 23 июня 1911 года его рукоположили в сан иеродиакона, а 18 февраля 1912 года был рукоположён в сан иеромонаха. С 1912 года исполнял должность доцента кафедры Священного Писания Ветхого Завета. С 1913 года нёс послушание благочинного храма Покрова Пресвятой Богородицы в академии. С 20 августа 1916 года стал сверхштатным экстраординарным профессором. В 1919 году он был награжден архимандритством, а также нёс послушание настоятеля академического храма Покрова Пресвятой Богородицы. В 28 июля 1921 года его рукоположили во епископа Сергиевского, он стал викарием Московской епархии, но с 1934 года находился на покое в сане архиепископа¹⁰.

Иеромонахом Варфоломеем (Ремовым) в 1915 году был написан отзыв на студенческую работу Г. Покровского, который посвятил её следующей теме: «Филарет, митрополит Московский, как библеист-историк»¹¹.

⁸ Волков В. А. Московские профессора XVIII — начала XX веков / В. А. Волков, М. В. Куликова, В. С. Логинов // Гуманитарные и общественные науки. М., 2006. С. 31–32.

⁹ Протоколы совета за 1913 год // Богословский Вестник. 1914. № 1. С. 180–184.

¹⁰ Варфоломей (Ремов), архиеп. Письма и автобиография / Подготовка текста, публикация, вступительная заметка и примечания А. Л. Беглова // Альфа и Омега. 1996. № 2/3 (9/10). С. 353–378.

¹¹ Варфоломей, иером. Отзыв на студенческую работу (кандидатскую)

Русский историк религии, религиозный философ, а также публицист Введенский Алексей Иванович родился в 1861 году, умер в 1913 году. С 1887 стал преподавателем на кафедре истории философии, а уже в 1892 году перешёл на кафедру логики и метафизики. В 1896 году Введенского утвердили экстраординарным профессором Московской духовной академии¹². В 1904 году Алексей Иванович написал отзыв на студенческую работу, автором которой являлся иеромонах Алексий, на тему: «Господствующие в современном нравственно-правовом сознании понятия перед судом митрополита Филарета». Работу можно охарактеризовать как библиографическую¹³.

Виноградов Василий Петрович, родился 1885 году, умер в 1968. Учился в Звенигородском духовном училище, которое окончил в 1899 году. Так же окончил: Вифанскую духовную семинарию — в 1905 году, Московскую духовную академию — в 1909 году, получив степень кандидата богословия. Далее занялся преподавательской деятельностью в Московской духовной академии. Преподавал пастырское богословие с 1910 года до 1928 года. В 1914 году получил звание магистра богословия, защитив диссертацию. В 1916 году его перевели в Московскую духовную семинарию преподавателем словесности. Когда прошла февральская революция, его восстановили в числе профессоров МДА и в том же году его утвердили на должность внештатного экстраординарного профессора на кафедре пастырского богословия¹⁴. В 1913 году пишет отзыв на работу Глинского Ивана, тема

Г. Покровского «Филарет, митрополит Московский, как библиист-историк» // ОР РГБ Ф. 172. К. 341. Ед. хр. 3.

¹² Волков В. А. Московские профессора... С. 45–46.

¹³ Протоколы совета за 1904 год // Богословский Вестник. 1905. № 1. С. 74–76.

¹⁴ Волков В. А. Указ. соч. С. 49–50.

которой являлась «Филарет, митрополит Московский, как проповедник»¹⁵.

Специалист по церковному праву, русский правовед Николай Александрович Заозерский родился в 1851 году, умер в 1919 году. Учился в Ярославской духовной семинарии и окончил её в 1872 году, Московскую духовную академию он окончил в 1876 году. В 10 ноября 1878 года был утверждён в должности доцента и трудился на кафедре церковного права, а в апреле 1895 года стал экстраординарным профессором, с августа 1895 года — уже ординарный профессор¹⁶.

Заозерский Николай написал отзыв в 1893 году, на студенческую работу (магистерскую) студента Д. Наумова, темой которой была «Филарет, митрополит Московский, как канонист»¹⁷. В 1895 году он дал отзыв на студенческую работу (кандидатскую) студента Ф. Никольского, тема работы была «Наказания за преступления духовных лиц по практике митрополита Филарета»¹⁸.

В том же году написал отзыв на работу студента Геннадия Добротина, посвящённой теме «Государственные мероприятия против еретиков и раскольников по уголовному кодексу и по воззрениям и частным распоряжениям митр. Филарета»¹⁹.

Богослов, библиеист Казанский Пётр Иванович родился в 1838 году, умер в 1913 году. Учился в Московской духов-

¹⁵ Протоколы совета за 1913 год // Богословский Вестник. 1914. № 2. С. 244–246.

¹⁶ Волков В. А. Указ соч. С. 102.

¹⁷ Наумов Д. «Филарет, митрополит Московский, как канонист» — студенческая работа // ОР РГБ Ф. 172. К. 314. Ед. хр. 1.

¹⁸ Протоколы совета за 1895 год // Богословский Вестник. 1896. № 4. С. 220–222.

¹⁹ Протоколы совета за 1895 год // Богословский Вестник. 1896. № 4. С. 216–218.

ной академии, которую окончил в 1864 году. Будучи удостоен учёной степени магистра богословия, он был приглашен в 1867 году в академию, на кафедру педагогики. Когда ввели новый Устав духовной академии в 1869 году, стал преподавать в академии педагогику и нравственное богословие. В 1873 году получил звание экстраординарного профессора, а в 1892 году перешёл на кафедру истории философии. Далее его избрали на должность и.о. ординарного профессора. У Петра Ивановича не было докторской степени, которая требуется для ординатуры. Но несмотря на это его утвердил Синод своим указом от 14 марта, а также удостоил звания заслуженного профессора. Эту кафедру он занимал до конца несения послушания в академии²⁰.

В 1886 году он составил отзыв на студенческую работу И. Кузнецова, темой которой было «Нравственное учение митрополита Филарета», оценив её на 4 с минусом²¹. В 1889 году также составил отзыв на работу Купленского Николая, посвящённой теме «Нравственное учение Филарета митрополита Московского»²².

Российский богослов Кипарисов Василий Фёдорович родился в 1849 году, умер в 1899 году. Учился в Московской духовной академии, которую окончил в 1874 году, будучи удостоен степени кандидата богословия. С 1875 года становится приват-доцентом академии по кафедре гомилетики и пастырского богословия. В 1884 году произошла реорганизация кафедр, после которой Василий Фёдорович преподавал на кафедре гомилетики и истории проповедничества, а также исполнял обязанности помощника инспектора. В 1889

²⁰ Волков В. А. Указ. соч. С. 114.

²¹ Кузнецов, Иван. «Нравственное учение митрополита Филарета» — студенческая работа // ОР РГБ Ф. 172. К. 279 Ед. хр. 13.

²² Купленский Николай. «Нравственное учение Филарета митрополита Московского» — студенческая работа // ОР РГБ Ф. 172. К. 280. Ед. хр. 7.

СВЯТИТЕЛЬ ФИЛАРЕТ МОСКОВСКИЙ В СОЧИНЕНИЯХ СТУДЕНТОВ

году становится экстраординарным профессором. В 1897 году, после защиты диссертации «О церковной дисциплине», был удостоен степени доктора богословия, а в 1898 года уже становится ординарным профессором. После этого почти сразу же оставляет свою службу в Московской духовной академии²³. В 1893 составляет отзыв на студенческую работу (магистерскую) Д. Наумова, посвящённой теме «Филарет, митрополит Московский, как канонист»²⁴.

Иеромонах Пантелеимон (Успенский Дмитрий Поликарпович) родился в 1886 году, скончался в 1918 году. Учился в Черниговской духовной семинарии, которую окончил в 1907 году, а затем Московскую духовную академию в 1911 году, был профессорским стипендиатом. В 1917 году отправился на Кавказ, чтобы пройти лечение, и скончался от туберкулеза на Новом Афоне²⁵.

В 1914 году составил отзыв на студенческую работу Д. Крылова, темой которой была «Духовные представители богословской науки в Московской духовной академии за столетний период её жизни»²⁶.

Духовный писатель протоиерей Иоанн Дмитриевич Петропавловский родился в 1844 году, скончался в 1907

²³ Волков В. А. Указ. соч. С. 125.

²⁴ *Кипарисов*. Отзыв на студенческую работу (магистерскую). Д. Наумова «Филарет, митрополит Московский, как канонист» // ОР РГБ Ф. 172. К. 314. Ед. хр. 4.

²⁵ «Не будучи от левитской лозы и от духовной школы, я всегда привык преклоняться перед нашим священническим сословием...» Переписка профессора Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже архимандрита Киприана (Жерна) и протопресвитера Русской Православной Церкви за границей Василия Виноградова (1956–1959) / вступ. ст., публ. и примеч. Сухова Н. Ю. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. Вып. 3 (46). М., 2012. С. 83

²⁶ Протоколы совета за 1914 год // Богословский Вестник. 1915. № 5. С. 329–336.

году. Окончил Тверскую духовную семинарию, из которой его, учащегося в 5 классе, направили в Московскую духовную академию. Далее его оставили при академии, удостоив звания доцента, а впоследствии и профессора. Трудился на кафедре: Основное богословие. Стоит отметить, что его состояние здоровья ухудшилось, ему стало тяжело заниматься профессорской деятельностью в академии, поэтому его перевели в Москву, в приходские священники. При этом отец Иоанн интересовался самыми различными вопросами, особое внимание уделял апологетике, а далее стал почётным членом академии. Он много времени посвящал научным трудам²⁷.

Протоиерей Иоанн в 1878 году составил отзыв на студенческую работу студента В. Захарьевского на тему: «Апологетические элементы в проповедях покойного митрополита Московского Филарета». Он оценил работу на оценку 4²⁸.

Богослов, археолог, реставратор, искусствовед Протасов Николай Дмитриевич родился в 1886 году, умер в 1940 году. В 1911 году стал магистрантом Московской духовной академии, а уже с 1912 трудился на должности доцента по кафедре Церковной археологии. Он также являлся сотрудником журнала «Богословский вестник». В 1913 был удостоен звания магистра. В 1917 стал экстраординарным профессором на кафедре церковной археологии. После 1919 года работал в ГИМ²⁹.

В 1913 году оставил отзыв на студенческую работу (кандидатскую) Августова Димитрия, посвящённой теме

²⁷ Петропавловский // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. СПб., 1894. Т. 23 (45) С. 474.

²⁸ Захарьевский, Василий. «Апологетические элементы в проповедях покойного митрополита Московского Филарета» — студенческая работа // ОР РГБ Ф. 172. К. 249. Ед. хр. 12.

²⁹ Протасов Николай Дмитриевич [Электронный ресурс] // Румянцевский музей. URL: <http://www.rmuseum.ru/data/authors/p/protasovnd.php> (дата обращения: 11.11.2018).

«Из истории Московской духовной академии. Отношение митрополита Московского Филарета к Московской духовной академии»³⁰.

Историк, археограф, краевед Серебрянский Николай родился в 1872 году, умер 1940 год. Отец его был священником. Учился в Псковском духовном училище и окончил его в 1886 году, затем поступил в Псковскую духовную семинарию, которую окончил в 1892 году. Далее продолжил обучение в Московской духовной академии и закончил её в 1898 году. Преподавал в духовной семинарии. Его научные исследования стали выходить в свет с 1901 года. В научной общественности они весьма высоко ценились. Он написал две диссертации, которые получили Уваровские премии. 22 декабря 1930 года его арестовали. Был в лагерях и ссылке³¹.

В 1917 году дал свой отзыв на кандидатское сочинение «Церковно-административная деятельность митрополита Филарета (Московского)», автором которого был Александр Рождественский. Оценил на оценку 5 с минусом³².

Российский и советский филолог-классик, преподаватель и переводчик Соболевский Сергей Иванович родился в 1864 году, умер в 1963 году. В 1892 году стал профессором Московского университета, а в 1928 году стал членом-корреспондентом АН СССР. Преподавал греческий язык и словесность в Московской духовной академии. В 1909 году стал доцентом, а через некоторое время стал экстраординарным доцентом, и уже в 1912 году — ординарным профессором³³.

³⁰ Протоколы совета за 1913 год // Богословский Вестник. 1914. № 1. С. 180–184.

³¹ Голубцов С. А., *протод.* Профессура МДА в сетях Гулага и ЧеКа. М., 1999. С. 71.

³² Серебрянский, Николай. Отзыв о кандидатском сочинении А. Рождественского «Церковно-административная деятельность митрополита Филарета (Московского)» // ОР РГБ Ф. 172. К. 361 Ед. хр. 14.

³³ Волков В. А. Московские профессора XVIII — начала XX веков / В. А.

В 1913 году составил свой отзыв на студенческую работу И. Глинского, посвящённой теме «Филарет, митрополит Московский, как проповедник». Поставил оценку 5³⁴.

Российский историк, писатель и публицист Николай Субботин родился в 1827 году, умер в 1905 году. Учился во Владимирской семинарии, после окончания, которой поступил в Московскую духовную академию, стал профессором истории. Вёл активную деятельность против раскола церкви. Он являлся учредителем Братства святого митрополита Петра, а также редактором миссионерского журнала «Братское слово». Николай Иванович дружил с обер-прокурором Святейшего Синода К. П. Победоносцевым. В 1894 году он перестал преподавать в академии, посвятив себя литературной работе³⁵. В 1892 году оставил свой отзыв на сочинение Александра Зыкова, тема работы которого была «Деятельность митрополита Филарета в борьбе с расколом»³⁶.

Архиепископ Феодор (Поздеевский) родился в 1876 году. Окончил Костромскую духовную семинарию, затем поступил в Казанскую духовную академию, после окончания которой, в 1900 году принял монашество. В 1903 году стал магистром богословия, а уже с 1904 году несёт послушание ректора Тамбовской духовной семинарии, с 1906 года — ректор Московской духовной семинарии, с 1909 года — академии. В сентябре 1909 года становится епископом Волоколамским, викарием Московской епархии. В 1920-х годах

Волков, М. В. Куликова, В. С. Логинов // Гуманитарные и общественные науки. М., 2006. С. 223.

³⁴ *Глинский Иван*. «Филарет, митрополит Московский, как проповедник» — студенческая работа (кандидатская) // ОР РГБ Ф. 172. К. 221. Ед. хр. 8.

³⁵ *Карев Н. И. Субботин* // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. СПб., 1894. Т. 31. А (62). С. 874.

³⁶ Протоколы совета за 1892 год // Богословский Вестник. 1893. № 6. С. 281.

СВЯТИТЕЛЬ ФИЛАРЕТ МОСКОВСКИЙ В СОЧИНЕНИЯХ СТУДЕНТОВ

неоднократно арестовывался за антисоветскую агитацию. Далее ссылки. Был расстрелян 23 октября 1937 году³⁷.

В 1914 году написал свой отзыв на студенческую работу Димитрия Крылова, на тему «Духовные представители богословской науки в Московской духовной академии за столетний период её жизни»³⁸.

Писатель Шостьин Александр Павлович родился в 1862 году, умер в 1916 году. Учился в Московской духовной академии, по окончании стал профессором на кафедре педагогики и пастырского богословия³⁹. В 1892 году написал отзыв на работу студента Ромашкова Дмитрия на тему «Филарет митрополит Московский, как пастырь церкви и учитель о пастырстве»⁴⁰. В 1902 году составил свой отзыв на кандидатское сочинение А. Покровского, темой которого было «Педагогические воззрения Филарета митрополита Московского». Удостоил оценки 4 ½⁴¹.

Святитель Филарет является высокочтимой исторической личностью, так как немало великих дел в государстве Российском и в Русской Церкви совершалось с его непосредственным участием, а порой это участие было ключевым. Его личность во все времена была примером и привлекала исследователей как церковных, так и светских

³⁷ *Иоанна (Помазанская), мон.* Исповеднический путь владыки Феодора. Жизнеописание архиепископа Волоколамского Феодора (Поздеевского), последнего Ректора Московской духовной академии // Православная жизнь. № 9. Джорданвилл, 1995. С. 5.

³⁸ Протоколы совета за 1914 год // Богословский Вестник. 1915. № 5. С. 329–336.

³⁹ Волков В. А. Указ. соч. С. 279.

⁴⁰ Протоколы совета за 1892 год // Богословский Вестник. 1893. № 3. С. 161–163.

⁴¹ *Покровский Андрей.* «Педагогические воззрения Филарета митрополита Московского» — студенческая работа // ОР РГБ Ф.172. К. 340. Ед. хр. 9.

к изучению его жизни и трудов. Поэтому многие студенты писали работы, посвященные деятельности святителя Филарета. В настоящей работе была произведена статистика студенческих работ и обзор краткой биографии и научных интересов научных руководителей и рецензентов.

Список источников и литературы

1. *Варфоломей (Ремов), архиеп.* Письма и автобиография / Подготовка текста, публикация, вступительная заметка и примечания А. Л. Беглова // Альфа и Омега. 1996. № 2/3 (9/10). С. 353–378.
2. *Варфоломей, иером.* Отзыв на студенческую работу (кандидатскую) Г. Покровского «Филарет, митрополит Московский, как библеист-историк» // ОР РГБ Ф. 172. К. 341. Ед. хр. 3.
3. *Волков В. А.* Московские профессора XVIII — начала XX веков / В. А. Волков, М. В. Куликова, В. С. Логинов // Гуманитарные и общественные науки. М.: Янус-К; Московские учебники и картолитография, 2006.
4. *Глинский Иван.* «Филарет, митрополит Московский, как проповедник» — студенческая работа (кандидатская) // ОР РГБ Ф. 172. К. 221. Ед. хр. 8.
5. *Голубцов С. А., протод.* Профессура МДА в сетях Гулага и ЧеКа. М.: Изд-во Православного братства Споручницы грешных, 1999.
6. *Захарьевский Василий.* «Апологетические элементы в проповедях покойного митрополита Московского Филарета» — студенческая работа // ОР РГБ Ф. 172. К. 249. Ед. хр. 12.
7. *Иоанна (Помазанская), мон.* Исповеднический путь владыки Феодора. Жизнеописание архиепископа

СВЯТИТЕЛЬ ФИЛАРЕТ МОСКОВСКИЙ В СОЧИНЕНИЯХ СТУДЕНТОВ

Волоколамского Феодора (Поздеевского), последнего Ректора Московской духовной академии // Православная жизнь. № 9. Джорданвилл, 1995.

8. *Карев Н. И. Субботин* // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. СПб.: Семеновская Типо-Литография (И. А. Ефрона), 1894. Т. 31 А (62). С. 874.

9. *Кипарисов*. Отзыв на студенческую работу (магистерскую). Д. Наумова «Филарет, митрополит Московский, как канонист» // ОР РГБ Ф. 172. К. 314. Ед. хр. 4.

10. *Кузнецов Иван*. «Нравственное учение митрополита Филарета» — студенческая работа // ОР РГБ Ф. 172. К. 279. Ед. хр. 13.

11. *Купленский Николай*. «Нравственное учение Филарета митрополита Московского» — студенческая работа // ОР РГБ Ф. 172. К. 280. Ед. хр. 7.

12. *Лебедев А.* «Разбор слова высокопреосвященнейшего Филарета, митрополита Московского на великий пяток» — студенческая работа //

ОР РГБ Ф. 172. К. 284. Ед. хр. 2.

13. *Наумов Д.* «Филарет, митрополит Московский, как канонист» — студенческая работа // ОР РГБ Ф. 172. К. 314. Ед. хр. 1.

14. Переписка профессора Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже архимандрита Киприана (Керна) и протопресвитера Русской Православной Церкви за границей Василия Виноградова (1956–1959) / вступ. ст., публ. и примеч. Сухова Н. Ю. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. Вып. 3 (46). М., 2012. С. 71–122

15. *Петропавловский* // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. СПб.: Семеновская Типо-
160

Литография (И. А. Ефрона), 1894. Т. 23 (45). С. 474.

16. *Покровский Андрей*. «Педагогические воззрения Филарета митрополита Московского» — студенческая работа // ОР РГБ Ф.172. К. 340. Ед. хр. 9.

17. Протасов Николай Дмитриевич [Электронный ресурс] // Румянцевский музей. URL: <http://www.rmuseum.ru/data/authors/p/protasovnd.php>

18. Протоколы совета за 1892 год // Богословский Вестник. 1893. № 6. С. 281; № 3. С. 161–163.

19. Протоколы совета за 1895 год // Богословский Вестник. 1896. № 4. С. 220–222.

20. Протоколы совета за 1904 год // Богословский Вестник. 1905. № 1. С. 74–76.

21. Протоколы совета за 1913 год // Богословский Вестник. № 1. М., 1914. С. 180–184; № 2. С. 244–246.

22. Протоколы совета за 1914 год // Богословский Вестник. № 5. М., 1915. С. 329–336.

23. *Рождественский А.* «Церковно-административная деятельность митрополита Филарета (Московского)» — студенческая работа (курсовая) // ОР РГБ Ф. 172. К. 361 Ед. хр. 13.

24. *Серебрянский Николай*. Отзыв о кандидатском сочинении А. Рождественского «Церковно-административная деятельность митрополита Филарета (Московского)» // ОР РГБ Ф. 172. К. 361. Ед. хр. 14.

25. Сочинение о догматическом учении в словах митрополита Филарета — студенческая работа // ОР РГБ Ф. 172. К. 448. Ед. хр. 12.

УДК 266.1

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ МИССИИ СРЕДИ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ, ПРОЖИВАЮЩИХ НА ТЕРРИТОРИИ ПРИАМУРСКОЙ МИТРОПОЛИИ

Иерей Александр Самаркин

выпускник Хабаровской
Духовной семинарии

Для цитирования: Самаркин А. А., иер. Современные проблемы миссии среди коренных малочисленных народов, проживающих на территории Приамурской митрополии // Труды Хабаровской духовной семинарии. 2021. № 1. С. 162–172.

Аннотация

В статье обозначены основные проблемы миссии среди коренных малочисленных народов Приамурской митрополии. Предлагаются пути их решения на основании духовного опыта миссионеров Русской Православной Церкви и современных методов миссионерской деятельности.

Ключевые слова: коренные малочисленные народы, Церковь, миссия.

С начала XVII века Дальний Восток Российского Государства стал заселяться русскими людьми, которые принесли Православную веру на эти земли. Приамурский край сегодня представляет собой обширное поле для миссионерства среди коренных малочисленных народов, исконно проживающих на этих землях.

Приамурская митрополия, существующая в пределах

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ МИССИИ СРЕДИ КОРЕННЫХ

Хабаровского края, не представляет собой единого этнографического региона. Расстояние от Охотска до Бикина несколько тысяч километров и на этой территории, способной вместить несколько европейских государств, изначально и в настоящее время проживают 8 коренных малочисленных народов: нанайцы, ульчи, удэгейцы, негидальцы, орочи, нивхи, эвенки и эвены.

Народность	Нанайцы	Ульчи	Удегейцы	Негидальцы	Орочи	Эвенки	Эвены
Численность	10770	2720	610	505	680	4590	1270

Таблица 1. Численность коренных малочисленных народов в Хабаровском крае

Сегодня представители малых народов обращаются за помощью и поддержкой к Православной Церкви в надежде, что Церковь поможет им обрести подлинный смысл бытия, пережить постигшие их трудности, выстроить между людьми здоровые нравственные отношения, сохранить национальную культуру и традиции, пережить кризис.

Коренные малочисленные народы Дальнего Востока Российской Федерации — народы численностью менее 50 тысяч человек, проживающие на российском Дальнем Востоке на территориях традиционного расселения своих предков, сохраняющие традиционные образ жизни, хозяйствование и промыслы и осознающие себя самостоятельными этническими общностями¹.

Коренное население проживает в 98 населенных пунктах края. Каждый муниципальный район Хабаровского края является ареалом проживания коренных малочисленных народов, в каждом из них есть национальные сёла. Два района получили свои названия по имени коренных народов, преимущественно обитающих там: Нанайский (районный центр — с. Троицкое) и Ульчский (районный центр — с. Богородское). Самые многочисленные национальные села

представлены в таблице 2.

Муниципальный район	Поселение	Народность	Численность КМН (приблизительно)
Нанайский	Найхин-Даерга-Хаю	Нанайцы	1000 человек
Ульчский	Булава	Ульчи	700 человек
Аяно-Майский	Нелькан	Эвенки	500 человек
Охотский район	Арка	Эвены	270 человек
Им. Лазо	Гвасюги	Удегейцы	146 человек
Ванинский	Датта	Орочи	110 человек
Им. П. Осипенко	Владимировка	Негидальцы	90 человек

Таблица 2. Основные национальные поселения Хабаровского края

Коренное население не склонно к развитию скотоводства и земледелия, хотя сельскохозяйственную продукцию выращивают на личных подсобных участках. Основными традиционными занятиями являются охота, рыболовство, сбор ягод, орехов, папоротника и других даров природы.

Проблемы коренных малочисленных народов

«Отторжение человека от Бога, разрыв преемственности поколений, деградация национальных традиций, разрушение связи с природой, равно как и связей трудовых, семейно-бытовых, духовно-культурных» — это основные причины, связанные с неблагополучием у коренных малочисленных народов в духовной, нравственной и материальной сферах².

²Заявление Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о жизни и проблемах коренных малочисленных народов» [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского

В результате исследования выявлены следующие проблемы в жизни коренных народов Приамурской митрополии:

- а) частые случаи суицидов;
- б) нехватка рабочих мест, безработица;
- в) сильный отток населения из национальных сёл;
- г) почти полное отсутствие внешкольной работы с детьми и молодёжью: клубов по интересам и т. д.;
- д) дети кочевых оленеводческих народов надолго покидают семьи и обучаются в школах-интернатах, за время обучения отвыкая от традиционного образа жизни и после выпуска предпочитая оставаться в городах, что приводит к упадку оленеводства;
- е) алкоголизм и наркомания, как среди взрослых, так и среди подростков.

Проблемы миссии среди КМНС

Практически все коренные народы Хабаровского края приняли Православие к началу XX века, но не успели в нём укорениться. Потому после революции 1917 г. произошёл их откат назад в язычество.

На сегодняшний день выявлены следующие проблемы православной миссии:

1. Настороженное отношение к Православной Церкви у большей части аборигенов российского Дальнего Востока, особенно у ответственных лиц: руководителей национальных сельских поселений, представителей Ассоциации ко-

ренных малочисленных народов Севера — главная проблема миссионерской деятельности на данный момент.

Немалое количество представителей коренных народов боится, что миссионерская деятельность Русской Православной Церкви в их среде приведёт к окончательной утрате ими своих корней и полному обрусению. Те же, кто Православие принимает, в основном остаются двоеверами, так как боятся, что, отказавшись от почитания «старых богов», утратят связь с предками и свою национальную идентичность»³.

2. Труднодоступность многих национальных сёл является большой проблемой, которая ограничивает миссионерские выезды. Особенно нелегко бывает священникам северных районов, начиная от Ульчского до Охотского района, где подобно святителю Иннокентию (Вениаминову) священники добираются до некоторых общин на лодках или на современных снегоходах.

В некоторые национальные села северных районов возможно добраться только воздушным транспортом. И каждая такая поездка (на вертолете, лодке, снегоходе, даже на автомобиле) стоит немалых финансовых средств. Часто из-за отсутствия транспорта священники продолжительное время не посещают дальние приходы.

3. Малое количество православных общин и храмов — одна из важнейших проблем миссионерской деятельности. Миссионерам приходится проводить Богослужения в приспособленных для этого помещениях.

В Районе им. Лазо единственное поселение, где компактно проживают удегейцы — Гвасюги. Поселение находится очень далеко в тайге, благочинным запланированы поездки с целью организации православной общины.

В городе Хабаровске и в Хабаровском районе предста-

³ Заявление Освященного Архиерейского Собора...

вители коренных малочисленных народов не живут обособлено, но объединены в Ассоциацию КМНС, которая в прошлые годы иногда сотрудничала с Хабаровской епархией в некоторых совместных мероприятиях. Работа с представителями коренных малочисленных народов ведется на уровне приходской деятельности городских храмов.

В Нанайском районе, где особенно много коренных жителей (на 16000 населения около 5000 коренных жителей), на 14 поселений: 2 храма, 4 реально действующие общины (в Найхине и Лидоге), в которых совершается Божественная Литургия, проводятся встречи и мероприятия на духовные темы.

В Ульчском районе ситуация более благоприятная: на 18 сельских поселений 4 храма, 3 священника, всего 6 православных общин.

В Николаевском районе миссионерская работа с коренными жителями ведется в рамках приходской деятельности.

В Тугуро-Чумиканском районе 1 храм в Чумикане (иерей Андрей Сопельник) и 2 общины в Тугуре и Удском.

В Аяно-Майском районе 1 храм в Нелькане, в общине есть около 10 женщин-эвенков. Окормляет общины иерей Виталий Большаков (Николаевское викариатство).

В Охотском районе 1 действующий, 2 строящихся храма (Арка и Новое Устье), соответственно 3 православные общины, окормляемые иеромонахом Иннокентием (Митиным).

4. Соответственно, важнейшей проблемой является дефицит духовенства в местах проживания коренных народов. О каком научении христианству личным примером священника можно говорить, если местные христиане видят батюшку несколько раз в году?

Примером миссионерства можно назвать служение протоиерея Евгения Касьянова — настоятеля Свято-Троиц-

кого храма с. Троицкое, который и в своем селе, и в окрестных поселениях являет образ православного пастыря.

Перечисленные проблемы миссионерской деятельности, связанные с жизнью малых народов Дальнего Востока, а также конкретные примеры указывают на низкий духовно-нравственный и культурный уровень коренных жителей Дальнего Востока (и малых народов и большей части остального населения). Необходимо решать проблемы, и организовывать систематическую миссионерскую деятельность среди коренных малочисленных народов Дальнего Востока.

Предложения решения проблем миссии среди коренных малочисленных народов Дальнего Востока

На примере работы Комиссии по работе с коренными малочисленными народами Приамурской митрополии рассмотрим конкретные дела в целях решения проблем миссионерской деятельности.

1. Взаимодействие с общественными организациями, занимающимися работой с коренными малочисленными народами.

Необходимо восстановить связи с АКМНС Хабаровского края, её отделениями в Нанайском, Ульчском и Охотском районах.

Учитывая сложное социальное положение многих сынов и дочерей малых народов, невысокий уровень их жизни, одним из главных направлений миссионерской работы должно стать оказание благотворительной помощи нуждающимся и малоимущим людям. Для этих целей следует не только добиваться выделения государственных средств, но и создавать различные благотворительные организации, привлекать к участию в деле духовно-культурного возрождения малых

народов социально ответственных представителей делового сообщества, в том числе через организацию братств и попечительских советов⁴.

2. Восстановить связи и поддерживать общение с приамурскими аборигенами, проживающими в городах. Наладить отношения некоторыми представителями аборигенской городской интеллигенции, запланировать встречу со студентами отделения народов Севера Хабаровского Государственного Гуманитарного Университета.

3. Миссионерские поездки по национальным сёлам.

Организовать поездки в сёла Сикачи-Алян, Арка, Иня, Арсеньево и др. поселки, где компактно проживают представители коренных малочисленных народов.

За каждой общиной, где нет возможности осуществлять постоянное духовное окормление (например община села Сикачи-Алян), необходимо закрепить священнослужителей, которые раз в две недели или месяц посещали приходы с целью духовно-просветительской и богослужебной деятельности.

4. Подготовка и выпуск печатных изданий духовно-просветительского характера, адресованных аборигенам. Ранее было сделано:

Преображенским приходом г. Охотска выпущен «Молитвослов эвена», специально составленный для кочевых оленеводов.

В дар от Московского института перевода Библии получены иллюстрированные детские Библии на эвенкийском языке, Евангелие от Луки на эвенском и эвенкийском языках.

Совместно с сотрудниками Московского института перевода Библии и Санкт-Петербургского отделения Российского Библейского общества подготовлены к изданию

⁴ Заявление Освященного Архиерейского Собора...

три диглотты: Евангелие о Луки на нанайском и русском, на эвенском и русском и на эвенкийском и русском языках с прилагающимися аудиодисками.

5. Оказание посильной помощи жителям национальных сёл в решении социальных проблем.

Также необходимо работать по следующим направлениям:

— создание церковных общин в национальных сёлах (Гвасюги, Иннокентьевка и др.), формирование при них — православных библиотек, фильмотек и т.д.

— участие в фольклорных и этнических концертах, фестивалях и т.д.

— проведение встреч студентов Хабаровской духовной семинарии с представителями коренных малочисленных народов, обучающимися в вузах Хабаровска.

Лучшим бы решением проблемы миссионерской деятельности среди аборигенов с учетом на длительную перспективу была бы подготовка из числа национальной молодежи своих собственных служителей (иерея и регента), которые бы прошли обучение в Хабаровской духовной семинарии. Необходимы разъяснительные беседы настоятелей, должна вестись особая подготовка к подбору кандидатов.

Решению данной проблемы мешают такие факторы, как малое финансовое обеспечение деятельности миссионеров, незаинтересованность студентов духовных учебных заведений — будущих пастырей — в миссионерском служении среди аборигенов российских окраин и т. д.

Миссия среди малых народов требует специально подготовленных пастырей. Кроме желания нести свет Христовой истины этим народам, они должны быть хорошо знакомы с их обычаями, традициями и культурой.

Основная цель Хабаровской духовной семинарии —

подготовка священнослужителей из местного населения, в том числе, а может быть и в первую очередь, из коренных малочисленных народов, исконно проживающих на Амуре. На это надо обратить внимание священнослужителей епархий.

Сегодня Русская Православная Церковь предлагает ряд конкретных предложений по укреплению духовности и нравственности коренных малочисленных народов, в том числе через реализацию государственных образовательных программ. Поскольку в местах географического расселения малых народностей Церковью накоплен большой опыт духовно-просветительской деятельности, важно, чтобы составляющими таких программ стали:

— разработка и внедрение школьных предметов духовно-нравственного содержания с учетом региональных особенностей;

Большую важность для Церкви имеет значение выбор модуля Основ Православной культуры курса ОРКСЭ (Основ религиозных культур и светской этики) в школах национальных поселений.

— помощь епархиальным управлениям в подготовке и переподготовке преподавателей духовно-нравственных дисциплин в общеобразовательных школах;

— приобретение, разработка и внедрение учебно-методических комплексов духовно-нравственного содержания;

— бесплатное распространение общедоступной литературы просветительского и апологетического характера, в том числе на языках коренных малочисленных народов;

— финансовая поддержка священников, окормляющих труднодоступные национальные поселки коренных малочисленных народностей⁵.

⁵ Заявление Освященного Архиерейского Собора...

Все вышеуказанное возможно осуществить только совместными усилиями Русской Православной Церкви, государственных и государственно-образовательных структур разных уровней.

Православные миссионеры часто исполняют свое служение в условиях исключительной сложности. Поэтому одно из важнейших качеств, которое требуется от них, — терпение со смиренной преданностью Богу и готовностью преодолевать трудности мира сего.

Список источников и литературы

1. Федеральный закон от 20.07.2000 N 104-ФЗ (ред. от 02.02.2006) «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» [Электронный ресурс] // Справочно-правовая система «ЗаконПрост». URL: <http://www.zakonprost.ru/zakony/104-fz-ot-2006-02-02-ob-obshhih-principah>
2. Заявление Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о жизни и проблемах коренных малочисленных народов» [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1401214.html>

УДК 266.2

ПРАВОСЛАВИЕ В КИТАЕ В КОНТЕКСТЕ МЕЖГОСУДАРСТВЕННОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Протоиерей Федорин Д. А.

выпускник Хабаровской
духовной семинарии

Иерей Брызгалов Д. В.

кандидат политических наук,
выпускник Хабаровской
духовной семинарии

Для цитирования: *Федорин Д. А., прот. Брызгалов Д. В., иер.* Православие в Китае в контексте межгосударственного взаимодействия: теория и практика // Труды Хабаровской духовной семинарии. 2021. № 1. С. 173–179.

Аннотация

Статья посвящена проблемным вопросам российско-китайских взаимоотношений, возникающих в процессе распространения православного христианства в КНР, анализу исторических, политических, духовно-нравственных предпосылок к активизации этого процесса.

Ключевые слова: Православие в Китае, пастырское служение и миссионерская деятельность РПЦ, теория и практика российско-китайского взаимодействия.

Современные изменения геополитики, социально-экономические факторы, миграционные процессы оказывают влияние на развитие Российско-Китайских отношений. В данном контексте особое внимание со сто-

роны Русской Православной Церкви уделяется проблемам взаимодействия, связанным с распространением православия в Китае. Неслучайно, вопросы возрождения православия поднимались Президентом Российской Федерации В. В. Путиным и Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом во время их официальных визитов в КНР.

В результате массовой эмиграции в 1919–1920 гг. из Сибири в Маньчжурию остатков белых армий и мирного населения, по данным различных источников, в Китае оказалось от 300 тыс. до 500 тыс. русских беженцев, среди которых было немало священнослужителей. Территориями расселения русских эмигрантов в Маньчжурии были г. Харбин, полоса отчуждения КВЖД и район Трехречья. Духовным центром, объединявшим и поддерживавшим на чужбине людей, лишившихся Родины, оказалась Церковь¹. Именно с массовым переселением православных христиан из России связано возникновение и развитие Православной Церкви в Китае.

В российской исторической науке проделана большая работа по изучению проблем распространения и адаптации христианства в Китае. На первых порах, в XVIII–XIX веках, интерес к христианству в соседней стране во многом был связан с поиском путей и развитием институтов русско-китайских отношений. Долгое время католические миссионеры, а также православные албазинцы выполняли функции посредников и переводчиков при разрешении российско-китайских проблем и противоречий. С начала XVIII века единственным учреждением, представлявшим Россию в Китае и российское китаеведение, была Российская духовная миссия

¹ Ковалева Е. В. Православная церковь в Харбине: служение епископа Ювеналия (Килина) // Вестник церковной истории. № 4 (8). М., 2007. С. 44.

в Пекине².

Однако оценка деятельности духовных миссий носит противоречивый характер. Именно на основе анализа исторических ошибок, а также современных конфликтных ситуаций на поле религиозных противоречий может и должен быть сделан вывод о новом гуманизирующем влиянии христианского пребывания на развитие межкультурного диалога России и Китая³.

Позиция китайских ученых несколько иная и сводится к следующему тезису: если возрождение традиционных религий связано с подъемом религиозной культуры и культурной модернизацией, то возрастание роли христианства в обществе, воспринимающего западные ценности, вызывает беспокойство у правительства Китая. Для устранения негативных влияний китайская философская наука сформировала идеологию для новой религии, воспринявшей традиционные ценности Китая — китайское христианство. При этом, она не рассматривают православие в западной традиции (как ветвь христианства), трактуя его как «национальная религия России», как «религия этнических русских в Китае», что определяет и направления его изучения — история православия (в целом) и православие в Китае. Православие представляет собой неотъемлемую часть русской традиционной культуры, поэтому изучение православия, способствует пониманию русского национального характера, и помогает дальнейшему двустороннему сотрудничеству в дипломатической, торгово-экономической, культурной и других областях. Исходя из этого тезиса, исследование православия как инокультурного элемента в духовной культуре Китая построено на анализе

² *Дацышен В. Г.* Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 3.

³ *Косых А. Н.* Христианские церкви в Китае с 1978 по 2018 гг.: сравнительный анализ: автореф. дис. ... канд. богосл. М., 2019. С. 5.

его возможного совпадения с традиционной культурой не столько на уровне религиозных, сколько мировоззренческих установок, а исследования в контексте социокультурного пространства — как наполнение культуры северо-восточных провинций Китая культурой России⁴.

При этом важно учесть, что православие в Китае исповедуют не только граждане КНР, потомки русско-китайских браков, в частности албазинцы, которые составляют большинство православных верующих в Китае. Но и граждане России и других стран: работники посольств, представители международных организаций и компаний, предприниматели, учащиеся и др. Если в отношении первой категории законодательство Китая предусматривает деятельность официально признаваемых религиозных организаций на основе принципа тройной самостоятельности (самофинансирования, самоутверждения и самораспространения) независимо от иностранного влияния. То для обеспечения реализации религиозных прав и свобод второй группы православных требуется прохождение дополнительных, установленных отдельными нормативными правовыми актами, процедур и согласований.

На фоне столкновения религиозных и государственных взглядов в Китае протоиерей Дионисий Поздняев отмечает:

«Основная интенция властей КНР, отражающаяся как в законодательстве, так и в практике применения законов и подзаконных актов, сводится к стремлению контролировать официальную религиозную жизнь граждан и пресекать неофициальную. Неофициальная религиозная жизнь

⁴ Чжан Фань. Интерпретация православия в современном Китае китайским религиоведением: автореф. дис. ... к. филос. н. Чита, 2014. С. 3.

вызывает опасения и беспокойства властей, а официальная должна находиться в соответствии с требованиями государственных властей. В последние годы власти столкнулись со стремительным ростом числа верующих. Многие китайские ученые говорят об интеллектуальном, духовном вакууме в стране на фоне "смерти китайской культуры" — и такие резкие оценки отнюдь не лишены оснований. Основной же тенденцией в настроении китайских верующих (в том числе и христиан) является стремление к де-идеологизации и де-политизации своей религиозной жизни»⁵.

При таком подходе особенно остро стоят вопросы о законодательном определении канонического и правового статуса Китайской Автономной Православной Церкви; нехватка подготовленных национальных кадров (китайского духовенства); настороженное отношение китайских властей, считающих стремление восстановить Китайскую Автономную Православную Церковь попыткой российских властей получить новый рычаг влияния на китайское общество⁶.

Несмотря на все государственно-политические, правовые и иные столкновения интересов процесс взаимного сотрудничества России и Китая в сфере распространения православия имеет тенденцию к развитию. В октябре 2015 г. архиепископом Петерегофским Амвросием (Ермаковым)

⁵ Поздняев Д., *прот.* Власти Китая и неофициальное христианство: контроль или диалог? [Электронный ресурс] // Правмир. URL: <https://www.pravmir.ru/vlasti-kitaya-i-neoficialnoe-xristianstvo-kontrol-ili-dialog/> (дата обращения: 20.04.2020).

⁶ Лукин, А. В. Статус Китайской автономной православной церкви и перспективы православия в Китае // Аналитические доклады Института международных исследований МГИМО — Университета МИД России, выпуск 4 (39). М., 2013. С. 43.

был рукоположен во иерея Александр Юй. Первый китайский священник, обучавшийся в духовной академии Русской православной церкви и первый китайский православный священник, рукоположенный для службы в Континентальном Китае за 60 лет. Кроме того, продолжается плодотворное взаимодействие по окормлению русской православной общины г. Харбин священниками Владивостокской епархии. Развитие ситуации требует проведения комплекса мероприятий межправительственного и межрелигиозного характера, разработки законодательной базы, учитывающей интересы российской и китайской сторон.

Позитивная атмосфера отношений между Россией и Китаем создает благоприятные условия для сотрудничества по проблемам китайского православия, развития контактов в этой сфере на уровне народной дипломатии⁷. Для решения проблем требуется поддержка со стороны политических и религиозных кругов обеих стран.

Список источников и литературы

1. *Дацзышен В. Г.* Христианство в Китае: история и современность. М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям. 2007.
2. *Ковалева Е. В.* Православная церковь в Харбине: служение епископа Ювеналия (Килина). // Вестник церковной истории. № 4 (8). М. 2007. С. 42–58.
3. *Косых А. Н.* Христианские церкви в Китае с 1978 по 2018 гг.: сравнительный анализ: автореф. дис. ... канд. богосл. М. 2019.

⁷ *Лян Чжэ.* Православие в контексте современного российско-китайского взаимодействия (1949–2015 гг.): автореф. дис. ... к. ист. н. М., 2016. С. 27.

4. *Лукин А. В.* Статус Китайской автономной православной церкви и перспективы православия в Китае // Аналитические доклады Института международных исследований МГИМО — Университета МИД России, выпуск 4 (39). М.: Изд-во «МГИМО — Университет», 2013.
5. *Лян Чжэ.* Православие в контексте современного российско-китайского взаимодействия (1949–2015 гг.): автореф. дис. ... к. ист. н. М., 2016.
6. *Поздняев Д., прот.* Власти Китая и неофициальное христианство: контроль или диалог? [Электронный ресурс] // Правмир. URL: <https://www.pravmir.ru/vlasti-kitaya-i-neoficialnoe-xristianstvo-kontrol-ili-dialog/>
7. *Чжан Фань.* Интерпретация православия в современном Китае китайским религиоведением: автореф. дис. ... к. филос. н. Чита. 2014.

УДК 94

УЧАСТИЕ ПОГРАНИЧНЫХ ВОЙСК ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО КРАСНОЗНАМЕННОГО ПОГРАНИЧНОГО ОКРУГА В БОРЬБЕ С БАНДИТИЗМОМ В РЕГИОНЕ

Александр Михайлович Филонов

ученый секретарь Приамурского
географического общества

Для цитирования: *Филонов А. М.* Участие пограничных войск Дальневосточного краснознаменного пограничного округа в борьбе с бандитизмом в регионе // Труды Хабаровской духовной семинарии. 2021. № 1. С. 180–198.

Аннотация

Статья посвящена 100-летию юбилею Пограничных войск Дальневосточного Краснознаменного округа. Автор освещает события, происходившие после установления Советской власти на Дальнем Востоке. Социально-политическая обстановка на обширной территории региона была чрезвычайно сложной. Отряды пограничных войск Дальневосточного пограничного округа приложили немало усилий для освобождения Приморья, Приамурья и Забайкалья от подрывных действий казачьих атаманов, белогвардейских офицеров, китайских и японских, а также американских контрабандистов; а также Охотска, Аяна, Гижиги от Сибирской добровольческой дружины генерала А. Н. Пепеляева. В условиях непрерывного противодействия нарушителям границы формировались пограничные войска, их структура. Личный состав войск пограничного округа проходил суровую школу защитников границ советского государства.

Ключевые слова: Амур, анархисты, бандитизм, белоповстанцы, Благовещенск, Забайкалье, Дальний Восток, Хабаровский край, Маньчжурия, Якутия, хунхузы, пограничные войска, граница.

После окончания Гражданской войны и иностранной военной интервенции на Дальнем Востоке с 1923 года бандитизм¹ стал главной опасностью для советской власти. Здесь и далее под термином «Дальний Восток» имеется в виду Приморье, Приамурье и Забайкалье — в границах Дальневосточной республики (ДВР, апрель 1920 г. — 1 ноября 1922 г.) и Дальневосточной области периода Дальревкома (1 ноября 1922 г. — январь 1926 г.)

Преследуя в основном политические цели, бандитизм являлся одной из наиболее острых форм проявления мелкобуржуазной контрреволюции. Такой политический бандитизм использовался врагами Советской власти для срыва гражданских и военных мероприятий правительства, дезорганизации тыла Красной Армии и выражался в организации массовых беспорядков, поджогах и взрывах складов, убийствах партийных и советских работников, повреждении ж.-д. путей и т. п., сопровождавшихся грабежами, насилиями и др. чисто уголовными деяниями².

1. Обстановка на Дальнем Востоке к 1923 году

Особенности внешней и внутренней обстановки оказывали негативное влияние на советизацию региона.

В конце октября 1922 года вместе с японскими войсками и под их прикрытием Дальний Восток России покинули остатки белогвардейских армий и часть гражданского

¹ Бандитизм // Гражданская война и военная интервенция в СССР. Энциклопедия. М., 1983. С. 53.

² Там же. С. 54.

населения. К 1924 года численность российских эмигрантов в Китае составила 500 тыс. человек, из них свыше 100 тыс. обосновались в Маньчжурии³.

Некоторые из них использовались главарями белого движения и японцами для подрывной деятельности в дальневосточном регионе.

Существенной особенностью обстановки были и оставшиеся анклавы нестабильности и контрреволюции. До весны 1925 года Северный Сахалин оставался под японской оккупацией. Районы северо-восточной части РСФСР — Охотск, Аян, Гижига и ряд других — были до апреля 1923 года в руках Сибирской добровольческой дружины генерала А.Н. Пепеляева, который, прибыв из Маньчжурии во время военной интервенции, объединил под своим командованием разрозненные отряды местных белоповстанцев⁴.

Сложным и противоречивым было внутренне положение советского Дальнего Востока, которое в рассматриваемый период существенно отличалось от условий в других регионах России.

До ноября 1922 года территория к востоку от озера Байкал входила в состав Дальневосточной республики (ДВР), так называемого «буферного» государства, созданного по решению ЦК РКП(б) для того, чтобы предотвратить продвижение белогвардейских и иностранных войск в европейскую часть советской России, — ДВР не была ни советской, ни социалистической. С самого начала в республике допускалась свобода торговли и частного предпринимательства: не были

³ Лазарева Л. И. Русские женщины в Маньчжурии // Россия и АТР. № 3. Владивосток, 1995. С. 63; Тихоокеанский рубеж. Из истории охраны государственной границы в Приморье и на Тихом океане. Владивосток, 2004. С. 4.

⁴ Антонов Е. Северная «одиссея» дружины Пепеляева // Полярная звезда. 1999. № 5. С. 96.

национализированы банки, не вводилось уравнильно-трудовое землепользование; не вытеснялось кулачество; буржуазию не лишили избирательных прав; сохранялась многопартийность и наряду с партией большевиков существовали партии меньшевиков и эсеров, их представители входили в органы государственной власти и т. п.

Эта республика позволила России на протяжении двух с лишним лет маневрировать, лавируя между сталкивающимися американскими и японскими интересами. Так продолжалось до тех пор, пока не закончились военные действия в европейской части России, и Япония, не располагая достаточными силами, чтобы рисковать открытым столкновением с Соединенными Штатами, вынуждена была вывести свои войска из Приморья.

15 ноября 1922 г. декрет ВЦИК провозгласил объединение РСФСР и ДВР. Также был утвержден состав Дальневосточного революционного комитета (ДРК, Дальревком), чрезвычайного органа управления. Положение о ДРК было принято ВЦИК и СНК РСФСР 25 июля 1923 года. С этого времени территории к востоку от озера Байкал вошли в Дальневосточную область (ДВО), в составе которой были образованы Прибайкальская, Забайкальская, Амурская, Приамурская, Приморская и Камчатская губернии. В сентябре 1923 г. по решению ВЦИК РСФСР Прибайкальская губерния была объединена с Забайкальской, а Приамурская — с Приморской.

Советизация Дальнего Востока началась и проходила в очень сложных условиях. Комплекс географических, экономических, историко-демографических отличий Дальнего Востока определялся крайним положением, протяженной морской полосой, слабой заселенностью — особенно северо-восточной части, неравномерным промышленным осво-

ением (51,2% промышленной продукции давало Приморье), высоким удельным весом частного капитала в его экономике, бездорожьем и разрушительными последствиями затяжной Гражданской войны и иностранной военной интервенции.

Социальная ситуация, сложившаяся в регионе, была неблагоприятна для укрепления советской власти. Наибольшее сочувствие и поддержку новая власть имела среди рабочих городов и поселков. В то же время непролетарские слои населения городов боялись — и, как показали дальнейшие события, небезосновательно — ущемления своих имущественных прав. Крестьянство в общей своей массе за время существования ДВР отвыкло от подчинения органам государственной власти, поскольку было в значительной части предоставлено самому себе. Выборные уездные и областные управления ДВР в большинстве своем ограничивались политическим и экономическим руководством в городах. Вследствие этого партизански настроенное крестьянство своеобразно понимало свое назначение и фактически превратилось в своего рода «вольницу», пропитанную стихийными анархическими настроениями, у которой выветрилось сознание необходимости выполнять какие-либо обязанности в пользу государства. Крестьянские массы в значительной своей части заняли выжидательное положение по отношению к советской власти.

Кроме этого, не в пользу укрепления советской власти говорил и социальный состав сельского населения, где наличествовали значительные слои зажиточных крестьян и казачества. Кроме того, широкие слои населения Дальнего Востока, удаленного на большое расстояние от центра РСФСР, не поддерживали с центром почти никакой связи. Поэтому дальневосточная деревня имела о советской власти лишь смутное представление⁵.

⁵ Буюков А. М., Шинин О. В. Деятельность органов безопасности на Даль-

2. Создание органов и войск пограничной охраны

В рассматриваемый период не было и надежной охраны дальневосточных рубежей. Это было связано, во-первых, с огромной протяженностью морской и сухопутной дальневосточной государственной границы. К тому же сухопутная граница в отдельных местах прерывалась и проходила по рекам Аргунь, Амур, Усури, Сунгач и озеру Ханка. Во-вторых, с чрезвычайным разнообразием ландшафта территории, прилегающей к границе с российской стороны, которая в большей своей части была покрыта сопками, дремучей тайгой, непроходимыми тростниковыми зарослями, болотами. В-третьих, войсковые и оперативные меры по охране и защите государственной границы были в определенной степени малоэффективными вследствие относительной малочисленности органов погранохраны, недостаточной материальной и технической обеспеченности ее сотрудников, неоснащенности государственной границы в ряде мест техническими средствами сигнализации и связи.

3 декабря 1922 года Полномочное Представительство ГПУ по Дальнему Востоку, находившееся в то время в Чите, отдало распоряжение о принятии от военного ведомства РККА частей Народно-революционной и 5-й Краснознаменной армий, выделенных для охраны границы.

4 января 1923 года Полномочным представительством ГПУ издан первый приказ погранвойскам. На пограничных участках Забайкальской, Амурской, Приамурской и Приморской губерний немногочисленные погранчасти приступили к охране государственной границы. Но сил одних пограничников для надежной охраны почти четырехтысячного участка границы явно не хватало⁶.

нем Востоке в 1922–1941 годах. М., 2013. С. 27–30.

⁶ Очерк о боевом пути... С. 69.

В 1923 года продолжалось совершенствование организационно-штатной структуры органов и войск ПП ОГПУ на Дальнем Востоке. В марте на базе батальона войск бывшей Государственной Политической Охраны ДВР формируется 2-й Отдельный полк ОГПУ. Но уже через год он перемещается из Читы в Хабаровск и здесь 24 июля 1924 года переформируется во 2-й отдельный кавалерийский полк ОГПУ. Более десяти лет он будет основным боевым резервом дальневосточного погранпредставительства и впишет немало ярких страниц в становление советской власти на Дальнем Востоке и обеспечение охраны границы.

Значительную роль в повышении боеспособности пограничных войск и в усилении охраны государственных границ сыграла осуществленная в 1924 году общевойсковая реорганизация.

Приказом ОГПУ от 25 февраля 1924 года пограничные органы и погранвойска были объединены в единый аппарат погранохраны ОГПУ. Этим же приказом устанавливалась новая организационная структура пограничных войск: застава, комендатура, отряд, округ. Тогда же пограничные войска получили Устав службы по охране границы, в котором нашли свое дальнейшее развитие положения инструкции 1921 года.

Меняется система пограничной службы и на Дальнем Востоке. Полномочный Представитель ОГПУ по Дальнему Востоку в приказе от 4 апреля 1924 года писал:

«В целях улучшения управления и осуществления охраны границ, уничтожения параллелизма и двойственности в работе погранорганов и войск ОГПУ <...> части пограничной охраны Губотделов ОГПУ сливаются со штабами губпогранотрядов, погранотделений (при губотделах) со штабами погранэскадронов и пограничные посты погранотделений со штабами взводов по-

гранэскадронов...».

На смену пограндивизионам, эскадронам, постам, пикетам приходят пограничные отряды, комендатуры, заставы.

В 1925 году при пограничных отрядах создаются маневренные группы как войсковые резервы для усиления охраны границы на важных в оперативном отношении направлениях. В 1924–1925 гг. для охраны границы стали широко применяться сторожевые и розыскные собаки⁷.

3. Борьба с бандитизмом в приграничной зоне региона

Организация боевой деятельности дальневосточной пограничной охраны в тот период была связана с невероятными трудностями. Не успевали бывшие бойцы партизанских отрядов и частей Народно-революционной армии, ставшие первыми пограничниками, разместиться на постах по избам, землянкам, как уже надо было вступать в бои, преследовать прорывавшиеся из-за кордона белогвардейские банды, шайки хунхузов, пресекать кулацкие восстания, ловить контрабандистов, помогать установлению твердых советских порядков. В книге по истории Дальневосточного Краснознаменного пограничного округаназываются десятки главарей банд, с которыми пришлось скрестить клинки пограничникам. Озлобленные казачьи атаманы, белогвардейские офицеры, до чина полковника или генерала включительно, приводили кто сотню, а кто и полтысячи человек и они жестоко убивали комсомольцев, советских активистов, петляя по дорогам и проселкам до тех пор, пока не наступала их карающая рука чекиста-пограничника.

А ведь с крупными бандами пришлось иметь дело

⁷ Очерк о боевом пути... С. 76–77.

также и в Приморье, на Охотском побережье, на Камчатке и Чукотке, где к тому же пришлось выдворять обосновавшихся, как у себя дома, американских резидентов — государственных служащих, торговцев⁸.

Установление в 1924 году дипломатических отношений СССР с Китайской Республикой заметного влияния на нормализацию обстановки в нашем приграничье не оказало. За долгие годы Гражданской войны и иностранной интервенции народное хозяйство региона пришло в упадок и не обеспечивало удовлетворение многих потребностей местного населения, поэтому контрабанда товаров первой необходимости с сопредельной территории шла потоком. Она на долгие годы станет бичом дальневосточной границы.

К сложностям военно-политической обстановки плюсовались тяжелые климатические и жилищно-бытовые условия. Тем не менее, советское правительство требовало от пограничников и войск ОГПУ обеспечить неприкосновенность дальневосточных границ.

Чтобы судить о том, какое напряжение требовалось от воинов, достаточно сказать, что в январе 1924 года в пограничных районах Амурской области рыскало свыше четырех тысяч бандитов из-за рубежа и участников контрреволюционного восстания амурского кулачества. В одном шестичасовом бою под Тамбовкой пограничники взяли в плен шестьсот бандитов и захватили до двух тысяч винтовок и много другого оружия⁹.

В Амурской области банды, контрабандисты, белогвардейцы, осевшие в Маньчжурии, лезли через границу, чтобы торговать спиртом, грабить, убивать хозяев новой жизни на Амуре. Многих контрабандистов пограничники задерживали, но не всегда это удавалось бескровно.

⁸ Очерк о боевом пути... С. 92–93.

⁹ Там же. С. 82–83.

В те годы сильно был развит уголовный бандитизм. Банды прорывались из-за рубежа и грабили крестьян, уводили скот, особенно лошадей. В 1923 году только из одного села грабители увели 160 лошадей. Такой существенный урон практически ставил на грань жизни и смерти многих жителей села. Лишившись основной тягловой силы, они были не способны выполнять сельхозработы.

Это уголовное деяние приобрело политическое звучание и требовало принятия незамедлительных мер по усилению охраны границы путем выставления застав во всех крупных приграничных населенных пунктах.

Параллельно с уголовщиной был развит политический и военный шпионаж. Иностранные разведки и белогвардейцы засылали на нашу территорию лазутчиков, насаждали в тылу агентуру. Связь с ней осуществлялась через контрабандистов.

С появлением пограничных застав положение на границе значительно изменилось. Перед бандитами, контрабандистами и шпионами был поставлен прочный заслон. Войны границы вместе с органами власти, ОГПУ и милицией довольно быстро навели подлинно революционный порядок. Крестьяне стали работать и жить спокойно¹⁰.

За 1926 год только два пограничных отряда Приамурья задержали 3 902 нарушителя границы. За 1925–1928 годы одной контрабанды конфисковано на сумму 14 350 тысяч рублей, изъято много золота и других ценностей¹¹.

Весной 1923 года отдельный Приморский кавалерийский эскадрон ОГПУ приступил к ликвидации бандитизма, который начал проявлять активность на всей территории края. Банды базировались на китайской территории, но имея

¹⁰ Вахромов Б. О нём сложили песню // Их именами называли заставы. Алма-Ата, 1979. С. 328–339.

¹¹ Часовые Страны Советов // Дальний Восток. 1969. № 1. С. 147.

связь среди социально-чуждого элемента на советской территории и хорошо зная местность, терроризировали местное население.

Наши части, расположенные вдоль границы мелкими подразделениями и без постоянной связи между собой, находились в тяжелых условиях. Первое столкновение с бандгруппой было в районе пос. Тартышевка. В результате перестрелки с бандитами погиб командир взвода Соловьев. Бандиты захвачены живыми. Во время конвоирования они пытались бежать и напали на конвой. В этой схватке погиб красноармеец Волгин.

Для пресечения противоправной деятельности в приграничных районах помощь погранчастям оказывали все взаимодействующие органы и войска.

В Забайкалье воины Красной армии оказывали активную помощь в борьбе с недобитыми белогвардейскими бандами, кулацкими выступлениями. Осенью 1922 года белогвардейцы активизировали свои действия на границах Забайкалья. В Акшинский уезд пыталась прорваться банда Гордеева. Совершены были нападения на станицы Чалбучинская и Средне-Борзинская.

В 1923 году произошли контрреволюционные выступления кулачества в районе Куэнга, Кокуй, Сретенск, где действовали банды Шадрина и Родикова¹².

Для борьбы с бандитизмом решением Дальбюро ЦК РКП (б) была создана специальная комиссия, которую возглавил командующий 5-й Краснознаменной армией А. И. Седакин. Уничтожение банды Шадрина было возложено на командира кавалерийского полка К. К. Рокоссовского. Пы-

¹² Великанов С. А. Габов В. А. Гончаров и др. Ордена Ленина Забайкальский: История ордена Ленина Забайкальского военного округа / Под ред. Г.И. Салманова, П. А. Белик, А. Д. Лезичева, П. И. Лапыгина. М., 1980. С. 46.

таясь уйти за рубеж, белогвардейцы двинулись к Аргуни, но в одной из таежных падей были отрезаны от границы и разгромлены.

Однако в 1924 году бандитизм снова активизировался. Для борьбы с ним решением Дальревкома были созданы губерньские военные советы — Приморский, Амурский и Забайкальский. В состав последнего вошли командующий войсками Забайкальской губернии командир 36-й стрелковой дивизии Брянских, представитель ГПУ И. И. Клиндер, председатель губисполкома Виноградов, военный комиссар Нилов, секретарь губкома РКП (б) Д. А. Носок-Турский. Это было очень тяжелое время. Бандитскими выступлениями оказались охвачены районы Нерчинского Завода, Бырки, Газимурского Завода, Александровского Завода, Сретенска, Усть-Карска, а также Акши¹³.

Для разгрома этих банд выделялись (кроме войск ОГПУ и отрядов ЧОНА) части 5-й отдельной Кубанской кавалерийской бригады под командованием К. К. Рокоссовского.

Была разработана специальная операция. В результате осенью 1924 года основная группа белобандитов во главе с генералом Мельниковым попала в окружение в районе Сретенска. Пресечены были вражеские вылазки и в других местах.

Характеризуя деятельность войск, VI Дальневосточная партийная конференция констатировала:

«Наша армия выдержала в борьбе с контрреволюционными бандитскими выступлениями весьма трудный экзамен»¹⁴.

¹³ Центральный государственный архив Советской Армии // Ф. 25862. Оп. 1. Д. 71. Л. 23.

¹⁴ VI Дальневосточная областная партийная конференция Чита, 1924. С. 25.

В подавлении Якутского мятежа в той или иной мере около трех лет участвовали практически все силовые структуры Дальневосточного региона. Антисоветское белогвардейско-кулацкое выступление в Якутии, было подготовлено эсерами и меньшевиками, опиравшимися на якутских буржуазных националистов. Начато в сентябре 1921 года в Майском районе белогвардейским отрядом (200 чел.) во главе с корнетом Коробейниковым. Созданное в марте 1922 года в с. Чурапче (170 км северо-восточнее Якутска) «правительство» — так называемое Временное якутское областное народное управление — возглавлял эсер П. А. Куликовский (управляющий областью); в конце марта мятежники — объединённые отряды есаула Бочкарёва (В. Озерова), В. Г. Ксенофонтова и др., возглавляемые «командующим якутской народной армией» Коробейниковым, захватили Якутск, но вскоре были выбиты из города частями Красной Армии (прибыли из Иркутска) и сосредоточили свои силы в Охотске (куда бежало «правительство») и Аяне (500 км юго-западнее Охотска).

Летом 1922 года «правительство» обратилось за помощью к русским белоэмигрантским кругам в Харбине (Китай). Используя поддержку местной кооперации, сибирских областников и «земского воеводы» генерала М. К. Дитерихса, Куликовский субсидировал формирование «Сибирской добровольческой дружины» (750 чел.) под командованием генерала А. Н. Пепеляева. В сентябре 1922 года белогвардейцы прибыли из Владивостока в Аян и выступили в Нелькан.

Для борьбы с контрреволюционными силами в помощь народам Якутии был создан Охотско-Аянский экспедиционный отряд (до 800 чел. с артиллерией) под командованием комбрига С. С. Вострецова и военкома К. Ф. Кошелева, из Якутска выступили части Красной Армии под командованием И. Я. Строда. Потерпев в феврале 1923 года неудачу

в бою у дер. Сасык-сысы с отрядом Строда, а в марте — у пос. Амга (ок. 600 км северо-западнее Аяна), белогвардейцы начали отступление из Нелькана на Охотск и Аян.

10 июня 1923 года отряд Вострецова и Кошелева в Охотске разгромил противника, а в ночь на 18 июня окружил казармы белогвардейцев в Аяне. А. Н. Пепеляев и его отряд (103 офицера и 230 солдат) сдались в плен.

В итоге был ликвидирован последний крупный очаг контрреволюции на Дальнем Востоке и возвращены захваченные противником золото, пушнина и др. ценности. На освобождённом побережье Охотского моря была восстановлена Советская власть¹⁵.

Но уцелевшие пепеляевцы и остатки других белогвардейских банд укрылись в далеких охотоморских пунктах. Их ликвидация продолжалась и в последующие годы¹⁶.

Осенью 1924 года в старинный русский порт Аян, расположенный в северо-западной части Охотского моря, из Владивостока отправилось посыльное судно «Красный вымпел» для ликвидации многочисленной белогвардейской банды штабс-капитана Григорьева. Разжигая вражду между местными народностями, этот белогвардеец объявил, что берется создать «тунгусскую республику». Обманым путем Григорьеву удалось привлечь на свою сторону немало зажиточных тунгусов.

Превосходство белобандитов в силах не позволило небольшому отряду моряков с «Красного вымпела» ликвидировать банду полностью. Корабль находился в бухте до начала ле-

¹⁵ Якутский мятеж 1021–23 // Гражданская война и военная интервенция в СССР. Энциклопедия. М., 1983. С. 680.

¹⁶ Филонов А. М. Святитель Иннокентий у истоков транспортного коридора XXI века // Основные тенденции государственного и общественного развития России: история и современность. Сб. научных трудов. Вып. 10. Хабаровск, 2016. С. 7.

достава. Моряки провели большую разъяснительную работу среди тунгусов, рассказали им о задачах Советской власти, о качественном преобразовании их быта.

На следующий год «Красный вымпел» снова пришел в Аян, сопровождая транспорт «Олег», доставивший сюда специальный красноармейский отряд. Корабли вошли в порт темной ночью и немедленно приступили к высадке десанта. Одновременно отряд моряков во главе с комиссаром «Красного вымпела» обогнул на шлюпках входной мыс бухты и высадился на берег с расчетом отрезать белобандитам наиболее вероятный путь отступления.

На рассвете красноармейцы начали наступление. Застигнутые врасплох белобандиты стали отходить, но были встречены пулеметным и ружейным огнем отряда моряков. Завязалась рукопашная схватка. Вскоре на помощь морякам подоспели красноармейцы. Бандиты были окружены и взяты в плен. Белогвардейские остатки на берегах Охотского моря были ликвидированы, а в селениях и стойбищах прочно и надолго установлена Советская власть¹⁷.

В исследуемый период Дальний Восток и Забайкалье представляли собой клубок социально-демографических, политико-экономических и военно-стратегических проблем, которые учитывались и использовались иностранными спецслужбами при проведении подрывной работы против СССР и соответствующим образом корректировали деятельность органов безопасности и пограничных войск¹⁸.

К середине 1926 года хунхужество стало постепенно исчезать из статистики. Затухла и контрабанда. Поползла вниз кривая политического и уголовного бандитизма.

¹⁷ Багров В. Н., Захаров С. Е., Захаров М. Н., Котухов М. П. Тихоокеанский флот. М., 1966. С. 112–113.

¹⁸ Буюков А. М., Шинин О. В. Деятельность органов безопасности на Дальнем Востоке в 1922–1941 годах. М., 2013. С. 49.

Председатель Дальревкома Я. Б. Гамарник с трибуны краевого съезда Советов в марте 1926 года заявил — бандитизм на территории Дальневосточного края изжит.

«Когда в крае мы начинали свою работу, — развивая эту мысль, говорил он, — переходили от буфера к советской власти, по краю бродило много белобандитских офицерских банд, примерно около четырех тысяч штыков <...> Нужна была большая работа, чтобы изжить бандитизм на теле Дальневосточного края, чтобы дать возможность строить нормальную жизнь рабочих и крестьян. С этой задачей мы справились»¹⁹.

Правда, через пару лет эти преступления вновь воспрянут в связи с конфликтом на КВЖД и началом политических осложнений внутри страны. Но это будет потом.

В этой связи отметим, что на Охотском побережье Хабаровского края недобитые контрреволюционеры и бандиты вновь активно проявили себя зимой 1931 года. Используя фактор внезапности, отряды бандитов попытались захватить власть на северо-востоке страны и отсоединиться от РСФСР. По крайней мере, так преподносились действия бандитов, вкладывая им в уста политическую идею.

Один из отрядов пошел на Охотск и Аян. Второй, в ночь на 29 марта 1931 года, с субботы на воскресенье, напал на село Чумикан. Но Чумикан не сдался...

Оперативная бригада ОГПУ ДВК установила, что бандой до 107 человек руководил поляк и бывший золотопромышленник Вацлав Штенгель, ставший японским агентом. Главные силы располагались в селе Удском, где бандиты ликвидировали сельсовет и учредили временное правительство.

¹⁹ «Тихоокеанская звезда», 18 марта. Хабаровск, 1926 г.

При ликвидации банды погибли начальник пограничного контрольного поста «Чумикан» Д. Ревека, красноармеец Г. Долгов и местные жители. Пограничники приказом полпреда ОГПУ ДВК Т. Дерибаса навечно зачислены в списки части²⁰. В Чумикане на братской могиле пограничников и местных жителей установлен памятник²¹.

Актуальность рассматриваемых вопросов связана и с тем, что в Энциклопедии о Гражданской войне и военной интервенции в СССР вся сложность борьбы с бандитизмом в Дальневосточном регионе не отражена²².

Список источников и литературы

1. «Тихоокеанская звезда», 18 марта. Хабаровск, 1926 г.
2. VI Дальневосточная областная партийная конференция. Чита, 1924, С. 25.
3. Антонов Е. Северная «одиссея» дружины Пепеляева // Полярная звезда. 1999. № 5. С. 96.
4. Багров В. Н., Захаров С. Е., Захаров М. Н., Котухов М. П. Тихоокеанский флот. М.: Воениздат, 1966.
5. Бандитизм // Гражданская война и военная интервенция в СССР. Энциклопедия. М.: Сов. Энциклопедия, 1983. С. 53–54.

²⁰ Пронякин К. «Чумикан возьмем — Москва сама сдастся» / Аргументы времени. № 2 (31). Хабаровск, 2016.

²¹ Хромов В. В. В памяти народной. Иллюстрированный каталог мемориальных сооружений и объектов, увековечивающих память воинов-пограничников на территории Хабаровского края и ЕАО. Хабаровск. 2017. С. 39.

²² Часовые Страны Советов... С. 53–54.

6. Буяков А. М., Шинин О. В. Деятельность органов безопасности на Дальнем Востоке в 1922–1941 годах. — М.: Кучково поле; Беркут, 2013.

7. Вахромов Б. О нём сложили песню // Их именами назвали заставы. Алма-Ата, 1979. С. 328–339.

8. Великанов С. А. Габов В. А. Гончаров и др. Ордена Ленина Забайкальский: История ордена Ленина Забайкальского военного округа / Под ред. Г. И. Салманова, П. А. Белик, А. Д. Лезичева, П. И. Лапыгина. М.: Воениздат, 1980.

9. Лазарева Л. И. Русские женщины в Маньчжурии // Россия и АТР. 1995. № 3. С. 63.

Очерк о боевом пути войск Дальневосточного Краснознаменного пограничного округа. Хабаровск. 1968.

10. Пронякин К. «Чумикан возьмем — Москва сама сдастся» / Аргументы времени. № 2 (31). Хабаровск, 2016.

11. Тихоокеанский рубеж. Из истории охраны государственной границы в Приморье и на Тихом океане. Владивосток, 2004.

12. Филонов А. М. Святитель Иннокентий у истоков транспортного коридора XXI века // Основные тенденции государственного и общественного развития России: история и современность. Сб. научных трудов. Вып. 10. Хабаровск, 2016. С. 3–10.

13. Хромов В. В. В памяти народной. Иллюстрированный каталог мемориальных сооружений и объектов, увековечивающих память воинов-пограничников на территории Хабаровского края и ЕАО. Хабаровск, 2017.

14. Центральный государственный архив Советской Армии // Ф. 25862. Оп. 1. Д. 71.

15. Часовые Страны Советов // Дальний Восток. №1. Хаба-

ровск, 1969.

16. Якутский мятеж 1021–23 // Гражданская война и военная интервенция в СССР. Энциклопедия. М.: Сов. Энциклопедия, 1983. С. 680.

УДК 94(272.5)

АНТИЦЕРКОВНАЯ ПОЛИТИКА СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА В 20–30-Е ГГ. XX В.

Тамара Ивановна Чурилина

кандидат исторических наук, доцент
tmchrln@yandex.ru

Для цитирования: Чурилина Т. И. Антицерковная политика Советского государства в 20–30-е гг. XX в. // Труды Хабаровской духовной семинарии. 2021. № 1. С. 199–210.

Аннотация

В статье рассматривается политика Советского государства в отношении Русской Православной Церкви после прихода большевиков к власти в 1917 г. В частности, автор, на основе материалов научной литературы рассматривает особенности отношений властных структур и Православной Церкви в рассматриваемый период.

Ключевые слова: СНК (Совет народных комиссаров), Политбюро ЦК РКП (б) (политическое бюро Центрального Комитета Российской коммунистической партии большевиков), Заместитель Патриаршего Местоблюстителя, «Союз воинствующих безбожников» (СВБ), Русская Православная Церковь (РПЦ), Главное политическое управление (ГПУ).

После прихода большевиков к власти в России в октябре 1917 г. произошло резкое изменение характера и сути государственно-церковных отношений. Декретом Совета Народных комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» Церковь была отделена от государства и от государственной школы, лишалась прав

юридического лица и собственности, религия становилась исключительно частным делом граждан и т. д.¹ Нормы этого декрета

«в основном соответствовали конституционным основам светских государств нового времени. Но они далеко выходили за эти основы во вполне грабительских 12, 13 пунктах, запрещавших религиозным обществам владеть собственностью и объявивших всё церковное имущество национализированным»².

Принятый 23 января 1918 г. закон обострил отношения между государством и Церковью, привел их в состояние конфронтации. В известной степени этот конфликт стал, наряду со многими другими, одной из причин гражданской войны. Военно-политические условия гражданской войны и связанный с нею экономический кризис ещё более усилили противостояние власти и Церкви. В годы гражданской войны многие священнослужители, оказавшиеся на территории, контролируемой белым режимом, активно сотрудничали с ним. Но именно патриарх Тихон (Белавин) первым в Церкви понял крайнюю опасность её политизации в условиях гражданской войны. В своём послании 21 июля 1919 г. он призывал

«к терпеливому перенесению антихристианской вражды и злобы и не отходить от этой единственно спасительной настроенности христианина».

Патриарх осудил мятежи, человеконенавистничество, «партизанство со всеми его ужасами», еврейские погро-

¹ О религии и церкви. Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства. М., 1981. С. 114.

² Покровский Н. Власть и Церковь на Руси // Россия. 1997. № 11. С. 43.

мы, «избиение племени без разбора возраста, вины, пола, убеждений» и ответы террором на террор. В другом послании от 8 октября 1919 г. к православному клиру и мирянам о невмешательстве в политическую борьбу патриарх призывал прекратить распри и раздоры, напоминая, что

«канонические правила Святой Церкви возбраняют своим служителям "участвовать в политических партиях и выступлениях, но повиноваться всякому человеческому начальству в делах мирских"»³.

Но политика невмешательства и нейтралитета, которую в своих посланиях обнаружил патриарх Тихон, вовсе не устраивала большевиков, стремившихся уничтожить полностью «религиозный дурман». Органы революционной диктатуры объявили подлинную войну

«церковникам, наиболее непримиримо относясь к РПЦ — "оплоту самодержавных настроений"»⁴.

Острый конфликт между Церковью и властями разгорелся весной 1922 г. во время кампании по изъятию церковных ценностей с целью закупки хлеба за границей для оказания помощи голодающим в России. Духовенство готово было передать церковную утварь из драгоценных металлов, не употреблявшуюся при богослужениях и не освященную, но считало святотатством «с точки зрения канонов» изъятие предметов освященных, необходимых для богослужения⁵.

³ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943 // Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 160–164.

⁴ Алексеев В. А. Агония зла, конец «мирового проекта». М., 1995. С. 116.

⁵ Акты Святейшего Тихона... С. 302–303.

Насильственное изъятие церковных ценностей в конце марта 1922 г. из храмов и монастырей нередко сопровождалось противодействием верующих в Москве и других городах. В ответ на эти события и особенно события в Шуе руководство большевиков приняло решение провести «изъятие церковных ценностей самым решительным и самым быстрым способом», для достижения цели «пойти на ряд жестокостей», если это необходимо. В письме для членов Политбюро ЦК РКП (б) В. И. Ленин писал:

«мы должны именно теперь дать самое решительное и беспощадное сражение черносотенному духовенству и подавить его сопротивление с такой жестокостью, чтобы они не забыли этого в течение нескольких десятилетий»⁶.

Глава РПЦ Патриарх Тихон за «саботаж» этой государственной акции был арестован. В Москве, Петрограде и других городах прошли судебные процессы с вынесением суровых приговоров, многие иерархи и священники были казнены. Широкая антицерковная кампания включала и тщательно разработанную работу по расколу в РПЦ. Согласно директивам Л. Д. Троцкого, органами ГПУ был разработан план по созданию новой — Живой церкви и продвижению на руководящие посты в РПЦ священнослужителей-обновленцев, с которыми планировалось впоследствии тоже расправиться⁷. Чтобы подорвать влияние «тихоновцев», власти отбирали у них храмы и передавали их обновленцам. Обновленческий раскол в целом не сыграл решающей роли. Основная масса верующих и священнослужителей с недовери-

⁶ К 120-летию со дня рождения В. И. Ленина. Новые документы В. И. Ленина (1920–1922 гг.). // Известия ЦК КПСС. № 4. М., 1990. С. 190–193.

⁷ *Кашеваров А. Н.* Православная Российская Церковь и Советское государство (1917–1922 гг.). М., 2005. С. 360–361.

ем отнеслась к внутрицерковным новшествам обновленцев, что во многом и определило их судьбу. РПЦ, приняв некоторые компромиссные меры по налаживанию контактов с государством, отказавшись от конфронтации с ним, сумела сохранить своё духовное влияние среди значительной части населения⁸.

После смерти Патриарха Тихона, фактическим главой Церкви в конце 1925 г. стал Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митрополит Нижегородский Сергей (Страгородский), предпринявший попытку нормализовать отношения с государством, добиться юридического признания органов управления Церкви. В июле 1927 г. он выступил с Декларацией об отношении Православной Российской Церкви к существующей гражданской власти, в которой было сказано:

«заботой Патриарха Тихона перед кончиной было поставить Русскую Православную Церковь в правильные отношения к Советскому Правительству и тем дать Церкви возможность вполне законного и мирного существования».

Далее в Декларации митрополит Сергей подчеркнул стремление быть

«православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской родиной, с которой готовы делить и радости и успехи».

Он призвал заграничное духовенство к лояльности к советскому государству⁹. Заявление митрополита Сергея вызвало неоднозначную реакцию в церковных кругах.

⁸ Алексеев В. А. Агония зла... С. 116.

⁹ Акты Святейшего Тихона... С. 423; 509–513.

Часть служителей внутри страны расценила его послание как предательство интересов Церкви. Другая же, более значительная, не согласившись с некоторыми положениями Декларации, понимала, что в сложившихся условиях это был вынужденный шаг митрополита и одобрила

«самый факт обращения Высшего Церковного Учреждения к Правительству с заверением о лояльности Церкви во всём, что касается гражданского законодательства и управления»¹⁰.

Таким образом, в 1927 г. сталинское руководство вынудило заместителя патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия подчиниться жёсткому контролю и регулированию со стороны государства церковно-канонических и административных сторон жизнедеятельности Церкви. Но сам факт установления государством контактов с Церковью свидетельствовал о том, что правящая большевистская партия признала несостоятельность тех своих лозунгов и доктринальных установок, которые утверждали возможность устранения религии из жизни людей в кратчайший срок.

В конце 1920-х — 1930-е гг. политика государства по отношению к Церкви и верующим изменилась. В конце 1920-х гг. начался процесс свёртывания новой экономической политики. На XVI съезде ВКП (б) перед профсоюзами была поставлена задача

«обратить особое внимание на социалистическое воспитание новых кадров рабочих и работниц, систематически бороться с мелкобуржуазными настроениями, предрассудками и всякими пережитками капиталистической старины в рабочей

¹⁰ Акты Святейшего Тихона... С. 515–516.

среде, правильно организовать и усилить анти-религиозную пропаганду»¹¹.

Начался период борьбы с «остатками мелкобуржуазных элементов» в стране, громких политических процессов над «врагами народа», именно тогда официальная пропаганда расценивала Церковь как скрытую пособницу врагов социалистического строительства. Произошла переориентация партийно-государственных органов на административно-силовые меры и действия в решении социально-политических и духовно-идеологических проблем.

Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г., согласно которому деятельность религиозных организаций сводилась к единственной функции — удовлетворению религиозных потребностей верующих в молитвенном здании, стало рубежом между первым послеоктябрьским десятилетием и последующим этапом строительства социалистического общества. Если в первое десятилетие Советская власть, правда, не всегда и не в полной мере, все-таки придерживалась концепции «светского государства», то после указанного постановления власть все больше скатывалась к концепции строительства «атеистического государства». Все больше выявлялась общая агрессивная партийная позиция в отношении религии и церковных институтов.

Справедливо было бы сказать, что среди большевиков и в аппарате партии всегда были те, которые последовательно отстаивали демократические принципы государственной церковной политики, были против ее идеологизации. Они неоднократно высказывались за то, что при формировании государственно-церковной политики и ее реализации не-

¹¹ КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК: в 16 т. М., 1970. Т. 4. С. 460.

обходимо соблюдение правовых норм. В частности, такой позиции придерживался П. А. Красиков, бывший председателем Комиссии по культовым вопросам при Президиуме ЦИК СССР, на которую было возложено осуществление вероисповедной политики советского государства¹². Но неоднократные обращения П. А. Красикова к высшим органам власти оставались без ответа. За соблюдение правовых норм неоднократно высказывались такие партийные и государственные деятели, как М. И. Калинин и С. Орджоникидзе, П. Г. Смидович и В. Д. Бонч-Бруевич, А. И. Рыков и А. В. Луначарский. Но их усилий оказалось недостаточно, чтобы противостоять отходу от правовых норм в отношении религии, Церкви и верующих¹³. Политика наступления на Церковь продолжалась.

Особенно яростным проводником такой политики государства был созданный в 1925 г. «Союз воинствующих безбожников» (СВБ), бессменным руководителем которого долгие годы был Е. Ярославский. Государство всячески поддерживало издание разнообразной атеистической литературы (издательство «Атеист», иллюстрированная газета «Безбожник», тираж которой к концу 1920-х годов достиг 500 тыс. экземпляров, псевдонаучный журнал «Антирелигиозник»). Антирелигиозная пропаганда велась разными путями. Подвергались осмеянию вера и обычаи проводившимися коммунистическими пасхами, парадами и карнавалами во время религиозных праздников¹⁴.

Руководствуясь рядом директив ЦК ВКП (б), Е. Ярославский в начале 1930 г. выдвинул предложение об объяв-

¹² Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996. С. 305.

¹³ *Одинцов М. И.* Другого раза не было // Наука и религия. № 2. М., 1989. С. 8–9.

¹⁴ *Верт Н.* История Советского государства 1900–1991. М., 1995. С. 174.

лении «безбожной пятилетки». Предполагалось за это время увеличить численность СВБ до 10 млн. чел. и

«вдвое сократить число религиозных организаций, не стесняясь в выборе средств для достижения этих целей»¹⁵.

При этом Е. Ярославский и другие лидеры СВБ убеждали общественность в огромных успехах в «обезбоживании масс». В действительности же к началу 1930-х гг. в СССР число верующих было большим — свыше 80 % населения, а «темпы атеизации масс» были явно невысоки. И первая, и вторая «безбожные пятилетки» не были выполнены: ни десяти, ни даже пятимиллионного Союза безбожников создать не удалось. Неудачи в деле массовой «атеизации» общества показали политическому и государственному руководству, что следует провести определённую ревизию в данном вопросе, пересмотреть характер государственно-церковных отношений. Необходимо было учитывать и то, что абсолютное большинство религиозных организаций не собиралось воевать с властью, а стояли на позиции сотрудничества с государством¹⁶.

В 1936 г. в связи с подготовкой и обсуждением проекта новой Конституции СССР в центре общественного внимания оказались вопросы деятельности религиозных организаций, их права и обязанности, взаимоотношения с государством, дальнейшего возможного развития законодательства о культурах. На страницах периодической печати обсуждались, и вопросы о свободе совести. По вполне понятным причинам там появлялись только те письма и рассуждения, которые поддерживали требования и запретить религиозные обряды, и не

¹⁵ Алексеев В. А. Указ. соч. С. 122–128.

¹⁶ Там же. С. 117.

предоставлять священнослужителям полноты гражданских прав, и ужесточить религиозное законодательство о культурах. Но Комиссия по культовым вопросам, получавшая и разбиравшая многочисленные жалобы о притеснениях религиозных организаций и верующих, была обеспокоена огромным количеством грубых нарушений советского законодательства о религиозных культурах на местах. Отстаивая свою точку зрения о принятии самых серьезных мер к исправлению катастрофического положения в религиозном вопросе, Комиссия пыталась воздействовать на сложившуюся неблагоприятную ситуацию в церковной политике государства.

В ноябре 1936 г. на VIII Всесоюзном съезде Советов И. В. Сталин, выступая с докладом о проекте Конституции СССР, обратил внимание на поправки, касавшиеся свободы совести, при этом он опирался на мнение Комиссии по культовым вопросам¹⁷.

5 декабря 1936 г. на VII Чрезвычайном съезде Советов была принята Конституция СССР, провозгласившая политические и гражданские свободы, свободу совести, равные права для всех граждан. Служители культа, согласно ст. 135 Конституции 1936 г., как и все остальные граждане, получили избирательное право¹⁸, а 124-я статья гласила:

«В целях обеспечения за гражданами свободы совести церковь в СССР отделена от государства и школа от церкви. Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признаётся за всеми гражданами».

Новый закон вселил в души многих людей надежды

¹⁷ *Одинцов М. И.* Другого раза не было // Наука и религия. № 2. М., 1989. С. 6–10.

¹⁸ *Кукушкин Ю. С., Чистяков О. И.* Очерк истории Советской Конституции. М., 1987. С. 311.

на прекращение практики незаконных репрессий, на демократизацию общества. Но надежды эти не оправдались. Провозглашение на высшем государственном, конституционном уровне свободы совести отнюдь не соответствовало продолжавшейся практике администрирования и отступлений от советских законов.

1 февраля 1935 г. на Пленуме ЦК ВКП (б) В.М. Молотову было поручено войти от имени ЦК ВКП (б) на VII съезд Советов с предложениями о необходимости некоторых изменений в Конституции СССР с целью

«уточнения социально-экономической основы Конституции в соответствии с нынешним соотношением классовых сил в СССР (создание новой социалистической индустрии, разгром кулачества, победа колхозного строя, утверждение социалистической собственности как основы советского общества и т. п.)»¹⁹.

Было заявлено о завершении строительства основ социализма и о постепенном переходе к строительству коммунизма. Составной частью программы было воспитание «нового человека». В этом контексте религия являлась тормозом общественного развития. Ее преодоление становилось первоочередной задачей идейно-воспитательной работы партии и государства.

Список источников и литературы

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943 // Сост. М.

¹⁹ КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1970. Т. 4. С. 205.

- Е. Губонин. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского института, 1994.
2. *Алексеев В. А.* Агония зла, конец «мирового проекта». М.: Россия молодая, 1995.
3. *Верт Н.* История Советского государства 1900–1991. М.: Прогресс-Академия, 1995.
4. К 120-летию со дня рождения В. И. Ленина. Новые документы В. И. Ленина (1920–1922 гг.) // Известия ЦК КПСС. № 4. М., 1990. С. 190–193.
5. *Кашеваров А. Н.* Православная Российская Церковь и Советское государство (1917–1922 гг.). М., 2005.
6. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК: в 16 т. М.: Политиздат, 1970. Т. 4.
7. *Кукушкин Ю. С., Чистяков, О. И.* Очерк истории Советской Конституции. М.: Политиздат, 1987.
8. О религии и церкви. Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства. М.: Издательство политической литературы, 1981.
9. *Одинцов М. И.* Другого раза не было // Наука и религия. № 2. М., 1989. С. 8–9.
10. *Покровский Н.* Власть и Церковь на Руси. // Россия. № 11. Б. м., 1997.
11. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М.: ББИ, 1996.

УДК 94(272.5)

ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ ПО ОТНОШЕНИЮ К РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ (1917–1922 гг.)

Екатерина Владимировна Шматкова

аспирант ПИ ТОГУ
ekaterina_shmatkova@list.ru

Для цитирования: *Шматкова Е. В.* Законодательство Советской власти по отношению к Русской Православной Церкви (1917–1922 гг.) // Труды Хабаровской духовной семинарии. 2021. № 1. С. 211–220.

Аннотация

В статье рассматривается правовое положение Русской Православной Церкви в первые годы Советской власти, причины его изменений и характер. С 1917 до 1922 гг. происходил постепенный отказ от принципа свободы вероисповедания. Особое внимание в статье уделяется исследованию законодательного оформления различных форм антирелигиозной работы советских и партийных органов и началу репрессивных мероприятий в отношении духовенства.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, конфессиональная политика, обновленчество, религия.

В рассматриваемый период истории, можно отметить, что государство, действуя согласно марксистско-ленинской теории, провозгласило религию органом «буржуазной реакции», служащим «защите эксплуатации и

одурманиванию рабочего класса»¹. Принимаемые властью мероприятия были направлены, в первую очередь, на лишение самой Церкви и ее духовных лиц гражданских прав.

Одним из первых декретов Советской власти стал «Декрет о земле»², принятый II Всероссийским съездом Советов 26 октября 1917 г., согласно которому все «помещичьи имения, равно как все земли удельные, монастырские, церковные, со всем их живым и мертвым инвентарем, усадебными постройками и всеми принадлежностями»³ переходили в пользование трудящихся граждан, то есть в распоряжение волостных Земельных комитетов и уездных Советов крестьянских депутатов.

Наряду с тем, что Церковь утратила права собственности на землю, складывались необходимые предпосылки формирования новых отношений между властью и религиозными организациями. В частности, слом старого аппарата власти предполагал упразднение привилегий РПЦ, лишение ее полномочий по вопросу исполнения государственных функций. Обнародованная 2 ноября 1917 года, «Декларация прав народов России»⁴, принятая Советским правительством 2 ноября 1917 г. провозгласила отмену «всех и всяких национальных и национально-религиозных ограничений»⁵.

Вскоре было опубликовано подписанное В. И. Лениным обращение Совета Народных Комиссаров (СНК)

¹ Нуйкина Е. Ю. Законодательные инициативы советской власти в области религиозной политики. 1917–1920 гг. // Вестник архивиста. 2017. № 4. С. 24.

² Декреты Советской власти. Т. I. М., 1957. С. 17–20.

³ Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства за 1917–1918 гг. 1 декабря. № 1. С. 5.

⁴ Декреты Советской власти. Т. I. М., 1957. С. 39.

⁵ Там же. С. 41.

«Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока»⁶. В этом документе объявлялось, что впредь верования и обычаи, национальные и культурные учреждения в прошлом угнетенных народов объявляются свободными и неприкосновенными.

16 января 1918 г. новым декретом был ликвидирован институт духовников в вооруженных силах. Таким образом, Церковь постепенно вытеснялась из всех сфер жизни общества. Представители духовенства выбрасывались на обочину жизни, часто оставаясь без средств к существованию.

Основополагающим в подрыве организационного и правового единства РПЦ стал декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»⁷, принятый 20 января 1918 г. Данный документ лишал религиозные и церковные организации возможности владения собственностью, статус юридического лица, а все имущество провозглашалось народным достоянием и переходило в непосредственное ведение местных Советов, в том числе здания церковно-приходских школ и прочих духовных и учебных заведений, а богадельни, больницы, приюты при приходах и монастырях передавались под руководство местных отделов социального обеспечения. Церковь утратила возможность вести религиозно-нравственное образование, а также подготавливать образованные кадры духовенства. Ранее, 11 декабря 1917 года, постановлением В. И. Ленина «О передаче дела воспитания и образования из духовного ведомства в ведение Комиссариата по народному просвещению»⁸ духовенство устранялось от участия в образователь-

⁶ Ко всем трудящимся России и Востока [Электронный ресурс] // Сайт Конституции Российской Федерации. URL: <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5310/> (дата обращения: 05.04.2018).

⁷ Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917–1918 гг. Управление делами Совнаркома СССР. М., 1942. С. 849–858.

⁸ Декреты Советской власти. Т. I. 25 октября 1917 г. — 16 марта 1918 г.

но-воспитательном процессе, что явилось началом политики по отделению школы от Церкви.

С 20 января 1918 г. действия государственных и общественных органов не сопровождались никакими религиозными обрядами или церемониями, ввиду отмены религиозной клятвы, или присяги. Декрет провозглашал также обеспечение свободного исполнения обрядов при условии, что они не нарушают общественного порядка и не сопровождаются посягательствами на права граждан. Кроме того, в декрете объявлялось, что никто не может уклоняться от исполнения своих гражданских обязанностей, ссылаясь на свои религиозные взгляды и позиции.

С отделением церкви от государства первая лишилась права заниматься метрикацией и некоторыми нотариальными действиями (например, составлять духовные завещания, метрические выписки и заверять документы). Декретами ВЦИК и СНК «О расторжении брака»⁹ и «О гражданском браке, детях и о ведении книг актов состояния»¹⁰ от 16 и 18 декабря 1917 г. право ведения актов гражданского состояния получила гражданская власть в лице отделов записи браков и рождений. Церковный брак теперь считался личным и частным делом каждого, а юридическую силу имели лишь браки, зарегистрированные в органах ЗАГС. Важно отметить, что процедура заключения браков и разводов теперь максимально упрощалась, что привело к общему падению нравственности и в значительной мере определило появление беспризорных детей.

М., 1957. С. 237.

⁹ Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917–1918 гг. Управление делами Совнаркома СССР. М., 1942. С. 161–163.

¹⁰ Конституция РСФСР [Электронный ресурс] // Исторический факультет МГУ им. Ломоносова. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1918.htm> (дата обращения: 06.04.2018).

Принципы декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» были подтверждены и закреплены 10 июня 1918 г. Конституцией РСФСР, которая обозначила сводный результат преобразования первого периода истории советской государственности. Конституция свела воедино небольшой опыт государственного строительства большевиков. В ней использовался материал нормативного характера, накопившийся с 1917 г., вопросы о свободе совести не стали исключением (ст. 13, 64):

«в целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести церковь отделяется от государства и школа от церкви, а свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами»¹¹.

Отсюда следует, что впервые в истории России XX века свобода совести возносилась в ранг конституционной нормы.

Церковью декрет был воспринят как «злостное покушение на весь строй жизни и Православной церкви и акт открытого против нее гонения»¹². Священный собор обратился к православным с воззванием, в котором принятый декрет характеризовался как «устанавливающий полное насилие над совестью верующих»¹³.

Государство, определяя политику против РПЦ, не могло обойти стороной вопрос экономического характера. В издании «Правда» 2 февраля 1918 г. был опубликован приказ народного комиссара СНК А. М. Коллонтай «О прекращении

¹¹ *Введенский А. И.* Церковь и государство. (Очерк взаимоотношений церкви и государства в России 1918–1922 гг.). М., 1923. С. 112.

¹² *Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917–1918 гг.* Управление делами Совнаркома СССР. М., 1942. С. 183.

¹³ Там же. С. 189.

выдачи средств на содержание церквей, часовен, священнослужителей и законоучителей и на совершение церковных обрядов»¹⁴.

В приказе была зафиксирована дата прекращения выдачи содержания духовным лицам — 1 марта 1918 г. Безработное духовенство, согласившееся сотрудничать с Советской властью, получило работу по комиссариату государственного призрения. А те, кто остался верным православной религии, могли получить помощь только от верующих.

Таким образом, лишив Церковь финансовой поддержки, Советская власть мгновенно отделила ее от государства.

В Советской России помимо общегосударственных реформ в области РПЦ, шло планомерное наступление на религию со стороны партийных органов. В частности, огромное значение имели решения VIII съезда РКП (б), состоявшегося в марте 1919 г. В принятой в ходе съезда программе была поставлена задача о проведении мероприятий, которые поспособствовали бы полному отмиранию церкви. В целях ее исполнения было намечено подорвать доверие населения к сакральной жизни церкви: представить духовных лиц как лжецов и шарлатанов. Важное место среди мероприятий разоблачительного характера занимают вскрытия мощей святых в монастырях и церквях, которые были одобрены постановлением НКЮ 16 февраля 1919 г. Согласно учению Церкви мощи — это нетленные останки святых, почитаемые ею как иконы. Причем, нетленность не являлась обязательным условием, костные останки тоже почитались, однако данное суеверие было широко распространено в России. Большевики, взяв данный факт на вооружение, решили использовать его в своих целях, а именно: провести показательные вскрытия

¹⁴ Катин В. И. Взаимоотношения церкви и российского государства: статус-кво и перспективы // Теория и практика общественного развития. Краснодар, 2013. № 2. С. 270–282.

мощей повсеместно, в т. ч. на местах. Главным идеологом и организатором подобных мероприятий был П. Красиков, начальник VIII отдела Наркомюста, ответственный за осуществление религиозной политики. Вполне очевидно, что от захороненных святых впоследствии могли остаться останки в виде костей, о чем советская пресса подробно информировала, подрывая, таким образом, авторитет Церкви.

Документ о принудительном вскрытии мощей и передаче их в музеи противоречил декрету о невмешательстве правительства во внутренние дела церкви. Принятое СНК РСФСР 29 июля 1920 г. постановление о ликвидации мощей, еще больше усложнило отношения между властью и РПЦ. Здесь же стоит заметить, что в лагере верующих появился раскол на тех, кто поверил и отошел или начал отходить от церкви, и тех, кто видел в мероприятиях власти кощунство.

Тем временем советская власть принимала все новые законы против РПЦ. 26 марта 1920 г. Наркомюстом было издано разъяснение, согласно которому запрещалось богослужение, если оно совпадало по времени с общественно-полезными работами, а также духовные лица привлекались к всеобщей трудовой повинности¹⁵. 1 апреля того же года очередным разъяснением верующие лишились возможности пользоваться всеми гражданскими правами как лица, живущие на нетрудовые доходы.

Во второй половине 1921 г. в стране начался голод, явившийся не только результатом засухи, но и результатом только что окончившейся Гражданской войны, жестокого подавления крестьянских восстаний и безжалостного отношения власти к народу. К постигшей советское население

¹⁵ *Иванова Е. В.* Святейший Патриарх Тихон и голод 1921–1922 гг. в России [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Tihon_Belavin/svjatejshij-patriarh-tihon-i-golod-1921-1922-gg-v-rossii/ (дата обращения: 04.04.2018).

трагедии РПЦ не осталась безучастной. 17 августа 1921 г. патриарх Тихон сделал следующий шаг, обратившись во ВЦИК с объявлением о том, что им в Москве «для руководства сбором пожертвований (денежных, вещевых и продовольственных) образован Церковный комитет в составе духовенства и мирян»¹⁶. Однако против участия церкви в помощи голодающему населению выступили видные члены партии: Г. Е. Зиновьев, П. А. Красиков, В. И. Ленин, И. В. Сталин Л. Д. Троцкий и др. 6 февраля 1922 г. Патриарх Тихон обратился вторично к православным верующим с призывом оказывать поддержку населению пожертвованиями.

8 декабря 1921 г. ВЦИК, после долгих сомнений, принял постановление, согласно которому Церковному комитету официально было разрешено начать сбор средств. Совместно с решением вопроса об участии церкви в кампании помощи голодающим разрабатывалась нормативно-правовая база предстоящего изъятия. 23 февраля 1922 г. был принят декрет «Об изъятии церковных ценностей для борьбы с голодом»¹⁷, предложивший местным Советам в месячный срок со дня его опубликования изъять из церковного имущества все драгоценные предметы из золота, серебра и камней, изъятие коих не может существенно затронуть интересы самого культа, и передать в органы Народного комиссариата финансов со специальным назначением в фонд Центральной комиссии помощи голодающим. Кроме того, декрет исключал сопричастность духовных лиц, рассчитывая лишь на «обязательное привлечение групп верующих, в пользование которых было передано имущество. Таким образом, документ

¹⁶ Декрет от 27 декабря 1921 года «О ценностях, находящихся в церквях и монастырях» [Электронный ресурс] // КонсультантПлюс. URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=32831#07269737226759456> (дата обращения: 05.04.2018).

¹⁷ *Одинцов М. И.* Русские патриархи XX века. Судьбы Отечества и Церкви на страницах архивных документов. М., 1999. С. 59–60.

практически отстранил Церковь от участия в организации сбора средств.

В результате гонений на РПЦ в 1917–1922 гг., Церковь была отделена от государства, задачей которого являлось полная ее ликвидация. Она лишилась экономической основы: было закрыто более половины монастырей и храмов, их имущество конфисковано. Кроме того, было убито более 10 тыс. церковных деятелей¹⁸. При этом произошло упрочение церкви с точки зрения нравственного оздоровления, все кто был суеверным или маловерным отошли от нее непоколебимо и весьма быстро. В целом, с 1917 года большевиками проводилась политика, направленная на ликвидацию православной церкви в Советском государстве, борьба с которой перешла из идеологической в более политическую плоскость.

Список источников и литературы

1. *Введенский А. И.* Церковь и государство. (Очерк взаимоотношений церкви и государства в России 1918–1922 гг.). М.: Мосполиграф, 1923.
2. Декреты Советской власти. Т. I. М., 1957.
3. *Катин В. И.* Взаимоотношения церкви и российского государства: статус-кво и перспективы // Теория и практика общественного развития. Краснодар, 2013. № 2. С. 270–282.
4. *Нуйкина Е. Ю.* Законодательные инициативы советской власти в области религиозной политики. 1917–1920 гг. // Вестник архивиста. 2017. № 4. С. 209–222.
5. *Одинцов М. И.* Русские патриархи XX века. Судьбы Отечества и Церкви на страницах архивных документов. М.:

¹⁸ *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви, 1917–1990. М., 1994. С. 69.

РАГС, 1999.

6. Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917 – 1918 гг. Управление делами Совнаркома СССР. М.: Управление делами Совнаркома СССР, 1942.

7. *Цыпин В. А., прот.* История Русской Православной Церкви, 1917–1990. М.: Хроника 1994.

8. *Иванова Е. В.* Святейший Патриарх Тихон и голод 1921–1922 гг. в России [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Tihon_Belavin/svjatejshij-patriarh-tihon-i-golod-1921-1922-gg-v-rossii/

9. Декрет от 27 декабря 1921 года «О ценностях, находящихся в церквях и монастырях» [Электронный ресурс] // КонсультантПлюс. URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=32831#07269737226759456>

10. Конституция РСФСР [Электронный ресурс] // Исторический факультет МГУ им. Ломоносова. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1918.htm>

11. Ко всем трудящимся России и Востока [Электронный ресурс] // Сайт Конституции Российской Федерации. URL: <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5310/>

УДК 94(304.3)

**САХАЛИНСКИЕ СВЯЩЕННИКИ 30-Х ГОДОВ XX В.
НОВОМУЧЕНИКИ АЛЕКСАНДР УНИНСКИЙ И
АЛЕКСАНДР ГНЕВУШЕВ**

Протоиерей Геннадий Чубарков

выпускник Хабаровской
духовной семинарии

Для цитирования: *Чубарков Г., прот.* Сахалинские священники 30-х годов XX в. Новомученики Александр Унинский и Александр Гневушев // Труды Хабаровской духовной семинарии. 2021. № 1. С. 221–229.

Аннотация

Статья посвящена трагическим судьбам священников Владивостокской епархии, служившим на Сахалине до 20–30-х годов XX в.: тюремному священнику, протоиерею А. П. Унинскому (70-е годы XIX в. — 07.02.1920), возглавлявшему Восьмой Благочинный округ Владивостокской епархии, и иерею А. Н. Гневушеву (1886–1932(?)), служившему в храме Казанской иконы Божьей Матери села Рыковского.

Ключевые слова: благочинный, советская власть, тюремный священник, Владивостокская епархия, Градо-Благовещенский кафедральный собор, каторжане, Рыковский ревком.

Северный Сахалин с 1917 по 1925 года фактически находился вне юрисдикции советской власти, так как им попеременно управляли: Комитет общественной безопасности, Коллектив самоуправления острова Сахалина, комиссары правительства Колчака, большевики и японцы. В этой политической неразберихе церковное управление на Сахалине было предоставлено само себе. Церковная жизнь

на севере острова шла размеренно, так как сменяющиеся политические режимы решали в первую очередь задачи, не связанные с вопросами религии. Особо ничего не изменилось с приходом японских властей в 1920 году, которые лояльно относились ко всем конфессиям.

После восстановления Советской власти на Северном Сахалине в 1925 году встала проблема взаимоотношений с религиозными организациями. При ее разрешении новая власть в первую очередь ориентировалась на уже действующие по стране законодательные акты, направленные на запрещение религии. Начальный этап антирелигиозной работы на Сахалине был периодом «бури и натиска», когда наступление на Церковь шло по всем фронтам. Прежде всего, началась организация систематической антирелигиозной пропаганды, популярными формами борьбы которой являлись демонстрации, манифестации, антирелигиозные лекции. Церковь вытеснялась из всех сфер государственной и общественной жизни, храмы закрывались, особенно, если они по каким-то причинам оказались «в бесхозном виде». Таким образом, к 1930 году, менее чем через пять лет после установления Советской власти на Северном Сахалине, здесь не осталось ни одного действующего православного храма.

Священник Александр Унинский

В списке приходов Владивостокской епархии по Благочиниям на 1903 г. обнаруживаем один из наиболее удалённых от епархии Восьмой Благочинный округ, возглавляет который протоиерей Александр Унинский. К Восьмому Благочинию относятся церкви острова Сахалина: Александровская, Ново-Михайловская, Дуйская, Рыковская, Дербинская, Онорская, Корсаковская приютская.

Александр Петрович Унинский родился в 70-х годах

XIX в. в семье дьякона села Уной Глазовского уезда Вятской губернии. Обучался в Вятской Духовной семинарии, по окончании которой в течение трех лет был учителем в школе. В 1883 году прибыл в Амурскую область, где занимался сельским хозяйством и бесплатно обучал крестьянских детей грамоте. Указом Камчатской Духовной Консистории 11 ноября 1887 года, зачислен штатным псаломщиком к Градо-Благовещенскому Кафедральному Собору. Через два месяца, преосвященнейшим епископом Гурием был рукоположен в сан диакона. Свое диаконское служение отец Александр проходил в главном соборе города Благовещенска. В скором времени здесь же была совершена его священническая хиротония.

На Сахалин отец Александр Унинский переводится архиерейским указом в 1892 году в Свято-Покровский храм поста Александровского, в должности благочинного. Здесь, он продолжает заниматься безвозмездным преподаванием Закона Божия в имеющихся школах. Следующим шагом стало открытие в своей квартире подготовительного училища с 4-х классной программой¹. Впоследствии это учебное заведение получило собственное помещение, где обучалось более сорока детей. Основным предметом был Закон Божий, который отец Александр преподавал совершенно бесплатно. Постоянной спутницей его путешествий и трудов была супруга Ксения Павловна Унинская, которая воспитывала девять детей.

Сахалинское духовенство не оставляло без напутствия и духовной поддержки тех, кто прибывал в заключение или осуждался на смерть. В. М. Дорошевич повествует нам о казни троих каторжан: пожилого человека, бывалого каторжанина и двух молодых людей. Им вменялось убийство с целью

¹ Владивостокские епархиальные новости. Владивосток. 1912. № 3. С. 80-83.

грабежа, совершенного уже на острове. Дорошевич пишет, что отца Александра пригласили к осужденным за три дня до смертной казни.

«Побледнели, испугались, оторопели, слова выговорить не могут, — рассказывает отец Александр Унинский, — пожилой каторжанин начал "куражиться", смеяться, издеваться над смертью и над товарищами»².

Все три дня до казни священник молился вместе с осужденными, беседовали о загробной жизни, читали жития святых, пели псалмы. Осужденные не выпускали отца Александра и просили: «Батюшка, побудьте с нами, нам страшно». Ему удавалось найти несколько часов в сутки, чтобы сходить домой, покушать и опять в тюрьму. Спали мало, да и до сна ли было! Беседовали много и о разном. Священник пытался вселить в них надежду, рассказывал о случаях, когда уже на эшафоте объявлялось прощение.

«Разве можно человека надежды лишать? — спрашивает отец Александр и сам же отвечает, — без надежды человек в отчаянье впадет»³.

Он был с ними до конца. Когда вечером принесли чистую одежду, все поняли — час смерти близок. На рассвете приговор должен быть приведен в исполнение. В эту ночь практически не спали, батюшка исповедовал их и причастил. Утром он облачился в черное священническое облачение и пошел вместе с ними во двор тюрьмы. Как переживал

² Пряшников С. В. Выдающиеся священнослужители острова Сахалин: протоиерей Александр Унинский (1920 г.) — пастырь, педагог, исповедник // Вопросы исторической науки: материалы III Междунар. науч. конф. (г. Москва, январь 2015 г.). М., 2015. С. 120–123.

³ Там же.

батюшка в эти минуты видно из его рассказа. Заканчивая это печальное повествование, отец Александр говорит, что умерли эти осужденные удивительно спокойно, перед этим приложились к кресту. Тот пожилой каторжанин, смеявшийся над смертью, перед казнью все больше и больше падал духом: «Его чуть ли не пришлось нести на эшафот»⁴.

Министерство Внутренних Дел пожаловало ему за труды темно-бронзовую медаль для ношения на груди с лентой государственных цветов. Ранее, отец Александр был награжден серебряным наперсным крестом и серебряной медалью на Александровской ленте.

Владивостокские епархиальные ведомости от 1906 года публикуют резолюцию управляющего епархией № 986, в которой настоятель Александровской тюремной церкви протоиерей Александр Унинский уволен за штат и приписан к Владивостокскому кафедральному собору. Таким образом, протоиерей Александр прослужил на острове более четырнадцати лет. Со временем он уезжает в Благовещенск, где продолжает свое служение вплоть до 1920 года.

Кончина его жизненного пути трагична. Пострадал отец Александр в 1920 году 7 февраля в городе Благовещенске. По свидетельству очевидцев он надел рясу и крест, открыто встал перед безбожниками и был расстрелян ими во дворе своего дома. Протоиерей Александр Унинский был прославлен в лике святых Новомучеников и Исповедников Российских Русской Православной Церковью Заграницей в 1981 году.

Священник Александр Гневушев

Время деятельности священника Александра Гневу-

⁴ Дорощевич В. М. Сахалин. Южно-Сахалинск, 2005. Т. 1. С. 316.

шева было другим. Оно совпало с годами коренной ломки всех устоев, годами небывалых гонений на Церковь. Свершилась Октябрьская революция, прогремела гражданская война, а Сахалин претерпел еще и годы японской оккупации. Все это не могло не сказаться на судьбе последнего Рыковского священника.

Александр Николаевич Гневушев родился в 1886 году в селе Кармалы Симбирского уезда в семье священника. Учился в духовной семинарии в той же Симбирской губернии, но по некоторым данным окончить ее Александру не довелось. Причины неизвестны, однако духовная карьера его все же состоялась, и большая ее часть пришлось на Сахалин. В селение Рыковское отец Александр приехал в 1913 году, и прослужил в храме Казанской иконы Божьей Матери шестнадцать лет, более всех других своих предшественников⁵.

В семье Гневушевых было шестеро детей: одна дочь и пятеро сыновей. В хозяйстве имелось две коровы и две лошади, а также своей семьей священник заседал три десятины посевов. В дальнейшем это дало повод властям причислить Гневушева к врагам народа — кулакам. С первых дней Советская власть начинает интересоваться религиозными настроениями населения и поведением священников. В докладе о работе Сахалинского партбюро за период с 15 июня 1925 года по 1 января 1926 года отмечалось:

«На всем Сахалине два попа. Один в городе держится смирно, аполитично. Держит курс, но осторожно, на «новую церковь». Дни октябрьской годовщины отметил праздничным звоном. Другой, в селе Рыковском, отчаянный пьяница, хулиган. Уважением каким-либо не пользуется, даже среди

⁵ ГИАСО. Ф. 1174. Оп. 2. Д. 3. С. 8.

верующих, держат, чтобы было кому служить»⁶.

В этом же году председатель Рыковского районного ревкома сообщает в окружной ревком:

«Агитация церковников есть. Группа верующих во главе с попом Гневушевым будирует массу и играет на жизненных инстинктах в отношении изъятия икон из школ, а главное с передачей церковных денежных средств в распоряжение райревкома. В Рыковском многие из верующих говорят, что если в школе не будет преподаваться закон божий, то они не будут посылать учиться своих детей в школу»⁷.

За годы проповедничества в селе Рыковском отец Александр Гневушев оказал огромное влияние на души прихожан. Это видно и из желания населения сохранить в школе иконы и преподавание Закона Божьего, ведь именно отец Александр многие годы преподавал его в рыковской школе. Вскоре, на основании этих «фактов» А. Н. Гневушев был арестован, однако по неизвестным причинам его освободили.

Руководствуясь директивами и указаниями ЦК ВКПб, местные власти уже в те годы рассматривали Церковь и религиозные общины как потенциальное «гнездо контрреволюции». Яркий тому пример — договор, заключенный 15 июня 1925 года Рыковским районным ревкомом с гражданами села, на передачу им «в бессрочное и бесплатное пользование» здания церкви Казанской Божьей Матери. В договоре говорится, что кроме обязательств по содержанию храма, граждане обязуются пользоваться ею «исключительно для

⁶ Костанов А. Русская православная церковь на Сахалине и Курильских островах. Исторический очерк Южно-Сахалинск, 1992. С. 52.

⁷ ГИАССО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 30. С. 45.

удовлетворения религиозных потребностей». Далее:

«Мы обязуемся не допускать:

- политических собраний враждебного советской власти направления;
- раздачи или продажи книг, брошюр, листовок и посланий, направленных против советской власти или ее представителей;
- произношения проповедей или речей, враждебных советской власти или отдельных ее представителей»⁸.

12 августа 1929 года отец Александр Гневушев был арестован органами ОГПУ. Официально ему было предъявлено обвинение по статье 58–10, часть вторая УК РСФСР, то есть в

«пропаганде и агитации, содержащих призыв к свержению, подрыву или ослаблению Советской власти или совершению отдельных контрреволюционных преступлений, с использованием религиозных предрассудков масс»⁹.

В июле 1932 года священник Александр Гневушев был освобожден из-под стражи, но уже в октябре 1932 года снова арестован ОГПУ с указанием «принять срочные меры к розыску Гневушева и водворению его во исполнения постановления тройки в один из ближайших кулацких спецпоселков». О дальнейшей судьбе священника ничего неизвестно. В 1989 году отец Александр Гневушев был реабилитирован.

⁸ ГИАСО. Ф. 265. Оп. 1. Д. 1. С. 1–2.

⁹ Гневушев Александр Николаевич, священник [Электронный ресурс] // Духовенство Русской Православной Церкви в XX веке. URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/person/9099/> (дата обращения: 10.07.2020).

Список источников и литературы

1. Владивостокские епархиальные новости. Владивосток, 1912. № 3. С. 78–84.
2. ГИАСО. Ф. 1174. Оп. 2. Д. 3.
3. ГИАСО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 30.
4. ГИАСО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 30.
5. ГИАСО. Ф. 265. Оп. 1. Д. 1.
6. Гневушев Александр Николаевич, священник [Электронный ресурс] // Духовенство Русской Православной Церкви в XX веке. URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/person/9099/>
7. *Дорошевич В. М.* Сахалин. Южно-Сахалинск. Сахалинское книжное издательство. 2005. Т. 1.
8. *Костанов А.* Русская православная церковь на Сахалине и Курильских островах. Исторический очерк Южно-Сахалинск. 1992.
9. *Пряшников С. В.* Выдающиеся священнослужители острова Сахалин: протоиерей Александр Унинский (1920 г.) — пастырь, педагог, исповедник // Вопросы исторической науки: материалы III Междунар. науч. конф. (г. Москва, январь 2015 г.). М.: Буки-Веди, 2015. С. 120–123.

УДК 94(470)

ЦЕРКОВНАЯ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ В КАМЧАТСКОМ КРАЕ: ИСТОКИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Алексей Максимович Востоков

студент II курса магистратуры
Школы искусств и гуманитарных наук
Дальневосточного федерального университета
sofronia@yandex.ru

Для цитирования: *Востоков А. М.* Церковная благотворительность в Камчатском крае: истоки и современность // Труды Хабаровской духовной семинарии. 2021. № 1. С. 230–240.

Аннотация

В статье рассматривается история создания благотворительных церковных организаций в Камчатском крае начиная с 1910 года и их развитие по сегодняшний день. В ходе анализа православной благотворительности на полуострове Камчатка, автор приходит к выводу, что для повышения результативности своей работы отделу по церковной благотворительности и социальному служению Петропавловской и Камчатской епархии необходима системная работа по таким направлениям, как: привлечение добровольческого ресурса, грамотно организованное взаимодействие со СМИ — научная организация труда, основанная на техниках тайм-менеджмент и self-management.

Ключевые слова: благотворительные церковные организации, Русская православная церковь, социальное служение, трудная жизненная ситуация, волонтерская деятельность.

На сегодняшний день отдел по церковной благотворительности и социальному служению Петропавловской и Камчатской епархии играет руководящую и

направляющую роль в деятельности всех благотворительных церковных организаций Камчатского края. Он координирует деятельность всего сообщества православных волонтеров Камчатки. В своей деятельности сотрудники отдела руководствуются тезисом:

«Социальное служение Церкви основано на оказании помощи конкретному страдающему человеку, на индивидуальном подходе к нуждающимся, а также на понимании того, что в каждом человеке, даже самом опустившемся или измученном, сохраняется образ Божий»¹.

Заботясь о социально незащищенных слоях населения, его сотрудники стараются помочь региональным властям. Координируя свои усилия с Министерством социального развития и труда Камчатского края, отдел прилагает многочисленные усилия в стремлении помочь людям, попавшим в трудную жизненную ситуацию. В своей работе сотрудники отдела ориентируются на деятельность Камчатского православного общества, 110 лет назад основанного иеромонахом Нестором (Анисимовым).

Деятельность Камчатского православного братства во имя Всемиловитового Спаса, была хорошо изучена в исторической литературе. Прежде всего, о нем мы можем узнать из книги самого иеромонаха «Моя Камчатка. Записки православного миссионера»². А также из работ

¹ О перспективах развития церковного социального служения: итоговый документ Первого съезда глав епархиальных отделов по социальному служению Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] //Диакония. RU: информационный ресурс Отдела по церковной благотворительности и социальному служению РПЦ. URL: <http://www.diaconia.ru/news/podgotovlen-itogowii-dokumentobshhetserkovnogosezdapo-sotsialnomu-sluzheniiu/> (дата обращения: 10.01.2018).

² *Анисимов Н. А.* Моя Камчатка. Записки православного миссионера.

А. И. Белашова³, К. В. Бирюковой⁴, Н. М. Векшиной⁵.

Идея создания братства родилась у о. Нестора в 1907 г, когда он приехал на Камчатский полуостров. К тому времени Камчатка была захолустьем Российской Империи. Население полуострова буквально существовало на грани выживания. Уровень гигиены был сведен к нулю, в быту царил антисанитария. Значительная часть коренных народов пьянствовала. Медицинское дело было абсолютно не развито. Видя все это, отец Нестор выдвинул проект создания Камчатского православного благотворительного братства, которое должно было заняться материальным обеспечением миссионерской и просветительской деятельности в регионе.

В начале 1910 года, иеромонах Нестор получил благословение правящего архиерея, владыки Евсевия (Никольского) и отправился в Петербург. Там его проект был негативно встречен обер-прокурором Святейшего Синода С. М. Лукьяновым. Но Нестор не сдавался. Проявив энергию и инициативу, он смог заручиться поддержкой императора Николая II, императрицы Александры Федоровны и вдовствующей императрицы Марии Федоровны, а также депутатов Государственной думы. В результате, Камчатское православное братство под официальным покровительством цесаревича Алексея Николаевича было открыто уже в сентябре 1910

Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1995. 270 с.

³ *Белашов А. И.* Очерк истории Петропавловской и Камчатской епархии: в 3 кн. Петропавловск-Камчатский: «Скрижали Камчатки», 2006. 473 с.

⁴ *Бирюкова К. В.* Благотворительность и меценатство российских предпринимателей: история и современность // Ученые записки Орловского государственного университета. № 2 (71). 2016.

⁵ *Векшина Н. М.* Камчатская духовная миссия и мнение ее главного деятеля митрополита Нестора Анисимова о христианизации Камчатки // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики (входит в перечень ВАК). Тамбов: Грамота, 2013. № 8. Ч. 1. С. 47–49.

года — с центром во Владивостоке и отделениями в Петербурге, Москве, Киеве и других городах.

Камчатское православное благотворительное братство во имя Нерукотворенного Образа Всемилоственного Спаса просуществовало с 1910 по 1917 гг. За эти годы его деятельность достигла значительных результатов:

«были построены десятки церквей, часовен, школ, приютов, больниц, лепрозориев и амбулаторий»⁶.

Братство со столичными отделениями обогатило Камчатскую духовную миссию не только через регулярное финансирование, но и через передачу обильного инвентаря для миссионерских церквей, школ, приюта для детей кочующих народностей Камчатской области и для колоний прокаженных. Нестор (Анисимов) на братские средства организовал походные аптеки, общину сестер милосердия, строил школьные здания, приюты и церкви на Камчатке, во Владивостоке, на реке Седанка. Затем в разобранном виде сплавливал с русскими рабочими в Камчатскую область на пароходах добровольного флота.

Изучив тунгусский (эвенкийский) и корякский языки, отец Нестор перевел на местные языки текст Божественной литургии, частично Святое Евангелие. Составил словарь и разговорные вопросы и ответы на корякском языке. На тунгусский язык им была переведена Молитва Господня «Отче наш», заповеди Моисея и заповеди Блаженства, данные в Нагорной проповеди.

В 1917 г. Камчатское православное братство прекратило свою работу всвязи с революционными событиями. Но

⁶ Нестор (Анисимов) [Электронный ресурс] // Древо: православный информационно-энциклопедический ресурс. URL: <https://drevo-info.ru/articles/3154.html> (дата обращения: 24.08.2020).

те результаты, к которым оно пришло, не пропали даром. В 1921 г. Нестор (Анисимов) основывает Камчатское подворье в г. Харбине (Маньчжурия), где оказались востребованы методики благотворительной деятельности отработанные на Камчатке. А позже, Дом милосердия и трудолюбия, что позволило сохранить тысячи жизней взрослых и детей, попавших в круговорот гражданской войны. В это время были основаны: приюты для детей сирот русской и китайской национальностей, приют для пожилых людей, страдающих хроническими заболеваниями, приют для юношей, страдающих наркоманией, приют глухонемых, психоневрологический диспансер для душевнобольных пациентов; школы с различными прикладными искусствами: живописи-иконописи, рукоделия, шитья и кройки. Открыты бесплатные столовые для бедноты, бесплатная амбулатория, зубоврачебный кабинет в Доме милосердия.

Революция 1917 года и последующие за ней семь десятилетий советской власти свели на нет все начинания Нестора (Анисимова) на Камчатском полуострове. Однако благотворительные церковные организации продолжили свою деятельность в годы перестройки. Сегодня благотворительное социальное служение на Камчатке осуществляет Отдел по церковной благотворительности и социальному служению Петропавловской и Камчатской епархии. Его возглавляет протоиерей Виктор Музыкант. В ведение отдела включены следующие задачи:

- оказание помощи бездомным;
 - поддержка детей, оставшихся без попечения родителей;
 - помощь престарелым людям и инвалидам;
 - поддержка людей, находящихся на лечении в больницах;
 - помощь семьям, укрепление семейных ценностей.
- Контингент, с которым работает отдел на се-

годняшний день, очень разнообразен. Например, это люди без определенного места жительства. Именно

«бездомные первыми ощутили на себе все проблемы жизни в условиях коронавирусной изоляции. Любой кризис первым коснется именно его — человека, который находится на улице. Человека без запасов, без сбережений, которому негде укрыться, который даже не знает, что он будет есть сегодня вечером. Бездомные не могут самоизолироваться, им негде это сделать. Они не могут нормально поесть, они не могут нормально спать»⁷.

Это направление курирует православная служба помощи бездомным в честь блж. Ксении Петербургской при социальном отделе епархии. Ее возглавляет волонтер Татьяна Язенок.

Также епархия активно помогает детям из многодетных и малоимущих семей. Так, 11 октября сотрудники социального отдела епархии подвели итоги ежегодной акции «Соберем детей в школу». Благодаря пожертвованиям неравнодушных людей, канцелярские наборы получили более 100 детей. Школьные принадлежности будут раздаваться многодетным и малоимущим семьям, имеющим детей школьного возраста, до конца осени⁸.

⁷ Православная Служба помощи бездомным в честь блж. Ксении Петербургской помогает людям, оказавшимся за чертой бедности [Электронный ресурс] // Православная Камчатка: информационный ресурс Петропавловкой и Камчатской епархии. URL: <http://pravkamchatka.ru/pravoslavnaya-sluzhba-pomoshhi-bezdomnym-v-chest-blzh-ksenii-peterburgskoj-prodolzhaet-okazyvat-pomoshh-lyudyam-okazavshimsya-v-slozhnoj-zhiznennoj-situacii/> (дата обращения: 13.10.2020).

⁸ Более 100 школьников получили канцелярские наборы от Камчатской епархии [Электронный ресурс] // Православная Камчатка: информационный ресурс Петропавловкой и Камчатской епархии. URL:

Отдел также работает с Елизовским психоневрологическим интернатом в поселке Ягодный. Там действует домовый храм во имя иконы «Неупиваемая Чаша». 5 мая 2020 года, в День престольного праздника храма,

«в связи с ограничениями, связанными с режимом самоизоляции, священнослужители не имели возможности в этот день совершить богослужение в храме»⁹, сотрудники и подопечные прочитали акафист перед иконой.

На базе отдела действует община сестер милосердия. 7 октября, в кафедральном соборе во имя Святой Живоначальной Троицы состоялась встреча сестер милосердия сестричеств Морского собора, храма прп. Сергия Радонежского, кризисного центра для женщин, попавших в трудную жизненную ситуацию «Мамино гнездышко», а также добровольцев социального отдела епархии. Обсуждались вопросы деятельности сестричества в условиях коронавируса. В ходе обсуждения было принято решение скорректировать свою работу с учетом обстановки в городе. Также было решено, что в келейном корпусе комплекса кафедрального собора будет преподаваться спецкурс для сестер милосердия по паллиативной медицине.

На сегодняшний день отдел по церковной благотворительности и социальному служению Петропавловской и Камчатской епархии ведет активную деятельность. Вместе с

<http://pravkamchatka.ru/bole-100-shkolnikov-poluchili-kancelyarskie-nabory-ot-kamchatskoj-eparхии/> (дата обращения: 13.10.2020).

⁹ В Елизовском Доме-интернате молитвенно отметили престольный праздник домового храма [Электронный ресурс] // Православная Камчатка: информационный ресурс Петропавловской и Камчатской епархии. URL: <http://pravkamchatka.ru/v-elizovskom-dome-internate-molitvenno-otmetili-prestolnyj-prazdnik-domovogo-xrama> (дата обращения: 13.10.2020).

тем, основной проблемой с которой ему приходится сталкиваться, это отсутствие добровольческого ресурса.

Отсутствие добровольческого актива является не только проблемой Петропавловской и Камчатской епархии. Эта проблема довольно остро поставлена перед всем добровольческим движением Российской Федерации. По данным опроса Всероссийского центра изучения общественного мнения за 2017 год, только 7 % респондентов «участвовали в волонтерской работе (то есть бесплатно работали в общественных организациях)»¹⁰.

Поэтому данная проблема может быть разрешена только путем целенаправленной и планомерной работы. Это касается как отдела по церковной благотворительности и социальному служению Петропавловской и Камчатской епархии в частности, так и для волонтерских движений в целом.

Важным фактором в деле развития камчатского православного добровольчества является создание положительного образа камчатского епархиального отдела по церковной благотворительности. В этом деле эффективным инструментом является грамотно поставленная работа со СМИ, а также с социальными медиа. Умело организованная деятельность SMM специалистов сможет повысить интерес к деятельности отдела. Это также способствует решению проблемы, связанной с нехваткой добровольческого ресурса.

Кроме того, необходима системная работа по планированию церковной волонтерской деятельности. Это касается, во-первых, процесса планирования календаря мероприятий отдела на год. Во-вторых, организации учебных мероприя-

¹⁰ Работа с цифрами: почему данные о масштабах волонтерской деятельности отличаются между собой? [Электронный ресурс] // Филантроп: электронный журнал о благотворительности. URL: <https://philanthropy.ru/analysis/2019/10/25/81813/> (дата обращения: 20.10.2020).

тий для тех, кто непосредственно занимается православной благотворительностью. Необходимо организовывать семинары и программы, как для самих добровольцев, так и для специалистов по социальной работе¹¹. Особенно такие обучающие мероприятия будут полезны для руководства отдела по церковной благотворительности и социальному служению Петропавловской и Камчатской епархии. Там его лидеры смогут развить свои навыки по тайм-менеджменту, по технике self-management и по социальному проектированию.

При выполнении всех выше обозначенных рекомендаций, руководство отдела по церковной благотворительности и социальному служению Петропавловской и Камчатской епархии сможет реформировать его деятельность в лучшую сторону. Таким образом, оно сможет более эффективно выполнять свою основную задачу по оказанию помощи нуждающимся категориям населения, основываясь на индивидуальном подходе.

Список источников и литературы

1. *Анисимов Н. А.* Моя Камчатка. Записки православного миссионера. М.: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1995.
2. *Белашов А. И.* Очерк истории Петропавловской и Камчатской епархии: в 3 кн. Петропавловск-Камчатский: «Скрижали Камчатки», 2006.
3. *Бирюкова К. В.* Благотворительность и меценатство российских предпринимателей: история и современность //

¹¹ *Воронова Е. А.* Добровольчество как форма благотворительности в современной России // Вестник Санкт-Петербургского университета, 2010. Вып. 1 [Электронный ресурс] // КиберЛенинка. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dobrovolchestvo-kak-forma-blagotvoritelnosti-v-sovremennoy-rossii> (дата обращения: 17.11.2018).

Ученые записки Орловского государственного университета. № 2 (71). 2016.

4. Более 100 школьников получили канцелярские наборы от Камчатской епархии [Электронный ресурс] // Православная Камчатка: информационный ресурс Петропавловкой и Камчатской епархии. URL: <http://pravkamchatka.ru/bolee-100-shkolnikov-poluchili-kancelyarskie-nabory-ot-kamchatskoj-eparxii/>

5. В Елизовском Доме-интернате молитвенно отметили престольный праздник домового храма [Электронный ресурс] // Православная Камчатка: информационный ресурс Петропавловкой и Камчатской епархии. URL: <http://pravkamchatka.ru/v-elizovskom-dome-internate-molitvenno-otmetili-prestolnyj-prazdnik-domovogo-xrama>

6. В Кафедральном соборе состоялась встреча сестер милосердия [Электронный ресурс] // Православная Камчатка: информационный ресурс Петропавловкой и Камчатской епархии. URL: <http://pravkamchatka.ru/v-kafedralnom-sobore-sostoyalas-vstrecha-sester-miloserdiya/>

7. *Векшина Н. М.* Камчатская духовна миссия и мнение ее главного деятеля митрополита Нестора Анисимова о христианизации Камчатки // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 8. Ч. 1. С. 47–49.

8. *Воронова Е. А.* Добровольчество как форма благотворительности в современной России // Вестник Санкт-Петербургского университета, 2010. Вып. 1 [Электронный ресурс] // КиберЛенинка. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dobrovolchestvo-kak-forma-blagotvoritelnosti-v-sovremennoy-rossii>

9. Нестор (Анисимов) [Электронный ресурс] // Древо: право-

славный информационно-энциклопедический ресурс. URL: <https://drevo-info.ru/articles/3154.html>

10. О перспективах развития церковного социального служения: итоговый документ Первого съезда глав епархиальных отделов по социальному служению Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] // Диакония. RU: информационный ресурс Отдела по церковной благотворительности и социальному служению РПЦ. URL: <http://www.diaconia.ru/news/podgotovlen-itogowii-dokumentobshhetserkovnogosezdapo-sotsialnomu-sluzheniiu/>

11. Православная Служба помощи бездомным в честь блж. Ксении Петербургской помогает людям, оказавшимся за чертой бедности [Электронный ресурс] // Православная Камчатка: информационный ресурс Петропавловкой и Камчатской епархии. URL: <http://pravkamchatka.ru/pravoslavnaya-sluzhba-pomoshhi-bezdomnym-v-chest-blzh-ksenii-peterburgskoj-prodolzhaet-okazyvat-pomoshh-lyudyam-okazavshimsya-v-slozhnoj-zhiznennoj-situacii/>

12. Работа с цифрами: почему данные о масштабах волонтерской деятельности отличаются между собой? [Электронный ресурс] // Филантроп: электронный журнал о благотворительности. URL: <https://philanthropy.ru/analysis/2019/10/25/81813/>

ТРУДЫ
ХАБАРОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
№ 1. 2021

ISBN 978-5-9902393-2-6

Формат 60x90/16
Подписано в печать 04.02.2021
Тираж 300 экземпляров