

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Восточно-Сибирский государственный институт культуры

Московский государственный институт международных отношений
(университет) МИД РФ

БУРЯТСКАЯ МИТРОПОЛИЯ (МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ)



ПРАВОСЛАВИЕ И ДИПЛОМАТИЯ В СТРАНАХ АЗИАТСКО-ТИХООКЕАНСКОГО РЕГИОНА

*Материалы X Международной научно-практической конференции
(Улан-Удэ — Посольск, 10–11 октября 2019 г.)*

Ответственный редактор
С. В. Васильева, д-р ист. наук, профессор

Улан-Удэ
Издательство Бурятского госуниверситета
2020

УДК 271.2+930.22

ББК 86.372+63.1

П 685

Редакционная коллегия

Николай (Кривенко), епископ Северобайкальский
и Сосново-Озерский; **В. В. Номогоева**, д-р ист. наук;
И. С. Цыремпилова, д-р ист. наук; **Г. С. Митыпова**, д-р ист. наук;
Н. Н. Корниенко, канд. ист. наук, канд. богословия (отв. секр.)

Рецензенты

А. М. Плеханова, д-р ист. наук, зам. директора по научной работе ИМБТ СО РАН
М. Б. Сердюк, д-р ист. наук, профессор департамента искусств и дизайна
ШИГН ФГАОУ ВО «ДВФУ»

П 685 **Православие и дипломатия в странах Азиатско-Тихоокеанского региона:**
материалы X Международной научно-практической конференции (Улан-Удэ —
Посольск, 10–11 октября 2019 г.) / отв. ред. С. В. Васильева. — Улан-Удэ: Изд-во
Бурятского государственного университета, 2020. — 192 с. ISBN 978-5-9793-1461-7

Настоящее издание представляет сборник материалов научно-практической конференции, которые отражают результаты исследований ученых по актуальным вопросам истории и современного состояния Русской православной церкви, ее взаимодействия с государственными и общественными институтами. В качестве самостоятельного направления представлены доклады о значении религиозного фактора в политической и общественной жизни в России и за рубежом, о состоянии церковной дипломатии в странах Азиатско-Тихоокеанского региона. Не менее важным направлением стало обсуждение проблем изучения, сохранения и использования культурного наследия РПЦ и др.

Сборник представляет интерес для специалистов и для всех интересующихся историей православия.

Orthodoxy and diplomacy in the Asia-Pacific region: proceedings of the X International scientific-practical conference (Ulan-Ude — Posolsk, October, 10–11 2019) / resp. ed. S. V. Vasilieva. — Ulan-Ude: Buryat State University Publishing Department, 2020. — 192 p. ISBN 978-5-9793-1461-7

This publication is a collection of proceedings of the scientific-practical conference, which highlight the results of research of the scientists on the urgent issues of the history and current state of the Russian Orthodox Church, its interaction with state and public institutions. As an independent direction the reports are presented on the significance of the religious factor in political and public life in Russia and abroad, on the state of the church diplomacy in the countries of the Asia-Pacific Region. Another important direction was the discussion of the problems of study, preservation and use of the cultural heritage of the Russian Orthodox Church etc.

The collection is of interest to experts, as well as for a wide range of readers who are interested in the history of Orthodoxy.

УДК 271.2+930.22

ББК 86.372+63.1

ISBN 978-5-9793-1461-7

© Бурятский госуниверситет
имени Доржи Банзарова, 2020

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

УДК 271.22-772(510)

DOI 10.18101/978-5-9793-1461-7-2020-3-6

НОРМАЛИЗАЦИЯ ПОЛОЖЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В КИТАЕ КАК ОДНА ИЗ ПРИОРИТЕТНЫХ ЗАДАЧ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА

© Протоиерей Дионисий Поздняев

настоятель прихода во имя святых Первоверховных апостолов Петра и Павла
в Гонконге

Анализируется современное положение Русской православной церкви в Китайской Народной Республике. Выявлено, что религиозный ренессанс в Китае в период проведения политики «реформ и открытости» коснулся всех религиозных течений, в первую очередь христианства. Об этом свидетельствует рост числа последователей католической церкви и протестантских деноминаций. Одну из своих задач в Китае Московский патриархат видит в нормализации положения автономной православной церкви в КНР. Приведена характеристика правил, регулирующих религиозную жизнь в Китае.

Ключевые слова: Русская православная церковь; Московский патриархат; Китай; христианство; православие; Китайская православная автономная церковь; религиозный ренессанс; Внутренняя Монголия; Гонконг; патриарх Кирилл.

NORMALIZATION OF THE SITUATION OF THE ORTHODOX CHURCH IN CHINA AS ONE OF THE PRIORITY TASKS OF THE MOSCOW PATRIARCHATE

Archpriest Dionisy Pozdnyaev

Superior of the parish in the name of the Holy Apostles Peter and Paul in Hong Kong

The author of the article analyzes the current situation of the Russian Orthodox Church in the People's Republic of China. It was revealed that the religious renaissance in China during the period of the policy of “reform and openness” touched all religious movements, primarily Christianity. This is evidenced by the growing number of followers of the Catholic Church and Protestant denominations. The Moscow Patriarchate proposes one of its tasks in China in normalizing the position of the Chinese Autonomous Orthodox Church in the PRC. The characteristics of the rules governing religious life in China are described.

Keywords: Russian Orthodox Church; Moscow Patriarchate; China; Christianity; Orthodoxy; Chinese Orthodox Autonomous Church; religious renaissance; Inner Mongolia; Hong Kong; Patriarch Kirill.

Академический мир Китая последние годы особенно заинтересован в изучении христианства, и за минувшее двадцатилетие в КНР опубликовано много работ о католической и протестантских церквях. Исследования православия идут менее интенсивно в связи с отсутствием финансирования со стороны православной церкви, однако интерес к ним в среде китайских ученых достаточно высок. Заметную роль в публикациях православного наследия на китайском языке игра-

ет Гонконг, где в трудах Института китайско-христианских исследований и первого православного издательства в Китае — China Orthodox Press в последние годы опубликованы десятки книг и исследований.

В значительной мере государственные власти КНР, правящая коммунистическая партия являются той силой, которая влияет на ход процессов религиозного возрождения в обществе и стремится к контролю религиозной жизни в КНР. Объявив своим кредо либерализацию в сфере экономики и модернизацию в социальной сфере общества, власть в Китае стоит перед сложной задачей сохранения лояльности со стороны быстро растущих религиозных общин, стремящихся ко все большей независимости от традиционной практики контроля и регулирования религиозной жизни светскими властями. Одной из центральных задач для официальных властей в вопросе религиозной политики сегодня является поддержание баланса между лояльностью религиозных организаций действующей власти и их естественным стремлением к самостоятельности и подлинной независимости. На фоне все большей открытости Китая внешнему миру религиозные проблемы будут занимать все более значимое место в вопросах его внешней политики, и важно было бы уклониться от политизации религиозных вопросов (например, от соблазна рассматривать проблематику положения православной церкви в Китае исключительно в контексте двусторонних российско-китайских отношений либо ограничивающих ее сферой развития русского национального меньшинства в КНР). Диалог православной церкви, который она ведет с официальными властями КНР о воссоздании китайского клира и системы духовного образования, является одним из важных направлений деятельности церкви, призванных служить нормализации положения православия в Китае в духе принципов социальной справедливости и гармоничного развития общества.

Важное значение в этом ключе имел визит Святейшего Патриарха Кирилла в 2013 г. в Китай по приглашению Председателя КНР Си Цзиньпина. Их встреча и беседа определили пути официального диалога между православной церковью и властями КНР по вопросам нормализации положения церкви в Китае. В результате переговоров был инициирован процесс официального направления студентов из КНР для обучения в духовных школах Русской православной церкви.

Основной задачей в настоящее время является восстановление иерархии Китайской православной церкви. В декабре 2014 г. была совершена священническая хиротония отца Анатолия Кунга — первого китайского клирика для гонконгского прихода Русской православной церкви. В октябре 2015 г. была совершена первая за почти 60 лет, согласованная с властями хиротония китайского клирика для континентального Китая, им стал священник Александр Юйши из Харбина. В ноябре 2018 г. в Петербурге рукоположен в сан священника Павел Сунь — для служения в приходе во имя святителя Иннокентия Иркутского г. Эргуна (Автономный район КНР Внутренняя Монголия). В России для пастырского служения среди китайских мигрантов был рукоположен в священный сан о. Димитрий Чжан, проходящий сейчас служение в Благовещенской епархии.

О некоторых тенденциях религиозной политики в Китайской Народной Республике

Современный контекст: закрытые и разрушенные храмы, снесенные с кровель храмов кресты, сброшенные на землю купола, запрещенные в служении священ-

ники, запрет на получение религиозного образования для молодежи. Таковы реалии жизни, с которыми приходится сталкиваться многим религиозным общинам в материковом Китае. Эта реальность не стала результатом общественного хаоса, как это было, например, в годы так называемой культурной революции, а рождена осознанной политикой властей и воплощена правоприменением новых законов, регулирующих религиозную жизнь общества в материковом Китае.

Новый регламент

Правила, регулирующие религиозную жизнь в КНР, опубликованы 1 февраля 2018 г. Приведу их основные характеристики.

Религиозная жизнь рассматривается как негативное общественное явление, создающее предпосылки для развития национальных и этнических разделений, формирующее почву для угроз общественной безопасности и здоровью граждан, для возникновения терроризма (ч. VII).

Представители офисов Государственной администрации по делам религий на всех уровнях наделяются правом контролировать, регулировать и организовывать деятельность религиозных организаций (ст. 6, 26, 27).

Учреждение не только новых мест для религиозной деятельности, но и возведение крестов, скульптур и пр. религиозных объектов возможно только с разрешения контролирующих органов администраций по делам религий. При этом в регулирующих правилах запрещается возведение за пределами храмов религиозных объектов большого размера (ст. 29, 30).

Запрещаются онлайн-трансляции любых религиозных церемоний, публикации религиозного характера в Интернете невозможны без получения соответствующих разрешений Управления по делам религий (ст. 47, 48)

Требования к священнослужителям обязывают их следовать принципам самоуправления, самофинансирования и независимости религиозных организаций.

За проведение религиозных действий в незарегистрированных местах налагаются значительные штрафы (до 50 тыс. ам. долларов с правом конфискации недвижимости) (ст. 64).

В целом эти правила направлены на прекращение деятельности религиозных общин, не желающих получить юридический статус официальных религиозных организаций. Установление новых правил привело в настоящее время к закрытию сотен религиозных общин и разрушению десятков храмов (с применением кранов и специальной строительной техники) на территории материкового Китая.

Ужесточение контроля со стороны светских властей затронуло и религиозные общины, имеющие официальный статус. В провинции Хэбэй разрушен католический храм из числа официально зарегистрированных и планируется закрытие еще 23 храмов. В июле 2018 г. разрушены два официальных католических храма в провинции Шаньдун. Земля, принадлежавшая храмам, изъята без компенсаций и передана под проекты инфраструктурного развития. В октябре 2018 г. разрушены 2 католические часовни в Шаньси и Гуйчжоу. Ряд священнослужителей изгнаны из своих приходов, были и случаи помещения иерархов католической церкви под домашний арест (епископ Ма Дацин с 2012 г.).

«Китаизация» религиозных организаций

Провозглашенная лидерами КНР политика «китаизации» религиозных организаций (речь Си Цзиньпина 20 мая 2015 г.) реализуется в ключе националистически окрашенного патриотизма. Под предлогом «китаизации» религиозным организациям предлагается не только адаптироваться к «китайской культуре», но и

пересмотреть свою историографию, социальную практику и даже богословие с позиций системы координат, задаваемых китайской культурой в интерпретации государственных структур, отвечающих за контроль религиозной жизни общества. Нападкам подвергается «некитайский стиль» в архитектуре храмов, что иногда служит предлогом для их разрушения. Навязываемая властями концепция «китаизации» предлагает следующее:

- ассимиляцию с китайской культурой, со стиранием «иностранных влияний»;

- независимость от «иностранных влияний»;

- подчинение лидерству Китайской коммунистической партии.

В этом контексте становится понятным появление в храмах флагов КНР, портретов политических лидеров, пение в китайских храмах государственного гимна. Причины коренятся не только в «перегибах на местах», действия местных властей поддерживаются и одобряются руководящими структурами.

Де-факто цель навязываемой «китаизации» сводится к вытеснению религиозных организаций из сферы общественной жизни.

ВЛИЯНИЕ ХРИСТИАНИЗАЦИИ НА ХОЗЯЙСТВЕННО-БЫТОВОЙ УКЛАД БУРЯТ В XIX в.

© Татьяна Ефремовна Санжиева
доктор исторических наук, профессор,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова

Статья посвящена влиянию Русской православной церкви (РПЦ) на изменение хозяйственной структуры бурят, переходу от скотоводства к земледелию и, соответственно, от кочевого образа жизни к оседлому, к русскому хозяйственно-бытовому укладу. Для этого РПЦ и государство приложили немало организационных и финансовых усилий: церковь — миссионерской деятельностью, привлечением к ней бурят, государство — экономическими льготами. В статье показано, что земледелие у бурят практиковалось с древних времен, но стабильным и хорошо развитым оно стало в XIX в.

Ключевые слова: Русская православная церковь; Прибайкалье; буряты; скотоводство; крещение; земледелие; трансформация хозяйства; Верхнеудинск; Забайкалье; Ц. Жамцарано.

THE INFLUENCE OF CHRISTIANIZATION ON THE HOUSEHOLD LIFE OF BURYATS IN THE 19th CENTURY

Tatyana E. Sanzhieva
Dr. Sci. (History), Prof.
Buryat State University named after Dorzhi Banzarov

The article is devoted to the influence of the Russian Orthodox Church (RPC) on changing the economic structure of the Buryats, the transition from cattle breeding to agriculture and accordingly, from a nomadic lifestyle to a settled one, to the Russian household mode of life. For this, the Russian Orthodox Church and the state have made a lot of organizational and financial efforts: the church — by means of missionary activity, by attracting the Buryats to it, the state — by economic benefits. The article shows that the Buryats practiced agriculture from ancient times, but it became stable and well developed in the 19th century.

Keywords: Russian Orthodox Church; Pribaikalye; Buryats; cattle breeding; baptism; agriculture; transformation of economy; Verkhneudinsk; Transbaikalia; Ts. Zhamtsarano.

Религия играет важную роль в жизни человека, определяет его жизнь и влияет на его хозяйственно-бытовой уклад. Отношение к земле у земледельцев и кочевников разное, что связано с природными, почвенными и ландшафтными различиями. Небольшой гумусный слой степи не позволял ее копать, рыхлить, поэтому скотоводы весьма осторожно относились к почвенному покрову. Земледелие могло развиваться там, где в местах расселения бурят был глубокий гумусный слой и пригодная для земледелия почва. Огородным земледелием буряты занимались и до распространения русской земледельческой культуры. Однако на том этапе развития у населения Прибайкалья была примитивная техника (мотыги), сеяли они просо, курлыч (тюркское название гречихи) и ячмень. Вследствие этого земледелие по производительности и извлечению жизненно необходимых продуктов было даже ниже собирательства. Продукты земледелия являлись лишь дополнительным ресурсом в скотоводческом хозяйстве. Поэтому в XVII в., т.е. к

приходу русских, примитивное земледелие постепенно вытеснялось более эффективным скотоводством [1, с. 38–39], которое в связи с освоением края русскими крестьянами постепенно сокращается, особенно у предбайкальских бурят, поскольку на их территории осело большинство русских переселенцев: к началу XVIII в. в Иркутском уезде было 544 населенных пункта, Верхнеудинском — 252 [2, с.73]. В течение XVIII в. бурятское хозяйство в Предбайкалье стало комплексным: одновременно имело значительное количество скота и пашню. И. Георги писал о предбайкальских бурятах: «По причине разных препятствий в скотоводстве от суровости климата и месторасположений, совокупили оное с земледелием» [1, с. 45]. Во второй половине XVIII в. земледелие начинает распространяться и среди забайкальских бурят.

В середине XIX в. у предбайкальских бурят было достаточно много скота — 267 599 голов, из них 36,4% составлял крупный рогатый скот. У забайкальских бурят, оставшихся в большинстве скотоводами, было 398 767 голов скота, из них крупного рогатого — 21,6% [Подсчитано по: 2, с. 73]. Рост количества крупного рогатого скота свидетельствует также об уровне оседлости.

Все, кто занимался земледелием, отмечают источники, были крещеными. Православная религиозная культура не позволяла обрабатывать землю некрещеным, поэтому буряты выбирали православие. Если в XVII в. происходило насильственное крещение, то в XVIII в. церковь привлекала уже экономическими льготами: принявший крещение бурят освобождался от уплаты ясака на три года. В XIX в. складывается совершенно иная обстановка: буряты, прежде всего предбайкальские, начинают вступать в лоно русской православной церкви добровольно и одновременно наблюдается неуклонный рост земледелия у бурят. Доказательством того, что христианизация повлияла на развитие земледелия среди бурят, может служить один пример: из-за невозможности заниматься земледелием среди ольхонских бурят, по сравнению с другими ведомствами, христианизация шла медленно.

Государство приобщало титульное население Сибири к земледелию разными методами. По указу правительства от 9 октября 1803 г. на Петровском заводе изготовлено 765 сошников и 1250 серпов для бесплатной раздачи бурятам [1, с. 45]. Этим было положено начало хлебопашества. Местная власть также издавала указы для расширения земледелия среди титульных народов. В начале XIX в. губернатор Трескин издал инструкции о развитии земледелия. В делопроизводстве о своде степных законов, производившемся в 1825 г., например, упоминается, что «буряты с 1807 г. по приглашению губернского правительства начали вводить земледелие» [3, с. 24]. Большую роль в этом процессе сыграли миссионерские станы. В Забайкалье первый миссионерский стан был открыт в 1862 г. при Посольском Спасо-Преображенском монастыре для инородческих детей, которых готовили к миссионерской деятельности. Второй миссионерский стан был открыт в 1863 г. в Селенгинском Троицком монастыре [4].

Миссионерский стан должен был стать «не только центром пропаганды и распространения православия в определенной местности, но и местом, где инородческое население получало бы первую медицинскую помощь, приобщалось к азам просвещения и образования, знакомилось с русской культурой и бытом, с основами земледелия» [5, с. 290]. Большую помощь в крещении сыграли буряты, ставшие миссионерами. В 1827 г. в Тунку приехал миссионер Николай Батаров, бурят из Алари. Другим известным миссионером стал Доржо Тарбаев, происхо-

дивший из хори-бурят. Бурят из Аннинского улуса Хоринской степной думы Дугар Зориктуев также стал православным миссионером. Учился он в Аннинском приходском училище у учителя Цэцэна Сакияева в 1890–1895 гг. Окончив курс учения, служил дьячком Курбинского миссионерского стана, крестился и стал Иваном Стуковым. Был крестником известного миссионера Константина Стукова [6].

Влияние крещения бурят на их хозяйственную структуру дает статистика роста численности крещеных и запашки. Хотя в конце XVIII — начале XIX в. им разрешили заниматься земледелием и без крещения (для расширения продовольственной базы), число некрещеных земледельцев было небольшим. Здесь присутствуют более тонкие нюансы: все-таки буряты были религиозным народом, и свое взаимодействие с землей не могли не связывать с разрешительными условиями религиозной практики.

По отчету Православного миссионерского общества за 1861–1895 гг., было крещено 47 096 бурят, из них в Забайкальской епархии 8 131 чел., Иркутской — 38 965 чел. [7, с. 148]. В Предбайкалье самый высокий рост числа крещеных дало Идинское ведомство. По данным 1841 г. Идинское ведомство выходит на первое место, здесь посев приближается к двухдесятичной норме. Увеличивается запашка также у аларцев, балаганцев и тункинцев, остается стабильной у кудинцев и резко сокращается у верхоленцев, за 10 лет до того первенствовавших.

В Забайкалье наибольшее распространение христианство получило в Кударинском ведомстве, Верхнеудинском, Чикойском и Нерчинском уездах, а также в отдельных группах баргузинских, хоринских и селенгинских бурят. Наблюдался непрекращающийся прирост у хоринцев, на душу приходится по 174 десятины, у селенгинцев размер пашни сохранялся на уровне 1825 г. [2].

Оседлый образ жизни привел к появлению стационарных жилищ — деревянных домов и постоянных построек. Но юрта все еще оставалась в быту вчерашних кочевников, деревянная юрта стояла в качестве летника у всех предбайкальских бурят.

Находясь среди кудинских бурят в 1903 г. по заданию Императорской академии наук, Ц. Жамцарано сделал следующую запись: «Крещеные живут, говорили мои собеседники, — лучше некрещеных»... Почему — не объясняют» [8, с. 41]. Эти слова скорее относятся к бракосочетанию бурят, поскольку не все могли выплатить калым за невесту. В первой половине XIX в. пашни у бурят находились в захватном владении. Общинное владение пашнями не имело места и во второй половине XIX в. Пахотные угодья в бурятских улусах продолжали оставаться в подворно-наследственном владении, основанном на захватном праве [9, с. 135]. Крещеным выделялось по 15 дес. на душу мужского пола. Поэтому те, кто не смог занять земли по трудовому праву, могли рассчитывать на помощь церкви.

Несмотря на то, что земледелие у бурят имеет давние традиции, по настоящему они перешли к нему, когда в первой половине XIX в. завершился процесс окрестьянивания оседлых бурят. В официальном документе 1840 г. лаконично отмечается: «Инородцы оседлые от крестьян ничем не отличаются». О переходе оседлых бурят к русскому образу жизни говорится и в губернаторском отчете 1851 г., где, между прочим, указано, что «из этого разряда инородцев многие довольно зажиточны». О том, что подавляющее большинство было «довольно бедным», автор отчета предпочел умолчать [2, с. 41]. Постепенно прежде скотоводческие поселения, главным образом у предбайкальских бурят,

стали превращаться в стационарные земледельческие улусы. Как у русских, у них начинают появляться поселения малых форм — заимки.

Поскольку перейти от одной религии к другой достаточно сложно, происходило соединение религий. Христианизация бурят привела к изменению календаря праздников, они стали приурочиваться к православным. Не утрачивая своей традиционной религиозной культуры, буряты-шаманисты православные праздники проводили в рамках шаманских обрядов. Во многих ведомствах тайлганы проводились в июне — к Петрову дню, в июле — к Ильину дню, осенью — к Покрову [7, с. 191]. Так, в улусе Заглик Боханского аймака проводили Покров-тайлган, посвященный покровителю урожая. Из русских праздников отмечали пасху, рождество, масленицу. Пасха совпадала с праздником снятия грив и хвоста у табунных лошадей (адаһа дэлһэлхэ).

Следует отметить, что буряты поклонялись, главным образом, Николаю Чудотворцу и Иннокентию Кульчицкому, включенным в шаманский пантеон богов. Культ Николая был распространен в ведомствах, занимающихся земледелием: Идинском, Аларском, Кудинском, Тункинском и Кударинском [Там же].

Из-за высоких калымов некоторые буряты не могли жениться. «И вот, во избежание расхода и продолжительной (для бурят почти до старости) холостой жизни, бедняки любимых девиц увозят и венчаются по обряду православной церкви: конечно, они тут же крестятся. Таким образом, увеличивается с каждым годом число крещеных. С крещеных и обвенчанных калым не взыскивается» [8]. В учебные заведения принимали только крещенных, за исключением некоторых случаев. Поэтому русское образование получали в основном дети земледельцев.

Таким образом, в течение XIX в. произошла трансформация бурятского хозяйства с одновременным изменением образа жизни. Это было вызвано следующими причинами.

Во-первых, этот процесс был обусловлен политикой государства, когда Государственный совет в 1826 г. принял положение Сибирского комитета «О сложении ясака на три года с инородцев, вступивших в христианскую веру». Крещеным бурятам выдавались билеты о принятии крещения и предоставлении трехлетней налоговой льготы, освобождавшей от ясака и других государственных податей. Государство поощряло родоначальников, чьи родовичи принимали крещение и переходили к земледелию. Наиболее отличились и преуспели в распространении православия главные тайши Идинского, Аларского, Кударинского ведомств, где были наиболее урожайные земли. О влиянии родоначальников свидетельствует следующий факт: первым из тункинских нойонов принял крещение Бордой Прушенов. Вместе с ним крестилось около тысячи человек.

Во-вторых, изменение образа жизни связано с активностью церкви, строившей церкви в местах расселения бурят, открывшей миссионерские станы, обеспечившие всем необходимым для выполнения поставленных задач, а главное — приступившей к подготовке бурят к служению церкви. Русские священнослужители, прожив рядом с бурятами по 30–40 лет, не знали их языка.

В-третьих, трансформация бурятского хозяйства объясняется переходом к чисто русским методам хозяйствования занимавшихся земледелием. Возможно, это главная причина, носившая экономический характер, в местах, где земледелие становилось основным и единственным источником существования.

В-четвертых, если в XVIII в. принимавшие крещение буряты расселялись по русским деревням либо выделялись в особые оседлые поселения, то в XIX в. им

было разрешено оставаться в улусе. У крещеных бурят, становившихся оседлыми, менялась уплата податей, им выделялись пахотные земли по 15 дес. на душу мужского пола и сенокосные угодья из общих земель ведомства, фактически отрезанные от наделов некрещеных бурят. В течение двух лет они должны были обустроить хозяйство.

Интенсивность распространения православия среди титульного населения зависела от природных возможностей ведомства для занятий земледелием. Поэтому основная деятельность православной церкви была направлена на предбайкальских бурят. Вместе с земледелием и переходом к оседлому образу жизни буряты стали осваивать русский язык.

Хотя христианизация бурят имела в первую очередь экономические корни, она трансформировала не только хозяйственный уклад, но и ментальность, приобщила их к западному типу хозяйствования.

Литература

1. Бажеев Д. Г. К вопросу о развитии земледелия среди бурят // Записки НИИК. Вып. XV. Улан-Удэ, 1952. С. 33–52.
2. История Бурятии. В 3 т. Т. II. XVII — начало XX в. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. 624 с.
3. Залкинд Е. М. Общественный строй бурят в XVIII — первой половине XIX века. М.: Наука, 1970. 310 с.
4. Санжиева Т. Е. Крещение бурят по материалам фондов степных дум // Православие и дипломатия в странах Азиатско-Тихоокеанского региона: материалы междунар. науч.-практ. конф. (Улан-Удэ — Посольск, 29–30 января 2015 г.). Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2015. С. 77–84.
5. Шагжина З. А. Православные миссионерские станы Забайкалья и их штаты в XIX — начале XX в. // Православие: миссионерство и дипломатия в Сибири: материалы всероссийской науч.-практ. конф. (14–15 января 2010 г.). Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2010. С. 290–296.
6. Санжиева Т. Е. Особенности распространения православия среди бурят в XIX в. / Известия Иркутского государственного университета. Сер. «Политология. Религиоведение». Иркутск, 2011. № 2 (7). С. 209–216.
7. Михайлова В. Т. Православная церковь и социум в Байкальской Сибири в пореформенный период (1861–1916 гг.). Улан-Удэ: Изд-во ВСГУТУ, 2003. 208 с.
8. Жамцарано Ц. Путевые дневники: 1903–1907 гг. / отв. ред. Ц. П. Ванчикова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. 382 с.
9. Асалханов И. А. Социально-экономическое развитие Юго-Восточной Сибири во второй половине XIX в. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1963. 494 с.
10. Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987. 288 с.

ОСОБЕННОСТИ СУЩЕСТВОВАНИЯ ПРАВОСЛАВИЯ В ЗАБАЙКАЛЬЕ ПОСЛЕ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

© Евгений Викторович Дроботушенко
кандидат исторических наук, доцент,
Забайкальский государственный университет

В статье на основе анализа ряда архивных документов выделяются особенности существования православия в Забайкалье в относительно долгий и достаточно сложный для него период после окончания Великой Отечественной Войны. В основу исследования легли дела Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ). Автор отмечает, что заявленная проблематика, на сегодняшний день, не нашла серьезного анализа в научной литературе. После небольшого всплеска по открытию храмов в послевоенные несколько лет, наступило время своеобразного «отката» и «затишья». Однако на официальном уровне в незначительной степени православие было. В то же время, вероятно, оно существовало в незарегистрированных религиозных группах и на уровне отдельных граждан. На сегодня данных об этом не встречено. Требуется дальнейшая серьезная работа по изучению истории православия в Забайкалье в советское время, особенно в послевоенный период.

Ключевые слова: православие; храмы; церковь; собор; священнослужители; обряды; верующие; прихожане; Забайкалье Бурятская АССР; Читинская область.

FEATURES OF THE EXISTENCE OF ORTHODOXY IN TRANSBAIKALIA AFTER THE GREAT PATRIOTIC WAR

Evgeny V. Drobotushenko
Cand. Sci. (History), A/Prof.
Transbaikal State University

Based on the analysis of a number of archival documents, the article highlights the peculiarities of the existence of Orthodoxy in Transbaikalia in the relatively long and rather difficult period after the end of the great Patriotic War. The study was based on the case of the State archive of the Russian Federation (SARF). The author notes that the stated problems, to date, have not found a serious analysis in the scientific literature. After a small surge in the opening of churches in the postwar few years, it was time for a kind of “rollback” and “calm”. However, on the official level to a small extent Orthodoxy was. At the same time, it probably existed in unregistered religious groups and at the level of individual citizens. To date, data on this have not been met. Further serious work is required to study the history of Orthodoxy in Transbaikalia in Soviet times, especially in the postwar period.

Keywords: Christianity; churches; Church; Cathedral; clergy; rituals; believers; the congregation; Transbaikalia; Buryat Republic; Chita oblast.

Работа выполнена в рамках реализации научного гранта № 266-ГР Совета по научной и инновационной деятельности ФГБОУ ВО «Забайкальский государственный университет» по теме «Нормативное регулирование конфессиональных отношений на приграничных территориях Забайкалья, Северного Китая и Монголии: история и современность (компаративный анализ)».

История православия в Забайкалье в научной литературе нашла достаточно серьезное освещение. Это труды таких признанных исследователей, как

А. Д. Жалсараев, В. И. Косых, Г. С. Митьпова, И. С. Цыремпилова и др. [15–32 и др.]. Однако особенность изучения забайкальской православной истории заключается в том, что основная масса исследований посвящена досоветскому периоду, часть — начальной советской эпохе. Этому есть вполне логичное объяснение — наличие документов в региональных архивах. Речь идет о государственных архивах Республики Бурятия и Забайкальского края. В них хранится достаточно много дел по истории православия в досоветское время и определенное количество документов по начальному советскому этапу. Однако последующий советский период в фондах находит слабое отражение. Определенное количество дел есть, но их не так много, чтобы составить полную, всестороннюю картину [1]. Здесь на помощь могут прийти фонды Государственного архива Российской Федерации, которые содержат определенное количество документов по проблематике всего советского времени. Часть из них легла в основу настоящего исследования.

Анализ ситуации с развитием православия в Забайкалье возможен только при серьезной проработке архивных документов. Требуется поиск исторических фактов и их интерпретация. В то же время интересным было бы их сравнение с иными субъектами РСФСР, особенно со схожими по историческим, географическим, конфессиональным составляющим. Речь идет о регионах Сибири и Дальнего Востока, к которым в разное время в административно-территориальном плане относилось Забайкалье.

Хронологические рамки исследования обусловлены двумя обстоятельствами. Первое — это изменения, связанные с трансформацией политики государства в отношении религий в середине 1940-х гг., и изменения середины 1980-х, связанные с перестройкой. Второе — отсутствие серьезной изученности проблематики.

Территориальные границы предопределены особостью макрорегиона Забайкалье, который с 1851 г. до советского времени являлся единой Забайкальской областью, которой свойственны общие процессы исторического развития.

Цель нашего исследования заключается в попытке дать характеристику основных черт существования православия в Забайкалье в рассматриваемое время, подтверждая выводы фактографическими примерами из источников. Первым замечанием, характеризующим развитие религиозной ситуации в регионах Сибири после Великой Отечественной войны, станет мысль о том, что в первые послевоенные годы наблюдались общие тенденции по регионам всей РСФСР и регионам Сибири, и касались они не только православия. Поворотным моментом ситуации стала знаменитая встреча И.В. Сталина с высшими иерархами православной церкви, которая состоялась 4 сентября 1943 г. После нее по всей стране начинается открытие храмов и регистрация религиозных организаций, и Забайкалье не стало исключением. Однако их динамика была хуже, чем в иных субъектах РСФСР, еще хуже обстояли дела только в Якутской АССР. Из сказанного следует выделение второй особенности. Развитие православия в разных регионах было неравномерным, и Забайкалье можно отнести к числу «отстающих». Об этом говорят количественные показатели по храмам, священнослужителям, зарегистрированным религиозным организациям и незарегистрированным религиозным сообществам, общему числу верующих, обрядности. Примером могут служить данные по количеству открытых храмов в регионах Западной и Восточной Сибири в середине пятого десятилетия XX в. [2, л. 107; 3, л. 123; 4, т. 1, л. 7, 79; 6, л. 16] (табл.).

Таблица

Административно-территориальная единица	Количество действующих соборов, церквей и молитвенных домов	Из них открыто в 1944–1945 гг.
Красноярский край	12	11
Хабаровский край	1	0
Приморский край	2	2
Алтайский край	4	2
Новосибирская область	4	3
Томская область	4	4
Омская область	6	5
Кемеровская область	6	5
Иркутская область	10	9
Читинская область	3	3
Бурят-Монгольская АССР	1	1
Якутская АССР	0	0

Отметим, что кардинально ситуация не поменяется и в дальнейшем: в Бурятской АССР откроется еще одна церковь, в Якутской АССР — молитвенный дом, но через некоторое время церковь в Бурятии и две церкви в Читинской области закроют, и в регионах Забайкалья останется по одному действующему православному храму.

По православию в регионе в отчетной документации уполномоченных сначала Совета по делам русской православной церкви, а затем Совета по делам религий при Совете Министров СССР присутствуют количественные данные только по зарегистрированным религиозным организациям. О незарегистрированных религиозных сообществах речи в документах практически не ведется, хотя отдельные упоминания встречаются. Так, в Читинской области во второй половине 1940-х гг. в пос. Магдагачи Зейского района был открыт незарегистрированный молитвенный дом [6, л. 15]. Сказанное позволяет предположить, что на бытовом уровне православие было и, скорее всего, имело очень широкое распространение.

Отметим, что по иным религиозным учениям данные о незарегистрированных религиозных сообществах, действовавших и в Бурятской АССР, и в Читинской области, имеются [7, л. 1а–22]. Исходя из сказанного, можно констатировать, что по сравнению с иными религиозными верованиями общая картина существования православия в регионе в послевоенное время видится «усеченной».

Несмотря на малое количество действовавших храмов на территории Забайкалья, можно утверждать, что службы велись, совершались обряды крещения, венчания и отпевания, последний — по очной и заочной формам. Общее количество официальных обрядов, к примеру, по Читинской области в разные годы седьмого-восьмого десятилетий XX в. составляло от (приблизительно) 150 до почти 300 (без учета заочных отпеваний, число которых доходило до 1500–1600) [9, л. 168; 10, л. 16; 11, л. 131]. Очевидно, что ситуация резко изменится в перестроечный период, когда обрядность вырастет в несколько раз [14, л. 209].

В разговоре об истории православия в советское время (и это касается не только Забайкалья) обязательно следует остановиться на еще одном аспекте — на деятельности уполномоченных Совета по делам Русской православной церкви, а с 1965 г. — Совета по делам религий при Совете Министров СССР. Именно

они контролировали развитие религиозной ситуации в регионе: согласовывали вопросы регистрации религиозных сообществ, открытия и закрытия храмов и молитвенных домов, составляли цифровые и аналитические отчеты по религиозным структурам — как зарегистрированным, так и нет.

Особенность Забайкалья в данном контексте в том, что отчетная документация, по сравнению с иными территориальными единицами РСФСР, часто была неполной и представлена не за все годы. При этом в значительной массе присутствовали только цифровые отчеты, без аналитических оценок, что на современном этапе создает сложности в воссоздании наиболее полной картины православной истории региона. При работе с архивными источниками складывается устойчивое ощущение, что уполномоченные Советов по Бурятской АССР работали более качественно, чем таковые по Читинской области. По Бурятии еще можно встретить отдельные относительно полные отчеты с попытками аналитического анализа ситуации, по Читинской области таковых по сути нет. Единственный объемный отчет полностью переписан с отчета по одной из областей Украинской ССР с исправлениями только на первой странице, на остальных сохранились даже названия населенных пунктов Украины, на что указано проверяющим в виде проставленных на полях отчета вопросов. Однако отметим, что вопросы у центральных органов были и к уполномоченным по Бурятской АССР, в частности о непредоставлении отчетной документации за отдельные годы, об отсутствии ответов на запросы центра [8, л. 1а–22; 9, л. 166–172; 12, л. 38; 13, л. 1–6].

Таким образом, можно констатировать, что история православия в Забайкалье в советское время достаточно интересна, чтобы исследователи уделили ей внимание самой по себе, а также в компаративном анализе относительно иных регионов Восточной Сибири, Сибири в целом, РСФСР и, возможно, всего СССР.

Вторым итоговым замечанием станет то, что православие в регионе в рассматриваемое время получило слабое развитие. Здесь говорим об официально зарегистрированных религиозных организациях. В отличие от неправославных исповеданий, данных о количестве и территориальном расположении православных незарегистрированных религиозных общин нами на сегодняшний день не встречено. В то же время такие данные за отдельные годы имеются относительно католиков, протестантов, свидетелей Иеговы и другого православного направления — старообрядчества.

На начальном послевоенном этапе произошел своеобразный всплеск, когда и в Бурятской Автономной Советской Социалистической Республике, и в Читинской области был открыт ряд храмов, однако через небольшой промежуток времени большая часть была вновь закрыта. Справедливости ради отметим, что и открыто-то их было не так много. Дальнейшее советское время в истории православия региона можно охарактеризовать просторечным словом «вялотекущее». Единицы зарегистрированных в забайкальских субъектах РСФСР религиозных организаций, единицы священнослужителей, хотя конечно службы велись и бряды совершались.

Слабое освещение развитие православия в регионах Забайкалья нашло в отчетной документации уполномоченных сначала Совета по делам Русской православной церкви, а затем Совета по делам религий при Совете Министров СССР. Отчетность поступала в Москву нерегулярно, не было отчетов за отдельные го-

ды, имеющиеся же часто представляли собой краткие цифровые данные без аналитического раскрытия ситуации.

Еще один вывод, возможно самый значимый, заключается в том, что православная история Забайкалья послевоенного времени на сегодняшний день изучена очень слабо и требует внимания ученых. Необходима дальнейшая кропотливая работа с источниками, прежде всего архивными документами как региональных, так и центральных российских архивов. В таком случае появится возможность наиболее полного воссоздания истории православия региона.

Литература

1. Государственный архив Республики Бурятия (ГАРБ). Ф.Р1857. Оп. 1.
2. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.Р6991. Оп. 1. Д. 11.
3. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.Р6991. Оп. 1. Д. 31.
4. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.Р6991. Оп. 1. Д. 80.
5. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.Р6991.
6. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.Р6991. Оп. 1. Д. 213.
7. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.Р6991. Оп. 4. Д. 373.
8. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.Р6991. Оп. 4. Д. 1373.
9. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.Р6991. Оп. 6. Д. 99.
10. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.Р6991. Оп. 6. Д. 389.
11. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.Р6991. Оп. 6. Д. 884.
12. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.Р6991. Оп. 6. Д. 1548. Л. 38.
13. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.Р6991. Оп. 6. Д. 2380.
14. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.Р6991. Оп. 6. Д. 3346.
15. Жалсараев А. Д. Из истории миссионерской деятельности (православные священнослужители-буряты) // Русская православная церковь в Сибири: история и современность: мат-лы конф., посвящ. 350-летию основания с. Посольское и Посольскому Спасо-Преображенскому монастырю (24–26 января 2003 г.). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. С. 138–141.
16. Жалсараев А. Д. Поселения, православные храмы, священнослужители Бурятии XVII–XX столетий: энцикл. справочник. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 2001. 448 с.
17. Жалсараев А. Д. Православная церковь в Бурятии // Исторический вестник. 2001. № 1 [Электронный ресурс]. URL: http://www.vob.ru/public/bishop/istor_vest/2001/1_12/12_4.htm (дата обращения: 30.06.2019).
18. Жалсараев А. Д. Становление и развитие церковно-административной системы Русской православной церкви в Забайкалье (середина XVII — начало XX в.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ: Изд-во Бурят гос. ун-та, 2006. 24 с.
19. Косых В. И. Забайкальская епархия 1908–1923 гг. Чита: Изд-во Забайк. гос. пед. ун-та им. Н. Г. Чернышевского, 2007. 204 с.
20. Косых В. И. Забайкальская епархия в годы Первой мировой войны. Чита: Изд-во Забайк. гос. ун-та, 2014. 287 с.
21. Косых В. И. Забайкальская епархия накануне и в годы первой российской революции. Чита: Изд-во Забайк. гос. пед. ун-та им. Н. Г. Чернышевского, 1999. 196 с.
22. Косых В. И. Организация и деятельность союза приходов Забайкальской епархии (март — август 1918 г.) // От Древнего мира к Новейшей истории (Кирилловские чтения): сб. мат-лов регионал. научно-практ. конф., посвящ. 75-летию со дня рождения Игоря Ивановича Кириллова. Чита: Изд-во Забайк. гос. ун-та, 2013. С. 108–115.
23. Косых В. И. Советская власть и Забайкальская епархия: февраль — август 1918 г. Чита: Изд-во Забайк. гос. ун-та, 2015. 369 с.
24. Косых В. И. Советская власть и Забайкальская епархия (февраль — август 1918 г.) // Государство, общество, церковь в истории России XX века: материалы X Меж-

дунар. науч. конф. (Иваново, 16–17 февраля 2011 г.). Иваново: Изд-во Иванов. гос. ун-та, 2011. Ч. 1. С. 252–255.

25. Косых В. И. Церковно-монастырское рыболовство в епархии Восточной Сибири в конце XIX — начале XX века // Действующая структура. Проблемы формирования гуманитарной среды: науч. альманах. Чита: Изд-во Забайк. гос. пед. ун-та им. Н. Г. Чернышевского, 2002. С. 50–60.

26. Митьпова Г. С. Православная церковь в Бурятии (XX–XXI вв.). Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2006. 110 с.

27. Митьпова Г. С. Православие в истории и культуре Бурятии. Улан-Удэ: Изд-во Республ. типографии, 2005. 231 с.

28. Митьпова Г. С. Православные храмы в Забайкалье (XVII — нач. XX в.) (опыт историко-культурного исследования). Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 1997. 103 с.

29. Цыремпилова И. С. Взаимоотношения государства и Русской православной церкви в Байкальской Сибири (1917–1930-е гг.): историография и источники. Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2008. 135 с.

30. Цыремпилова И. С., Злыгостева Ю. Г. Деятельность уполномоченных Совета по делам Русской православной церкви (Совета по делам религий) в 1940–1980-х гг. (на примере Байкальского региона) // Власть. 2010. № 10. С. 47–50.

31. Цыремпилова И. С. Русская православная церковь и государство: история взаимоотношений в 1917–1930-е гг. (на материалах Байкальского региона). Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2008. 300 с.

32. Цыремпилова И. С. Трансформация церковно-административного управления в 1917–1930-х гг. (на примере Забайкальской епархии) // Религия, общество, государство. 2015. № 10. С. 146–151.

**ПОДГОТОВКА К СОЗЫВУ II ВСЕРОССИЙСКОГО ПОМЕСТНОГО СОБОРА
в 1928 г. (по материалам государственного архива Забайкальского края)**

© **Ирина Семеновна Цыремпилова**

доктор исторических наук, доцент,
Восточно-Сибирский государственный институт культуры

Представлен анализ материалов Государственного архива Забайкальского края, отражающих подготовительную работу епархии по созыву II Поместного собора в 1928 г. На примере протоколов пастырских совещаний, докладов забайкальского духовенства показаны особенности епархиальной жизни в изменившихся политических условиях, выявлены противоречия и проблемы, разрешить которые мог только собор. К актуальным вопросам были отнесены: взаимоотношения с властью, порядок созыва собора, выборы патриарха и органов высшего церковного управления, расколы, приходской устав, духовное образование, церковный и гражданский брак и др.

Ключевые слова: Русская православная церковь; поместный собор; Забайкальская епархия; государственно-церковные взаимоотношения; церковное управление; раскол; церковное образование; духовенство; совещание; протокол; доклад.

PREPARATION FOR CONVOCATION OF THE 2ND ALL-RUSSIAN CHURCH
COUNCIL IN 1928

(On the Materials of the State Archive of Zabaikalsky Territory)

Irina S. Tsyrempilova

Dr. Sci. (History), A/Prof.
East Siberian State Institute of Culture

The article presents the analysis of the materials from the State Archives of Zabaikalsky Territory, reflecting the preparation work of the Eparchy on convocation the 2nd All-Russian Church council in 1928. Based on the records of pastor meetings, reports of the Zabaikalsky Eparchy, the features of eparchy life in changed political situation have been shown, contradictions and problems are revealed that can be solved only by Church Council. Among burning issues there are relationships with the power, procedure of convening of the Church Council, the election of Patriarch and the highest church organs, dissents, parish charter, religious education, church and civil marriage etc.

Keywords: Russian Orthodox Church; Church Council; Zabaikalsky Eparchy; state and church relationships; church authorities; church dissent; church education; clergy; council; record; report.

Великий Всероссийский поместный собор 1917–1918 гг. имел огромное значение для Русской православной церкви. Принятые решения и деяния собора, которые, по справедливому определению профессора М. В. Шкаровского, можно охарактеризовать как «реформаторский импульс», позволили церкви выстоять в пору жестоких гонений [1, с.229], а также во многом предопределили ее современное развитие.

Святейший патриарх Тихон во время своего правления предпринимал попытки по созыву нового Поместного собора, которые не были реализованы, несмотря на то, что в 1921 г. истек трехлетний межсоборный срок полномочий избранных членов Синода и Высшего церковного совета. Последствием начавшегося

раскола стала организация и проведение обновленческой церковью II Поместного собора в 1923 г., III Поместного Собора в 1925 г., только усугубивших внутрицерковные противоречия.

Легализованная патриаршая церковь всеми возможными способами стремилась к созыву II Поместного собора. Так, согласно указу №124 от 13/26 января 1928 г. заместителя Патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия и временного при нем Патриаршего Священного Синода, на местах была начата подготовительная работа. В Государственном архиве Забайкальского края имеются документы, которые позволяют не только оценить общее состояние епархиальной жизни, но и представить характер проблем, актуальных для регионального духовенства. «Признавая крайнюю нужду», епархиальным Преосвященным и временно управляющим было предложено обсудить «доступными способами» вопросы времени и порядка созыва собора, его состава, повестки и др.

Согласно протоколу № 1 от 3/16 февраля 1928 г. предварительного совещания духовенства Забайкальской епархии по вопросу о предполагаемом созыве II Поместного Всероссийского собора, было предложено:

«1. Созвать благочиннические собрания Читинского благочинного округа с разрешения гражданских властей на вторник 5-й недели Великого поста 14/27 марта с.г.

2. Признать целесообразным созвать для обсуждения указанных вопросов, где представится возможность, благочиннические собрания с разрешения гражданских властей с расчетом того, чтобы результаты суждения собраний были представлены епархиальной власти не позднее 14/27 марта с.г.

3. Если осуществление благочиннических собраний по тем или другим причинам невозможно, то обсуждение тех же вопросов предложить благочинническим советам, где они есть.

4. Произвести обсуждение указанных вопросов на заседаниях всех приходских советов с обязательством представления их решений непосредственно епархиальной власти к тому же сроку» [2, л. 5].

В епархии состоялось пять пастырских совещаний в период с 3/16 февраля по 6/29 марта 1928 г. Они проходили под председательством Преосвященнейшего Евсея, епископа Забайкальского и Нерчинского. В совещаниях принимали участие протоиереи: Иннокентий Томилин, Анатолий Попов, Василий Бенкогенов, Федор Титов, Иннокентий Иванов, священник Александр Эпов и др.

2(15) марта 1928 г. на пастырском совещании одним из первых обсуждался доклад протоиерея Иннокентия Томилина «О взаимоотношениях между церковью и государством на основе Декрета Советской власти об отделении их друг от друга». В докладе отмечалась острая необходимость постановки этой темы на будущем Поместном соборе, которая настойчиво диктуется рядом обстоятельств. Данный вопрос являлся одним из тех основных вопросов, который мог решить только канонический Поместный собор «в целях авторитетного для православных уяснения и общецерковного выражения». С одной стороны, отмечалось в докладе, «революция у нас дала новое, диаметрально противоположное, сравнительно с прежним, устройство и прежние взаимоотношения между церковью и государством разрушено, в первую очередь самой церкви необходимо правильно осознать и изменить свое новое положение в государстве». С другой стороны, отделение церкви от государства прошло «в самой радикальной форме», с лишением юридических прав и прав собственности всех церковных организаций, с

лишением церкви всякой государственной поддержки, как материальной, так и моральной, что эта «противоположность прежнему господствовавшему положению не легко усваивается всей верующей массой православных и не всегда находит вполне правильное понимание».

Ин. Томилини справедливо обратил внимание на тот факт, что в это свое новое положение «церковь вошла, как должествующая искупить свой грех тесной связи с прежним государственным устройством и властью — царизмом и грех служения им. Революция смела прежнее государственное устройство и все, что было связано с ним, смела с чувством гнева и ненависти». Раскол, трудности и препятствия в деятельности церкви объяснялись тем, что церковь рассматривалась как пережиток прошлого, как «гнездо и убежище контрреволюционно настроенных людей, отсюда постоянное подозрение и соответствующее внимание и отношение со стороны государства к православной церкви». В заключение доклада подчеркивалось, что «православные призывают доказать свою лояльность в отношении Советской власти не на словах, а на деле. Ожидаемому собору предстоит это и осуществить, ибо слово собора есть дело его» [2, л. 20–21].

Доклад Ин. Томилини был принят на совещании, «признавая безусловную необходимость рельефного выявления на соборе лояльного отношения к существующей государственной власти». Участники совещания также выразили пожелание, чтобы на Соборе был возбужден вопрос «об особой петиции к Правительству СССР по нижеследующим вопросам:

а) о перераспределении храмов и соборов с их имуществом между православными (староцерковниками) и другими церковными группами пропорционально численному составу заинтересованных сторон;

б) о свободной и скорейшей регистрации гражданской власти православных епархиальных советов;

в) о беспрепятственной регистрации духовно-учебных заведений и курсов для подготовки епископата и клириков;

г) о возвращении семинарских и академических библиотек в ведение органов епархиального управления и о разрешении организации новых библиотек богословско-философского характера с правом выписки всего необходимого из-за границы;

д) о разрешении центральных и епархиальных издательств по напечатанию книг Священного Писания, богослужения, периодических духовных изданий и т. д.;

е) о разрешении группового преподавания Закона Божия в храмах лицам, не достигшим 18-летнего возраста;

ж) о восстановлении монастырей применительно к началам, какие могут быть допущены для монастырствующих при новом строе социально-государственной жизни в СССР;

з) о возвращении верующим святых мощей;

и) о предоставлении духовенству возможности на более доступных, чем теперь, условиях обучения детей в школах I и II ступеней, высших учебных заведениях;

к) о предоставлении духовенству права паевого участия в кооперативах;

л) об облегчении участия ссыльных и заключенных епископов, клириков и мирян, обвиненных в нарушении существующих законов по церковной линии» [2, л. 19].

Перечень вопросов, предлагаемых для обсуждения на соборе, означал их важность не только на уровне отдельно взятой епархии, но и в масштабах страны. 3/16 марта 1928 г. на очередном пастырском совещании был заслушан доклад протоиерея Анатолия Попова по вопросу о высшем церковном управлении РПЦ. Забайкальские священники приняли решение о том, что высшее церковное управление в РПЦ должно в целом определяться постановлениями Священного поместного собора 1917–1918 гг. Было внесено предложение пересмотреть определение собора о правах и обязанностях Святейшего патриарха Московского и всея Руси «в таких целях, чтобы избежать единоначалия патриарха в управлении церковью», так как патриарх должен осуществлять принцип соборности и не оставаться без коллегиальных органов церковного управления. Также предлагалось на соборе избрать Святейшего патриарха и органы Высшего церковного управления — Священный Синод и Высший церковный совет, состав которых должен быть «установлен по числу своему эластичным, т.е. больше или меньше по мере нужды до последнего минимума с сохранением всех своих прав или даже в крайней нужде кооптироваться» [2, л. 8].

9/22 марта 1928 г. пастырское совещание обсудило вопрос о порядке созыва II Поместного собора. Местом созыва собора должна была стать Москва, «где для членов собора необходимо снять особое общежитие». Наиболее удобным временем признавалась осень 1928 г., а продолжительность собора — не более двух, в крайнем случае трех, недель. Состав собора должен быть авторитетен, для этого необходимо было включить в число делегатов всех православных епископов, «могущих прибыть или оказаться в Москве, возбудив от Патриаршего Синода пред Правительством СССР ходатайство об освобождении из мест заключения и ссылки, хотя бы на время собора и для участия в нем в качестве членов его всех по возможности православных архиереев и в том числе непременно местоблюстителя Митрополита Петра» [2, л. 24].

Для определения состава представительств на собор было предложено иметь пропорциональное представительство по количеству приходских церквей, считая, «например, от каждых 100 приходских церквей кроме епархиального архиерея по 2 клирика и по 2 мирянина, в частности по Забайкальской епархии при ее 110 приходах — 5 членов собора, епархиального епископа, двух клириков и двух мирян». Выборы кандидатов должны производиться сначала на приходских собраниях, затем на благочиннических, выбор же самих членов — на епархиальном съезде. В связи с этим указывались трудности епархии, связанные с тем, «что Забайкальская епархия расположена на территории Бурреспублики и двух округов РСФСР, в силу чего может быть осложнено и затруднительно получение разрешения на созыв епархиальных собраний». В качестве полноправных членов собора предлагалось пригласить представителей монашества, богословской науки и мысли, а также представителей от других православных автокефальных церквей. На соборе могут быть приняты покаяния обновленческих епископов канонического рукоположения, «которые заявят во дни собора о воссоединении их с православием» [2, л. 24–25].

Во время подготовительной кампании не могли обойти вниманием и вопрос о расколах, с докладом о которых выступил протоиерей Федор Титов «Об обновленчестве, григорьевщине и липковщине или самосвятстве». В качестве основной причины обновленческого раскола указывалось, что «известные инициаторы этого движения в своем церковно-революционном порыве задавались широкими

целями — приспособить жизнь русской церкви во всех ее проявлениях к новому социально-политическому строю ... провести коренные реформы не только в области церковного быта и администрации, но и в области «школьной догматики» и этики». Это стало причиной того, что многие священники «во имя спасения церкви» и своего существования «пошли за новоявленными церковными новаторами». Характеризуя сложившуюся ситуацию, Ф. Титов отмечает, что у обновленцев существуют «свои синоды, своя иерархия с женатым епископатом, в руках обновленцев почти все лучшие храмы и соборы (правда пустующие), обновленцы имеют возможность печатать периодические издания, книги, брошюры, листовки и т. п., имеют возможность организовывать, хотя и бутафорские, духовно-учебные заведения и богословские курсы, имеют возможность свободно пропагандировать свои идеи». В связи с этим православные ждут от собора «в целях ликвидации пагубного раскола точных и ясных определений, постановлений и сообщений об обновленчестве», в т. ч. о его природе, об обновленческом епископате, о практике воссоединения с православием, о распределении храмов, о пропаганде и др. [2, л. 61–62].

Не менее важной проблемой, требующей обсуждения на соборе, являлось духовное образование. В докладе священника Александра Эпова указывалось, что «процветание церкви зависит, главным образом, от просвещения и воспитания верующих и их пастырей». Особо подчеркивалось, что в дореволюционный период церковь тратила достаточные средства на содержание школ, была выстроенная система религиозного образования, «все классы были связаны общностью религиозной мысли». А в настоящее время «революция смела, уничтожила все духовные школы, из светских школ духовное просвещение изгнано, преподавания Закона Божьего нет ... В течение уже десяти лет дети православного народа лишены религиозного обучения и не получают систематических религиозных знаний». О духовенстве говорилось, что его ряды значительно поредели, «одних сразила естественная или насильственная смерть, другие по неустойчивости в убеждениях и по слабости своей отошли от церкви, желающих из среды верующих послужить церкви в качестве служителей и настоятелей мало» [2, л. 44].

Не менее важной проблемой, поднятой в рамках подготовки, стало соотношение церковного и гражданского браков. Ввиду того, что при церковном браке был закреплен ранний возраст для вступления в брак для мужского пола — 17,5 или 18 лет, для женского пола — 15,5 или 16 лет, а для гражданского брака — 18 лет, то молодые люди, не достигшие 18-летнего возраста, и при этом «зная, что церковь не благословит брак», живут без благословения и регистрации. Также необходимым является согласование вопроса с двух сторон о степени родства для заключения брака, о серьезности причин для развода (не только заявление со стороны одного или обоих супругов): взаимное желание супругов, сумасшествие, заразные заболевания, жестокое обращение и др. [2, л. 46]. Также обсуждался и календарный вопрос, «ввиду крайнего неудобства для церковной и гражданской жизни одновременного исчисления времени по двум стилям». К числу безотлагательных вопросов был отнесен вопрос о возвращении святых мощей, в частности мощей Святителя Иннокентия, в Иркутский Вознесенский монастырь [2, л. 38].

В рамках подготовки к Поместному собору в Забайкальской епархии обсуждался еще ряд вопросов: об окружных церковных управлениях и митрополичьих округах, о церковном издательстве, о приходском уставе, о возвращении причтам церковных домов и др. Однако несмотря на проведенную работу, широкое об-

суждение вопросов, требующих разрешения только на Поместном соборе, его созыв на рубеже 1920–1930-х гг. стал нереальным. Это объяснялось тем, что период относительно стабильных и терпимых государственно-церковных взаимоотношений сменился усилением антирелигиозной борьбы, репрессиями духовенства и верующих.

Литература

1. Шкаровский М. В. Всероссийский Поместный Собор 1917–1918 гг.: его значение в жизни церкви в советский период // Христианское чтение. 2017. № 6. С. 228–241.
2. Государственный архив Забайкальского края (ГАЗК). Ф. Р. 422. Оп. 1. Д. 31.

Секция 1
**РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ПОЛИТИЧЕСКОЙ
И ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ В РОССИИ
И ЗА РУБЕЖОМ**

УДК 2.31.316
DOI 10.18101/978-5-9793-1461-7-2020-24-29

**АНТРОПО-ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ МЕДИАЦИИ
КАК СПОСОБ РАЗРЕШЕНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ**

© **Игорь Ашотович Арзуманов**
доктор культурологии, доцент,
Иркутский государственный университет

Основной целью исследования является рассмотрение инновационных подходов к профилактике социальных конфликтов посредством возможностей использования антропо-социальных установок православия в медиативных технологиях в превентивной фазе разрешения социального конфликта. Внутриличностные и межличностные конфликты рассматриваются как основа девиантного поведения. Причины такого поведения требуют расширения спектра методологических подходов за счет рассмотрения превентивных методик духовно-нравственного и медиационного характера. Расширение опытной базы в медиативных технологиях возможно и за счет использования антропо-социальных установок традиционных религиозных институтов. Выбранный подход значительно расширяет возможности методологии и практики предупреждения социальных конфликтов.

Ключевые слова: конфликт; профилактика; медиация; духовная основа; антропология; психологический подход; конфликтоген; Русская православная церковь; технология; социум.

ANTHROPOLOGICAL AND SPIRITUAL FOUNDATIONS
OF MEDIATION AS A WAY TO RESOLVE SOCIAL CONFLICTS

Igor A. Arzumanov
Dr. Sci. (Cultural Studies), A/Prof.
Irkutsk State University

The main goal of the study is to consider innovative approaches to the prevention of social conflicts through the possibilities of using the anthroposocial attitudes of Orthodoxy in mediation technologies in the preventive phase of resolving social conflict. Intrapersonal and interpersonal conflicts are considered as a basis of deviant behavior. The reasons for this behavior require expanding the range of methodological approaches by considering preventive methods of a spiritual, moral and mediation nature. The expansion of the experimental basis in mediation technologies is also possible through the use of anthroposocial attitudes of traditional religious institutions. The chosen approach significantly expands the capabilities of the methodology and practice of preventing social conflicts.

Keywords: conflict; prevention; mediation; spiritual basis; anthropology; psychological approach; conflictogen; Russian Orthodox Church; technology, society.

Рассмотрение медиации как методологии разрешения социальных конфликтов сопрягается с пониманием ее и в качестве методологического базиса их предупреждения. Конфликт как социальное проявление противоречий объективного или субъективного характера выражается в противоборстве их носителей (сторон). Социальными субъектами являются не только конкретные индивиды, но и различные страты общества.

Данная статья посвящена рассмотрению пока еще в недостаточной степени доктринально проработанных методик профилактики социальных конфликтов, базирующихся на антропо-социальных установках традиционных религиозных институтов российского социума. Базовая гипотеза исследования заключается в том, что в основе девиантного поведения несовершеннолетнего лежит конфликт. Внутриличностный или межличностный конфликт может быть как непосредственной причиной девиации, так и косвенной. Объективные и субъективные конфликтогены могут быть нейтрализованы, либо риск их проявления может быть снижен за счет повышения конфликтологической компетенции несовершеннолетнего.

Методология сравнительно-типологического, междисциплинарного и системного подходов позволяет подойти к изучаемой проблеме через выявление общих и одновременно типичных как для социальной, так и для православной антропологии элементов субъективной стороны возможного конфликта. Междисциплинарный подход предполагает использование методов, разрабатываемых философией права, богословием, психологией, социологией и антропологией, что позволяет выстроить методологический модуль медиативных компетенций в профилактике преступности несовершеннолетних.

Конфликт как социально-правовое явление достаточно широко освещен в научной литературе социологического и правового направлений. В частности, Ю. А. Тихомиров, М. Ю. Зеленков, В. М. Сырых, Р. Г. Апсалямов, Т. С. Баранникова, Н. В. Гришина, А. Я. Анцупов, А. И. Шипилов определяют конфликт с позиций противоборства различных сторон с целевой установкой противоправного характера по изменению правового статуса и, в целом, юридического состояния субъектов [1, с. 254; 2, с. 320–323; 3; 4, с. 35–39; 5, с. 15–17].

Такие авторы, как Т. Görgen, А. Evenepoel, В. Kraus, А. Taefi, обращают внимание на перспективы профилактики молодежной преступности в странах Западной Европы и в этой связи отмечают проблематику не только ресоциализации правонарушителей, но и виктимологические проблемы [6, р. 531–550]. J. Savignac отмечает роль семьи как социального института в процессах ранней профилактики правонарушений. С одной стороны, семья как источник социальных знаний и активная среда собственно социализации является основным защитным фактором развития детей и подростков. С другой, с учетом дисфункциональных факторов института семьи, она выступает как фактор риска повышения преступности несовершеннолетних [7].

Контент-анализ зарубежных трудов в области медиации и профилактики социальных конфликтов выявляет недостаточную разработанность антропосоциального подхода. Его рассмотрение в ключе соотношения с криминологическим учением об элементах субъективных составляющих состава правонарушения базируется на наследии патристики — трудах христианских богословов III–VIII вв.: Антония Великого, Макария Великого [8, с. 105–115, 186–171], Иоанна Кассиана [9, с. 92–106], Нила Синайского [9, с. 279–303], Ефрема Сирина [9, с. 377–

430], Иоанна Лествичника [9, с. 499–515; 10] и др. В российском криминологическом дискурсе уголовно-правовой науки вопросам христианских истоков уголовно-правовой нормативности уделяется достаточно внимания. В работах А. А. Тер-Акопова подробно рассматриваются вопросы природы духовности и духовной безопасности человека в сопряжении с безопасностью общества и государства [11; 12; 13]. Но до сих пор природа превентивной методологии православной антропологии востребована (и в плане практического применения изучена), на наш взгляд, недостаточно. В рамках данного исследования обращается внимание на профилактику, связанную с методикой самосовершенствования субъекта правонарушения.

Как известно, структуризация социального конфликта, с точки зрения его стадийности и динамики, включает несколько стадий.

1. *Предконфликтная*. Это стадия возникновения предпосылок для развития возможного девиантного поведения. Временные границы данной стадии зависят от индивидуальной ситуации. В случае перерастания социального конфликта в правонарушение они могут быть «растянуты» до нескольких лет. При возникновении самостоятельного юридического конфликта (на первый взгляд не связанного с социальными конфликтами) данная стадия может протекать мгновенно. Также она может характеризоваться «искусственно создаваемыми обстоятельствами» (к примеру, как отмечает один из осужденных, «...чтобы не срывать злость на матери, избил местного бомжа...»). Чаще данная стадия имеет скрытый характер.

2. Стадия *собственно конфликта* (непосредственного правонарушения) характеризуется инцидентом, эскалацией и завершением конфликта. Важной составляющей динамики конфликта является его эскалация. Спецификой эскалации совершения правонарушений несовершеннолетними является их групповой характер и участие в конфликте не в качестве самостоятельного его элемента, а в качестве «одного из множества». Юридически значимый конфликт, когда идет речь о совершении правонарушения несовершеннолетним, не разрешается, а прекращается.

3. *Постконфликтная* (стадия возможного разрешения конфликта средствами медиативных технологий). Стадия, в том числе, правового реагирования на конфликт, к примеру, в виде назначения уголовного наказания несовершеннолетнему.

Необходимо отметить специфику объекта социального конфликта в среде несовершеннолетних. Кроме ценностей материального порядка специфическим объектом юридически значимых действий противоправного характера могут выступать и духовно обусловленные ценности — доминирование, лидерство, определяющие смысловые детерминанты поведенческих форм (как значимых и нейтральных в юридическом отношении, так и сочетающихся юридически значимые и юридически нейтральные формы) противоборства [14, с. 139–143]. Если в своей совокупности юридически значимые действия в процессе развертывания конфликта в социальной среде составляют его объективную сторону, то субъективная сторона, как и в случае с субъективной стороной состава правонарушения, представляет собой специфический комплекс мировоззренческого порядка.

Спецификой субъективной стороны социального конфликта в девиантной форме правонарушения является и то, что она фактически рассматривается в ретроспекции происшедшего. Происходит ретроспективный анализ внутренней, психологической подоплеку внешней формы проявления воли субъектов социальных отношений, имеющих по своей юридической природе уголовно-правовой

характер. Предметом данного анализа преимущественно становятся процессуально-мотивационные аспекты юридического конфликта, формирующиеся (как и всякий социальный конфликт) на основе актуализируемых интересов, потребностей, целевых установок и пр.

Актуализация отработки в рамках медиативных технологий антропосоциальных элементов превентивного характера возможна и при участии религиозных институтов. Область социального партнерства, например с институтами Русской православной церкви (далее РПЦ), не только тактически расширяет возможности неформальных превентивных методик медиации, но и, с учетом традиционной антропосоциальной культуры православия, носит стратегический характер. С позиций христианско-нравственных основ предупреждения преступности и иного правонарушающего поведения определяющую роль играют два базовых понятия — «грех» и «преступление». Именно они структурируют и характеризуют основные социокультурные параметры практико-прогностических положений превентивных технологий медиации с учетом российских традиционных духовных ценностей.

В связи с этим крайне важным способом и одновременно формой воздействия на человека с асоциальным поведением является религиозная реабилитация, которая может рассматриваться как разновидность реабилитации социальной. Содержание религиозной реабилитации составляет глубокое изучение психологии человека с позиций православной антропологии. В качестве одного из характерных аспектов превентивных христианско-обусловленных методологий медиации в среде несовершеннолетних можно привести практику, которую условно назовем «профилактикой помышлений». Она, как и все духовные практики, базируется на осознании духовной природы сознания человека и духовной природы мысли в ракурсе ее этической оценки добра и зла.

Достаточно интересным в этом смысле представляется сопоставление стадийности формирования мотивационной составляющей субъективной стороны состава правонарушения и стадийности формирования «страсти» как последней черты, за которой следует возможное социально-девиантное поведение.

Согласно учению православной церкви, грех как нравственное состояние души первоначально проявляется в качестве помысла. Таким образом, первой стадией возможного проникновения греха в сознание человека является мысль, природа которой изначально греховна. Ее оценка на данном этапе и последующий отказ от самой мысли — залог того, что субъект, изначально отказываясь «рассматривать» эту мысль в качестве возможной проекции на модель социального поведения, избегает греха как нарушения заповеди Бога. Согласно учению церкви, данная стадия появления греховного по своему этическому содержанию помысла называется «прилог». Вторая стадия определяется как «сочетание». На этом этапе сознание субъекта задерживается на природе помысла и уделяет ему внимание. Данная стадия имеет двойственный характер: она может быть как греховной — в случае усиленного внимания («собеседования» с помыслом), так и не нести негативного смысла, если вследствие оценки природы данного помысла следует или решительный отказ от него, или сознательное изменение нравственной природы помысла. Третьей стадией является «сложение». На этой стадии происходит не просто усиление внимания к помыслу или предмету, явившемуся в представлении субъекта, а начинается «общение» с помыслом, заканчивающееся желанием поступить так, как человеку данный помысел «внуша-

ет». Четвертая стадия определяется как «пленение». Субъект не только обращает внимание на помысел, а постоянно «водворяет» его в себе. Ум человека находится в «плени» греховных помыслов, не имея сил и навыков с ними справиться. Пятая, заключительная, стадия определяется как «страсть». Данное состояние характеризуется тем, что помысел становится склонностью, «естеством» души, привычкой от частого обращения сознания и чувств человека к его содержанию. Эта стадия, как правило, сопряжена с активными осознанными действиями, направленными на удовлетворение страсти.

Девиантный характер данных действий (если рассматривать эту классификацию с точки зрения имеющейся системы преступлений) уже имеет все основания считаться юридическим фактом, требующим регулирования уголовно-правового характера. Если рассматривать приведенные стадии в контексте юридической психологии преступного поведения, то выявляются четкие сопоставления с элементами субъективной стороны состава правонарушения. Так, первая и вторая стадии христианской антропологии греха — «прилог» и «сочетание» — хотя и не имеют юридической значимости (по отсутствию факта проявления в социальной действительности посредством активных действий субъекта), но являются чрезвычайно важными в процессах профилактической работы, а также неотъемлемой частью третьей стадии — «сложение». С точки зрения структуризации мотива преступления данные стадии квалифицируются как стадии осмысления самой возможности совершения правонарушения. Сам факт такого умонастроения не является преступлением, поскольку человек «несет ответственность за противоправное общественное действие, а не за смысл данного действия для данной личности» [15, с. 343]. Но в качестве элемента субъективной стороны состава правонарушения мотив, ведущий к его совершению, приобретает уголовно-правовое значение [Там же].

Третья стадия — «сложение» и четвертая — «пленение» с позиций юридической психологии непосредственно увязываются со стадией принятия решения о совершении правонарушения. Данная стадия, как и сам факт принятия решения, с позиций юридической психологии преступного поведения является «кульминационным актом в структуре действия» [Там же].

Достаточно показательным является и соотношение рассмотренных стадий смены природы помыслов (с учетом самой возможности совершения греховного поступка) в ключе православной антропсихологической парадигмы со структурой преступного деяния, анализируемого в рамках юридической психологии. И в том, и другом случае чрезвычайно важен факт возникновения и формирования помысла (в юридико-психологическом дискурсе определяемого термином «умысел»). Именно данная стадияльная форма является основным предметом методологических разработок превентивного блока медиации. В основе медиации лежит концепция развития эмоционального интеллекта личности. Эмоции являются следствием нашей собственной интерпретации (позитивной через концепт «добра» или негативной через концепт «зла») событий, явлений, действий людей. Результатом возникших эмоций являются наши мысли (установки), а уже потом действия и эмоциональный след от них. Для несовершеннолетних правонарушителей характерны «сбои» на этапе осознания природы эмоций.

Проведенный анализ свидетельствует о том, что социальный конфликт в среде несовершеннолетних отягощен целым рядом психоэмоциональных факторов, основным из которых является недостаточная развитость самоконтроля лично-

сти. Психоэмоциональная деструкция сопровождается в большинстве случаев зарождение конфликта.

Предложенный дискурс профилактики правонарушений в среде несовершеннолетних базируется на традиционных для российского общества пластах антропосоциальной культуры православия. В основе подхода — самоконтроль личности над природой и качеством помыслов. Их девиантный характер является базовой средой мотивационных аспектов субъективной стороны правонарушений. Становится очевидной необходимость корректировки предметного ряда сотрудничества правоохранительных органов с институтами РПЦ, исторически являющимися трансляторами бесценного опыта превентивных методик самосовершенствования личности, ее борьбы с грехом, еще не ставшим преступлением.

Литература

1. Тихомиров Ю. А. Публичное право. М.: Бек, 1995. 350 с.
2. Зеленков М. Ю. Конфликтология: учебник. М.: Изд.-торг. корпорация «Дашков и К», 2012. 324 с.
3. Сырых В. М. Социология права: учебник. 4-е изд., доп. и перераб. М.: Юстицинформ, 2012. 472 с.
4. Апсаямов Р. Г. Юридические конфликты и проблемы социального положения молодежи // Актуальные проблемы права России и стран СНГ — 2008: материалы X Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 65-летию Юж.-Урал. гос. ун-та, 15-летию специальности «юриспруденция» в Юж.-Урал. гос. ун-те, 10-му юбилею вып. сб. конф., 5-летию юрид. фак. (3–4 апр. 2008 г.). Челябинск, 2008. С. 35–39.
5. Баранникова Т. С. Юридические конфликты: причины возникновения и степень воздействия на общественное правосознание // История государства и права. 2008. № 21. С. 15–17.
6. Görgen T. Evenepoel A., Kraus B., Taefi A. Prevention of Juvenile Crime and Deviance: Adolescents' and Experts' Views in an International Perspective // Journal of Criminal Justice and Security. 2015. Vol. 4. P. 531–550.
7. Savignac J. Families, youth and delinquency: the state of knowledge, and family-based juvenile delinquency prevention programs // National Crime Prevention Centre. Public Safety Canada Ottawa, Ontario Canada Research Report. 2009. Vol. 1. 67 p.
8. Добротолюбие: в 5 т. Т. 1. М.: Типолит. И. Ефимова, 1895. 638 с.
9. Добротолюбие: в 5 т. Т. 2. М.: Типолит. И. Ефимова, 1895. 760 с.
10. Добротолюбие: в 5 т. Т. 3. М.: Типолит. И. Ефимова, 1895. 440 с.
11. Тер-Акопов А. А. Безопасность человека: социальные и правовые основы. М.: Норма, 2005. 272 с.
12. Тер-Акопов А. А. Нравственность и право: сб. избр. науч. ст. проф. А. А. Тер-Акопова (1940–2003) // Рос. военно-правовой сборник. 2005. № 6 (3). 59 с.
13. Арзуманов И. А., Кузьмин И. А. Формирование системы предупреждения преступности в контексте развития института юридической ответственности у инородцев Восточной Сибири (первая половина XIX в.) // Известия Иркут. гос. экон. академии. 2016. Т. 26. № 1. С. 149–157.
14. Апсаямов Р. Г. Правовая оценка ценностей и проблем молодежи в системе местного самоуправления на примере юридического конфликта на концерте рок-фестиваля «Торнадо» в г. Миассе // Право и государство: теория и практика. 2010. № 12. С. 139–143.
15. Еникеев М. И. Основы общей и юридической психологии: учебник. М.: Юрист, 1996. 631 с.

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ В РОССИИ И СТРАНАХ АТР

© **Жаргал Паламович Гунзынов**

Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова

Рассматриваются два аспекта буддизма — религиозное образование и институт Далай-лам — как факторы, влияющие на укрепление межгосударственного и межкультурного сотрудничества. Религиозное буддийское образование в ряде стран Азиатско-Тихоокеанского региона построено по схожей модели, разработанной в Гоман-дацане монастыря Дрепунг (Индия), что влияет на общность мировоззрения у священнослужителей и верующих мирян в разных странах. Еще одним объединяющим фактором становится роль Далай-ламы, который воспринимается буддистами различных стран как духовный лидер и учитель. Указанные факторы способны оказывать заметное влияние в том числе и на дипломатические отношения между государствами.

Ключевые слова: буддизм; Азиатско-Тихоокеанский регион; школа Гелуг; Даши Чойнхорлинг; монастырь Дрепунг; дацан; буддийское религиозное образование; дипломатия; буддийский институт; Далай-лама.

ON SOME ASPECTS OF THE INTERACTION OF BUDDHIST PHILOSOPHICAL CULTURE IN RUSSIA AND ASIA–PACIFIC COUNTRIES

Zhargal P. Gunzynov

Buryat State University named after Dorzhi Banzarov

The article discusses two aspects of Buddhism — religious education and the Dalai Lama institution — as factors affecting the strengthening of interstate and intercultural cooperation. The Buddhist religious education in a number of countries of the Asia-Pacific region was formed according to a similar model developed in the Goman Datsan of the Drepung Monastery (India), which affects the common worldview of clergy and secular believers in different countries. One more unifying factor is becoming the role of the Dalai Lama, who is perceived by Buddhists of various countries as a spiritual leader and teacher. These factors can also significantly influence on diplomatic relations between states.

Keywords: Buddhism; Asia Pacific Region; Gelug school; Dashi Choinhorling; Drepung monastery; datsan; Buddhist religious education; diplomacy; Buddhist Institute; Dalai Lama.

Обращаясь к рассмотрению аспектов взаимодействия буддийской философской культуры в России и странах АТР, нельзя не упомянуть, что Российская Федерация — это светское государство. Здесь ни одна религия не имеет статуса государственной, священнослужители и верующие абсолютно равны в правах и свободах. Это закреплено, в первую очередь, в ст. 28 Конституции РФ, которая гласит, что «каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними» [1].

Указанный конституционный принцип послужил основой для того, чтобы в России сложились социальные институты, составляющие основу религиозной деятельности. Не является исключением и буддизм, который традиционно исповедуется значительной частью населения нашей страны. Одним из таких инсти-

тутов можно назвать систему буддийского профессионального образования. Внимание именно к образованию в рамках настоящей статьи не случайно. Схожесть процессов обучения священнослужителей во многом объединяет буддийские университеты, которые на сегодняшний день функционируют в различных государствах, в том числе и в Российской Федерации. Поэтому первый аспект, который заслуживает отдельного внимания, — это религиозное образование священнослужителей.

Традиции буддийского образования в России имеют длительную историю. Первое упоминание возможности получения послушания содержится еще в документах XVIII в. В частности, «Инструкции Посольской канцелярии от 27 июня 1728 г. графа Рагузинского пограничному дозорщику Фирсову и толмачу Кобею» содержали пункт, касающийся взаимоотношений с буддийскими организациями на территории России. В нем в том числе упоминалось, что «...ежели оставшихся лам на российской стороне по нынешнему разграничению недовольно, в таком случае выбирать их между собою из каждого рода по два мальчика благоразумных и к наукам охотных, хотя из сирот или кто похочет, и отдавать тайше Лупсану, дабы при нем обретающиеся ламы оных учили мунгальской грамоте и прочему, что таким принадлежит...» [2].

Безусловно, считать данный документ в качестве системообразующего для всего буддийского духовного образования того времени нельзя. Тем не менее уже в тот период были сделаны первые шаги навстречу признанию государством буддийского образования.

В 1741 г., согласно различным источникам, был издан некий правительственный документ, признававший буддизм в качестве одной из основных религий, исповедуемых в Российском государстве. Оригинал этого документа не сохранился, поэтому до конца не ясно, чем он являлся по своей сути. Тем не менее многие исследователи склонны полагать, что речь идет об указе императрицы Елизаветы Петровны, определившей комплект разрешенных вакансий буддийских монахов в количестве 150 единиц [3].

Однако на протяжении большей части истории основным образовательным учреждением для бурятских лам оставался Гоман-дацан монастыря Дрепунг в Индии. Именно там вырабатывалась классическая система буддийского религиозного образования, взятая за основу в других буддийских учебных заведениях, относящихся к традиции школы Гелуг. На сегодняшний день значительная часть буддийских священников в России получали религиозное образование в Гоман-дацане монастыря Дрепунг. В этом видится основная причина того, что направление школы Гелуг имело преимущественное распространение среди буддистов России, что отразилось и на системе буддийского образования.

Крупнейшим буддийским религиозным объединением в России является Буддийская традиционная сангха России. Ею в 1991 г. был учрежден Буддийский университет «Даши Чойнхорлинг». Образовательный процесс в университете практически полностью перенимает традиции Гоман-дацана Индии, что отражается на сроках обучения, изучаемых дисциплинах, методиках обучения и т. д. Основным документом, регулирующим деятельность университета «Даши Чойнхорлинг», является его устав. В нем закреплены базовые положения, определяющие весь учебный процесс. В качестве основных целей уставной деятельности института указаны в числе прочих:

– подготовка буддийских священнослужителей с высшим профессиональным религиозным образованием;

– подготовка (переподготовка) научно-педагогических кадров.

Кроме того, право на осуществление образовательной деятельности подтверждено лицензией, выданной Росособразованием [5]. Обучение ведется по трем специализациям:

– буддийская живопись;

– буддийская тантра;

– буддийская философия.

Процесс обучения в институте во многом схож со светскими учебными заведениями. Например, к абитуриентам предъявляется требование о наличии, как минимум, среднего (полного) общего образования. Зачисление в институт происходит на основании сдачи вступительных экзаменов, а также при соответствии состояния здоровья общим требованиям, предъявляемым к студентам образовательных учреждений в Российской Федерации [6].

Обучение производится в соответствии с учебными планами и образовательной программой, которая насчитывает порядка 30 учебных дисциплин. Среди них можно условно выделить следующие группы:

1) языковые дисциплины: тибетский, английский, старомонгольский языки, перевод тибетских текстов;

2) общегуманитарные и естественно-математические дисциплины: математика, социология, психология, история, европейская философия;

3) собственно буддийские религиозные дисциплины: буддийская философия, буддийская логика, ламрим, иконография, буддийская астрология, буддийская медицина и т. д. [7].

Полный курс буддийского религиозного образования составляет 17 лет. Этот срок включает в себя 5 уровней (циклов) получения образования. Каждый из них посвящен отдельному аспекту буддийского учения. Такая система сложилась в рамках цаннид-дацанов — факультетов философии.

Так, первые четыре года посвящены изучению логики и гносеологии — намдэл. На этом этапе основное внимание уделяется изучению основных понятий буддизма, а также получению навыков ведения философских диспутов с помощью логических приемов [8]. Методологическую основу для буддийской логики составляет текст «Праманавартика» Дхармакирти (VI–VII вв. н. э.), где содержатся основы теории буддийского постижения истины [9].

Преимущественное использование логических приемов в познании является отличительной особенностью школы Гелуг. По мнению И. С. Урбанаевой, причиной этого является необходимость связи между духовными реализациями и постижением «пределов доказанного». Изучению философской концепции «пределов доказанного» и посвящены первые годы обучения [10].

Непосредственно изучение буддийской философии начинается со следующего курса — парчин. Здесь срок обучения составляет шесть лет. На этом этапе студенты изучают тексты Праджняпарамиты, которые трактуют в качестве Пути достижения просветления «возделывание» в сознании качеств Бодхисаттвы.

Следующий этап — ума, посвященный изучению философской системы Мадхьямика, срок изучения равен двум годам. Далее следует цикл дисциплины онзод, в основе которой лежит изучение текста «Абхидхарма» Васубандху.

Завершает полный цикл буддийского религиозного образования дисциплина дулва, посвященная изучению кодекса монашеского поведения [11, с. 136].

Указанная система образования получила распространение преимущественно в монастырях Индии, Тибета, Монголии и России. Такая общность обучения вкпе с преимущественным использованием тибетского языка при изучении большинства дисциплин служит устойчивой основой для постоянного взаимодействия священнослужителей разных стран, установления сотрудничества между монастырями, храмами, образовательными учреждениями и религиозными центрами.

Второй аспект, который, по нашему мнению, также способствует развитию международных связей внутри буддийских общин, — это представление о так называемой линии преемственности. Особенностью буддийского вероучения является передача знаний от учителя к ученикам. Причем учениками в концепции буддизма признаются не только студенты (хувараки) религиозных образовательных учреждений, но и в целом все верующие-буддисты. В отличие от других мировых религий, Будда как основатель буддизма воспринимается не как пророк, который дарует спасение душ, искупление грехов и т. д. Будда воспринимается прежде всего как Учитель. Он способен показать своим ученикам путь к достижению просветления и выходу из сансары.

В связи с этим особое значение имеет преемственность передачи учения от учителя к ученику. Такая линия передачи должна восходить непосредственно к Будде, только в этом случае истинность передаваемого учения не будет поддаваться сомнению.

На сегодняшний день духовным лидером абсолютного большинства верующих-буддистов является Далай-лама XIV, который, безусловно, входит в линию преемственности. Его признают реинкарнацией (перерожденцем) предыдущего Далай-ламы, кроме того, его признают в качестве своего учителя как священнослужителя, так и миряне. Объединяющим фактором становятся его ежегодные учения по буддийской философии для верующих из разных стран.

Таким образом, фактор Далай-ламы как духовного лидера, на наш взгляд, также играет одну из ключевых ролей в межгосударственном и межкультурном диалоге, благодаря общности восприятия его личности буддистами разных стран. То же самое можно сказать и о буддийском образовании, которое, по большей части, формирует одинаковые философские концепции у священнослужителей и верующих-мирян, независимо от места их проживания. Все это, безусловно, способствует взаимопроникновению культур разных народов, установлению сотрудничества, в том числе и на государственном уровне.

Литература

1. Конституция Российской Федерации. Ст. 28 // СПС «Консультант Плюс» [Электронный ресурс]. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/69de60ba34754e42f0767090ca6c640885cdf63d/ (дата обращения: 24.10.2019).

2. Очерк о ламаизме, составленный под главной редакцией статс-секретаря Куломзина И. В. Сосновским. СПб., 1905. 130 с.

3. Цыремпилов Н. В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII — нач. XX в.). Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2013. 56 с.

4. Реестр лицензий на образовательную деятельность [Электронный ресурс]. URL: http://obrnadzor.gov.ru/ru/activity/public_services/licensing/search_lic/ (дата обращения: 31.10.2019).

5. Реестр лицензий на образовательную деятельность [Электронный ресурс]. URL: http://obrnadzor.gov.ru/ru/activity/public_services/licensing/search_lic/ (дата обращения: 31.10.2019). Разд. 3.
6. Об университете / Официальный сайт Буддийского университета «Даши Чойнхорлин» [Электронный ресурс]. URL: <http://budduniver.ru/about/> (дата обращения: 25.03.2019).
7. Интервью Геше Эрдэма Инкеева/Телепередача «Метод и мудрость» [Электронный ресурс]. URL: https://www.youtube.com/watch?v=EhitlPBZkmc&list=PL1dKDjO0_hMTXCzt7DZ8SNNtI9oVvT4rY&index=12 (дата обращения: 31.10.2019).
8. Урбанаева И. С. Особенности буддийской логики и ее роль в тибетском буддизме // Вестник БГУ. 2010. № 8. с. 38 [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-buddiyskoj-logiki-i-ee-rol-v-tibetskom-buddizme> (дата обращения: 09.04.2019).
9. Урбанаева И. С. Особенности буддийской логики и ее роль в тибетском буддизме // Вестник БГУ. 2010. № 8. С. 40 [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-buddiyskoj-logiki-i-ee-rol-v-tibetskom-buddizme> (дата обращения: 09.04.2019).
10. Базаров А. А. Индо-тибетская философская культура в Бурятии // Буддизм в истории и культуре бурят. Улан-Удэ: Изд-во ИМБТ СО РАН, 2014. С. 136.

УДК 930: 821
DOI 10.18101/978-5-9793-1461-7-2020-35-42

ВКЛАД УЧЕНЫХ РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

© **Владимир Доржиевич Дугаров**
доктор исторических наук, профессор,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова

Статья посвящена рубежным этапам эволюции религиозных взаимоотношений в регионах Восточной Сибири и Дальнего Востока в XVII–XXI вв., их отражению в региональной историографии. Дан анализ проводимых международных научных конференций по православной тематике кафедрой религиоведения и теологии БГУ в период 2010-х гг. В историографическом плане проанализированы проблемы формирования религиозных традиций в регионах Восточной Сибири, Дальнего Востока и приграничных ареалов Северо-Восточной и Центральной Азии. Рассмотрена научно-религиозная деятельность отца Иакинфа Бичурина, первого бурятского ученого Доржи Банзарова, бурятского подвижника Петра Александровича Бадмаева в формировании основных тенденций православной религии в формирующемся Дальневосточном федеральном округе.

Ключевые слова: религия; теология; православие; конфессия; буддизм; шаманизм; Отец Иакинф; Петр Бадмаев; Доржи Банзаров; священнослужитель; ноосфера; Азиатско-Тихоокеанский регион.

CONTRIBUTION OF SCIENTISTS OF THE BURYAT REPUBLIC TO RELIGION STUDY

Vladimir D. Dugarov
Dr. Sci. (History), Prof.
Buryat State University named after Dorzhi Banzarov

The article is devoted to the milestones of the evolution of religious relations in the regions of Eastern Siberia and the Far East in the 17–21 centuries, their reflection in regional historiography. The analysis of the international scientific conferences conducted on the Orthodox topics by the Department of Religious Studies and Theology of the Buryat State University in the period of the 2010s is made. In historiographic terms, the problems of the formation of religious traditions in the regions of Eastern Siberia, the Far East and the border areas of North-East and Central Asia are analyzed. The article considers the scientific and religious activities of Father Iakinf Bichurin, the first Buryat scholar Dorzhi Banzarov, the Buryat ascetic Pyotr Aleksandrovich Badmaev in the formation of the main trends of the Orthodox religion in the emerging Far Eastern Federal District.

Keywords: religion; theology; Orthodoxy; confession; Buddhism; Shamanism; Father Iakinf; Pyotr Badmaev; Dorzhi Banzarov; clergyman; noosphere; Asia-Pacific region.

Указ Президента Российской Федерации В. В. Путина от 3 ноября 2018 г. «Включение Республики Бурятия и Забайкальского края из Сибирского федерального округа в состав Дальневосточного федерального округа» во многом изменил административные границы на востоке России и актуализировал вопросы межконфессиональных отношений в новом субъекте Российской Федерации. Огромный по территориально-административным, этническим, религиозным и другим параметрам жизнедеятельности рамкам, Дальневосточный федеральный

округ РФ отличается от привычных нам методологических и территориальных квалификационных понятий: сибирская, восточно-сибирская, байкальская региональная историография. Новые параметры ДФО и многообразие исторических и религиозных факторов диалектической эволюции формирующегося региона необходимо изучать, исходя из новых реалий социально-политической и религиозной истории, формирования межконфессиональных отношений в евразийской историографии. Теологические проблемы истории формирования религиозных конфессий на Дальнем Востоке требуют своего отдельного исследования и квалификационного обоснования. На повестку дня ставится методологическая необходимость формирования принципиально новой, отвечающей социально-политическим запросам XXI века, теоретически отличной от российско-советских параметров историографии изучения истории межконфессиональных отношений создаваемого административного субъекта нашего государства .

В период зарождения государственности определились и основные принципы межконфессиональной толерантности российского общества, которые определяют современную этноконфессиональную обстановку. Исходя из истории, именно в период правления чингисидов закрепились традиционная российская православная конфессия, приобрела идеологическую, духовную силу Русская православная церковь, имеющая непростую историческую судьбу.

В ответ на актуальные социально-политические требования в области религиозной истории Восточной Сибири, Дальнего Востока и Российского государства в начале XXI в. большой историографический и методологический заряд в изучении религиозных и социальных проблем азиатских регионов России и приграничных анклавов ближнего и дальнего зарубежья имело открытие в мае 2013 г. кафедры религиоведения и теологии Бурятского госуниверситета под руководством доктора философских наук, буддолога, ведущего научного сотрудника БНЦ СО РАН А. А. Базарова. Решающую роль в становлении кафедры как ведущего научно-учебного подразделения в регионе по изучению православия сыграла доктор исторических наук, профессор, высококвалифицированный ученый-религиовед Гунсема (Екатерина) Сандаковна Митыпова, историография работ которой по многочисленным региональным проблемам истории требует отдельного изучения и классификации. Созданная кафедра, согласно государственному стандарту, готовит не священнослужителей, а светских специалистов в области теологии (четырёх традиционных конфессий России). Плодотворная научно-образовательная деятельность кафедры, состоящей из преподавателей вуза, философов, историков, филологов, приглашенных для преподавания православных священнослужителей, лам (буддийских монахов), выпускников буддийских университетов Монголии, Индии, начала подготовку специалистов-теологов. В то же время в деятельности кафедры необходимо было поставить на новые рельсы процессы изучения исламской истории и теологии в регионе, России, приграничных анклавах Центральной Азии, имеющих общую социально-политическую историю. Исходя из межконфессиональных изменений в регионе в начале XXI в., на наш взгляд, необходимо прорабатывать в учебно-методическом процессе вопросы истории и развития изучения шаманских традиций, самого понятия шаманизма, изучать историю развития шаманизма в центральноазиатском ареале, ныне формирующегося как тэнгрианская наука, которая все более входит в практическую жизнь жителей региона. Необходимо провести научные исследования и проработать дискуссионные вопросы формирующейся тэнгрианской науки в

виде ноосферного учения. Эту научную работу успешно проводит доктор исторических наук, профессор Н. В. Абаев, имеющий большое количество научных работ по рассматриваемой тематике, а также другие ученые.

В настоящее время научно-образовательная деятельность кафедры и всего коллектива Бурятского государственного педагогического института, затем университета вносит существенный вклад в формирование научной теологии в регионе, в гуманитарную региональную науку. В декабре 2018 г. история БГУ ознаменовалась присвоением (восстановлением) имени первого бурятского ученого Доржи Банзарова, который являлся пионером изучения с европейских научных позиций истории религиозных отношений в Евразии и регионах Центральной Азии. Сформированный им комплекс научных знаний стал базовой основой в дальнейшем изучении историко-религиозного, философско-культурного, филологического наследия народов монгольской этносферы. Формирование Д. Банзарова как ученого проходило в императорской России под влиянием выдающихся основоположников научного отечественного востоковедения [1, с. 59–71].

Большой заряд в изучении православных традиций, перспективных задач высшей школы, направленных на преподавание основ религиозной культуры в системе школьного и вузовского образования и воспитания, основ православной культуры, дали проводимые под эгидой кафедры религиоведения и теологии традиционные международные научные конференции: «Православие: миссионерство и дипломатия в Сибири» (январь 2010 г.) [2]; «Православие и дипломатия в странах Азиатско-Тихоокеанского региона, посвященная 330-летию со дня основания Посольского Спасо-Преображенского монастыря» (май 2013 г.) [3]; «Православие и дипломатия в странах Азиатско-Тихоокеанского региона» (2015 г.) [4]. Большой познавательный вклад в историографию православной религии внесла международные конференции, посвященные истории древлеправославной конфессии на территории региона, и другие научные мероприятия, в материалах которых анализировались традиции христианской религии в регионе, их взаимодействие с государственными и общественными институтами.

В рамках изучения поставленных в статье задач большой теоретической и практической интерес имела международная научно-практическая конференция, проведенная в августе 2018 г. в Республике Бурятия, «Социальные и политические вызовы модернизации в XXI в.». На конференции были рассмотрены актуальные проблемы гуманитарных наук, которые становятся объектом и субъектом исследования социально-политических процессов, проблем межэтнического и межконфессионального мира и согласия, эффективных форм и методов социальной защиты населения в переходных модернизирующихся обществах [5, с. 3].

Необходимо отметить, что в период последнего десятилетия выпущены монографии и защищены докторские диссертации, посвященные вопросам православной и древлеправославной церкви, внесшие значительный вклад в историографию и методологию рассматриваемой проблемы: Г. С. Митыповой — «Православие в истории и культуре Бурятии»; Э. А. Николаевым — «Культурно-исторические трансформации православия и ислама и общественный дискурс в России (XIX — начало XXI вв.)»; И. С. Цыремпиловой — «Русская православная церковь и государственная власть в 1917–1930-е гг. (на материалах Байкальского региона)»; И. А. Арзумановым — «Трансформация конфессионального поля Забайкалья в свете религиозных инноваций»; Ф. Ф. Болоневым — «Духовная культура и быт русских крестьян-старожилов Юго-Восточной Сибири в XVIII — нач.

XX века (Семейские Забайкалья)»; А. В. Костровым — «Эволюция старообрядчества Байкальской Сибири в 1905–1941 гг.»; С. В. Васильевой — «Государственная и церковная политика в отношении старообрядчества Байкальского региона: XVII–XXI вв.»; С. В. Бураевой — «Книжно-рукописная традиция старообрядцев Забайкалья» и другие научные работы, в которых анализируются историографические проблемы истории и методологии христианских конфессий региона.

Географическое положение Байкальского региона способствовало тому, что начиная с глубокой древности возникновение и развитие культур проходило здесь в атмосфере взаимодействия народов обширного ареала, включающего Центральную Азию, Восточную и Западную Сибирь, Дальневосточный регион. Не случайными в методологии исторической науки становятся проблемы смыслового определения изучаемого региона: Байкальская Сибирь, Внутренняя Азия, Предбайкалье, Забайкалье, Дальний Восток и другие, более мелкие квалификационные обозначения, имеющие свою источниковую основу, опирающуюся на труды русских, европейских путешественников-первопроходцев, бурятских ученых-просветителей с европейским образованием периода нового времени.

Общий ход этнической и религиозной истории народов Байкальского региона на протяжении II тысячелетия был определен, по мнению О. В. Бураевой, «двумя основными этнополитическими событиями, сыгравшими важнейшую роль в судьбе населения Евразии. Это — возникновение, подъем и развитие монгольского и русского этносов, создавших на протяжении одного тысячелетия сменяющие одна другую две колоссальные державы, в состав которых попеременно входили и земли, прилегающие к Байкалу... В рамках этих двух направляющих в XVII–XIX вв. на территории Предбайкалья и Забайкалья развернулись интенсивные этногенетические процессы, в результате которых возникли новые народы, составляющие современную этническую карту региона» [6, с. 3].

Российская цивилизация, зародившись в глубине Евразийского континента, наряду с элементами принципов «византизма» в государственном управлении, унаследовала, не могла не унаследовать в архетипе своей власти некоторые черты и признаки Золотой Орды. Это заимствование имело не внешнюю атрибутивную характеристику, а проявилось в дальнейшей природе российской государственной власти, развитии религиозных верований у русских и инородческих элементов населения Российского государства. Межконфессиональный синтез наиболее полное и специфическое воплощение получил на территории нашего региона.

Как отмечает Г. С. Митыпова, «Бурятия является уникальной территорией, где сосредоточены и развиваются несколько типов культур — архаичная культура автохтонных родовых обществ, выраженная в мифологическом сознании, поведении народа и традиционных сакральных местах родовых кочевий; буддийская культура феодального общества, привнесенная из сопредельных стран Центральной Азии — Тибета, Монголии и Китая в XVII–XVIII вв., русская православная культура — с элементами христианско-византийской цивилизации, продвигавшейся в Сибирь, на Дальний Восток, в Японию, Монголию, Китай и Аляску в тот же период» [7, с. 1]. По мнению исследователя В. В. Маленкова в научной работе «Государственная политика в области религии на Дальнем Востоке России: 1917–1937 гг.», «на начало XXI века в Приморском крае из более ста зарегистрированных религиозных объединений большинство являются отделения-

ми зарубежных церквей. В Сахалинской области с населением около 700 тысяч жителей сегодня действуют более ста религиозных объединений и организаций христианского, исламского, буддийского и других направлений. В Хабаровском крае на 1 января 2001 года было зарегистрировано 348 религиозных объединений, из них 295 — неправославного вероисповедания» [8, с. 1–2].

История развития православной церкви в Сибирском и Дальневосточном регионах начинается с XVII в. В течение всего XVII в. поездки духовенства в Сибирь и на Дальний Восток с миссионерскими целями были эпизодическими. Развитие православной религии на Руси в период правления государства Золотая Орда, именуемого в российской и советской исторической науке, как монголо-татарское иго, имеет свою отдельную историографию. Всего за Уральским хребтом в XVII в. было основано 37 монастырей, в т. ч. в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке — Албазинский Спасский, Иркутский Вознесенский, Иркутский Знаменский, Кетская Преображенская Пустынь, Селенгинский Троицкий, Усть-Киренский, Якутский Спасо-Преображенский. В Сибири православные миссии как специальные учреждения появились лишь в XVIII в.; с этого времени в историю сибирской церкви входят имена миссионеров Филофея (Лещинского) и Иоанна (Максимовича), митрополитов Тобольских; Иннокентия (Кульчицкого) и Софрония (Кристалева), епископов Иркутских; Иннокентия (Вениаминова) и Макария (Невского), проповедников православия сибирским и дальневосточным народам.

Большую роль в истории православной церкви в регионе имела деятельность двадцати русских духовных миссий в Пекине как церковно-политических представительств российской церкви и государства, действовавших в Пекине с XVII до середины XX в. Деятельность миссий была организована в соответствии с внутри- и внешнеполитическими интересами и задачами России и играла важную роль в установлении и поддержании российско-китайских отношений, будучи центром научного изучения Китая и подготовки первых русских синологов. Из-за отсутствия дипломатических отношений между обоими государствами служители миссии в течение длительного времени являлись неофициальными представителями российского правительства в Китае.

Пекинская миссия дала России первых видных ученых-китаистов: И. К. Рассохина (1707–1761), А. Л. Леонтьева (1716–1786), И. Я. Бичурина (1777–1853), О. М. Ковалевского (1800–1878), И. П. Войцеховского (1793–1850), И. И. Захарова (1814–1885), П. И. Кафарова (1817–1878), В. П. Васильева (1818–1900).

Научное наследие этих подвижников науки и православия представляет собой настоящую сокровищницу российского китаеведения и синологии. Большую познавательную историографическую значимость имеют их путевые заметки о народах, традициях, религии сибирских и монгольских этносов. Так, например, описание Пекина, составленное начальником девятой миссии архимандритом Иакинфом (Бичуриным), по существу легло в основу всех последующих европейских путеводителей по столице империи Цин. Духовно-образовательная деятельность Н. Я. Бичурина (отца Иакинфа) в качестве главы IX российской духовной миссии в Китае в 1801–1821 гг. являлась темой диссертации на соискание ученого звания кандидата исторических наук, которая была защищена в 2006 г. в Санкт-Петербурге, нашей выпускницы и коллеги по кафедре всеобщей истории Светланы Ивановны Андреевской [9]. В настоящее время она работает директором государственного бюджетного учреждения дополнительного профессио-

нального педагогического образования «Информационно-методический центр» Колпинского района Санкт-Петербурга.

Деятельности видного монголоведа О. М. Ковалевского, создателя первой в мире кафедры монгольского языка, его теологическим изысканиям посвящены многочисленные работы нашей коллеги, доцента Оксаны Николаевны Полянской. Ее диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук «Вклад профессора О. М. Ковалевского в изучение истории и культуры монгольских народов Центральной Азии. 1-я половина XIX века» стала базовой линией в ее плодотворных научных ориенталистских научных изысканиях [10].

Большой историографический блок по христианской религии в Бурятии сконцентрирован в фундаментальном научном труде под редакцией тогда члена-корреспондента, ныне академика РАН Б. В. Базарова «История Бурятии». Т. II: XVII — начало XX в., гл. 8.3: Пореформенный этап христианизации бурят и эвенков. Образование православия у бурят в составе Иркутской епархии. Миссионеры. Итоги христианизации; 8.4: Православная церковь. Старообрядчество. Их место и роль в общественно-политической и культурной жизни русского населения; 8.5: Религиозная ситуация в конце XIX — начале XX в. Религиозный синкретизм. Численность населения по конфессиям. Переход из православия в буддизм и шаманизм в период до и после 1905 г.» [11, с. 350–370]. В этих главах и параграфах представлена качественная, но требующая своего уточнения историографическая литература и даны базовые категории развития православия в регионе.

Многочисленные труды, посвященные «белым пятнам» биографии незаурядной бурятской личности — Петра Александровича Бадмаева (1851–1920 гг.), доктора тибетской медицины, дипломата и предпринимателя, принявшего православную веру, творившего на стыке исторических переломных вех в истории страны и православия, его миссионерской деятельности, опубликовал доктор исторических наук, профессор кафедры мировой экономики и экономической безопасности Байкальского госуниверситета Юрий Васильевич Кузьмин [12].

Советский период истории в 20–30-х гг. XX в. характеризовался для всех религиозных конфессий экономическими, а затем политическими репрессиями. Эти проблемы были качественно проанализированы в завершающем, третьем томе «Истории Бурятии», в главах 3.7. — «Государственная политика по отношению к религиозным конфессиям»; 5.4. — «Состояние основных религиозных конфессий»; 6.6. — «Государство и религиозные конфессии»; 7.3. — «Религиозный «ренессанс»; 8.4. — «Государственно-церковные взаимоотношения» [13, с. 267–269, с. 317–333, с. 348–351, с. 400–403].

Смена методологии исследований на рубеже XX–XXI вв. закономерно вскрыла огромный блок научного и ненаучного материала, требующего своего, пусть не до конца теоретического, решения. Межэтнические, межконфессиональные отношения в Байкальском и Дальневосточном регионах определяет доктор философских наук, религиовед И. С. Урбанаева: «В постсоветской перспективе единой человеческой цивилизации, формирующейся на фоне острейших глобальных проблем и конфликтов, чрезвычайно важно, как нам представляется, найти удовлетворительную метатеорию единства Востока и Запада» [14].

Методологически оценивая межконфессиональную толерантность народов региона, доктор исторических наук, профессор Г. С. Митыпова отмечает: «На протяжении многих веков эти ценности освящались авторитетом и традицией

православной церкви, формируя мирозерцание, этику, культуру народа, являясь идеологическим обоснованием всей системы мировоззренческих и этических ценностей, без которых не могут существовать ни государство, ни нация» [7, с. 4]. Эти положения мы рассматриваем с позиций того, что в современной востоковедной региональной науке по рассматриваемой проблеме в качестве одного из основополагающих методологических принципов необходимо активно развивать проблемы ноосферного учения — нового с середины XX в. направления человеческой мысли, которое характеризует актуальные проблемы состояния общества, областей жизни, биосферы как основы исторического процесса, когда ум человека становится огромной геологической силой. По мнению академика В. И. Вернадского, «ноосфера — последнее из многих состояний эволюции биосферы в геологической истории планеты Земля — состояние наших дней, потенциал и вектор будущего страны. Мы входим в ноосферу. Мы вступаем в нее — в новый стихийный геологический процесс...» Освоение ноосферного потенциала в творческом наследии великих граждан России и человечества, овладение высшими духовными ценностями и знаниями — это есть условие формирования ноосферного сознания людей государства, залог их безопасности, устойчивого развития в единой семье человечества XXI в. В методологии исследований необходимо теоретически и практически совместить ноосферные знания с теологическими воззрениями населения региона, определить и обосновать эмпирическую научную базу.

Межкультурный дискурс настолько важен, что без учета особенностей проявления, локального формирования в конкретном культурном ареале Байкальского и Дальневосточного региона механизмы протекания и, главное, моделирования гармоничных межкультурных и конфессиональных парадигм трудно выстроить цивилизационное единство России и закрепить непротиворечивость и совместимость разных картин мира. Особого изучения требуют вопросы развития древлеправославной, или старообрядческой, религии (в этом плане проводятся научные конференции). Необходимо подвергнуть анализу проблемы быстро развивающегося в регионе ислама, перейти от огульной критики, чем зачастую грешит центральная печать, к анализу формирующихся исламских традиций в регионе. В российском полиэтничном обществе необходимо отразить весь духовный, культурный уровень и методологическую динамику, которая свойственна современной востоковедной науке России.

Литература

1. Дугаров В. Д. Доржи Банзаров и начало бурятского монголоведения и бурятияеведения // Вестник БНЦ СО РАН. №2 (34). 2019.
2. Православие: миссионерство и дипломатия в Сибири. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2010. 524 с.
3. Православие и дипломатия в странах Азиатско-Тихоокеанского региона: материалы конф., посвящ. 330-летию со дня основания Посольского Спасо-Преображенского монастыря. Улан-Удэ: ИПК ФГБОУ ВПО ВСГАКИ, 2013. 461 с.
4. Православие и дипломатия в странах Азиатско-Тихоокеанского региона. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2015. 300 с.
5. Социальные и политические вызовы модернизации в XXI в.: материалы междунар. науч.-практ. конф. (Улан-Удэ, 6–11 августа 2018 г.) / науч. ред. Б. В. Базаров. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. 260 с.
6. Бураева О. В. Межкультурное взаимодействие этносов Байкальского региона: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. 51 с.

7. Митьпова Г. С. История становления и развития православной традиции в Бурятии: XVII–XXI вв.: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Улан-Удэ, 2006. 49 с.
8. Маленков В. В. Государственная политика в области религии на Дальнем Востоке России: 1917–1937 гг.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Южно-Сахалинск: Изд-во Сахалин. гос. ун-та, 2004. 31 с.
9. Андреевская С. И. Деятельность Н. Я. Бичурина в качестве главы IX Российской духовной миссии в Китае: 1801–1821 гг.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. 24 с.
10. Полянская О. Н. Вклад профессора О. М. Ковалевского в изучение истории и культуры монголоязычных народов Центральной Азии, 1-я половина XIX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2001. 22 с.; Профессор О. М. Ковалевский и Бурятия (1-я половина XIX века). Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2001. 140 с.; Дневниковое наследие монголоведа О. М. Ковалевского (1828–1833 гг.) «Дневник занятий за 1832 г.» — источник по истории народов Внутренней Азии. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. 153 с.; и др.
11. История Бурятии. Т. II: XVII — начало XX в. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. 627 с.
12. Кузьмин Ю. В. Доктор П. А. Бадмаев: ученый, дипломат, предприниматель. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2014. 183 с.
13. История Бурятии. Т. III: XX–XXI вв. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. 473 с.
14. Урбанаева И. С. В поисках метатеории единства Востока и Запада: новейшие тенденции в тибетологии и буддийская парадигма разумности // Вестник БНЦ СО РАН, 2011. № 2(12). С. 147–154.

**СОСТОЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ УЛАН-БАТОРА
(на примере района Баянзурх)**

© **Иерей Антоний Гусев**

настоятель Свято-Троицкого храма
Улан-Батор, Монголия,
студент Оренбургского государственного университета

© **Владислав Игоревич Терентьев**

кандидат исторических наук, учитель истории,
Российский экономический университет им. Г. В. Плеханова,
Улан-Баторский филиал

Рассматриваются результаты проведенного в сентябре 2019 г. в районе Баянзурх (г. Улан-Батор) методом случайной выборки опроса, цель которого состояла в выявлении отношений современных монголов к представителям православия, буддизма и ислама. Исследование осуществлялось с опорой на шкалу социальной дистанции Э. Богардуса и метод включенного наблюдения, осуществляемый с 2013 г. и позволяющий качественно осмыслить полученные в результате опроса цифры. Наряду с результатами анкетирования в тексте обсуждаются некоторые проблемы религиозной идентичности монголов. Определяются причины сложившейся ситуации и характера религиозности в Монголии.

Ключевые слова: Монголия; Улан-Батор; православие; буддизм; ислам; религиозные установки; социальная дистанция; религиозность; идентичность; самосознание; Э. С. Богардус; толерантность; миссионерство; кочевники.

**THE STATE OF RELIGIOUS LIFE IN ULAANBAATAR
(on the Example of the Bayanzurkh District)**

Priest Anton Gusev

Holy Trinity Church, Superior
Mongolia, Ulaanbaatar
Orenburg State University, Undergraduate student

Vladislav I. Terentyev

Cand. Sci. (History), Teacher of History
Plekhanov Russian University of Economics,
Ulaanbaatar Branch

The article discusses the results of a sociological survey conducted in September 2019 in the Bayanzurkh district of Ulaanbaatar by a random sampling method. The goal was to determine the relations between contemporary Mongols and representatives of Orthodoxy, Buddhism and Islam. The study was carried out on the basis of the scale of the social distance of E. Bogardus and the method of included observation, carried out since 2013, which allows to interpret qualitatively the figures obtained from the survey.

Along with the results of the questionnaire, the text discusses some of the problems of Mongol religious identity. The reasons for the current situation and the nature of religion in Mongolia are determined.

Keywords: Mongolia; Ulaanbaatar Orthodoxy; Buddhism; Islam; religious attitudes; social distance; religiosity; identity; self-consciousness; E. S. Bogardus; tolerance; missionary work; nomads.

Современные постсоциалистические государства, пройдя атеистический этап в своем развитии, выражающийся, в том числе, и в официальной борьбе с любыми проявлениями в обществе религиозности, в новых, демократических условиях проявляют особую активность в деле духовного возрождения. В зависимости от социально-политических условий и характера ликвидации любых институтов социалистического прошлого общественные элиты декларируют разные причины обращения к религии. Тем не менее, независимо от специфики дискурса возрождения, религиозный ренессанс — надежный ресурс в процессе формирования духовных основ «новой» нации, лишенной насильственным путем социалистического мировоззрения.

В интересующей нас Монголии восстановление религиозной жизни имеет своеобразный характер. Традиционно монголы исповедовали одну из форм позднего буддизма, зачастую неправильно именуемую ламаизмом. В начале XX в. ключевое место религии в самосознании монголов выражалось формулировкой «быть монголом значит быть буддистом», которая встречается в некоторых письменных документах, оставленных ламами [1, р. 40]. Помимо буддизма важную роль играло обращение к шаманам, но в современной Монголии оживление религиозности проявляется не только через традиционные конфессии. Начиная с 2000-х гг. свою нишу заняла реанимация образов великого имперского прошлого, что стало надежным способом отвлечения населения от насущных повседневных социально-экономических проблем. Вся государственная идеология нациестроительства Монголии заиклена на обращении к «золотому веку» эпохи Чингисхана и к самой личности этого неординарного правителя. Помимо веры в прошлое как особой формы религиозной идентичности монголов стоит отметить наличие большого числа суеверий, присущих населению страны степей.

Сегодня Монголия — страна этнокультурных контрастов, которые ярко демонстрируются самой проблематикой религиозного возрождения в «оазисе демократии» (высказывание госсекретаря США Джона Керри). Энергично выстраиваемое по западным лекалам демократическое государство по определению обязано быть толерантным. Именно западной культуре с ее постколониальными и постсегрегационными комплексами присуща категория толерантности — необходимого терпения (лат. *tolerantia* — терпение, терпеливость, принятие) представителя иной цивилизации и культуры. На фоне официальных заявлений о строительстве демократии монгольская нация имеет ярко выраженные черты гражданского и этнического/культурного национализма, трансформирующегося в условиях вызова в крайние формы. В обозначенных противоречивых условиях особый интерес вызывает определение характера религиозных установок у современных монголов.

Литература, описывающая религиозную дистанцию монголов, нам не встречалась, но в целом изучение религии в Монголии — определенно популярное направление в монголоведении. Критическое рассмотрение основных опубликованных работ — это тема отдельного исследования. Здесь можно обратить внимание на то, что в некоторых публикациях прослеживаются явные несоответствия существующей действительности. К примеру, иногда утверждается, что в стране «отдельные этнические группы исповедуют ислам и православие» [2, с. 155], причем по контексту можно понять, что речь идет именно об этнических группах монголов. В большинстве статей на данную тему утверждается, что

большинство населения — верующие, а доминирующее положение среди них занимают буддисты. По этому вопросу, кроме материалов государственной переписи 2010 г., сведений нет. В переписи 2010 г. 61,4% людей в возрасте 15 лет и старше идентифицировали себя верующими: 53% — буддисты, 3% — мусульмане, 2,9% — шаманисты и 2,1% — христиане. Как видно, христиан (преимущественно протестантов) в стране становится примерно столько же, сколько и шаманистов. По неоднократным высказываниям наших собеседников, каждый монгол — шаманист, ведь «он в случае чего первым делом идет к шаману, а затем и к ламе». Если это так, то информация, полученная в процессе личных бесед и наблюдений, не соотносится с официально декларируемыми материалами.

На указанные статистические данные ежегодно ссылаются сотрудники Посольства США в Улан-Баторе, которых трудно обвинить в некомпетентности. Эти сведения учитываются ими при подготовке отчетов по религиозной свободе, размещаемых на официальном сайте дипмиссии [3]. Из актуальных сведений (на 2018 г.) имеются только данные по количеству культовых сооружений: буддийских — 134, христианских — 196 и мусульманских — 24 [4]. С целью выявления отношения современных столичных монголов к представителям православия, буддизма и ислама в сентябре 2019 г. в столице Монголии Улан-Баторе нами был проведен выборочный опрос по методике, разработанной американским социологом Э.С. Богардусом, известной как «шкала социальной дистанции». В процессе исследования респондентам было предложено оценить длину социальной дистанции по отношению к трем обозначенным выше религиозным конфессиям. Участникам опроса был задан единственный вопрос-задание: «Отметьте, до какого минимального уровня социальной дистанции Вы могли бы взаимодействовать с представителями данной религиозной конфессии». Предложены следующие варианты ответов, каждому из которых присваивался балл:

- до тесного родства посредством брака — 1 балл;
- до членства в моем клубе как с личным другом — 2 балла;
- до проживания на моей улице как с соседом — 3 балла;
- до работы по моей профессии — 4 балла;
- до гражданства в моей стране — 5 баллов;
- в моей стране только как с иностранным туристом — 6 баллов;
- предпочел не видеть в моей стране — 7 баллов.

Респонденты могли выбрать несколько значений в зависимости от своего отношения к представителям каждой группы. При нескольких ответах, данных респондентом, засчитывался средний балл. Вычисленный средний ранг полученных ответов показывает социальную дистанцию по отношению к религиозной группе. Чем больше дистанция, тем хуже относятся респонденты к представителю той или иной конфессии. В связи с тем что, по общим представлениям, Монголия — буддийская страна (несмотря на то, что здесь, согласно официальным данным, только каждый второй — буддист), ожидалось, что минимальная социальная дистанция будет выражена в отношении «титульной» конфессии. Факт наличия в стране и активного прозелитизма протестантских деноминаций предполагал наличие социального разрыва между монголами и представителями православия. Тем не менее результаты опроса показали, что значения дистанции выглядят приблизительно одинаково: православие — 3,62; буддизм — 3,58; ислам — 4,73.

Определенную сложность вызывает попытка интерпретации полученных данных. Нами специально делается акцент на район проведения опроса — Баянзурх, в котором расположен единственный в стране православный храм. Возможно, эта локальная особенность повлияла на указанные цифры. В то же время это может свидетельствовать и об индифферентной религиозной идентичности, присущей многим постсоциалистическим обществам. Третий вариант — специфическое отношение самих монголов к буддизму, который воспринимается иногда в массовом сознании как религия не традиционная для монголов, а навязанная извне китайцами для подавления воинственного духа кочевников.

Тем не менее показатель 3,62 в отношении православных и 3,58 в отношении буддистов говорит о том, что опрошенные монголы воспринимают данные религии как «свои» [5, с. 59]. При этом в 34% бланков по отношению к православным были одновременно отмечены крайние значения: «До тесного родства посредством брака» и «Предпочел бы не видеть в моей стране». Данное кажущееся противоречие говорит, что одновременно с высокой степенью принятия христиан монголы стремятся сохранить свою идентичность.

Перед проведением опроса гипотетически предполагалось, что благодаря деятельности СМИ и Интернета сформированный негативный образ ислама будет ретранслироваться и в ответах наших информаторов. И это, несмотря, во-первых, на наличие в стране казахов-мусульман, составляющих примерно 4% населения и компактно проживающих на западе, в Баян-Ульгийском аймаке, являющемся фактически моноэтническим (если не учитывать немногочисленных халха-монголов и тувинцев); во-вторых, на устойчивый среди горожан (т. е. жителей столицы, поскольку в повседневном представлении в Монголии один город — Улан-Батор) стереотип, согласно которому один из удаленных дистриктов (районов) столицы — Налайх является местом компактного проживания казахов. Тем не менее, несмотря на перечисленные факторы, устойчивое негативное отношение к представителям ислама продемонстрировали и опрошенные нами монголы, о чем свидетельствует показатель 4,73, т. е. представителя ислама опрошенные воспринимают как «не совсем своего и не совсем чужого» [5, с. 59], что близко к действительности.

Постсоциалистическое светское общество одинаково прохладно относится к любым проявлениям религиозности, готово терпеть и принимать религии рядом с собой, не ассоциируя себя с какой-либо из них. В полученных результатах можно видеть высокую степень толерантности, граничащую с безразличием. Данные результаты необходимо преимущественно экстраполировать на конкретный дистрикт (район) столицы — Баянзурх. В дальнейшем планируется проведение подобного опроса по всему городу, что позволит дать более корректные сведения по степени религиозности населения столицы Монголии.

Литература

1. Birtalan A. Religion and Mongol identity in the mid–19th century Uрга. On the basis of a Mongolian monk's oral narratives recorded by Gabor Balint of Szentkatolna in 1873 // *Quaestiones Mongolorum disputatae*. 2012. № 8. P. 25–54.
2. Жуков А. В. Факторный анализ становления монгольской религиозности // *Гуманитарный вектор*. 2016. Т. 11. № 2. С. 154–160.
3. Mongolia 2018 International religious freedom report [Электронный ресурс]. URL: <https://mn.usembassy.gov/our-relationship/official-reports/2018-international-religious-freedom-report/> (дата обращения: 06.08.2019)

4. Статистикийн мэдээллийн нэгдсэн сан. URL: http://www.1212.mn/tables.aspx?tbl_id=DT_NSO_2003_001V1&SOUM_select_all=0&SOUMSingleSelect=_5_0&Religion_select_all=0&ReligionSingleSelect=_12_11_13&YearY_select_all=1&YearYSingleSelect=&viewtype=table (дата обращения: 07.09.2019).

5. Сергеев В. М. Социальная дистанция и национальные установки // Телескоп: журнал социологических и маркетинговых исследований. 2008. № 2. С. 57–61.

МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РОМАНА КИМА И КОНСТАНТИНА КИМА В ЗАБАЙКАЛЬЕ

© Юлия Николаевна Ланцова

кандидат исторических наук, доцент кафедры истории,
Забайкальский государственный университет

Анализируется роль Русской православной церкви в миссионерском движении, особенно важном и актуальном на приграничных территориях, таких как Дальний Восток и Забайкалье, где миссионерская деятельность способствовала укреплению позиций России. Также делается попытка охарактеризовать миссионерство в дореволюционном Забайкалье на примере деятельности священников корейцев Р. Кима и К. Кима. Они помогали привлекать к православию своих соотечественников, и в то же время помогали адаптироваться им в чужом государстве и облегчить отношения с местной властью.

Ключевые слова: Русская православная церковь; миссионерская деятельность; корейцы-миссионеры; Забайкалье; Дальний Восток; крещение; православие; миссия; епископ Ефрем (Кузнецов), Константин Ким.

MISSIONARY ACTIVITIES OF ROMAN KIM AND KONSTANTIN KIM IN TRANSBAIKALIA

Yuliya N. Lantsova

Cand. Sci. (History), A/Prof., Department of History
Transbaikal State University

The article analyzes the role of the Russian Orthodox Church in missionary work, which is especially important and relevant in border areas such as the Far East and Transbaikalia, where missionary activities contributed to strengthening the position of Russia. An attempt is also made to characterize missionary work in the pre-revolutionary Transbaikalia on the example of the activities of Korean priests R. Kim and K. Kim. They helped to involve their compatriots to Orthodoxy, and at the same time they helped them to adapt in a foreign state and facilitate relations with local authorities.

Keywords: Russian Orthodox Church; missionary activity; Korean missionaries; Transbaikalia; Far East; Epiphany; Orthodoxy; mission; Bishop Ephraim (Kuznetsov); Konstantin Kim.

Работа выполнена в рамках реализации научного гранта № 266–ГР Совета по научной и инновационной деятельности ФГБОУ ВО «Забайкальский государственный университет» по теме «Нормативное регулирование конфессиональных отношений на приграничных территориях Забайкалья, Северного Китая и Монголии: история и современность (компаративный анализ)».

В настоящее время история Русской православной церкви и миссионерская деятельность являются одними из актуальных областей для научного исследования. Это объясняется огромной ролью, которую играла церковь в жизни общества и государства в дореволюционный период. Миссионерство же крайне важно было на приграничных территориях, таких как Дальний Восток и Забайкалье. Деятельность миссионеров была значима не только с религиозной точки зрения,

она во многом способствовала укреплению позиций России в этом недавно присоединенном и крайне важном для нее крае. К тому же к началу XX в. одной из основных государственных функций РПЦ было миссионерство и религиозная проповедь в национальных районах с целью русификации населения [1, с. 53].

Среди научных исследований по истории православия и миссионерства в до-революционном Дальнем Востоке и в Забайкалье следует отметить работы В. И. Косых, Е. В. Дроботушенко, А. П. Забияко, А. А. Ипатьевой, Хон Чжом Сук и др. [2–9]. В конце XIX — начале XX в. Русская православная церковь вела активную миссионерскую деятельность среди лиц, переселившихся в пределы Российского государства из Кореи.

Развитие миссионерской деятельности среди корейцев на Дальнем Востоке было связано, прежде всего, с именем епископа Камчатского Иннокентия [7, с. 226]. После его отъезда в Москву в марте 1868 г. на эту должность был назначен Вениамин (В. А. Благодравов), который к этому времени уже снискал известность на ниве миссионерской работы. С 1862 по 1868 г. он в должности епископа Селенгинского и викария Иркутского руководил работой Забайкальской миссии. С первых дней пребывания в новой должности Вениамин активно взялся за организацию миссионерства в Дальневосточном крае, где первоначально миссионеры вели работу через корейских старшин. Последние, в свою очередь, организовывали помощь священникам в миссионерских разъездах, собирали для проповеди некрещеных, распространяли среди населения христианскую литературу [8, с. 27–28].

Миссионерскую деятельность прежде всего осуществляли русские священники, но в дальнейшем они старались обучать этому делу и самих корейцев. Так, в 1882 г. два корейских мальчика были отправлены для обучения в Благовещенское духовное училище. На пасторских курсах во Владивостоке обучались три корейца-священника Ким, Пак и Огай [Там же, с. 28].

В Забайкальской области одним из тех, кто уделял большое внимание миссионерской деятельности, был епископ Ефрем (в миру Епифаний Андреевич Кузнецов) [10]. В 1903 г. отец Епифаний окончил Казанскую духовную академию. Ему было присвоено звание кандидата богословия. В это время отец Епифаний проявлял большой интерес к миссионерству. Духовная академия «вложила в сердце мое любовь к благовестническому служению и дала потребные для сего знания, с которыми я явился сюда, в родной Забайкальский край, и встал под опытную руку архипастыря-миссионера Преосвященнейшего владыки Мефодия». Отцом Епифанием в эти годы была написана история миссионерства в Забайкалье: «Деятельность Забайкальской духовной миссии за сорокалетие ее существования (с 1860 по 1899 г.) [Там же].

В 1904 г. отец Епифаний Кузнецов начинает миссионерскую деятельность в составе Забайкальской миссии. Назначенный начальником Забайкальской духовной миссии, он успешно трудится по обращению язычников, особенно среди местных корейцев. Из крещеных корейцев в г. Чите был образован отдельный приход, состоявший из корейца-священника и корейца-псаломщика, на которых были возложены обязанности быть духовными руководителями православных корейцев [Там же]. Кроме того, при Читинской центральной миссионерской школе Иннокентьевской церкви был образован особый приход из корейцев и их христианское просвещение усилило миссионерскую деятельность. Миссионеры не только крестили корейцев, но и помогали им в повседневной жизни.

Поскольку основная масса не знала русского языка, они брали на себя обязанности переводчика, старались разъяснять условия проживания в России и в целом облегчить взаимоотношения корейцев и русской администрации Забайкальской области. Обряд крещения совершали затем уже не только русские священники, но и корейские миссионеры. Одним из них был священник Роман Иоаннович Ким. Происходил он из крестьян, окончил в 1907 г. Казанскую учительскую семинарию, работал учителем в Яхчинской и Лукьяновской церковноприходских школах с 1907 по 1910 г. В 1910 г. принимал участие в Иркутском миссионерском съезде. 19 марта 1911 г. Роман Ким по указу Владивостокской духовной консистории был «рукоположен в священника Архиепископом Алексием, настоятелем Московского Донского монастыря» [11, л. 1 об.–2 об.], и назначен миссионером. Также он работал в открытом в 1914 г. Братстве Святителя и Чудотворца Иннокентия. В 1916 г. был товарищем председателя [12, л. 1].

Еще одним корейским священником, трудившимся на этом поприще, был Константин Ипатьевич Ким. В сан священника он был «рукоположен 18 августа 1913 г. начальником Забайкальской духовной миссии архимандритом Ефремом» [13, л. 1].

Константин Ипатьевич Ким, сын крестьянина, родился 7 мая 1892 г. в Амурской области. В 1912–1913 гг. прослушал Четвертые пастырские курсы в Москве. Имея свидетельство учителя церковноприходской школы, работал таковым в Благодненской церковноприходской школе Амурской области. Был женат на дочери крестьянина Юлиане Иоаковне Эм. В 1913 г. он получил назначение священником в корейский приход Иннокентьевской миссионерской церкви в г. Чите. В 1914 г. был направлен на станцию Могоча священником в местную церковь по просьбе священника Михаила Орлова. В своем прошении М. Орлов подробно описал, с какими трудностями при крещении корейцев ему пришлось столкнуться, и почему необходим именно священник, знающий корейский язык и обычаи: «21 января 1914 г. им было крещено семь корейских подданных. Но они почти не знают русского языка, а желающих принять крещение довольно большое количество, прошу командировать корейского священника для наставления их в христианстве, потому что таинство крещения над ними было совершено без предварительной подготовки ...» [14, л. 23, 25].

На станцию Могоча Константин Ким прибыл 25 февраля, где при содействии М. Орлова познакомился со своей паствой из 10 человек. Из них некрещеными были двое, остальные приняли православие еще в 1911 г. Первой беседы о вере христианской не получилось, поскольку большинство православных корейцев из-за отсутствия постоянной работы в Могоче отправились на прииски. По поручению священника К. Кима на прииски поехали уполномоченные для приглашения корейцев на ст. Могоча, где с ними была запланирована беседа. Через какое-то время на станции собралось 70 человек из тех, кто смог оставить на несколько дней работу. Некрещеных оказалось 30 человек, в течение 5 дней их готовили к принятию православия, к 5 марта было крещено 16 человек. «Чин оглашения» на корейском языке совершал Константин Ким, само таинство — священник Михаил Орлов. Следует отметить, что не все корейцы решили присоединиться к православию, отказ 14 человек креститься объяснялся их «нежеланием оставлять

веру предков, на которой они воспитывались». Константин Ким отнесся к этому решению с уважением, хотя и пытался переубедить корейцев.

Следующим пунктом назначения в командировке являлся прииск в Урюме. В архивной записке читаем: «дорога все время идет лесом, а кругом ни одной живой души. Иногда встречались ветхие землянки без обитателей в виде черных точек, неизвестно когда и кем, для какой цели построены...» [13, л. 31]. Главный стан на прииске представлял собой постройку из нескольких домов, предназначенную для служащих. Имелась здесь и маленькая часовня, стремление к православной вере показывало также наличие в корейских землянках икон Спасителя и лампадок. Некоторые корейцы молились утром и вечером. В Урюме «святым крещением было просвещено» 14 человек, в Могоче 11 марта крещено столько же.

В 1915 г. по желанию К. Кима его перевели в Благовещенскую епархию. «Отвечая на запрос Благовещенской духовной консистории от 3 февраля 1915 г. о беспрепятственности перехода на службу в Благовещенскую епархию священника корейского прихода при Читинской центральной миссионерской церкви Константина Кима, Забайкальская духовная консистория честь имеет доложить, что к переходу священника Константина Кима в Благовещенскую епархию со стороны консистории препятствий не будет...» [13, л. 33].

Таким образом, можно сделать вывод о том, что миссионерское дело среди корейцев в Забайкалье развивалось достаточно успешно. Особую роль в нем играли миссионеры-корейцы, которые помогали привлекать к православию своих соотечественников и в то же время помогали адаптироваться им в чужом государстве и облегчать их отношения с местной властью.

Литература

1. Потапова Н. В. Вероисповедная политика Российской империи и религиозная жизнь Дальнего Востока во второй половине XIX — начале XX в. (на примере Сахалина). Южно-Сахалинск: Изд-во СахГУ, 2009. 316 с.
2. Косых В. И. Забайкальская епархия 1908–1923 гг. Чита: Изд-во ЗабГГПУ, 2007. 204 с.
3. Косых В. И. Корейцы в дореволюционном Забайкалье // Народы Забайкалья: Возрождение и развитие: сб. материалов науч. конф. Чита, 1997. С. 36–38.
4. Дроботушенко Е. В. Единоверие в Восточном Забайкалье: особенности исторического развития и проблемы изучения // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 6(44). Ч. 1. С. 58–62.
5. Дроботушенко Е. В. Материалы по истории православия в Забайкалье в некоторых фондах Государственного архива Российской Федерации // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Ч. 1. 2011. № 8(14). С. 83–85.
6. Дроботушенко Е. В. Роль православных монастырей в развитии системы образования Забайкальской области во второй половине XIX — начале XX в. // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Сер. «Филология, история, востоковедение». 2009. № 3. С. 87–93.
7. «Маньчжурский клин»: история, народы, религия / под ред. А. П. Забияко. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2005. 315 с.
8. Ипатьева А. А. Миссионерская деятельность русской православной церкви на юге Дальнего Востока во второй половине XIX — начале XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Красноярск: Изд-во КГПУ, 1999. 30 с.

9. Хон Чжон Сук. Миссионерская деятельность русской православной церкви среди корейцев на русском Дальнем Востоке во второй половине XIX — начале XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2009. 28 с.

10. К 100-летию со дня кончины священномученика Ефрема, епископа Селенгинского // Нерчинская епархия. Русская православная церковь. Забайкальская митрополия [Электронный ресурс]. URL: <http://nerch-eparh.ru/2018/09/03/> (дата обращения: 08.09.2019).

11. Государственный архив Забайкальского края (ГАЗК). Ф. 8. Оп. 1. Д. 1134.

12. Государственный архив Забайкальского края (ГАЗК). Ф. 282. Оп. 1. Д. 3064.

13. Государственный архив Забайкальского края (ГАЗК). Ф. 8. Оп. 1. Д. 1014.

14. Государственный архив Забайкальского края (ГАЗК). Ф. 8. Оп. 1. Д. 1219.

**ИСТОРИЯ СТРОИТЕЛЬСТВА КАТОЛИЧЕСКОГО ХРАМА
в г. ЧИТЕ в 70-е гг. XIX в.**

© **Евгений Владимирович Семенов**
кандидат исторических наук, доцент,
Восточно-Сибирский государственный институт культуры

Рассматривается история строительства католического храма в Чите. Основное внимание уделяется вопросу переноса католического прихода из Нерчинского завода в Читу в 60–70-е гг. XIX в. Необходимость переноса католического прихода возникла в связи с административными изменениями, происходившими на территории Восточной Сибири и Приамурья. Обоснованным является и место строительства храма, поскольку Чита не только являлась административным центром Забайкалья, но и становилась крупным городом. Строительство католического храма в г. Чите во второй половине XIX в. способствовало интеграции католической общины Забайкалья и установлению более близких взаимоотношений с местным сообществом.

Ключевые слова: католицизм; католический храм; католики; польские ссыльные; Чита; Забайкалье; Андрей Юревич; Нерчинск; М. С. Корсаков; П. А. Фредерикс.

**HISTORY OF CONSTRUCTION OF THE CATHOLIC TEMPLE
IN CHITA IN THE 70s OF THE 19th CENTURY**

Evgeny V. Semenov
Cand. Sci. (History), A/Prof.,
East Siberian State Institute of Culture

The article discusses the history of the construction of the Catholic Church in Chita. The author focuses on the issue of transferring the Catholic parish from the Nerchinsky zavod to Chita in the 60-70s. of the 19th cent. The need to transfer the Catholic parish arose because of the administrative changes that took place in Eastern Siberia and the Amur area. The place of construction of the temple is justified since Chita was not only the administrative center of Transbaikalia but it also became a large city. The construction of the Catholic Church in Chita in the second half of the 19th cent. contributed to the integration of the Catholic community in Transbaikalia region and the establishment of closer relations with the local community.

Keywords: Catholicism; Catholic temple; Catholics; Polish exiles; Chita; Transbaikalia area; Andrey Yurevich; Nerchinsk; M. S. Korsakov; P. A. Fredericks.

История католической церкви в Забайкалье насчитывает более 200 лет. Основные факты ее существования в Сибири и Забайкалье настоящее время рассмотрены в работах отечественных и польских исследователей, однако некоторые моменты требуют дополнительного изучения. Одним из таких аспектов является перенос католического прихода в середине XIX в. из Большого (Главного) Нерчинского завода в Читу.

В рассматриваемый период Забайкалье становится местом массовой ссылки на каторжные работы участников польского восстания 1863–1864 гг. В окрестностях Читы, Сивяково, Домна, Беклемишево в 60-е гг. XIX в. было сосредоточено значительное их количество. Польский политический ссыльный Людвик Ястженбец Зелонко, находившийся в Сивяковском тюремном помещении, в сво-

их воспоминаниях сообщал о предпринятой попытке строительства здания католической часовни на территории тюрьмы силами польских ссыльных в 1866 г. [4, с. 56–57]. Предполагалось, что богослужения в часовне будут проводить ссыльные католические священники. По свидетельству Л. Зелонко, здание католического храма было построено, но богослужения там так и не проводились, поскольку оно было реквизировано в казну и в нем была устроена православная церковь. Следует подвергнуть сомнению данную информацию, поскольку распоряжение центральных властей запрещало ссыльным священникам проводить богослужения, т. к. по приговору полевых аудиториатов и военных судов все они были лишены сана.

Богослужения среди ссыльных католиков имел право проводить только католический священник Андрей Юревич, служивший в Нерчинском заводе. В рассматриваемый период он занимался вопросом переноса прихода в Читу и строительства там католического храма, в связи с чем не мог так часто посещать польских ссыльных, размещенных в рудниках и горных заводах Забайкалья. В воспоминаниях ссыльных практически не встречается упоминаний о приезде священника. С наплывом большого количества ссыльных католиков А. Юревич не справлялся с оказанием необходимых духовных треб для ссыльных католиков. Одной из основных причин сам он называл отсутствие средств для проезда в места компактного размещения католиков. Связано это было в том числе и с тем, что в отличие от первой половины — середины XIX в. польских ссыльных не размещали в самом Нерчинском Заводе, где находился католический приход, а направляли в другие горные заводы и рудники, в связи с чем в основных местах большого скопления польских ссыльных, в Сивяково, Петровском и Александровском заводах, Акатуе, как нами было сказано выше, ссыльные священники проводили еженедельные богослужения в приспособленных тюремных помещениях.

Католический священник обязан был раз в год посещать места проживания католиков для осуществления духовных треб, исповедания, крещения родившихся младенцев, совершения обряда бракосочетания и отпевания умерших. Об одном из таких приездов в Дарасун католического священника из Читы оставил воспоминания Б. Дыбовский [5, с. 173–174]. Автор воспоминаний называет его Павловским, вероятно путая его с Тыбурцием Павловским, который являлся ссыльным католическим священником и находился в Забайкалье в 40–50-е гг. XIX в., но после амнистии 1856 г. и возвращения ему прав, состояния и духовного сана переехал в Иркутск, где и служил при Иркутском католическом храме [6, с. 447]. Находиться в рассматриваемый период в Забайкалье он не мог, поскольку здесь служил священник Андрей Юревич.

В начале сентября 1860 г. в своем обращении к военному губернатору Забайкальской области М.С. Корсакову Андрей Юревич предлагал рассмотреть несколько городов (Верхнеудинск, Кяхта, Чита) для размещения в одном из них католического храма [1, л. 15]. В 1861 г. генерал-губернатор Восточной Сибири разрешил строительство католического храма в Чите [2, л. 6].

Несмотря на то, что формально священник должен был находиться в Нерчинском Заводе, отдаленном от Читы на расстоянии около 600 км, фактически он находился в Чите. Связано это было с близостью к основным административным органам Забайкальской области и возможностью быстрее решать возникавшие вопросы. Здесь же он занимался подготовительными работами по строительству

католического храма. В 1867 г. им был подготовлен план строительства церкви, который утвердила Иркутская строительная комиссия. В начале 1870 г. был составлен план местности [2, л. 6].

Проживая в Чите, он первоначально снимал жилье, где и располагалось небольшое помещение, предназначенное для проведения богослужения, а в декабре 1873 г. при содействии областных властей для него был приобретен дом [2, л. 55].

Долгое время оставался открытым вопрос финансирования строительства католического храма в Забайкалье, несмотря на то, что сумма в 3 тыс. руб. была пожертвована С. Раковской еще в начале 50-х гг. XIX в. [3, с. 73], пока решался вопрос места строительства, часть ее, 1 тыс. руб., была направлена могилевским митрополитом на восстановление пострадавшего от пожара Бялоницкого католического храма. По этой причине центральные власти приостановили работы по выбору места строительства и собственно постройке храма до того времени, пока не будет собрана необходимая сумма [2, л. 11]. К 1868 г. недостающая сумма была пополнена, и начинается очередной этап бюрократической переписки о продолжении работ по строительству храма [2, л. 6]. В феврале 1873 г. Могилевский митрополит Антоний Фиалковский сообщал генерал-губернатору Восточной Сибири, что необходимая сумма собрана, и просил рассмотреть вопрос строительства католического храма в Чите. Тем не менее генерал-губернатор 16 марта 1873 г. обращался к военному губернатору Забайкальской области с просьбой: «1. уведомить ..., есть ли надобность строить католическую церковь в Чите, ... сколько католиков в Чите, а равно и в других населенных местах Забайкальской области, показав число католиков отдельно в каждом городе и особо в каждом округе; обращались ли когда и к кому католики, проживающие в Забайкальской области с ходатайством постройки для них католической церкви в г. Чите и 2. сказать Ваше мнение по этому вопросу» [2, л. 2].

В июне 1873 г. католический священник Андрей Юревич в своей просьбе на имя военного губернатора Забайкальской области следующим образом обосновывал выбор Читы как места расположения католического прихода и необходимости строительства католического храма: «Город Чита как центр области, средоточие власти, как надежный пункт, что не потеряет своего значения, к которому стекаются и, если церковь построена будет, стекаться станут католики, и есть преимущество даже и по числу последних пред другими городами Забайкальского края, также имея в виду, что по всем губернским городам в Сибири не без размышления построены католические церкви и что раз в год не более отпускаются прогоны на мой разъезд по области для исполнения духовных треб, то и мое мнение — не в другом как в оном следует построить католический костел» [2, л. 6].

Поскольку за такой продолжительный период могли пройти изменения в финансовой смете проекта строительства храма, в начале 1874 г. помощником архитектора Забайкальской области А. Бышевским была подготовлена новая смета [2, л. 26].

В 1875 г. из Могилевской римско-католической консистории были отосланы 2050 руб., предназначенные для постройки католического храма в Чите. На строительство здания церкви к тому времени, с учетом увеличения расходов, требовалось 4227 руб., поэтому организаторам пришлось пересмотреть смету и уменьшить расходы на строительство. В итоге смета была составлена на 3250

руб. Священнику необходимо было собрать дополнительно 1200 руб. Размер пожертвований превзошел ожидания, так что по окончании строительства осталась сумма в 680 руб, что позволило дополнительно построить дом для священника и все необходимые дворовые постройки [3, с. 83].

Таблица 1

Количество католиков в Забайкальской области в 1873 г.

№	Округ и населенный пункт	Количество
1	Акшинский округ	61
2	г. Акша	3
3	Баргузинский округ	54
4	г. Баргузин	0
5	Верхнеудинский округ	78
6	г. Верхнеудинск	46
7	Нерчинский округ	300
8	г. Нерчинск	18
9	Нерчинско-Заводской округ	87
10	г. Нерчинский Завод	7
11	Селенгинский округ	6
12	г. Селенгинск	1
13	Троицкосавский округ	242
14	г. Троицкосавск	24
15	Читинский округ	292
16	г. Чита	57
Итого		1276

Б. Дыбовский, находившийся в рассматриваемый период в Забайкалье и имевший возможность ближе познакомиться с этим регионом, следующим образом характеризует социальный состав католиков: «К католикам-полякам преимущественно относятся здесь поселенцы, нанимающиеся ежегодно на золотые прииски в северных районах, на Витиме и Вилуе. Эти поселенцы являются не политическими ссыльными, а уголовными преступниками, количество их незначительно. Политических ссыльных здесь немного» [5, с. 173]. Несмотря на то, что количество польских политических ссыльных уступало сосланным за уголовные преступления, тем не менее оно также было значительным. В настоящий момент в нашу базу данных включено 2100 польских политических ссыльных, находившихся на территории Забайкалья в 60-е гг. XIX в. Кроме ссыльных в Забайкалье находилось и большое количество добровольно приехавших католиков, в основном служивших в администрации Забайкальской области, военном ведомстве, образовании и здравоохранении.

20 декабря 1874 г. генерал-губернатор Восточной Сибири П. А. Фредерикс сообщал военному губернатору Забайкальской области И. К. Педашенко о положительном решении Министерством внутренних дел вопроса строительства католического храма в Чите [2, л. 57]. Таким образом, завершалась многолетняя переписка по данному вопросу, и католики могли начать строительство храма в Чите.

15 февраля 1875 г. католический священник А. Юевич доносил в Забайкальское областное правление о том, что «комитет с настоящего числа начинает за-

ключать контракты на доставку материала для постройки оной (церкви. — Е.С.)» [2, л. 60]. Хотя деньги на постройку еще не поступили из Могилевской консистории, священнику удалось собрать пожертвования в размере 697 руб. 63¼ коп., которые могли обеспечить начало строительных работ, возведение фундамента и заготовку строительного леса. Комитет, о котором упоминает А. Юревич, состоял из католиков — жителей Читы и занимался основными вопросами строительства католического храма. Его состав постоянно изменялся в связи с тем, что большинство католиков были военнослужащими, чиновниками и купцами и часто меняли место службы и жительства. Обо всех изменениях в составе комитета священник уведомлял как духовные, так и светские власти.

На протяжении всего подготовительного периода строительства католического храма происходила смена членов строительных комитетов при священнике [1, л. 77; 3, с. 81]. К июню 1873 г. был утвержден третий состав строительного комитета, в который вошли: отставной штабс-капитан Николай Яфимович, коллежский секретарь Андрей Гинко и канцелярский секретарь Александр Гилевский [2, л. 6].

В июне 1875 г. Главное управление Восточной Сибири направило военному губернатору Забайкальской области информацию о том, что Министерство внутренних дел положительно решило вопрос о продаже с публичных торгов здания часовни (молитвенного дома), находящегося в Нерчинском заводе, и вырученные средства направить на строительство католического храма в Чите [2, л. 62]. Таким образом завершилась история католической часовни в Нерчинском заводе.

Строительство католической церкви в Чите было закончено в середине 1878 г., обряд освящения во имя святых апостолов Петра и Павла состоялся 10 сентября того же года [3, с. 84]. Перенос католического прихода из Нерчинского Завода в Читу был обусловлен объективными причинами, связанными с административными изменениями в Забайкалье в середине — второй половине XIX в. Снижение количества польских политических ссыльных на территории Забайкалья в результате амнистии 1856 г. также сыграло свою роль в принятии решения о переносе католического прихода из практически опустевшего Нерчинского Завода. Католический храм в Чите сыграл значительную роль в интеграции католиков Забайкалья во второй половине XIX в.

Литература

1. Государственный архив Забайкальского края (ГАЗК). Ф. 1. Оп. 1 (о). Д. 36.
2. ГАЗК. Ф. 1. Оп. 1 (о). Д. 1291.
3. Семенов Е. В. Католическая церковь Забайкалья: очерк истории. Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2016. 162 с.
4. Jastrzębiec Zielonka L. Wspomnienia z Syberyi od roku 1863-1869. Kraków, 1906. 320 s.
5. Pamiętnik dra Benedykta Dybowskiiego od roku 1862 zacząwszy do roku 1878. Lwów: Wydawnictwo Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich, 1930. 627 s.
6. Śliwowska W. Zesłańcy polscy w Imperium Rosyjskim w pierwszej połowie XIX wieku. Słownik biograficzny. Warszawa: Wydawnictwo DiG, 1998. 835 s.

**РОЛЬ ПРАВОСЛАВНЫХ МОНАСТЫРЕЙ
В СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ ЕНИСЕЙСКОЙ СИБИРИ
XVII–XVIII вв.**

© **Игорь Геннадьевич Федоров**

заместитель директора по научно-методической работе,
МБОУ «Школа № 2 им. Ю. А. Гагарина» г. Дивногорска

В современной России интерес к истории православных монастырей вызван изменившимися социально-политическими условиями, которые позволили РПЦ занять более значимую позицию. В статье на основе документов, хранящихся в архивах Красноярского края, и опубликованных работ рассматривается роль монастырей в жизни первых русских насельников Енисейской Сибири. Основные выводы работы подтверждают предположение автора о том, что наряду с традиционными для религиозных учреждений функциями монастыри оказали немаловажное влияние на складывание хозяйственного уклада, что позволяет более полно раскрыть экономическое развитие региона.

Ключевые слова: духовенство; епитимийцы; игумен; монастырь; монашество; острог; вкладчики; монастырские узники; насельники; пашня.

**THE ROLE OF ORTHODOX MONASTERIES
IN THE SOCIO-ECONOMIC DEVELOPMENT OF YENISEI SIBERIA
IN THE 17th–18th CENT.**

Igor G. Fedorov

Deputy Director for scientific and methodological work,
School №2 named after Yuri Gagarin, Divnogorsk

In modern Russia, interest in the history of Orthodox monasteries is caused by the socio-political conditions, which changed and allowed the ROC to take a more significant position. The article, based on the documents stored in the archives of the Krasnoyarsk region and on the published works, examines the role of monasteries in the life of the first Russian inhabitants of Yenisei Siberia. The main conclusions of the work confirm the author's assumption that along with the traditional functions for religious institutions, monasteries had an important influence on the folding of the economic way of life, which allows more fully reveal the economic development of the region.

Keywords: clergy; epitomize; Abbot; monastery; monkhood; ostrog; investors; prisoners of the monastery; monks; arable land.

В освоении и развитии Енисейской Сибири весьма значительной была роль православных монастырей. В разные моменты истории монастыри становились центрами духовности, нравственности, благотворительности, культуры, образования и просвещения. Но наряду с этими традиционными для религиозных учреждений функциями монастыри оказали немаловажное влияние на экономическое развитие Енисейской Сибири, особенно в XVII и XVIII вв.

Первые монастыри в Енисейской Сибири появились в XVII в. сразу же после основания первых острогов: в 1639 г. — Красноярский Введенский мужской, в 1642-м — Енисейский Спасский мужской, в 1653-м — Енисейский Христорожественский девичий монастырь, в 1657-м — Туруханский Свято-Троицкий

мужской, в 1677-м — Лосиноборский Спасо-Преображенский мужской, в 1696 г. — Кашиношиверский Преображенский (Спасский) мужской [1, с. 16]. Даже краткий обзор истории первых монастырей Енисейской Сибири позволяет отметить следующее. Монастыри играли важную роль в духовно-нравственной, социально-экономической и культурной жизни нашего края. Особенно это касается роли монастырей в его хозяйственном освоении, которая была преобладающей в XVII в. С первых дней настоятели и братия монастырей показали себя рачительными хозяевами, умеющими добиться поставленной цели. Они развернули энергичную деятельность по приобретению земель и организации вотчин. Рост монастырских владений происходил через царские пожалования, вклады, покупку и прямые захваты. Енисейские, Красноярский и Туруханский монастыри сумели создать крупные многоотраслевые хозяйства, взяв под контроль как наиболее важнейшие речные и сухопутные пути, так и важнейшие отрасли хозяйства — земледелие и солеварение.

Самую важную роль в экономическом освоении всей северной территории Енисейской Сибири сыграл Туруханский Свято-Троицкий мужской монастырь. Во-первых, место для его расположения стратегически было выбрано очень удачно: Нижняя Тунгуска в то время представляла собой северный путь из Енисея в Лену (через Виллюй). По этому пути шли в середине XVII столетия ватаги мангазейцев и енисейцев, ведь соболя и бобры уже отпромыслились на Енисее, но еще водились на Тунгуске. Поэтому Троицкий монастырь занял место своеобразного перекрестка промысловой и хозяйственной деятельности Туруханского края. Недаром спустя пару столетий на это место был перенесен и административный центр Туруханья, находящийся здесь и поныне. Во-вторых, настоятель монастыря иеромонах Тихон, один из интереснейших людей Приенисейской Сибири, был, по меткому выражению Николая Ауэрбаха, «...типичный деятель XVII века, плоть от плоти, кровь от крови русских казаков — первых колонизаторов Сибири. Человек с колоссальной энергией и с практическим складом ума, Тихон сумел единолично провести организацию одного из крупнейших монастырей Сибири» [2, л. 7].

Начало по привлечению в монастырь твердо-постоянных доходов: приобретению обширных земельных и промысловых угодий, соляных варниц, мельниц и крестьянских душ — было положено в 1664 г. На имя царя Алексея Михайловича от братии Туруханского монастыря была подана челобитная. «Государю подали челобитью черный поп Тихон, старцы Тихон, да Герасим, да Меркурий, да Обрамей и вместо всех вкладчиков того монастыря, да Туруханской Преображенской и Никольской — поп Георгий, да Мангазейского города сотник стрелецкий Дементий Шишков, и з съезжие избы подьячие, мангазейские служилые люди иноземскаго списку, стрелецкие пятидесятники и десятники, и рядовые стрельцы и толмачи». Челобитчики просили для монастыря земли в верховьях Нижней Тунгуски. В 1665 г. последовал монастырю указ государя Алексея Михайловича: «по Тунгузке от Моги речки до Почечейской волок землю распахать и сенные покосы, и звериные и рыбные промыслы владеть, а соболиными и бобровыми промыслы не промышлять...» [2, л. 2]. Не позже 1672 г. Троицкий монастырь по закладной от Енисейского отставного казака Федора Ильича Черных завладел большими земельными угодьями в районе села Казачинского. Весьма крупная для того времени сумма залога — 100 рублей объясняется тем, что земля и угодья были заложены вместе с крестьянами. В 1672 г. Тихон приобрел

ретаает «по данной из Енисейского острога» пашенную и сенокосную землю вверх по Енисею-реке выше Зырянки, и по закладной того же «...служилого Федьки Черного, коим заложена в Троицкий монастырь пашенная земля по реке Кемь да на Кловом острове, на Енисее, сенные покосы». В 1674 г. иеромонах Тихон приобретает по закладной Прокопьева землю на Чистом острове, в том же районе Казачинской волости [2, л. 3].

За весьма короткий срок, менее десяти лет, Троицкий монастырь становится владельцем нескольких сотен десятин пашенной земли и тысяч десятин различных угодий. Главным образом: по реке Кемь — среднему пути из Оби в Енисей, по которому в конце XVII века шли торговые грузы в Енисейск; в районе села Казачинского, что выше Енисейска, и по течению Нижней Тунгуски. Но, пожалуй, главным приобретением иеромонаха Тихона в начале 1670-х гг. стал солеваренный завод на реке Усолке, Троицко-Усольская вотчина с деревнями, обслуживающими завод: Пультуцкой, Черной, Мурманской и Елинской. В приобретении варниц на Усолке сыграли роль старые связи Тихона с Енисейским Спасским монастырем, владевшим солевыми варницами на той же Усолке до Тихона.

Таким образом, поставленная иеромонахом Тихоном цель обеспечить будущее монастыря приобретением разнообразных, но всегда твердо-постоянных доходов была блестяще осуществлена. Для достижения этой цели он использовал различные способы: при посредстве своего авторитета, связей он получил в дар те или иные угодья, или просто под деньги брал в заклад земли, сенные покосы и мельницы и, пользуясь просрочкой закладчиков, оставлял земельные владения за монастырем. Благодаря своей гибкой политике иеромонах Тихон сумел обеспечить монастырю крупный земельный фонд в неблагоприятное для всех монастырей время, когда московское правительство начало борьбу против захвата ими земельных угодий. Несмотря на попытки частной секуляризации 1678–1680 гг., Туруханский монастырь приобрел крупнейшие вотчины, правда, в расстоянии от монастыря и друг от друга на тысячу и более верст: Тунгусскую вотчину, на старой дороге из Енисея в Лену на Нижней Тунгуске; Троицко-Усольскую — на Усолке, притоке Тасеевой, впадающей в Ангару; Балахонскую — на Кеми, по которой в то время шли грузы из Тобольска в Енисейск; Казачинскую заимку, между Енисейским и Красноярским острогом — на Енисее. Но расположение этих вотчин на главных путях сообщений делало Туруханский монастырь важнейшим элементом хозяйственной жизни всего края.

Кроме того, монастыри участвовали не только в хозяйственном освоении Приенисейской Сибири, но и в ее заселении. Как отмечал в своей монографии видный исследователь монастырской истории Л.П. Шорохов, «монастыри участвовали не только в хозяйственном освоении Приенисейского края, но и в его заселении. Они активно привлекали на свои земли пришлых крестьян, «гулящих людей», благодаря чему на территории края возникли многие современные села и деревни» [3, с. 40].

Первым монастырем, основавшим поселения для русских крестьян на берегах Енисея, был Красноярский Введенский мужской. В течение 50 лет, начиная с середины XVII в., монастырем были основаны в Красноярской округе: села — Березовское, Подъемное; деревни — Комарова, Мертинская, Тигина, Пакулева, в которых накануне секуляризации в 1763 г. проживали принадлежащие монастырю 196 крестьян мужского пола с семьями [4, л.1; 3, с. 52–53].

Енисейский Спасский мужской монастырь, по подсчетам видного историка-сибироведа А.Н. Копылова, к 1686 г. основал 11 монастырских деревень, в которых проживало 39 душ крестьян с семьями. Всего для посева ржи и яровых хлебов (овса и ячменя) они распахивали 79 десятин угодной земли, что при среднем урожае давало 74,5 т ржи и 5,5 т яровых хлебов в год [5, с. 49]. Енисейский Христорождественский девичий монастырь, по данным переписных книг 1679 г., владел 1460,5 дес. угодной (пашни и покосы) и неугодной (леса и болота) земли, расположенной близ Енисейска. К концу XVII в. в монастырских вотчинах имелось 2 мельницы, работало 29 крестьян с семьями, которые жили в двух основанных монастырем деревнях: Рождественской на Елани (27 чел.) и в Усть-Лаврентьевской (2 чел.) [5, с. 111]. Туруханский Свято-Троицкий мужской монастырь, как говорилось выше, основал более 20 различных селений, самым крупным из которых было село Монастырское. В начале XVIII в. Кашиношиверский Преображенский (Спасский) мужской монастырь на берегах Ангары основал село Кашиношиверское, деревни Дворец и Червянскую. К 1763 г. монастырь владел 3 тыс. десятин пашен и покосов и 65 душами крестьян, проживавших в этих селениях [1, с. 35].

Находящийся на западной границе Енисейской провинции Лосиноборский Спасо-Преображенский мужской монастырь, по данным 2-й ревизии 1744 г., имел 17 душ крестьян в основанной им Лосиноборской деревне [6, с. 332].

Как и многие сибирские монастыри XVII в., Енисейские иноческие обители выполняли важную оборонную функцию, охраняя подступы к городам. Так, Красноярский Введенский мужской монастырь являлся не только монашеской обителью, но и оборонительной крепостью, защищавшей с востока Красноярский острог от набегов енисейских кыргызов. В этих целях монастырь был вооружен довольно значительной артиллерией. В 1679 г. в нем имелось три пушки (одна медная пищаль полковая и две железные пищали затинные); кроме того, в 1699 г. в монастырь было передано 28 мушкетов, и он был снабжен в достаточной мере пушечными запасами (50 ядер и по 20 кг свинца и пороху). Артиллерия не раз сослужила хорошую службу монастырю, особенно в 1679 г., когда Красноярск подвергся осаде [7, с. 106–107; 8, с. 130].

Приенисейские монастыри, так же как и другие монастыри Сибири, были местами ссылки и заточения религиозных и политических преступников. Печальную известность суровыми условиями содержания преступников снискали монастыри Енисейска — Енисейский Спасский мужской и Енисейский Христорождественский девичий. В XVIII в. в Христорождественском девичьем монастыре было устроено особое тюремное отделение с железными решетками для содержания преступниц женского пола. В монастырь нередко ссылали женщин без обозначения имен и фамилий. Широко практиковалось одиночное заточение. Также здесь содержались узницы, приговоренные к пожизненному тюремному заключению. Их помещали в отдельные маленькие помещения, соблюдая строжайшую тайну, им даже не позволялось ходить в монастырскую церковь. Одной из таких узниц была Мария, дочь кабинет-министра при дворе императрицы Анны Иоанновны А. П. Волынского. Сам Артемий Петрович Волынский выступил против засилья иностранцев, особенно резко его выпады были направлены на Бирона и Остермана, которые от этого пришли в ярость и начали с ним борьбу. В июне 1740 г. по обвинению в тяжких государственных преступлениях Волынский был казнен. Наказанию подверглись все его родные. В частности, дочь Ма-

рия была приговорена на вечное заточение в Енисейский Христорождественский девичий монастырь, но после смерти Анны Иоанновны в 1741 г. Мария Волынская получила освобождение и вернулась в Санкт-Петербург, где рассказала придворным дамам об ужасах монастырского каземата в Енисейске [9, с. 297, 305].

Вместе с тем отметим, что именно монастыри г. Енисейска способствовали началу каменного строительства в нашем крае. Первым монастырем Восточной Сибири, начавшим каменное строительство, был Енисейский Спасский мужской монастырь. В 1741 г. при архимандрите Димитрии (Смеловском) было заложено здание Спасского собора, постройку которого закончил в 1756 г. архимандрит Иоанникий (Павлуцкий), будущий епископ Воронежской епархии. Что касается Енисейского Христорождественского девичьего монастыря, то в 1758 г. была построена Христорождественская каменная двухэтажная церковь с двумя приделами — Богородице-Рождественским и Владимирским [10, с. 189–206].

Монастыри служили и своего рода богадельней, так как утратившие боеспособность служилые люди, сделав вклад, могли после выхода в отставку получить себе приют в стенах монастыря. Например, в Красноярском Введенском мужском монастыре помимо братии жили «вкладчики», т.е. мирские люди, преимущественно служилые, внесшие в монастырь определенный денежный «вклад» и получавшие за то право пострижения в нем на старости лет. Более того, по подсчетам Г.Ф. Быкони, число вкладчиков монастыря стремительно росло: в 1671 г. их было 14 человек, в 1720 г. — чуть более 50, в 1762 г. — 196 [11, с. 9].

Монастыри содействовали и распространению христианства среди коренных народов Приенисейской Сибири, тем самым укрепляя позиции царского правительства и православной церкви в недавно присоединенном крае. Ведущую роль здесь сыграли Кашиношиверский Преображенский (Спасский) мужской и Туруханский Троицкий мужской монастыри. Но главным делом монастырей являлось сохранение духовно-нравственных начал первых покорителей и насельников Приенисейской Сибири. И надо признать, что на этом поприще отличились, хоть и в разной степени, все монастыри. Они стали надежными хранителями духовных, культурных и нравственно-этических норм русского народа на берегах Енисея.

Литература

1. Федоров И. Г. Очерки по истории монастырей Приенисейской Сибири в досоветский период. Красноярск: Поликом, 2017. 160 с.: ил.
2. ГАКК. Ф. 217 (Красноярский подотдел Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества). Оп. 1. Д. 98 (Материалы по истории колонизации Сибирского Севера).
3. Шорохов Л. П. Корпоративно-вотчинное землевладение и монастырские крестьяне в Сибири в XVII–XVIII веках (развитие феодальных отношений и их особенности). Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 1983. 164 с.
4. РГАДА (Российский государственный архив древних актов). Ф. 281 (Грамота коллегии экономии (коллекция). Оп. 12. Д. 6174 (Данная строителю Ново-Введенского монастыря Иоанну с братиею на покупную ими у сына боярского Милослава Кольцова пашенную землю по речке Березовке. 7165/1657 года. Апреля 15 дня), л. 1.
5. Копылов А. Н. Русские на Енисее в XVII веке. Новосибирск: РИО СО АН СССР, 1965. 298 с.
6. Зверинский В. В. Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи (с библиографическим указателем). Книги I–III (репринтное изд.). СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАВИН, 2015. 1056 с.

7. Бахрушин С. В. Научные труды. Т. IV: Очерки по истории Красноярского уезда в XVII в. Сибирь и Средняя Азия в XVI и XVII вв. М.: Изд-во АН СССР, 1959. 258 с.
8. История Красноярска. Документы и материалы. XVII — первая половина XIX в. Изд. 2-е, доп. и перераб. / сост. и автор комм. Г. Ф. Быконя. Красноярск: Офсет, 2000. 847 с.
9. Шорохов Л. П. Узники сибирских монастырей в XVIII веке // Ссылка и общественно-политическая жизнь в Сибири (XVIII — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1978. С. 294–307.
10. Буланков В. В., Шумов К. Ю. Енисейск. Очерки по истории развития и застройки города. Красноярск: Краснояр. кн. изд-во, 1999. 216 с.: ил.
11. Быконя Г. Ф. О социальной сущности вкладчиков монастырей Восточной Сибири в XVII в. — 60-х гг. XVIII в. // Известия Иркутского государственного университета. Сер. «История». 2018. Т. 26. С. 6–16.

УДК: 9. 908
DOI 10.18101/978-5-9793-1461-7-2020-64-69

**ЗНАЧЕНИЕ КОЛЛЕКТИВИЗАЦИИ СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА
В ИСТОРИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
(на материалах Енисейской губернии)**

© Елена Александровна Шушканова
кандидат исторических наук,
Сибирский государственный университет науки и технологий
им. академика М. Ф. Решетнева

По архивным документам рассматриваются основные этапы политики Советской власти в отношении сельских приходов Русской православной церкви в 20–30-е гг. XX в. в Енисейской губернии. Показан механизм атеистической политики государства в деревне. Особое внимание уделяется коллективизации сельского хозяйства, следствием которой стало массовое и насильственное закрытие сельских приходов. Рассматриваются причины гонений на церковь и духовенство в период развертывания социалистической модернизации в СССР. Установлено, что наступление на индивидуальные крестьянские хозяйства и превращение их в коллективные хозяйства сопровождалось жестокой атакой на церковь и духовенство.

Ключевые слова: Русская православная церковь; Енисейская губерния; сельский приход; коллективизация; крестьянство; Советская власть; атеистическая политика, декрет, государство, гонения.

**THE IMPORTANCE OF COLLECTIVIZATION OF AGRICULTURE IN THE HISTORY
OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH
(Based on the Materials of the Yenisei Province)**

Elena A. Shushkanova
Cand. Sci. (History)
Siberian State University of Science and Technology
named after academician M.F. Reshetnev

On the basis of archival documents the main stages of the policy of the Soviet power in relation to rural parishes of the Russian Orthodox Church in the 20–30s of the 20th century in the Yenisei province are considered. The mechanism of atheistic policy of the state in the village is shown. Particular attention is paid to the collectivization of agriculture, which resulted in the massive and forced closure of rural parishes. The reasons for the persecution of the Church and clergy during the deployment of socialist modernization in the USSR are considered. It was revealed that the attack on individual peasant farms and their transformation into collective farms was accompanied by a fierce attack on the Church and the clergy.

Keywords: Russian Orthodox Church; Yenisei province; rural parish; collectivization; peasantry; Soviet power; atheistic policy, decree, state, persecution.

Антирелигиозная идеология, как известно, составляла один из базовых элементов марксистско-ленинского учения. Потому антирелигиозная политика победившего в 1917 г. большевизма обозначилась уже в первых декретах Советского правительства. По целям она, по большому счету, оставалась неизменной — не просто отделение церкви от государства, но полное уничтожение религии как атрибута общественного сознания. Однако методы и подходы к решению данных задач отличались во времени. В процессе социалистической модернизации 20–

30-х гг. XX в., о которой пойдет речь, по характеру проведения атеистической политики государства можно выделить три основных периода.

Содержанием первого периода стала реализация декрета 1918 г. «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» (декрет об отделении церкви от государства). Его скорейшему проведению помешала гражданская война. Но уже в начале 1920 г., после разгрома белогвардейских войск А. В. Колчака, Советская власть в виде революционных комитетов (ревкомов) была восстановлена на территории Енисейской губернии. В том же году новые региональные органы власти приступили к претворению декрета в жизнь. На губернском уровне оно возлагалось на так называемые ликвидационные комиссии при отделах юстиции, само название которых однозначно указывало на планы Советской власти в отношении церкви. На уездном уровне эти задачи становились функцией ревкомов. В последних формировались специальные временные комиссии, сотрудников для которых рекомендовалось назначать, в первую очередь, из учителей, народных судей и судебных следователей. Конкретные полномочия комиссий можно сформулировать на основании их отчетов, сохранившихся в архивных фондах уездных ревкомов. Во-первых, это проведение полной ревизии храмов и их имущества на подконтрольной территории. Во-вторых, надлежало представить сведения о конфискациях церковной собственности: «сколько отобрано приходских домов — каменных, деревянных, ценность их», «сколько отобрано капиталов, принадлежащих бывшим церквям и религиозным общинам», в какой форме был изъятый капитал (сберегательные вклады, дензнаки, имеющие хождение и аннулированные, ценные бумаги) [1, л. 44]. Третьей основной задачей комиссий было заключение договоров с прихожанами о передаче им церковной собственности: комиссии от лица власти должны были заключать с населением приходов, пожелавшим принять в свое распоряжение церковное имущество, соответствующие договоры. Печатные экземпляры текстов договоров поступали в местные органы власти из центра.

Политические мотивы этой первой кампании понятны: нанести удар по хозяйственной независимости церквей при передаче их на баланс сельских общин. Расчет был с прицелом: захотят да и смогут ли прихожане взять на себя полное материальное содержание не только церковного хозяйства, но и церковного клира (т. е. служителей от священника до пономарей). Итоги этой кампании по конфискациям на март 1920 г. были следующими [2, л. 26]:

Наличными деньгами	1 981 098.89 руб.
Процентными бумагами	457 445.57 руб.
В сберегательных кассах	111 587.00 руб.
Аннулированные дензнаки (т. е. выведенные из обращения)	348 461.00 руб.

Что касается результатов по передаче имущества религиозным общинам, то отказов в этом со стороны последних не было. Но в целом население реформу (так фигурировала кампания в документах) не поддерживало, местами даже противилось ее проведению, но в открытое противостояние с властью вступать не решалось. Как указывали члены комиссии, открытого выступления против них не было, хотя замечали, что отношение «выражается только тихим роптанием на якобы посягательство комиссии на святыни церкви» [1, л. 49].

Вторым этапом проведения атеистической политики Советской власти стала уже широко освещенная в современной историографии кампания по изъятию церковных ценностей. Правда, нельзя не заметить, что ее освещение на уровне сельсоветов является слабым местом историографии этих событий.

Как известно, предлогом к новым гонениям на церковь стали события весны 1921 г., когда в советской России разразился страшный голод. На этом этапе относительное миролюбие власти при прошедшем отделении церкви от государства в сельской местности сменилось откровенным диктатом и грабежом. Комиссия по изъятию церковных ценностей в пользу голодающих была создана в Енисейской губернии 1 апреля 1922 г. и первое свое заседание осуществила в кафедральном соборе г. Красноярска. Следом началась организация этой деятельности на уездном уровне. С этой целью при всех исполкомах уездных советов формировались специальные административные структуры. Они так и именовались — комиссии по изъятию церковных ценностей. Механизм проведения кампании был прост: члены комиссии объезжали все храмы, сверяли имущество в них с предварительно составленными описями, а затем проводили прямо в стенах храма «заседание по изъятию церковных ценностей», о чем составлялся соответствующий протокол. Изъятию подлежало все, имеющее в своем составе благородные металлы, в первую очередь золото и серебро. Назовем предметы церковной утвари, которые более всех фигурировали в протоколах изъятия: серебряные оклады, кресты, дарохранительницы, дароносицы, сосуды, ковши, лжицы, кадила, диски, звезды, ковчеги для святых даров, венчики от икон. Работа комиссии была достаточно оперативной: уже к середине октября 1922 г. все местные комиссии помощи голодающим были распущены. Они выполнили свою основную работу — очередной подрыв позиций церкви в обществе и государстве. Повторим, что методы властных структур в 1921–1922 гг. явно смещались в сторону ужесточения.

Однако по-настоящему репрессивный период в отношении деревни наступил позже — с началом вступления программы коллективизации сельского хозяйства в активную фазу. Этот период можно рассматривать как третий этап антирелигиозной политики государства. Другими словами, наступление на индивидуальные крестьянские хозяйства и превращение их в коллективные хозяйства сопровождалось жестокой атакой на церковь и духовенство.

Во второй половине января — начале февраля 1928 г. глава государства И. В. Сталин предпринял личную и, по сути, секретную поездку в Сибирь (в г. Новониколаевск) с целью добиться перелома в хлебозаготовительной кампании. Решение проблемы Сталин видел в том, чтобы «нажать на это дело большевистски». А точнее: он добивался от местных властей согласия узаконить и начать антикулацкую политику в деревне [3]. В январе 1930 г. Сибкрайком в г. Новониколаевске принял решение завершить коллективизацию сельского хозяйства уже к весне 1932 г. Столь сжатые сроки осуществления программы в сочетании с ее совершеннейшей непопулярностью у крестьянства с неизбежностью предполагали использование методов принуждения. Уже в феврале 1930 г. появилось секретное постановление, в котором детализировались меры по борьбе с кулаками, объявленными классовыми врагами Советской власти. Не допускалось принятие кулаков в колхозы, конфискации подлежало их имущество: скот, жилые и надворные постройки, инвентарь, транспорт, фураж, запасы зерна и все прочее, за исключением личных вещей [4]. Кроме этих мер в отношении

кулаков предполагались и политические репрессии: арест, ссылка, выселение за пределы района или на окраины страны. Для определения уровня опасности конкретного представителя создавалась даже особая классификация кулаков по трем группам.

В процессе начавшейся политики ликвидации кулачества как класса обращает на себя внимание линия на причисление к кулакам и церковнослужителей. Характерная для тех лет заметка газеты «Красноярский рабочий» с названием «Кулацкие сборища в церковной сторожке» сообщала об аресте трех человек в с. Курбатово Балахтинского района, которые говорили, что «колхозы им не нужны» [5. 1930. 12 февраля]. Или другая история: в Большемуртинском районе: «поп Шумбасов и церковный староста систематически вели агитацию против коллективизации и посевной кампании». Газета сообщила, что этот священник получил 10 лет, а староста — 2 года лишения свободы [5. 1930. 10 февраля].

Диктат властей принимал столь массовый характер и вызывал такое возмущение, что в марте 1930 г. в газете «Правда» вышла статья И. В. Сталина на тему колхозного строительства. Лидер государства критиковал насильственные методы коллективизации, прибегая к многочисленным и довольно резким их обвинительным характеристикам: политика унтера Пришибеева, недостойные угрозы против крестьян, головоутикая работа, чиновничье декретирование, выгодное заклётым врагам Советской власти и пр. В статье был далеко не случайно затронут церковный вопрос. «Я уже не говорю о тех, с позволения сказать, «революционерах», которые дело организации артели начинают со снятия с церковью колоколов. Снять колокола — подумаешь, какая ррреволюционность!» — язвительно замечал Сталин [6]. В данных словах руководителя страны недвусмысленно фиксировалась распространявшаяся на местах политика закрытия храмов.

За статьей последовал массовый выход крестьян из колхозов. К примеру, в информационной сводке краевому прокурору Сибири от 25 апреля 1930 г. об оттоке крестьянских хозяйств из колхозов писалось: «В Пировском районе в одной деревне из 110 хозяйств осталось 13. Выход объясняют закрытием церкви. При этом иконы расстреливались конным отрядом ОГПУ» [7, л. 6]. Это документальное свидетельство лишней раз говорит о параллельности «коллективизации» и «антицерковной политики».

Хорошо известно, что уступка деревне в указанной статье Сталина носила тактический характер и вскоре коллективизация развернулась с новой силой. Одновременно с этим началось массовое закрытие сельских храмов. Историк А. П. Дворецкая указывает, что «только за шесть лет, с 1935 по 1941 г., в крае были закрыты 181 церковь: в 1935 г. — 65, в 1936-м — 33, в 1937-м — 26, в 1938-м — 15, в 1940-м — 15, в 1941 г. — 4» [8]. Здесь надо иметь в виду, что в Сибири коллективизация проходила несколько позднее, чем в Европейской России.

Конечно, не случайно самое жестокое преследование церкви и священнослужителей совпало по времени с коллективизацией сельского хозяйства — одним из фундаментальных проектов социалистического строительства. Причины такого «совпадения» были, на наш взгляд, следующие. Представляется, что схватка с крестьянством была одной из самых трудных в становлении новой власти. Многочисленные факты из взаимоотношений власти и крестьянства в 20–30-е гг. не вызывают сомнения, что это был глубочайший конфликт интересов. В 1930 г. на сплошную коллективизацию переводили 55 районов в Сибири, в том числе

Красноярский район. Ставилась задача — «степень охвата колхозами к весне 1930 г. довести как минимум до 75% всех бедняцко-средняцких хозяйств этих районов» [5. 1930. 10 января]. Однако даже несмотря на сильное принуждение в отношении крестьянства, динамика коллективизации по Красноярскому краю отставала от планов: на апрель 1934 г. — 63,6 %; на апрель 1935 г. — 76,8% [9. Д. 149. Л. 7]. Кроме того, простое объединение крестьян в коллективы кардинально не решало проблему хлебозаготовок. Даже в 1936 г., когда была принята новая Конституция (она называлась Конституцией победившего социализма), мы обнаружили в материалах обширной стенограммы межрайонного совещания по вопросу уборки хлеба и хлебосдачи в Красноярском крае такие оценки положения с мест: «расхлябанность, полный хаос, отсутствие учета», «комбайны и жатки не работают», «не хватает рабочих рук», «положение катастрофическое» [9. Д. 356. Л. 100–108].

Местные власти использовали закрытие церквей как своего рода шантаж, давление с целью преодолеть упорство населения. Ведь способов запугать крестьянство, деморализовать его было на самом деле не так много, как кажется. А закрытие церквей для населения, воспитанного на незыблемости православных ценностей, являлось событием экстраординарным, к тому же показывающим, что власть в достижении своих целей не остановится ни перед какими авторитетами и традициями. Хотя этой одной причиной гонения на церковь в 30-е гг. не исчерпывались.

В условиях конфликта с деревней власть опасалась самой церковной организации: ибо системе надежнее всего может противостоять именно система. Простые единоличные крестьянские семьи не представляли такой опасности для власти, как те же крестьяне, которые, особенно в дни церковных праздников, собирались вместе и, что важно, делали это абсолютно добровольно. Масса людей, объединенная общим духом, общими нравственными установками, общей молитвой, становилась силой, способной отстаивать свои интересы. Даже невзирая на колоссальный подрыв основ церковного единства в предшествующие годы, в лице сохранившихся приходов и сельских священников власть видела перед собой организацию. Причем с глубоко противоположным для себя мировоззрением. Это, полагаем, и стало главной причиной усиления гонений на веру, церковь и священничество.

Еще одним весьма существенным мотивом закрытия сельских церквей была причина чисто технического порядка, а именно, что в условиях коллективизации и увеличения вывоза хлеба из деревни требовались складские помещения. При растущем в деревне укрывательстве хлеба, когда крестьяне сеяли, убирали, молотили, но не сдавали хлеб в требуемых объемах государству, власти требовали, чтобы хлеб после молотбы сразу же отвозился на государственные ссыпные пункты. В газете «Красноярский рабочий» за 1935 г. читаем: «Хлеб из-под молотилок и комбайнов должен немедленно вывозиться на пункты Заготзерна впредь до полного выполнения плана хлебосдачи, за исключением выдачи на трудодни колхозникам 10% аванса от намолоченного хлеба» [5. 1935. 26 августа].

Нетрудно догадаться, что ссыпные пункты не справлялись с потоком зерна, тем более что губернское начальство предполагало круглосуточную молотбы и использование всех имеющихся в наличии молотилок. Возникла необходимость найти альтернативные деревенским амбарам общественные хранилища. Не надо забывать также, что посевные площади росли год от года. Поэтому даже в конце

30-х гг. проблема недостатка складских помещений под зерно оставалась очень острой. Храмовые здания как нельзя лучше подходили для этих целей: они имелись в каждом селе, были просторные, вместительные и сухие. Не случайно при закрытии храмов помещение чаще всего использовали либо под клуб, либо под хлебохранилище.

Итак, репрессивная политика Советской власти в отношении Русской православной церкви усиливалась по мере развития программы социалистической модернизации, достигнув своего пика в годы коллективизации. При этом надо отметить, что в процессе переформатирования национального сознания кроме курса на полное прекращение православных богослужений власть создавала в деревне новое культурное пространство. Главным образом — путем развития клубной работы, борьбы с неграмотностью, распространения радио и передвижного кино, создания библиотек и пр. Хотя, как скоро показало время, попытка разрушения культурного кода оказалась утопией.

Литература

1. Государственный архив Красноярского края (ГАКК). Ф. Р 200. Оп. 1. Д. 2.
2. ГАКК. Ф. Р. 188. Оп. 1. Д. 24.
3. Шишкин В. И. Поездка И. В. Сталина в Сибирь (15 января — 6 февраля 1928 г.) // Проблемы истории аграрного и демографического развития Сибири в XX — начале XXI в.: материалы всерос. науч. конф. Новосибирск, 2009. С. 41–46.
4. Постановление Сибкрайисполкома «О мероприятиях по укреплению социалистического переустройства сельского хозяйства в районах сплошной коллективизации и по борьбе с кулачеством» от 2 февраля 1930 г. // [Электронный ресурс]. URL: <http://www.memorial.krsk.ru>
5. Красноярский рабочий. Ежедневная газета Красноярского горкома ВКП(б).
6. Сталин И. В. Головокружение от успехов. К вопросам колхозного движения. Соч. В 16 т. Т. 12 [Электронный ресурс] // Хронос. Всемирная история в Интернете. URL: <http://hrono.ru>
7. ГАКК. Ф. П 10. Оп. 1. Д. 707.
8. Дворецкая А. П. Енисейская епархия в 20–30 е годы XX века // [Электронный ресурс]. URL: красноярские-архивы.рф. Архивы Красноярского края.
9. ГАКК. Ф. П 26. Оп. 1.

**РАЗВИТИЕ МОЛОДЕЖНОГО ДВИЖЕНИЯ
В РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЯХ
(на примере Свято-Троицкого храма г. Улан-Удэ)**

© **Максим Романович Бадмацыренов**
студент 3-го курса, отделение «Теология»,
кафедра религиоведения и теологии исторического факультета,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова

© **Светлана Зиннатовна Ахмадулина**
кандидат исторических наук, доцент
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова

Проблемы молодежи очень актуальны в современном мире. Сейчас многие молодые люди 15–17-летнего возраста не могут определиться с жизненными ценностями. Они «сидят» в смартфонах и гаджетах, пьют вредные для здоровья напитки, не видят смысла жизни в учебе, труде, спорте. Отсюда — некая инфантильность, эгоизм, растущий процент самоубийств и преступлений. А ведь за этим поколением — будущее нашей страны. Что можно противопоставить вышеназванным проблемам молодежи? Как известно, невозможно просто так воспитать человека, он способен раскрыть свои возможности, если будет участвовать в общественной жизни. Таковое может иметь место и в церковной общине, которую пастырь объединяет вокруг себя и приобщает людей к религиозной жизни. Особое внимание на богатый опыт молодежного служения Русской православной церкви обращал патриарх Кирилл, исследователи С. Н. Лозовская, В. В. Семькин, протоиерей К. Головатский и др.

Основной целью нашего исследования было изучение истории молодежного движения и его роли в воспитании и обучении молодежи. В качестве примера был взят молодежный клуб «Троицкая молодежка», созданный при Свято-Троицком храме г. Улан-Удэ.

Ключевые слова: церковные молодежные организации; молебен; духовная связь; молодежное служение; гармоничная личность; образ; изучение Евангелия; истинные ценности; общение; приходская жизнь; воцерковление.

**DEVELOPMENT OF YOUTH MOVEMENT
IN RELIGIOUS ORGANIZATIONS
(on the example of the Holy Trinity Church of Ulan-Ude)**

Maxim R. Badmatsyrenov
3rd year undergraduate student, Department of Theology
History Faculty, Department of Religious Studies and Theology
Buryat State University named after Dorzhi Banzarov

Svetlana Z. Akhmadulina
Cand. Sci (History), A/Prof.
Buryat State University named after Dorzhi Banzarov

Youth problems are very relevant in the modern world. Now many young people 15–17 years of age can not decide on life values. They often “sit” in smartphones and gadgets, drink unhealthy drinks, do not see the meaning of life in school, work, sports. That’s why a certain infantilism, selfishness, a growing percentage of suicides and crimes arise. But this

generation is responsible for the future of our country. What can be opposed to the above mentioned problems of youth? As you know, education does not occur on its own, a person can reveal his abilities if he takes part in public life. This can be fully attributed to a church community, which a pastor gathers around him and introduces to religious life. The Patriarch of the Russian Orthodox Church Kirill, researchers S.N. Lozovskaya, V.V. Semykin, Archpriest K.Golovatsky and others paid the special attention to the rich experience of youth ministry in the Russian Orthodox Church.

The main objective of the research was to study the history of the youth movement and its role in the education and training of youth. As an example, the youth club «Trinity Youth» was taken, created at the Holy Trinity Church in Ulan-Ude.

Keywords: church youth organizations; prayer service; spiritual relation; youth ministry; harmonious personality; image; Gospel study; true values; communication; parish life; churching.

Сегодня, в связи с возрастающим интересом людей к вопросам веры, при приходских храмах успешно ведется работа с молодежью, которая объединяется в совместных начинаниях, в изучении истории православной церкви, ее таинств. Так рождаются церковные молодежные организации. Святейший Патриарх Кирилл отмечал: «Церковь не может не иметь молодежной темы в своих приоритетах именно в современных условиях» [1]. Такие организации появились еще на заре XX в. Комитет по оказанию содействия молодым людям в достижении нравственного, умственного и физического развития собрался на свое первое заседание 22 сентября 1900 г. в Санкт-Петербурге. Позднее он был переименован в общество «Маяк». Также были организованы студенческие христианские кружки, которые действовали в самых разных городах России. А 25 января 1991 г. состоялся молебен в храме святой мученицы Татьяны, образованном при МГУ. На свой первый съезд собралась православная молодежь, и было решено создать всецерковное православное молодежное движение. В 2000 г. на архиерейском соборе организован синодальный отдел по делам молодежи, и перед ним была поставлена задача — осуществлять церковную работу с молодежью в РПЦ. Сегодня православные молодежные организации разделены по группам:

- всероссийские и межрегиональные общественные организации (всероссийское православное молодежное движение и т. д.);
- всероссийские межрегиональные детские организации скаутского типа (братство православных следопытов и др.);
- иные православные общественные организации (Общее дело);
- молодежные движения и братства при монастырях;
- студенческие вузовские и межвузовские организации.

В церковной молодежной работе довольно много трудностей. Дело в том, что «современная молодежь имеет намного большее пространство для созидания и оформления своей собственной жизни, чем ее сверстники несколько столетий или даже десятилетий назад. Она широко пользуется немислимой прежде свободой, мобильностью и финансовым благосостоянием, развивая индивидуальные дарования в рамках новых образовательных возможностей» [2].

Действительно, именно в юношеском возрасте идет становление своего «я», человек пытается выстроить свои отношения с другими и с богом. Этот процесс очень неоднозначный. Очень важно именно в такой жизненный момент ощутить свою духовную связь с церковью, почувствовать свою нужность, принять в сердце Бога. И в этом смысле на первый план выходит актуальная задача православ-

ной церкви — проявить готовность интересоваться вопросами юношества, глубже проникнуть в мир его интересов, жить его проблемами. Именно сейчас, когда в обществе формируется молодежная идентичность, познание Бога в православной церкви должно помочь молодому поколению обрести истинный смысл жизни.

Что такое молодежное служение в первую очередь? Это процесс образования и воспитания, когда в итоге налицо гармоничная личность. Причем в православии понятия «образование» и «образ» — родственные понятия. Бог сотворил человека «по своему образу и подобию» [3]. Именно в юношеском возрасте формируется личность, закладываются основы мироощущения. Человек проходит через процесс образования и воспитания всю свою сознательную жизнь. Более того, «православное воспитание, как и любое истинное воспитание, является ценностным и нормативным, что позволяет молодому человеку социализироваться не только в церкви, но и в обществе — поскольку с большей степенью вероятности будет обязательным и ответственным гражданином» [Там же].

При Улан-Удэнской и Бурятской епархии уже много лет активно действует отдел по работе с молодежью, который возглавляет иерей Константин Языков. Также он руководит молодежным клубом Свято-Троицкого храма г. Улан-Удэ «Троицкая молодежка». Всего в Бурятии при православных приходах кроме вышеназванного открыты следующие молодежные клубы: «Одигитрия» (Свято-Одигитриевский собор, г. Улан-Удэ), «Лествица» (Свято-Вознесенский храм, г. Улан-Удэ), «Ковчег» (Свято-Никольский храм), отряд национальной организации витязей (Свято-Троицкий храм), «Пеликан» (храм в честь Владимирской иконы Божией Матери, с. Сотниково Иволгинского района), «Спас» (храм в честь Казанской иконы Божией Матери, г. Кяхта). Все молодежные клубы объединяет одна цель — воспитание и обучение на основе духовного познания, изучение Евангелия, святоотеческой литературы, обретение практического опыта служения в православной церкви.

Клуб «Троицкая молодежка» был открыт 1 декабря 2013 г. В своей деятельности клуб руководствуется концепцией молодежного служения. Ее принял в апреле 2000 г. Священный Синод РПЦ. В этом программном документе речь идет о том, что в «православной церкви молодое поколение может обрести истинные ценности, ориентиры, жизненную опору, получить подлинные условия для раскрытия своего внутреннего потенциала. Призыв к деятельному служению, обращенный к современной молодежи, способен привести ее в лоно православной церкви» [4].

В настоящее время семья в обществе переживает глубокий кризис, который приводит к ослаблению традиционных ценностей. У молодых людей появилось много свободного времени, которое тратится порой на бессмысленные занятия. Шоу-бизнес, сеть Интернет формируют насилие, цинизм, вседозволенность. В противовес этому православная церковь способна организовать общение молодых людей. Концепция предлагает обучать детей на приходе, использовать формы религиозного обучения в общеобразовательных школах, а для молодежи, которая учится в церковных учебных заведениях, создать общение и многое другое. И все эти возможности дает именно соборная приходская жизнь.

Согласно концепции, цель молодежного служения — воцерковлять молодежь, активно вовлекать ее в диаколическое служение РПЦ. Все это в конечном счете будет содействовать лучшему пониманию молодежью православной веры и сов-

местной деятельности со священнослужителями, прихожанами. Таким образом приобретает опыт работы с молодежью.

В молодежном клубе «Троицкая молодежка» встречаются по четвергам и воскресеньям. Число состоящих в этом объединении членов варьируется в пределах 20–30 человек, возраст — 14–25 лет. Основной костяк составляют девушки. И для всех клуб стал центром духовного общения. К примеру, Ольга, студентка одного из вузов Улан-Удэ, считает общение в молодежном клубе духовной необходимостью. Ей нравятся беседы со священниками, когда можно задать волнующий вопрос и получить подробный ответ. Анастасия, студентка, любит участвовать в викторинах. Это дает возможность узнать побольше об истории православия, о житиях святых, об Евангелии. Для Алексея наряду с духовным общением не менее важны спортивные баталии на свежем воздухе. Сам он увлекается спортом. Евгений приобрел друзей, когда стал ходить на встречи молодежного клуба. Никакие социальные сети не могут заменить реальное общение, когда можно получше узнать человека, увидеть его личностные качества.

Очень важно то, что в молодежном клубе изучают Евангелие, святоотеческую литературу, проводят встречи со священниками, организывают викторины на разные темы. К примеру, во время викторины «Своя игра» «участники в блестящей форме ответили на все вопросы, победители получили заслуженный приз — торт. Позже накрыли стол, где и разделались с призом под увлекательную беседу. Были затронуты вопросы о вероучениях других конфессий, о грехе в православном понимании» [5]. Темы, которые обсуждаются в молодежном клубе, очень разнообразны и интересны: «Ложь во благо», «Страдают ли дети по грехам родителей» и др.

Познавательным для ребят был цикл бесед «Рождественские встречи». Актуальной их темой стала свобода и ответственность в отношениях. Дело в том, что в «Троицкой молодежке» за последнее время появилось много молодых семей. Есть немало ребят, которые только начинают разбираться в том, где искать свою настоящую половинку, как правильно молиться об этом, как работать над отношениями.

Большую роль в формировании личности играют встречи со священниками и беседы на духовные темы. К примеру, священник Рустик Сидинкин провел очень интересную беседу. Вместе со священником ребята разобрали и опровергли стереотип о мировых религиях, а именно: «Бог один, но веры разные». Батюшка в интересной и подробной форме изложил, во-первых, истинный источник происхождения мировых религий; во-вторых, отношения к ближним и другим верованиям в контексте различных учений. В завершение отец Рустик окончательно разрушил стереотип о схожести религий, доказав, что в каждой религии свое представление о боге, мире, спасении и душе. Все члены клуба получили огромное удовольствие и большой опыт.

Ребята активно участвуют в литургиях, молебнах святому великомученику и целителю Пантелеймону в доме имени Эржены Будаевой. Также члены клуба оказывают помощь в уборке и подготовке храма к православным праздникам. Ребятам предлагают интересное общение и новые знакомства, социальные и общественно полезные проекты, игры и спортивные мероприятия. Все эти формы общения восприняты автором данной научной статьи как возможность открыть свою душу Богу, найти единомышленников и через общение воспитать в себе

нравственные ценности. Наша жизнь тогда будет ценной, если начнет опираться на духовные идеалы.

Конечно, нельзя забывать о том, что сегодняшние молодые люди родились и выросли после того, как распался СССР. Перед ними стоит актуальный вопрос современности — что ждет Россию в будущем, что ждет каждого в отдельности? И здесь нужно понять, что не только развитием экономики определяется будущее. Не менее важно нравственное обновление людей. А добиться этого можно, если с детских лет воспитывать поколение в гармонии, мире, любви. И тогда, «достигнув гармонии между общенациональными идеалами, личными и семейными интересами, оно сможет войти в историю как новое поколение победителей, с которого станут брать пример и на которое будут равняться потомки» [6].

Литература

1. Кирилл, патриарх Московский и всея Руси. Работа с молодежью — приоритетная задача церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/558930.html> (дата обращения: 22.02.2019).
2. Лозовская С. Н. Молодежное служение и работа в РПЦ // Молодой ученый. 2018. №15. С. 234-235 [Электронный ресурс]. URL <https://moluch.ru/archive/201/49373/> (дата обращения: 21.02.2019).
3. Организация работы с подростками и молодежью в Русской православной церкви: кол. монография / под ред. прот. В. Хулапа, И. В. Астэр. СПб.: Изд-во РХГА, 2017. 303 с. (Христианство. Человек. Общество).
4. Сайт Свято-Троицкого храма г. Улан-Удэ [Электронный ресурс]. URL: tr-uud.cerkov.ru (дата обращения: 24.02.2019).
5. Электронный ресурс vk.com/club61433064 (дата обращения: 23.02.2019).
6. Будущие поколения — национальное достояние России. Программный документ XIII Всемирного русского народного собора [Электронный ресурс]. <http://www.patriarchia.ru/db/text/653101.html> (дата обращения: 24.02.2019).

Секция 2

РЕКОНСТРУКЦИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЦЕРКОВНОЙ ДИПЛОМАТИИ В СТРАНАХ АТР

УДК 271.22-772(571.54)
DOI 10.18101/978-5-9793-1461-7-2020-75-77

СЕВЕРОБАЙКАЛЬСКАЯ ЕПАРХИЯ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

© **Епископ Николай (Кривенко)**
управляющий,
Северобайкальская епархия Русской православной церкви

Представлено современное положение новообразованной Северобайкальской и Сосново-Озерской епархии Русской православной церкви и статистические данные вышеуказанной церковной структуры. Епархия была образована путем выхода из состава Улан-Удэнской и Бурятской епархии. Территориально в составе Северобайкальской и Сосново-Озерской епархии находятся северные районы Республики Бурятия (Северо-Байкальский и Муйский), Баунтовский, Баргузинский, Курумканский, Еравнинский, Кижингинский и Хоринский. Административно епархия поделена на три благочиннических округа: Северобайкальский, Сосново-Озерский и Баргузинский. Северобайкальская епархия осуществляет активную деятельность по многим социальным направлениям.

Ключевые слова: Русская православная церковь; Священный Синод; Бурятская митрополия; Республика Бурятия; Северобайкальская епархия; Северобайкальск; Сосново-Озерск; епископ Николай (Кривенко); подворье, социальная деятельность.

THE SEVEROBAIKALSK DIOCESE UNDER MODERN CONDITIONS

Bishop Nikolay (Krivenko)
Governor,
North Baikal Eparchy of the Russian Orthodox Church

The article presents the current situation of the newly formed Severobaikalsk and Sosnovo-Ozersk dioceses of the Russian Orthodox Church and statistical data of the above church structure. The diocese was formed by secession from the Ulan-Ude and Buryat dioceses. Geographically, the Northern Baikal and Sosnovo-Ozersky dioceses are located in the northern regions of the Republic of Buryatia (Severobaikalsky and Muysky), Bauntovsky, Barguzinsky, Kurumkansky, Eravninsky, Kizhinginsky and Khorinsky ones. The diocese is administratively divided into three deanery districts: Severobaikalsky, Sosnovo-Ozersky and Barguzinsky. The Severobaikalsk diocese is active in many social areas.

Keywords: Russian Orthodox Church; Holy Synod; Buryat Metropolis; Republic of Buryatia; Severobaikalsk diocese; Severobaikalsk; Sosnovo-Ozersk; Bishop Nikolai (Krivenko); farmstead; social activities.

Северобайкальская епархия была учреждена 5 мая 2015 г. путем выделения из Бурятской и Улан-Удэнской епархии (Журнал № 6 заседания Священного Синода Русской православной церкви от 5 мая 2015 г.). На должность правящего ар-

хиерея, с присвоением титула «Северобайкальский и Сосново-Озерский», был назначен наместник Спасо-Преображенского Посольского монастыря архимандрит Николай (Алексей Владимирович Кривенко). Хиротония управляющего епархией во епископа состоялась 12 июля 2015 г. в Петропавловской крепости в храме в честь святых апостолов Петра и Павла г. Санкт-Петербурга. Хиротонию совершил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, которому сослужили иерархи Русской православной церкви, в том числе глава новообразованной Бурятской митрополии митрополит Улан-Удэнский и Бурятский Савватий (Антонов).

Северобайкальская епархия объединяет приходы, в территориальном плане, большей части Республики Бурятия. Площадь республики составляет 351,3 тыс. км², из которых 223,8 тыс. км² приходится на Северобайкальскую епархию. Расстояние от г. Северобайкальска до дальнего прихода в с. Багдарин на автомобиле — около 2 899 км или по железной дороге до Улан-Удэ и далее на автомобиле — около 2 781. В конце 2015 г. епархия была разделена на три церковных округа: Северобайкальский, Сосново-Озерский и Баргузинский. Благочинным Северобайкальского округа назначен иеромонах Иоанн (Евтющенко), Сосново-Озерского — иерей Александр Жимбеев, Баргузинского — протоиерей Сергей Галактионов. В данное время в Северобайкальской епархии служат девять священников и один диакон: протоиерей Сергей Галактионов, иерей Игорь Грубась, иерей Николай Гузенко, иерей Александр Жимбеев, иерей Александр Куликов, иерей Николай Кривда, иерей Владимир Гончаренко, иеромонах Иоанн (Евтющенко), иеромонах Георгий (Мкртчян), диакон Максим Кадыш. В 2019 г. Хабаровскую духовную семинарию закончили два клирика, один поступил на заочный сектор Томской духовной семинарии.

На сегодняшний день епархия насчитывает 18 храмов и 24 православных общины. Согласно официальным данным, в 2018 г. на территории епархии проживало 139 033 человека, из них в г. Северобайкальске — 23365, в Северобайкальском районе — 11882, в Муйском — 9912, в Баунтовском — 8636, в Баргузинском — 22035, в Курумканском — 13599, в Еравнинском — 17211, в Кижингинском — 15112, в Хоринском — 17281 человек.

Тенденция к сокращению численности населения, невысокая заработная плата, географическое расположение (четыре административных района находятся в зоне, приравненной к районам Крайнего Севера), неразвитое сообщение с крупными городами (авиасообщение только с Иркутском и Улан-Удэ; железнодорожное сообщение до Москвы — 3 дня 18 часов пути) — причины сохранения проблемы с кадрами. Тем не менее, несмотря на имеющиеся трудности, на сегодняшний день Северобайкальская епархия осуществляет активную деятельность по многим направлениям. Отдел церковной благотворительности и социального служения (руководитель иеромонах Иоанн (Евтющенко) на постоянной основе оказывает материальную поддержку вещами, продуктами питания и предметами первой необходимости 25 семьям. Также проводятся периодические благотворительные акции, направленные на оказание помощи людям, оказавшимся в сложной жизненной ситуации. В рамках празднования Рождества Христова и Пасхи дети из многодетных и малоимущих семей получают дополнительную поддержку. Помощью вещевого склада с 2017 г. по настоящее время воспользовались жители г. Северобайкальска, пгт. Нижнеангарска, пгт. Новый Уоян, п. Ангоя,

с. Байкальское, с. Кумора. Свою деятельность отдел координирует с администрацией Северо-Байкальского района и МО «Город Северобайкальск».

Церковное образование в епархии с сентября 2016 г. курирует отдел религиозного образования и катехизации (руководитель Д. В. Чальй). За это время в Северобайкальске на базе городской школы искусств были открыты курсы катехизации взрослых по программе «Основы православной веры». Священники епархии получили комплект методических материалов для проведения огласительных бесед с готовящимися к принятию таинства крещения.

В ноябре текущего года состоится уже 5-й региональный этап международных рождественских образовательных чтений. В 2016 г. первый региональный этап был организован при помощи администрации г. Северобайкальска. В 2017 г. региональный этап прошел на нескольких площадках в г. Северобайкальске, а также в п. Таксимо и с. Баргузин. В 2018 г. к проведению ежегодного мероприятия присоединилась администрация Еравнинского района. В 2019 г. при активной поддержке администрации Хоринского района региональный этап чтений состоялся в с. Хоринск. В Северобайкальске в проведении регионального этапа чтений принимают участие педагоги, работники культуры города и района, преподаватели и учащиеся БРМТИТ, офицеры и военнослужащие войсковой части сил Национальной гвардии.

Помимо проведения ежегодных плановых мероприятий представители епархии, правящий архиерей, духовенство и миряне участвуют в культурных и образовательных мероприятиях, организованных администрациями районов, руководством воинской части, управлениями образования и отделами культуры. В текущем году на второй срок был переизбран членом общественного совета при администрации МО «Город Северобайкальск» управляющий епархией.

В связи с малочисленностью населения Северобайкальской епархии, Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом было принято решение о выделении епархии подворья в Московской области. Митрополитом Коломенским и Ювеналием Крутицким в качестве подворья был определен храм в честь Покрова Божией Матери в г. Балашиха. В настоящее время на подворье служат два священнослужителя: протоиерей Дмитрий Орехов и иерей Александр Иванов.

ИСТОРИЯ РОССИЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В КОРЕЕ в 1897–1949 гг.

© **Архиепископ Феофан (Ким)**
Корейская епархия Русской православной церкви

Изложены исторические сведения о деятельности первых русских православных миссионеров в Корее, об этапах исторического развития духовной миссии, религиозной жизни православных корейцев, раскрыты аспекты церковно-государственных отношений в наиболее сложный период корейской истории. Установлено, что одним из самых важных дел, которые были предприняты архимандритом Хрисанфом, стала работа по переводу на корейский язык молитв и богослужений. Для ее выполнения были привлечены русскоговорящие корейцы, которых отец Хрисанф пригласил для работы в миссии.

Ключевые слова: православие; Корея; Россия; Русская православная церковь; миссия; русско-японская война; Октябрьская революция; Вторая мировая война; СССР; Япония; США; оккупация.

THE HISTORY OF THE RUSSIAN ORTHODOX MISSION IN KOREA IN 1897–1949

Archbishop Theofan (Kim)
Korean Diocese of the Russian Orthodox Church

This article presents historical information on the activities of the first Russian Orthodox missionaries in Korea, the stages of the historical development of the spiritual mission, the religious life of Orthodox Koreans, and the features of church-state relations are revealed in the most difficult period of Korean history. It was found that one of the most important cases undertaken by archimandrite Chrysanthus was the work of translating prayers and services into the Korean language. For its implementation, the Russian-speaking Koreans were involved, whom Father Chrysanthus invited to work in the mission.

Keywords: Orthodoxy; Korea; Russia; Russian Orthodox Church; mission; Russian-Japanese war; October Revolution; the Second World War; the USSR; Japan; the USA; occupation.

История Русской православной церкви XIX в. ознаменована активной миссионерской деятельностью за пределами Российской империи; в частности, на Дальнем Востоке были учреждены миссии в Китае и Японии. В 1897 г. решением Святейшего Синода была учреждена Российская духовная миссия в Корее. Результаты деятельности этой миссии были сравнительно скромными, научные труды, посвященные исследованию этой миссии, очень немногочисленны, однако нельзя считать тему неактуальной. Для нас интересен опыт взаимодействия православия с азиатской культурой, сформировавшейся под влиянием буддизма, даосизма, шаманизма и неоконфуцианства. Кроме этого надо отметить, что несмотря на короткий период своего существования, миссия пережила эпохальные события в истории как России, так и Кореи; прежде всего речь идет об Октябрьской революции 1917 г.

Первое знакомство корейцев с православием произошло в 1860-е гг. на территории России. В это время в связи с природными катаклизмами и голодом шло

массовое переселение корейцев в пограничные российские земли. Российское государство было очень заинтересовано в корейских поселенцах, которые отличались трудолюбием и талантом к земледелию. В ряду мер, способствовавших ассимиляции корейцев на российской территории, была просветительская деятельность православной церкви среди корейского населения. Начало ее относится к 60-м гг. XIX в., когда святитель Иннокентий (Вениаминов) крестил первых корейских иммигрантов, живших вблизи Новгородской гавани. В 1872 г. в с. Корсаковка для корейцев была построена первая церковь во имя св. Иннокентия Иркутского. К концу 70-х гг. относится начало возникновения самостоятельных корейских приходов, причем корейцы сами вносили пожертвования на постройку храмов и школьных помещений [1, с. 365]. К концу XIX в. насчитывалось уже до 10 тысяч православных корейцев.

Идея открытия православной миссии в Корее неоднократно высказывалась в конце XIX в. разными деятелями. Так, еще в 1858 г. известный китаевед граф Е. В. Путятин подавал мысль о распространении православия в Корее [2, с. 181]. Размышления на эту же тему можно найти в дневниковых записях святителя Николая (Касаткина), апостола Японии. На учреждении миссии в Корее настаивали дипломаты Н. А. Шуйский, З. М. Поляновский и др. Особую заинтересованность в вопросе учреждения миссии проявил министр финансов С. Ю. Витте, он же и позаботился о выделении необходимых денежных средств для организации ее работы.

2 июля 1897 г. Святейший Синод постановил учредить православную духовную миссию в Корее, которая была бы подчинена Санкт-Петербургскому епархиальному начальству. Первым начальником миссии стал архимандрит Амвросий (Гудко). Также в состав миссии помимо назначенного архимандрита Амвросия вошли иеродиакон Николай (Алексеев) и псаломщик А. Красин. В начале 1898 г. члены миссии отбыли из России в Корею. Еще накануне своего отъезда из России архимандрит Амвросий через церковную печать обратился к русским христианам с просьбой о пожертвованиях на корейскую миссию.

Из-за сложной политической обстановки миссионеры более года ожидали разрешения на выезд в Корею, проживая недалеко от Владивостока в военном поселке Новокиевске. В это время архимандрит Амвросий покинул миссию. Оставшиеся ее члены прибыли в Корею в январе 1899 г., позднее к ним присоединился новый начальник миссии архимандрит Хрисанф (Щетковский). Главной заботой миссионеров по приезде было устройство помещения для совершения богослужений. На первое время для этой цели решено было использовать гостиную в доме главы Российской дипломатической миссии в Корее А. И. Павлова, вмещавшую до 60 чел. Был установлен иконостас, а также другая богослужебная утварь. 17 февраля 1900 г., в воскресенье, в день памяти святого мученика Феодора Тирона, архимандрит Хрисанф совершил чин освящения храмового помещения и первую божественную литургию на корейской земле.

Одним из важных дел, которые были предприняты архимандритом Хрисанфом, стала работа по переводу на корейский язык молитв и богослужений. Для ее выполнения отцом Хрисанфом были приглашены русскоговорящие корейцы. Работа проходила поэтапно. Сначала тексты молитв переводили с церковнославянского языка на русский, затем с русского на корейский. А после проверяли получившийся текст с помощью англо-русско-французских словарей. Этот способ, однако, не оправдал себя из-за большого количества ошибок, и было решено

прибегнуть к другому, более надежному способу перевода — с китайского языка, как более близкого и понятного корейцам. Архимандрит Хрисанф обратился к начальнику Пекинской духовной миссии архимандриту Иннокентию (Фигуровскому) с просьбой выслать богослужебную и вероучительную литературу на китайском языке, и после того как книги были получены, работа по переводу значительно упростилась.

15 октября 1900 г. при духовной миссии была открыта школа для корейских детей. В школе изучались предметы элементарной грамотности, корейский и русский языки. Количество учеников было небольшим — 8–12 человек, так как содержание их осуществлялось в основном из личных средств архимандрита Хрисанфа. При этом двое-трое мальчиков-сирот полностью жили в школе за счет средств начальника миссии. Школа первоначально помещалась в арендованном помещении, а с постройкой миссийских зданий переехала в постоянное.

Главный вопрос, который предстояло решить архимандриту Хрисанфу и последующим начальникам духовной миссии, — возведение храма. Помещение в домашней гостиной, в котором совершались богослужения, рассматривалось как временное и создавало неудобства как для прихожан, которые не могли без некоторого смущения входить в дом российского посла, так и для самого посла. 17 апреля 1903 г. церковь была перенесена в здание школы и освящена. При новом помещении церкви была устроена звонница для колоколов, здание приобрело церковный вид, однако и это помещение рассматривалось как временное. Горячим желанием членов миссии было иметь отдельно стоящий храм, выстроенный в традициях православной архитектуры.

Пожертвования на строительство храма в Сеуле стали собираться в российских храмах еще до отъезда архимандрита Хрисанфа в Корею. К весне 1901 г. было собрано 2984 руб. 87 коп [3, л. 161]. Уже находясь в Корее, отец Хрисанф подал в Святейший Синод записку, в которой просил о скорейшей постройке храма при миссии. В ноябре 1903 г. Государственный совет рассмотрел представление Священного Синода о выделении средств на сооружение православного храма в Сеуле в 1904–1905 гг., но из-за начавшейся русско-японской войны деятельность миссии была приостановлена.

За четыре года работы миссии было крещено 14 корейцев, но это не говорит о том, что миссионеры не имели рвения в своем служении. Архимандрит Хрисанф писал: «Если бы мы стремились побольше накрестить, то за три года своего существования в Корее мы могли бы накрестить десятки тысяч, ибо желающих принять «русскую веру» являлось очень много, но по тщательным справкам и строгому испытанию всегда оказывалось, что все они ищут не веры и забота у них не о спасении души, а о том, чтобы приобрести в лице миссионера защитника для своих незаконных действий в отношении своих ближних или начальства...» [4 с. 180]. Оценивая немногим более чем четырехлетний срок пребывания отца Хрисанфа на должности начальника духовной миссии в Корее, можно констатировать, что за этот короткий срок трудами миссионеров было сделано многое: обустроен участок миссии и возведены необходимые строения, открыта школа для мальчиков и миссионерский стан в Мунсанпо, выполнены первые переводы на корейский язык важнейших молитв и богослужений.

Духовная миссия возобновила свою деятельность в августе 1906 г., когда в Корею спустя год после окончания русско-японской войны прибыл новый состав миссионеров, возглавляемый архимандритом Павлом (Ивановским). В 1908 г.

миссия была переподчинена Владивостокскому архиерею, в этом положении она находилась до 1921 г. Период управления миссией архимандритом Павлом был временем ее расцвета. За короткое время ему удалось не только продолжить начатое отцом Хрисанфом, но и значительно активизировать труд миссионеров, результатом которого стало появление нескольких новых миссионерских станов и нескольких сотен крещеных корейцев.

Русская духовная миссия возобновила свою деятельность в совершенно новых условиях, которые трудно назвать благоприятными: Корея стремительно теряла свою государственность и в 1910 г. была аннексирована Японией. Духовенство миссии должно было доказывать, что православная церковь в Корее независима от дипломатических представительств и выполняет исключительно мирные задачи.

За время вынужденной приостановки деятельности миссии ее имуществу был нанесен значительный урон: что-то было утеряно, здания требовали срочного ремонта, облачения пришли в негодность. Все это пришлось постепенно восстанавливать, и уже в довольно скором времени жизнь миссии вернулась в привычное русло. Порядок, установленный начальником миссии, приближался к монастырскому: ежедневно совершались утренние и вечерние богослужения, все члены миссии ежедневно несли свои послушания. В свободное от исполнения обязанностей время члены миссии занимались изучением корейского языка, для чего были приглашены учителя из местного населения. Исключения из обычного распорядка составляли воскресные и праздничные дни, когда основное время посвящалось совершению праздничных богослужений и отдыху.

Отец Павел продолжил также начатое отцом Хрисанфом открытие миссионерских станов в провинциях и совершение миссионерских поездок по Корее. Поначалу начальник миссии, совершая поездки по провинциям, проводил беседы с местным населением в тех домах, где останавливался, либо в других случайных помещениях. Позднее миссия стала приобретать небольшие участки земли, строить на них молитвенные дома и организовывать миссионерские станы. Помимо действовавшего стана в Мунсанпо были открыты новые в близлежащих селениях Кеха, Карагай, Соннчон, Ильсан, Марысим. При каждом стане постепенно открывались школы и ставились учителя и катехизаторы из корейцев. Всего было открыто 7 школ, в которых работали 20 преподавателей. Общее количество учащихся доходило до 250–260.

Одной из инициатив архимандрита Павла стала организация подворья Русской духовной миссии во Владивостоке. Основной функцией этого подворья, по его замыслу, должна была стать возможность для сотрудников миссии останавливаться в нем в случае их приезда во Владивосток, а также финансовая поддержка миссии от доходов подворья. Из других заметных событий, которые произошли в жизни миссии за время управления архимандритом Павлом, можно выделить появление первого корейского клирика Иоанна Кана, бывшего учителем миссийской школы. Еще в 1908 г. послушники Феодор Перевалов и Константин Зигфрид, согласно указу Священного Синода, были пострижены начальником миссии в монашество с именами Феодосия и Кирилла, позднее они стали иеромонахами.

В 1912 г. архимандрит Павел был избран епископом Никольск-Уссурийским, викарием Владивостокской епархии и продолжил дело миссии среди корейцев российского Дальнего Востока. Возведение архимандрита Павла в сан епископа

Никольск-Уссурийского подразумевало, что он объединит деятельность корейской миссии в пределах Владивостокской епархии с деятельностью сеульской миссии. Поэтому о. Павел не оставлял своим вниманием сеульскую миссию и отдавал прямые распоряжения, касающиеся дел миссии, ее начальникам.

С 1912 по 1917 г. миссия последовательно возглавлялась следующими священнослужителями: архимандритом Иринархом (Шемановским) — с 1912 по 1914 г., игуменом Владимиром (Скрижалиным) — с 1914 по 1917 г. и на протяжении нескольких месяцев в 1917 г. — иеромонахом Палладием (Селецким). За это время в жизни миссии не произошло значимых событий. Действия ее начальников сводились к поддержанию жизнедеятельности миссии в том порядке, который был заведен предыдущими начальниками — о. Хрисанфом и о. Павлом.

1 октября 1917 г. в управление миссией на правах заведующего (исполняющего обязанности) вступил командированный из Владивостока иеромонах Феодосий (Перевалов). Он состоял в миссии с 1906 г. и поэтому был хорошо знаком с порядками, введенными в ней архимандритом Павлом. Практически с самого начала служения иеромонаха Феодосия в Корее миссия столкнулась со многими трудностями. Отец Феодосий вступил в управление миссией, когда в России стремительно рушились прежние устои. Отделение церкви от государства вскоре после революции в России привело к прекращению финансовой поддержки миссии. Если в 1917 г. в миссии еще оставались средства, полученные ранее, то с наступлением 1918 года она лишилась высылаемых ей ежегодно сумм. Отец Феодосий стал обращаться с просьбами о помощи к архиепископу Евсевию и епископу Павлу, принимавшим в это время участие в Поместном соборе Русской православной церкви 1917–1918 гг. В ответных письмах из Москвы владыка Павел писал: «Мною все делается на Соборе для того, чтобы получить скорейшую помощь для Сеульской миссии, но едва ли помощь так скоро придет, ... от нас все отмахиваются. Нужды и горя по горло у всех. Американская миссия с августа 1917 г. не получает содержания. Некоторые миссионеры поступили на частные заработки. Китайская миссия приступила уже к продаже некоей недвижимости. Так все бедствуют!..» [5, с. 121]. Не рассчитывая в этих условиях на помощь откуда бы то ни было, владыка Павел предложил отцу Феодосию сдать в аренду какие-либо из помещений миссии. Также он рекомендовал сократить до минимума количество служащих и продать ненужные школьные здания в станах.

Несмотря на полученное благословение сдавать миссийские строения в аренду, сделать это не удавалось, так как желающих арендовать их не находилось. Корейцы предпочитали дома, построенные в национальном стиле, а иностранцы имели свои. Миссия была вынуждена самостоятельно изыскивать средства и сокращать расходы. Сеульскую паству составляли по преимуществу люди бедные, которые не могли поддержать миссионеров. Удивительно, но в самый тяжелый момент финансового состояния миссии, когда, казалось, не на кого уже было надеяться, на помощь пришли иноверцы. Первым оказал существенную поддержку миссии глава Корейской англиканской миссии епископ Троллоп. На протяжении 19 месяцев с июня 1918 по декабрь 1919 г. он выдавал ежемесячно по 250–300 иен в месяц, не требуя при этом обязательного возврата денег. В конце 1918 г. проживавший в Йокогаме иудей М. А. Гинзбург одновременно пожертвовал на нужды миссии 10 тыс. руб. (по курсу того времени — 2100 иен).

В 1921 г. миссия в Сеуле была передана в ведение Японской епархии. Решение, нужно признать, было своевременным для обстоятельств того времени и,

возможно, благодаря ему миссия просуществовала после этого еще довольно продолжительный срок. В условиях же, когда связь с Москвой и Владивостоком была крайне затруднена, а Корея находилась под аннексией Японии, подчинение Сеульской миссии Японской стало необходимым и оправданным. 5 марта 1923 г. в Токийском кафедральном соборе архиепископ Японский Сергей возвел начальника миссии иеромонаха Феодосия в сан архимандрита.

В 1924 г., в связи с угрозой захвата церковного имущества, с одной стороны, советским правительством, а с другой стороны, возникшим обновленческим расколом, начальник миссии предпринял регистрацию ее имущества. До тех пор, несмотря на объявления японского правительства о необходимости регистрации недвижимого имущества, этого сделано не было. Чтобы избежать возможной потери имущества в случае регистрации на имя русской церкви и высоких налогов в случае регистрации на частное лицо, было принято решение включить имущество миссии в «Имущественное общество Японской православной церкви».

Архимандрит Феодосий руководил миссией до 1930 г., когда был направлен для служения в Харбин. Весной 1931 г. в Корею приехал священник из Харбина Александр Чистяков, служил в Корее до июня 1935 г., за время его служения было крещено 87 корейцев [6, с. 58]. В 1936 г. в Корею был командирован архимандрит Поликарп (Приймак).

Служение отца Поликарпа проходило в сложных условиях. К этому времени превращенная в колонию Корея использовалась японскими колонизаторами в качестве минерально-сырьевой и аграрной базы. Корейское население в основной массе жило в крайней бедности. Япония постепенно переходила к политике тотальной ассимиляции корейской нации. Митрополит Японский Сергей (Тихомиров) благословил, во избежание провокаций со стороны властей ограничить деятельность миссии пастырским окормлением, русских прихожан. Но православные корейцы также не оставляли богослужений. Всего православных корейцев отец Поликарп насчитывал около 150. В 1940 г. из-за давления японских властей митрополит Сергей был вынужден отказаться от управления епархией, а в 1941 г. Корейская миссия перешла на самоуправление. Это положение сохранялось до 1945 г., когда миссия вошла в подчинение харбинскому митрополиту.

В результате столкновения интересов СССР и США на Корейском полуострове после Второй мировой войны в миссии произошел раскол, спровоцированный русскими белыми эмигрантами и корейцами, поддерживающими американское присутствие на юге Кореи. Принятие отцом Поликарпом советского гражданства и его сотрудничество с генконсульством СССР в Корее вызвало резкую неприязнь к нему со стороны отдельных прихожан. Главным инициатором отстранения отца Поликарпа от управления был диакон Алексей (Ким Ый Хан), который воспользовался поддержкой епископа Вениамина (Басальги), иерарха американской митрополии, возглавлявшего японскую церковь. Американская митрополия находилась в расколе с Русской православной церковью, и де-факто епископ Вениамин был поставлен на токийскую кафедру американскими оккупационными властями. В ходе конфликта начались имущественные споры, противники архимандрита Поликарпа требовали от него передачи дел, но после отрицательного ответа отца Поликарпа без его согласия и подписи был составлен протокол, закрепляющий права на миссию за американской митрополией. После двух арестов архимандрит Поликарп покинул Корею в 1949 г., и на этом история Российской духовной миссии в Корее закончилась.

В 1955 г. православные верующие Республики Корея присоединились к Константинопольскому патриархату. Позднее все имущество и территория храма, принадлежавшие Русской духовной миссии в Корее, по запросу православной корейской общины и в соответствии с решением суда были переданы ей в собственность. С 1970 г. православные Кореи находились в ведении Новозеландской митрополии Константинопольского патриархата. Решением Синода Вселенского патриархата 20 апреля 2004 г. на территории Кореи была образована отдельная Корейская митрополия. В 2019 г. Священным Синодом Русской православной церкви учреждена Корейская епархия, священнослужители которой возрождают дело, начатое более века назад.

Литература

1. Православие и корейцы: сб. ст. М.: Валентин, 2017. 512 с.
2. Краткая история Русской православной миссии в Китае. Пекин, 1916. 226 с.
3. Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Яп. стол. Оп. 493. Д. 37. Л. 161.
4. Хрисанф (Щетковский), епископ. От Сеула до Владивостока. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 352 с.
5. Феодосий (Перевалов), архимандрит. Российская духовная миссия в Корее за первое 25-летие ее существования (1900–1925). Краткий исторический очерк с приложением статистических данных о вероисповедании корейцев. Харбин: Типография священника Н. Кикловича, 1926. 178 с.
6. Анисимов Л. Православная миссия в Корее (к 90-летию основания) // Журнал Московской патриархии. 1991. № 5. С. 56–60.

ТАЙНЫЙ КАТОЛИК-ХОРВАТ ЮРИЙ КРИЖАНИЧ В МОСКВЕ И СИБИРИ

© Татьяна Васильевна Черникова

доктор исторических наук, доцент,
Московский государственный институт международных отношений (университет)

Статья посвящена анализу взглядов хорватского католического священника, одного из родоначальников идеи панславизма Юрия Крижанича на фоне общественно-политической и религиозной мысли в России второй половины XVII в. Автор затрагивает вопрос о причинах прибытия Юрия Крижанича в Россию в 1659 г. и обстоятельствах его жизни в Сибири в 1661–1676 гг. Кратко охарактеризованы подходы к оценке личности и деятельности Юрия Крижанича в отечественной и зарубежной историографии. В центре внимания автора слабо изученные в исторической науке вопросы о прямом и косвенном участии Юрия Крижанича во внешнеполитической деятельности России, в частности, о роли Крижанича в пропаганде русского влияния в Малороссии, выполнение им поручений Посольского приказа, связанных с посольством Николая Спафария в Китайскую империю. Также рассматривается круг общения Юрия Крижанича в Москве и Сибири и воздействие его личности и идей на русское общественное мнение второй половины XVII в. Источниковой базой статьи являются сочинения Юрия Крижанича и документы различных ведомств, в которых отражена история его пребывания в России XVII в. — в Москве в 1659–1660 гг. и в Тобольске в 1661–1676 гг.

Ключевые слова: Россия во второй половине XVII в.; общественно-политическая мысль; религия; хорватский священник-католик Юрий Крижанич; посольство в Китай; Посольский приказ; Николай Спафарий; царь Алексей Михайлович; Россия; Сибирь; Китай.

SECRET CATHOLIC, CROAT YURI KRIZHANICH IN MOSCOW AND SIBERIA

Tatiana V. Chernikova

Dr.Sci. (History), A/Prof.

Moscow State Institute of International Relations (University)

The article is devoted to the analysis of the views of the Croatian Catholic priest, Yuri Krizhanich, one of the founders of the idea of pan-Slavism, on the background of socio-political and religious thought in Russia in the second half of the 17th century. The author raises the question of the reasons for the arrival of Yuri Krizhanich in Russia in 1659 and the circumstances of his life in Siberia in 1661–1676. The approaches to evaluating the personality and activities of Yuri Krizhanich in domestic and foreign historiography are briefly characterized. The author focuses on the issues of direct and indirect participation of Yuri Krizhanich in Russian foreign policy, poorly studied in historical science, in particular, on the role of Krizhanich in promoting the Russian influence in Malorossia, his fulfillment of the instructions of the Posolsky order related to the embassy of Nikolai Spafariy to the Chinese Empire. It also considers the circle of Yuri Krizhanich's communication in Moscow and Siberia and the impact of his personality and ideas on Russian public opinion in the second half of the 17th century. The source basis of the article is the works of Yuri Krizhanich and documents of various departments, which reflect the history of his stay in Russia in the 17 cent. — in Moscow in 1659–1660 and in Tobolsk in 1661–1676.

Keywords: Russia in the second half of the 17th cent.; socio-political thought; religion; Croatian Catholic priest Yuri Krizhanich; embassy in China; Posolsky order; Nikolai Spafariy; Tsar Alexei Mikhailovich; Russia; Siberia; China.

XVII век стал временем бурного развития русской интеллектуальной жизни. Это касалось и религиозных исканий, и пробуждения рациональной мысли, тяги к научному познанию и преодолению прежней самоизоляции Московской Руси.

С середины XVI по конец XVII в. владения России увеличились до 1/7 мировой суши, прирастая в среднем каждый год на площадь Голландии. Российской стали часть Украины, Западная и Восточная Сибирь, началось проникновение в сопредельную с Китаем забайкальскую Даурию. Рост геополитического могущества Москвы осмыслялся как на Западе — в Европе, так и на Востоке — от Турции до Китая. Уникальной и в то же время неудивительной на таком фоне стала деятельность в России хорватского священника-католика Юрия Крижанича, чьи труды стали частью общественно-политической мысли как России, так и славянства в целом.

Вопрос о том, зачем Крижанич явился в Россию, остается спорным. Отечественная историография видит в нем одного из родоначальников панславизма, разработавшего в трактате «Разговоры о владетельстве» [1] план модернизации России, для того чтобы именно вокруг Москвы объединились все славянские народы в их противостоянии как турецкой, так и западноевропейской экспансии. Вслед за российскими исследователями XIX — начала XX в. С. М. Соловьевым, В. О. Ключевским, М. Н. Бережковым, П. А. Бессоновым, М. И. Соколовым, С. А. Белокуровым, Б. Бильбасовым, В. Е. Вальденбергом и др. [2] советская и постсоветская историческая наука представляет Крижанича как идейного предшественника Петра I [3]. Зарубежные историки, в том числе южнославянские, вслед за историком-иезуитом П. Пирлингом считают основной целью миссии Крижанича в России пропаганду унии католической и православной церкви [4].

Предметом нашей статьи является анализ прямого и косвенного участия Юрия Крижанича в русской дипломатии в 1659–1676 гг., а также влияния его взглядов на русскую мысль. В 1658–1659 гг. Юрий Крижанич, представляясь православным «серблянином», обратился к русским послам в Вене с просьбой о поступлении на московскую службу. До этого Крижанич в Риме переводил сочинения православных авторов и составлял из них так называемую «универсальную библиотеку схизматиков» (*Bibliotheca Schismaticorum universa...*). В 1657–1658 гг. он дважды просил Святой престол отправить его в Московию для пропаганды унии церквей. Неизвестно, получил ли он на это разрешение, но, уже едучи в Россию через Львов в «польской Украине», ставку гетмана Выговского, изменившего Москве, и Нежин в «русской Украине», он в 1658–1659 гг. по своей воле начал промосковскую пропаганду среди униатов, запорожцев и прочих малороссов.

Два сочинения Крижанича, созданных в это время, — «Описание пути от Львова до Москвы» и «Речь к черкасам» находятся в архиве Посольского приказа среди «Польских писем». «Речь к черкасам» была написана Крижаничем в критический для России момент: где-то между разгромом русских войск под Канотопом 28 июня 1659 г., гибелью от рук запорожцев 5 тыс. русских пленных и выбором в гетманы Малороссии сына Богдана Хмельницкого — Юрия Хмельницкого 17 ноября 1659 г. В «Речи...» присутствует характерное для публицистики Крижанича обращение не только к абстрактной читающей публике, но и к высоким московским чинам с предложением неких реформ, необходимость которых Крижанич выводит из оценки конкретного положения дел. «Речь...» содержит две логические части: одна адресована к малороссам, другая — к рус-

ским и опосредованно — к московским властям. Украинцам (православным и униатам) Крижанич дает три совета:

- не раскалывать Украину на прорусский и пропольский лагерь, но всем быть под рукой московского царя;
- не брататься «ни с ляхами, ни с басурманами», помня «обиды», нанесенные украинцам и теми, и другими;
- и, наконец, не верить распространенному среди униатов мнению, что власть московского царя «тяжелее, чем неволя египетская или турецкая». Последнее Крижанич называет «ересью и дьявольской мыслью» [5, с. 53], которые объяснял происками поляков и греков.

К грекам Крижанич был настроен отрицательно, что видно из «Описания пути от Львова до Москвы» и некоторых других его записок, где церковный раскол приписан раздору именно греков и «немцев». В части «Речи к черкасам», адресованной «москвитянам», Крижанич дает нелестную характеристику запорожских казаков: «Хотя черкасы исповедуют христианскую православную веру, но нравы и обычаи имеют зверские» [5, с. 53]. Но черкасов Юрий не смешивает со всеми малороссами. Для разрешения украинского кризиса он советует России изменить систему управления Украиной:

- заменить пожизненное гетманство трехлетним;
- контролировать и утверждать гетмана через московский Посольский приказ, в который для учета малороссийских пожеланий необходимо принять на службу природных украинцев.

Нет подтверждения тому, что «Описание пути от Львова до Москвы» и «Речь к черкасам» были высоко оценены в Москве, но они явно заинтересовали русских дипломатов, раз их тексты оказались в архиве Посольского приказа. Это ведомство постоянно зачитывало царю Алексею Михайловичу не только свои «Куранты», сообщавшие о положении дел в мире, но и экстракты из других документов, привлечших внимание дипломатов. Мы вправе предположить, что в Кремле проявляли интерес к Крижаничу.

Непосредственное разрешение на его проезд в Россию в 1659 г. дал русский воевода на Украине А. Н. Трубецкой. Прибыв в Москву в 1660 г., «православный серб» направил царю челобитную, прося разрешения трудиться летописцем и переводчиком. Он знал 7 языков (сербо-хорватский, старославянский, русский, латынь, греческий, немецкий и итальянский), а возможно, понимал и ряд других языков. Определили Юрия в Приказ Большого дворца, заняться велели составлением русской грамматики. Наиболее консервативной части русской элиты Крижанич был близок своей нелюбовью к «немцам», которая присутствует во всех его трудах, созданных в России с 1659 по 1676 г. («Описании пути от Львова до Москвы», «Речи к черкасам», «Разговорах об владетьству», «Об Светом Крещению», «Толковании исторических пророчеств», «Соловечка челобитна, об суіеверству и об раздору», «De providentia Dei», «Объяснении выводно о письме словенском» и «Грамматично изказанию об русском иезику» и др.). Как и русские, «немцами» Юрий звал всех западноевропейцев, кроме итальянцев-«фрязей». «Немцы» держали, по его мнению, в политическом, идейном и культурном «рабстве» всех западных славян и отчасти южных славян и были в этом не лучше турок. В своем главном труде — «Разговорах о владетьству» Юрий требовал изгнать «немцев»-купцов из внутренних областей России, не принимать их на государеву службу, потому что они, как иронизировал, цитируя Крижани-

ча, С. М. Соловьев, «могут причинять только одно зло: немец был и Басманов, любимец Расстриги, немец был и Шеин, погубивший русское войско под Смоленском!» [6, с. 374–384]. Крижанич любил вносить новые слова в славянскую лексику. Одно из них — «чужебесие» в смысле синонима глупости подражания «немцам» стало очень востребованным у славянофилов в середине XIX в.

Однако столь радикальная критика «чужебесия» могла вызвать противоречивую реакцию высшей московской власти, с времен Ивана III привлекавшей на службу «немцев», чтобы освоить полезный России западный военный, технический и культурный опыт. Окружение Алексея Михайловича состояло, главным образом, из людей, интересовавшихся западными достижениями. Этим русским «западником» Крижанич был интересен своей ученостью. Как показывают написанные им в России труды, он был знаком с наследием древних философов, включая Платона, Аристотеля, Цицерона. Изучил «Memoires relatifs à l'histoire de France» — воспоминания Филиппа Комина, французского историка и филолога второй половины XV — начала XVI в. Был в курсе идей его современника, голландского правоведа и философа Юста Липсия, цитировал из его книги «Политические поучения и примеры». Соглашался или полемизировал со многими другими западноевропейскими авторами своей эпохи. Актуальными для русской элиты были и реформы, которые Крижанич советовал провести царю Алексею, дабы русская жизнь устроилась не хуже, чем у «немцев». Правда, к идее Крижанича о необходимости единения всех славян под рукой Москвы русские «западники» XVII в., в отличие от русских панславистов второй половины XIX в., остались холодны. В библиотеках В. В. Голицына, царевны Софьи, царевича Федора Алексеевича и других сторонников западного влияния нашли приют рукописные копии сочинений Крижанича.

Как столичный приказной человек из образованных православных иностранцев Юрий Крижанич был вхож в круг «больших начальников». Одним из косвенных свидетельств тому является упоминание Крижаничем в письме 1675 г. из Тобольска в Москву [7, с. 97] в числе своих благодетелей некоего Бориса Ивановича. Имя и отчество полностью соответствуют Б. И. Морозову, «дядьке» Алексея Михайловича, до смерти своей в ноябре 1661 г. не терявшего доверия царя. Адресат письма сибирский купец Андрей Афанасьевич Осколков, друг Крижанича, был близок к дворцу. Из контекста письма видно, что он часто бывал в Москве, передавал «наверх» просьбы Крижанича. Сохранившееся письмо Осколкову написано на 11 листах и имеет ярковыраженный публицистический характер. В «Разговорах о владетьстве» Б. И. Морозов упомянут Юрием дважды — с похвалой за его любовь к наукам. Кроме Б. И. Морозова и собственного начальства Крижанич был точно знаком с главой внешней политики России Афанасием Лаврентьевичем Ордин-Нащекиным, т. к. через Посольский приказ проходили все иностранцы, принимаемые на русскую службу. Образованный «православный серб» должен был заинтересовать и друга царя Федора Михайловича Ртищева, собравшего в Андреевском монастыре «киевлян» (выпускников Киево-Могилянской духовной академии) для обучения знатной столичной молодежи. Было бы странно, если бы Крижаничем не заинтересовался еще один царский любимец, западно-русский просветитель, воспитатель царевичей Алексея и Федора и сестры их Софьи — Симеон Полоцкий. Он ратовал за науки, а главное для тайного католика Юрия — был не равнодушен к западной духовной мысли, за что русские «грекофилы» во главе с патриархом Никоном и следующими пат-

риархами относили Симеона с его учеником Сильвестром Медведевым к «латинщикам».

Однако нюансы мировоззрения Крижанича притягивали и отталкивали русских одновременно: неудивительно, что в январе 1661 г. он угодил на 16 лет в Сибирь. Поводом стал отказ Крижанича вторично креститься (по православному обряду). Официально отправка Крижанича в Тобольск не была оформлена как ссылка. «Серблянину» назначили пристойное жалование в 7,5 руб. в месяц. Это свидетельствует о том, что в нем распознали западного иностранца, которым в России было разрешено не менять своей веры. Но он был славянином и надеялись, что Сибирь вразумит его принять православие. Периодически из Москвы Крижаничу поступали задания. Одним из них была помощь миссии Николая Спафария, посла царя Алексея в Китай.

Из письма А.А. Осколкову 1675 г. и челобитной Крижанича в Москву от 9 октября 1676 г. мы знаем, что он сочинил в Тобольске труд о выгодах торговли с Китаем. В Европе эта была востребованная тема. Еще в 1586 г. француз Жан Соваж прибыл в Россию и разведывал, нельзя ли через нее добраться до Поднебесной [8]. В 1653 г. француз-врач Пьер Мартин де Ламартиньер проехал через Россию в Сибирь с датской торговой экспедицией. Судя по вышедшей в 1692 г. в Париже книге французского ученого-иезуита Филиппа Авриля «*Voyage en divers etats d'Europe et d'Asie entrepris pour découvrir un nouveau chemin à la Chine*», он в 1685 и 1688 гг. безуспешно просил Москву о дозволении для иезуитов на поездки через Сибирь в Китай. В XVII в. Китай «закрылся» для европейцев, и иезуиты были единственными, с кем китайские власти общались. К примеру, фламандец Фердинанд Вербистон был главой пекинской обсерватории, знакомил богдыхана Сюанье (Канси) из династии Цинь с европейской математикой и астрономией. Русский посол Спафарий будет иметь аудиенцию у Вербистона, а иезуит-француз Жан Франсуа Жербильон будет представлять интересы Поднебесной на Нерчинских переговорах с Россией в 1689 г.

Русские «охочие люди» проникли в Даурию и возвели острог Албазин. Это вызвало русско-китайский конфликт, так как Поднебесная считала Даурию своим вассалом. Крижанич в Тобольске собирал информацию об империи Цин и писал «об Китајских долах из всаких повеетеј собирал, а најпаче от себя по философији придумал. А в неј об заводу много корыстного съ Китајским кральством торга» [9, с. 261]. Этот труд не дошел до нас, но московские власти его получили и в ответ прислали Крижаничу голландскую книгу о Китае и поручение: все важное в ней перевести на латынь и вручить послу Николаю Спафарию.

Спафарий происходил из знатного греко-валашского рода асан-палеологов, получил блестящее образование в Константинополе и Падуе, много писал, издал во Франции книгу о православии, позже выйдет его книга о Сибири и о Китае. На родине Спафарий занимал высокую должность «мечника», как дипломат ездил в Берлин, Стокгольм, Стамбул. В 1671 г. прибыл в Москву от иерусалимского патриарха и перешел на русскую службу по приглашению главы Посольского приказа А. С. Матвеева.

В Тобольске Спафарий первым делом спросил о Крижаниче, и все свое пребывание здесь с 30 марта по 2 мая 1675 г., как сообщал Крижанич Осколкову и в своей «Истории о Сибири», «ни јединого обеда ни вечера без мене неел» [7, с. 226–230, 261]. Крижанич передал послу переведенные им выписки, очевидно, из сочинения о путешествии в 1666–1668 гг. в Китай посланца нидерланд-

ской Ост-Индской компании Питера ван Горна («Gedenkwaardig Bedryf der nederlandsche oost-indische maetschappyy, op de kuste eil in liet keizerrijk van Taising of Sina...» Beschreven door Dr. O. Dapper. t'Amsterdam, 1670) [7, с. 96].

Спафарий советовался с Крижаничем, каким путем ему ехать в Поднебесную. Бухарские купцы и некоторые сибиряки предлагали ему избрать короткий степной маршрут, но Крижанич убедил посла ехать через бурятские земли на Селенгу и Албазин. Так, в 1651 г. ехал русский посол Ерофей Заболоцкий к мунганскому хану Цысану. На берегу Байкала в урочище Соры Заболоцкий с сыном и восемью спутниками были убиты (местными разбойниками или монголами, до сих пор достоверно не установлено). Но толмач Панфил Семенов сумел достойно завершить посольство. Совет Крижанича ехать на Селенгу свидетельствует, что к середине 1670-х гг. обстановка по южному берегу Байкала была уже спокойной. Россия имела здесь немало опорных точек, откуда признавшее власть «белого царя» бурятское население получало помощь от русских служилых казаков против монгольских набегов. В 1652 г. был основан Баутовский острог, на следующий год — Иргенский, в 1658-м — Телембинский и Нерчинский, в 1662-м — Кучидский, в 1665-м — Селенгинский, в 1666 г. — Верхнеудинский. В середине 1660-х существовала и Ильинская слобода. В 1674 г. был заложен Тункинский острог [10, с. 141–142].

Путь, предложенный Крижаничем, имел больше верст, но был более безопасным. К тому же Спафарий имел возможность лично ознакомиться с положением дел в Восточной Сибири и дать Посольскому и Сибирскому приказам рекомендации по дальнейшему укреплению здесь русского административного и военного присутствия, продвижению в Прибайкалье православной церкви. 25 сентября 1675 г. Николай Спафарий благополучно добрался до Ильинской слободы, обнаружил здесь два десятка дворов и построенный незадолго до его прибытия нерчинскими служилыми людьми в заимке селенгинских казаков храм Св. Николая и монастырь. После возвращения Спафария из Китая по приказу царя Федора Алексеевича на месте старой монастырской постройки рядом с Ильинской слободой был заложен новый острог и в 1681 г. стали возводить новый Свято-Троицкий монастырь. В том же году Федор Алексеевич повелел построить на месте гибели Ерофея Заболоцкого Посольский монастырь. В 1681 г. была установлена церковь Св. Николая, а в 1682 г. начали возводить остальные постройки Спасо-Преображенского Посольского монастыря. Интересно, что много средств на его возведение пожертвовал купец Григорий Афанасьевич Осколков, приходившийся, как мы предполагаем, братом Андрею Афанасьевичу Осколкову, доброхоту Крижанича.

Спафарий, как и советовал ему Крижанич, вел записи, заносая все увиденное им в Сибири. После возвращения Спафария в Москву Посольский приказ обрел три его сочинения — «Путешествие через Сибирь до границ Китая», «Путевые заметки» и «Описание Китая», где впервые в общих чертах была дана картина Восточной Сибири — были описаны бассейны рек Оби, Иртыша, Ангары, озеро Байкал, Амур с его притоками, со слов землепроходцев сообщалось о Сахалине. Сведения о Китае, собранные Спафарием, оказались востребованными не только в России, но еще больше — в Западной Европе.

А Крижанич между выполнением заданий из Москвы, которые приходили не часто, полностью отдавался в своем Тобольске написанию трактатов. Никаких конкретных занятий тобольский воевода князь Иван Борисович Репнин найти ему не мог. В одной из челобитных Крижанич сетовал, что дел ему не дают, а кор-

мят хорошо, «словно скотину на убой». Однако он был благодарен Репнину за доброе отношение к себе и посвятил ему свое сочинение «О промысле». Для писательского труда Юрий был хорошо снабжен книгами. Когда в 1661 г. он отправился в Тобольск, ему позволили увезти с собой нужные издания и рукописи. В сохранившемся письме А. А. Осколкову от 1675 г. он просит купца закупить ему в Москве по списку новых книг на 8 рублей (сумму большую, чем его месячное жалование). Сам список книг, к сожалению, не сохранился, но упоминание о нем свидетельствует о возможности ссыльного пополнять свою библиотеку. Деньги за книги Юрий обещает вернуть, на случай же своей смерти замечал, что книги пригодятся для обучения детей Осколкова. Все это свидетельствует как о доверительных дружественных отношениях хорвата и русского купца, так и о распространенности книжности среди русских людей XVII столетия в Сибири.

В круг общения Юрия Крижанича в Тобольске кроме воеводы И. Б. Репнина, тобольских и приезжающих из Москвы служилых людей входили представители местного «книжного» духовенства во главе с сибирским митрополитом Корнелием. Крижанич переписывался также с епископом Вологодским и Белозерским Симоном. В древлехранилище рукописных сборников Погодина сохранилась расписка Крижанича в получении им 10 рублей помощи от епископа Симона [5, с. 56]. Юрий Крижанич общался в Тобольске также и с ссыльными вождями раскола. По его словам, он делил «хлеб-соль» с протопопами-староверами Аввакумом и Лазарем, беседовал с ними о вере.

Кроме того, Юрий писал и восставшей против церковной реформы соловецкой братии («Обличение Соловецкой челобитной»). Он даже просил власти перевести его на Соловки для увещаний против раскола. Его туда и отправили, но уже после разгрома Соловецкого восстания в 1676 г. Когда на московский трон вступил Федор Алексеевич, положение Крижанича явно улучшилось. Юный царь, в отличие от отца, оценил трактат Крижанича «Разговоры о владетельству». Есть сведения, что царь Федор III хотел даже напечатать его. В 1676 г. Юрий Крижанич решился послать новому правителю России челобитную, где признался, что он хорват-католик и хотел бы вернуться на родину. 5 марта 1676 г. Федор Алексеевич освободил Крижанича и позволил ему выехать из России. Юрий ответил двумя благодарственными письмами.

Покинув Россию в 1676 г., Крижанич стал монахом-доминиканцем в Литве. В 1682 г. он отправился в Рим, чтобы вновь добиваться там разрешения продолжить миссионерскую деятельность среди русских. Но этому уже не суждено было случиться. 200 тысяч турок во главе с визирем Кара-Мустафой последний раз в истории предприняли попытку овладеть Веной. С 14 июля по 12 сентября 1683 г. они держали столицу священной Римской империи германской нации в осаде. Император Леопольд I покинул город, а спас Вену польский король и великий князь Литовский Ян III Собецкий (1674–1696). Согласно польско-австрийскому договору о союзе, заключенному 1 апреля 1683 г., он двинулся к Вене. С королевским войском отправился к Вене и Юрий Крижанич. 12 сентября 1683 г. Ян Собецкий разбил османов в сражении при Каленберге, а наш Крижанич в этой битве погиб.

Литература

1. Крижанич Ю. Политика. М.: Экономическая газета, 2003.
2. Бильбасов В. Юрий Крижанич. Новые данные из римского архива // Русская старина. 1892. Декабрь. Т. LXXVI. С.445–468; Бессонов П. А. Католический священник, серб

(хорват) Юрий Крижанич, Неблюшский, Явканица, ревнитель воссоединения церквей и всего славянства в XVII веке (По вновь открытым сведениям об нем) // Правосл. обозр., 1870. Т. I. Январь. С. 129–159. Февраль. С. 338–394. Апрель. С. 661–723. Май. С. 854–871; Вальденберг В. Е. Государственные идеи Крижанича. СПб.: Тип. А. Бенке, 1912. 343 с.; Пичета В. И. Юрий Крижанич — первый провозвестник идей панславизма // Вестник Екатеринославского земства. 1903. № 5. С. 16–17; Роганович И. Ю. Крижанич и его философия национализма. Казань: Тип. и лит. В. М. Ключникова, 1899. 84 с.; Русское государство в половине XVII в. Рукопись, открытая и изданная П. А. Бессоновым. Ч. I. М.: Тип. Александра Семена, 1859. 438 с.; Ч. II. М.: Тип. Александра Семена, 1860. 392 с.; Соколов М. И. Новооткрытое сочинение Юрия Крижанича // ЖМНП. 1891. Апрель–май. С. 233–266.

3. Адрианова-Перетц В. П., Воронин Н. Н., Еремин И. П. Литература кануна реформы (1640–1690-е годы) // История русской литературы. В 10 т. / АН СССР. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. (Т. II. Ч. 2: Литература 1590–1690-х гг.). С. 133–134; Акулич Е. М., Акулич М. М., Гербер Л. П. Философские взгляды Юрия Крижанича // Безопасность Евразии. 2006. № 4 (26). С. 431–439; Алиева И. Н. Юрий Крижанич: проекты государственных реформ и модель формы правления для России: автореф. дис. ... канд. юр. наук. Нижний Новгород, 2012. 35 с.; Голенкова З. Т. Славянские идеи Юрия Крижанича // Вестник РУДН. Сер.: Социология. 2014. № 3. С. 7–22; Гольдберг А. Л. Историческая наука о Юрии Крижаниче // Учен. зап. ЛГУ. 1949. № 117. С. 84–119; Гольдберг А. Л. Сочинения Юрия Крижанича и русская действительность XVII века: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1950. 20 с.; Гольдберг А. Л. Сочинения Юрия Крижанича и их источники // Вестник истории мировой культуры. 1960. № 6. С. 117–130; Гольдберг А. Л. Ю. Крижанич о русском обществе середины XVII в. // История СССР. 1960. № 6. С. 71–84; Дацюк Б. Д. Юрий Крижанич: Очерк политических и исторических взглядов. М.: Госполитиздат, 1946. 111 с.; Емельянов Б. В. Феномен Юрия Крижанича // Культура и текст. 2012. № 1. С. 85–90; Есиева П. О Крижаниче // Юрий Крижанич. Политика. М.: Новый свет, 1997. С. 3–10; Марченко Г. Крижанич — первый критик либерализма на Руси // Свободная мысль. 2017. № 5. С. 85–100; Мордухович Л. М. Философские и социологические взгляды Ю. Крижанича // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. 1963. № 36. С. 61–84; Пичета В. И. Ю. Крижанич и его отношение к Русскому государству // Славянский сборник. М.: ОГИЗ, Гос. изд-во полит. лит-ры, 1947. С. 202–240; Пушкирев Л. Н. Юрий Крижанич. Очерк жизни и творчества. М.: Наука, 1984. 216 с.; Шпалтаков В. П. Теория Юрия Крижанича и современность // Вестник Омского университета. Сер. «Экономика». 2019. Т. 17. № 2. С. 71–82.

4. Пирлинг П. Предисловие // Записка Юрия Крижанича о миссии в Москву 1641 года. М.: Императорское общество истории и древностей российских, 1901. 42 с.; Bogdanov V. Uvod / Križanić J. Politika ili razgovori o vladalastvu. Zagreb: Matica Hrvatska, 1947. 346 s.; Jagić V. Život i rad J. Križanića. Zagreb, 1917; Golub I. De mente ecclesiologica Georgii Krizanic: Excerpta ex dissertatione. Romae: Pont. Univ. Gregoriana, 1964. 103 s.

5. Бережков М. Н. План завоевания Крыма, составленный в царствование государя Алексея Михайловича ученым славянином Юрием Крижаничем. СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1891. 90 с.

6. Соловьев С. М. Чтения и рассказы по русской истории. М.: Правда, 1989. 768 с.

7. Письмо Юрия Крижанича А. А. Осколкову / Гольдберг А. Л. О «Смертном разреде» Юрия Крижанича // Памятники культуры: новые открытия. Письменность, искусство, археология. Ежегодник, 1974. Л.: Наука, 1975. С. 96–261.

8. Соваж Ж. Записка о путешествии в Россию в 1586 г. / пер. по рукописи с франц. // Русский вестник. 1841. Т. 1. Вып. 1. С. 223–230.

9. Белокуров С. А. Из духовной жизни московского общества XVII в. М.: Имп. об-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1902. 306 с.

10. Артемьев А. Р. Города и остроги Забайкалья и Приамурья во 2-й пол. XVII–XVIII в. Владивосток: ДВО РАН, 1999. 335 с.

УДК 294.321
DOI 10.18101/978-5-9793-1461-7-2020-93-97

РОЛЬ ЖАМБАЛ ДОРЖО-ГЭГЭЭНА В РОССИЙСКО-МОНГОЛЬСКИХ ДИПЛОМАТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЯХ

© **Иннокентий Галималаевич Актамов**
кандидат педагогических наук,
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

© **Баир Луданович Тушинов**
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Показывается роль крупного иерарха Монгольской буддийской сангхи (церкви) Жамбал Доржо Номун-хана в российско-монгольских отношениях на основе текста «Ставший наивысшим главой», который представляет собой духовное послание Жамбал Доржо-гэгээн бурятским родам, находящимся в составе России, с напоминанием о важности совершения благих деяний, отказа от греховных мыслей и поступков для соблюдения канонов буддийского учения, которое опиралось на представления о продолжении потока сознания после смерти и кармическом воздаянии за совершаемые деяния.

Ключевые слова: Жамбал Доржо-гэгээн; буддизм; Россия; Монголия; дипломатия; двусторонние отношения; Богдо-гэгээн VIII; хутугта; Богдо-хан; учения Будды.

THE ROLE OF ZHAMBAL DORZHO GEGEEN IN RUSSIAN-MONGOLIAN DIPLOMATIC RELATIONS

Innocentiy G. Aktamov
Cand. Sci (Education)
Institute of Mongolian Studies, Buddhology and Tibetology SB RAS
Bair L. Tushinov
Institute of Mongolian Studies, Buddhology and Tibetology SB RAS

In this article the authors highlight the role of a major hierarch of the Mongolian Buddhist Sangha (church) Zhambal Dorzho Nomun Khan in the Russian-Mongolian relations. The issue is based on the text “Having become the highest head”, which represents the spiritual message of Zhambal Dorzho gegeen to the Buryat kins that are part of Russia with a reminder of the importance of committing good deeds, refusal of sinful thoughts and actions to comply with the canons of Buddhist teachings, which was based on the ideas about the continuation of the stream of consciousness after death and karmic retribution for the committed deeds.

Keywords: Zhambal Dorzho gegeen; Buddhism; Russia; Mongolia; diplomacy; bilateral relations; Bogdo-gegeen VIII; Khutugta; Bogdo-Khan; Buddha’s teachings.

Исследование выполнено в рамках государственного задания (проект «Памятники письменности народов Внутренней Азии: исследование, перевод и презентация»).

Цель данного исследования заключается в анализе деятельности Жамбал Доржо-гэгээн в развитии российско-монгольских отношений на рубеже XIX–XX вв. Основой для исследования служит рукописный текст на старомонгольском письме, который был недавно переведен нами на русский язык.

Биография Жамбал Доржо-гэгээн. 2 февраля 1886 г. в провинции Халха Монголии под названием Сайн нойон (в настоящее время район Цахир-сумэ провинции Архангай), в семье тайджи [дворянина] Ядамжава родился мальчик Дарамсэд. Рождение сопровождалось необычными природными явлениями, свидетелями которых были местные жители, которые известили о них монгольское духовенство. Через семь лет глава буддистов Монголии Богдо-гэгээн VIII распознал мальчика как четвертое перерождение Хамба Хутугты — настоятеля монастыря «Хамба гэгээн» и возвел его на трон монастыря «Хамба гэгээн», а настоятель монастыря Да Пунцог-Очир даровал ему духовное имя Жамбал Доржо.



Хамба Номун-хан Жамбал Доржо. 1886–1938

Перевод текста выявил особенности отношения буддийской церкви Монголии к представителям монгольского мира, находящимся в подданстве другого государства. В начале текста Жамбал Доржо-гэгээн, обращаясь к последователям буддийского Учения — бурятским родам, проживающим на территории России, отмечает, что они являются подданными русского царя. Далее в обращении он с большим уважением упоминает русского царя, применяя почтительное обращение Абай [Почтенный]: *«Затем вы, северный народ, подданные Почтенного [Абай] Белого Царя, поддерживаемого богами, проживающие на нескольких окружающих территориях, говорящие на халхаском наречии, мои жиндаги, живущие в больших и малых улусах нескольких районов; поскольку до настоящего времени вы продолжаете крепко слушать Учение Будды, оно обладает способностей распространяться, начиная с Ваджрной страны [Индии] вплоть до внешнего океана, до завершения этой кальпы».*

В этой связи следует отметить, что издревле в мировоззрении центральноазиатских народов присутствовал сакральный взгляд, что государством управляет человек, власти которому дана свыше или же он сам является посланником неба. До прихода буддизма монголы рассматривали правителей как спустившихся с небесных сфер богов, пришедших в мир людей для справедливого управления, а с приходом буддизма правителей государств начинают рассматривать как воплощения божеств буддийского пантеона. Так, правитель Тибета рассматривался как воплощение Авалокитешвары — божества сострадания всех будд. Правитель Китая рассматривался как воплощение Манджушри — божества мудрости всех будд. Правитель Монголии рассматривался как воплощение Ваджрапани — божества силы всех будд, а правитель России буддистами рассматривался как воплощение Белой Тары или Махакалы. Поэтому Жамбал Доржо-гэгээн здесь также говорит о том, что Белого Царя поддерживают боги.

В своем обращении к буддистам, проживающим на территории России, Жамбал Доржо-гэгээн особо подчеркивает российское подданство бурятских родов русскому царю. Таким образом, мы можем говорить о том, что он на официальном уровне признает принадлежность бурятских племен территориально и в качестве подданных Российской империи и выражает свое согласие в целом с политикой России, выражающееся в почтительном упоминании русского царя. Вероятно, не все монголы в то время одобрительно относились к тому, что территории, на которых проживали бурятские племена, вошли в состав Российской империи, и были не согласны с таким развитием событий. Здесь же, в своем обращении, Жамбал Доржо-гэгээн, выражая собственное уважительное отношение к русскому правителю и упоминая подданство бурят русскому царю, формирует условия для возникновения согласия и мира в духовной и общественно-политической жизни двух государств.

Если говорить о самой личности Жамбал Доржо-гэгээна, необходимо обозначить его высочайший авторитет как внутри монгольской, так и в тибетской буддийской церкви. В отношении Жамбал Доржо-гэгээна употребляются самые высокие титулы, принятые в буддийской среде Монголии и Тибета: *Гэгээн* — святейший, *Номун-Хан* — царь учения, *Эрдэни Хутагта* — драгоценный святой, *Халха Джебзун Дамби Гьялцаб* — представитель Халха Джебзун Дамбы.

Титул «гьялцаб» (представитель) говорит о правомочности Жамбал Доржо-гэгээна выражать интересы Халха Джебзун Дамбы Богдо-хана Монголии — главы буддистов Монголии, и, будучи регентом Богдо-хана, Жамбал Доржо-гэгээн помимо выражения собственного согласия с целостностью и гармоничным развитием российско-монгольских отношений, фактически выражает также отношение монгольского Богдо-хана, являвшегося на тот момент и светским и духовным правителем Монголии. Тем самым создавались условия для развития дружественных и конструктивных отношений между Монголией и Россией. В тексте о Жамбал Доржо-гэгээне говорится: *«Это Учение «Врата легкого нахождения этапов пути к Пробуждению», которое в виде наставлений преподавал Жамбал Доржо-гэгээн — потомок Богдо Чингиса, ставший Наивысшим главой царей и простых людей северного [ара] народа, говорящих на халхаском наречии, предводитель Желтого Учения [Гелугны], воплощение речи Джецуна Дамбы Таранатхи гэгээна».*

Учитывая, насколько весомыми являлись слова людей такого масштаба среди буддистов-мирян, можно утверждать, что в среде буддистов они формируют век-

торы движения в жизни, ценностные ориентиры, отражающиеся в сознании людей в качестве жизненных целей или общих мировоззренческих взглядов. Поскольку на тот момент многие бурятские племена исповедовали буддизм, слова Жамбал Доржо-гэгээн также формировали такое же общее уважение в среде бурятских племен к белому царю. Поэтому, упоминая подданство бурят, как находящихся в ведении Абай (Почтенного) белого царя, Жамбал Доржо-гэгээн вместе с тем действительно способствовал мирному и гармоничному сосуществованию бурят с русскими и другими народами на бурятских землях.

Буддийский принцип ахимсы — ненасилия или ненанесения вреда всему живому, к которому в виде десяти буддийских заповедей призывает Жамбал Доржо-гэгээн, способствует в полной мере созданию цивилизованного общества, живущего спокойно и счастливо. Приведем изречения из текста:

*«Слушанием познается Учение,
Слушанием отворачиваются от грехов,
Слушанием отбрасывают бессмысленное,
Слушанием уходят за пределы печали.*

Также через слушание полностью познаются благие и неблагие дхармы.

Выслушав [учение], ум обретает веру, великую радость и твердость. Зарождается мудрость и исчезает неведение. Истинно лично выслушанное отворачивает от совершения грехов. Слушание становится светильником, рассеивающим мрак неведения, становится мечом, разящим врага — ослепленность заблуждениями. Поскольку слушание освобождает себя и других, даже достигшие третьей земли [бхуми скр.] бодхисаттвы не удовлетворяются в слушании и выходят за пределы печали».

Под слушанием в буддизме подразумевается не только слушание как процесс коммуникативной связи говорящего и слушающего, но в целом все виды познания. Познание посредством чтения текстов также относится к слушанию. Таким образом, Жамбал Доржо-гэгээн, приводя цитаты из коренных текстов, восхваляет слушание как обретение знаний, которое приводит к пониманию и устранению неведения, и затем перечисляет десять грехов, в которые вмещаются все неблагия деяния: *«Десять грехов: три греха тела — пресекать жизнь; брать то, что не дано; нечистое сексуальное поведение. Четыре речи — ложь, злословие, грубая речь и пустая болтовня. Три ума — алчность, вредоносный ум и ложные взгляды.*

Десять [обычных] добродетелей — это [простое] несовершение десяти грехов и [особые добродетели — это] совершение противоположного им. Отвергая убийство, спасать жизнь. Отвергая воровство, совершать даяние. Отвергая нечистое поведение, хранить чистую дисциплину. Отвергая ложь, говорить правду. Отвергая злословие, говорить то, что приводит к согласию. Отвергая грубые слова, говорить мягко. Отвергая пустую болтовню, говорить о путях Дхармы. Отвергая вредоносный ум, развивать ум стремления помочь. Отвергая алчный ум, развивать удовлетворенность. Отвергая ложные взгляды, иметь правильные взгляды. Да пребудет счастье и благо!»

Призывая последователей Учения Будды следовать этому принципу ненасилия, Жамбал Доржо-гэгээн предлагает тем самым надежную жизненную опору в виде человеческих ценностей и повторяет, что ненасилие становится причиной будущего хорошего рождения и непадения в низкие плохие формы рождений после смерти: *«О, бедные разумные живые существа! Если, памятуя о подобных*

страданиях, очищать свои грехи и вступать в совершение благих деяний, вы не испытаете подобных плохих страданий».

На сегодняшний день Бурятия является одним из самых многонациональных регионов в России. Здесь компактно проживают официально более ста национальностей в мирном соседстве друг с другом. Одним из факторов такого миролюбивого совместного проживания народов можно считать влияние буддийских идей о ненасилии. Поскольку Жамбал Доржо-гэгээн наряду с другими Учителями побуждал людей совершать благо и отказываться от совершения небагаго, то трудно в должной мере оценить его вклад в построение цивилизованного общества без насилия.

В рамках данного исследования мы попытались определить роль буддийского духовного лидера Жамбал Доржо-гэгээна в развитии монгольско-российских отношений на рубеже XIX–XX вв. Духовное послание единоверцам, находящимся в составе другого государства, позволяет снять социально-политическую напряженность, которая сохранялась в монгольском мире. Безусловно, системный анализ деятельности Жамбал Доржо-гэгээна, других иерархов монгольской буддийской церкви позволит раскрыть и другие аспекты межгосударственных отношений. Следует отметить, что анализ одного источника позволил оценить вклад иерарха в установление гармоничных дружественных отношений как между государствами, так и между приграничными регионами Центральной Азии, что повлияло на ход развития истории.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ И ГЕДОНИЗМ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

© **Арюна Цыдыповна Батуева**

кандидат философских наук,

Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова

Православие в России выступает в качестве основания культурной традиции, а также основания нравственности. Православие культивирует такие ценности, как честь, совесть, долг, ответственность, справедливость, любовь. Однако в последние десятилетия традиционные православные ценности отходят на второй план. Снижение ценностей православной культуры породило утрату нравственности, что вызвало одну из главных проблем современности — гедонизм. Гедонизм сегодня — это установка на беззаботную жизнь и стремление к удовольствиям и пробуждение в человеке все большего потребительского спроса. Человек-гедоник — это личность без высоких нравственных устоев, эгоцентричный, заботящийся только о своем собственном благополучии. Такой стиль жизни противостоит православному. Современная молодежь в проведенном нами опросе показывает, что большинство считают себя верующими, однако на деле их вера оказывается формальной.

Ключевые слова: православие, гедонизм, инфантилизм, эгоцентризм, ценности, гедонист, верующий, ритуальная пассивность, наслаждение, удовольствие.

RELIGIOUS VALUES AND HEDONISM IN THE MODERN SOCIETY

Aryuna Ts. Batueva

Cand. Sci. (Philosophy),

Buryat State University named after Dorzhi Banzarov

Orthodoxy in Russia acts as the basis of cultural tradition, and the basis of morality. Orthodoxy cultivates such values as honor, conscience, duty, responsibility, justice, love. However, in recent decades, traditional Orthodox values fade into the background. The decline in the values of Orthodox culture promoted a loss of morality, which caused one of the main problems of our time — hedonism. Hedonism today is an attitude towards a carefree life, the pursuit of pleasures, and arousal a growing consumer demand in a person. A hedonic man is a personality without high moral standards, egocentered, caring only for his own well-being. This lifestyle is opposed to the Orthodox one. But in our survey modern youth shows that most of them consider themselves as believers, but in reality their faith turns out to be formal.

Keywords: Orthodoxy; hedonism; infantilism; egocentrism; values; hedonist; believer; ritual passivity; pleasure; enjoyment.

Православие в России стоит у истоков российской государственности и цивилизации и выступает важнейшим культурообразующим фактором. Православная религия формирует в обществе систему ценностных установок, формирует основание нравственности. Нравственное сознание состоит из таких понятий, как совесть, стыд, ответственность. Одним из очевидных проявлений нравственности является совесть. Совесть — это внутренний закон, личное переживание человека по отношению к тому, что правильно, а что неправильно в его нравственном поведении, по которому человек определяет свои поступки как положительные

или отрицательные. В Библии стыд отмечен как результат грехопадения. Люди переживают за то, что обличены в совершении безнравственного поступка, последствием которого может быть потеря уважения в глазах близких.

Другими понятиями, олицетворяющими православную ценность, являются достоинство и долг. В православии они взаимосвязаны, так как достойный поступок — это поступок, совершаемый во имя долга, добродетель, достойная человека, — это верность в соблюдении долга, человек, соблюдающий условия долга, будет достоин блага. В Священном писании должным признается все, что служит для утверждения богоподобного достоинства человека и блага ближних. Недолжным является все то, что делается не во благо ближних, с нарушением заповедей Бога, оскорбляя честь и достоинство человека. Ответственность за совершенный поступок — это ответственность. Ее человек несет перед Богом и своей совестью. Нравственные нормы, содержащиеся в Ветхом и Новом Заветах, способствуют духовному совершенствованию и развитию личности, воспитанию в ней сильной воли и дисциплины.

Религиозные ценности проповедуют аскетичный, целомудренный образ жизни, нравственную чистоту. Религиозный образ жизни предполагает стяжение добродетелей, таких как смиренномудрие, терпение и любовь, а кроме того — самоограничение. Главное отличие религиозного образа жизни от нерелигиозного в том, что в центре жизни верующего человека находится Бог, а у неверующего — он сам, его собственное «я».

Наше государство в последние годы озаботилось вопросом духовно-нравственного воспитания личности и в 2015 г. разработало стратегию развития воспитания до 2025 г., был составлен список ценностей, которые должно сформировать, в том числе и с помощью школьного образования. В список включены такие ценности, как справедливость, честь, совесть, воля, личное достоинство, вера в добро, стремление к исполнению нравственного долга перед самим собой, своей семьей и своим Отечеством. Возможно, некоторые пункты являются спорными, но примечателен тот факт, что данный документ принят на самом высоком уровне. Потребность в углублении духовно-нравственного развития личности возникла вследствие снижения нравственности, повышения уровня преступности, кризиса современного общества, который затронул институт семьи, образование и другие сферы. По мнению некоторых исследователей, снижение нравственности является следствием снижения ценностей православия, что вызвало одну из главных проблем современности — гедонизм, тенденция к усилению которого в ценностной системе наметилась в последние десятилетия XX в. Ядром гедонизма выступает наслаждение. Само стремление к наслаждению вполне естественно, ведь жизнь — это не только труд, но и получение удовольствия от жизни, стремление к красоте, к отдыху, так как все это — атрибуты полноценной жизни человека. Однако наслаждение от жизни необходимо отличать от избыточного, гипертрофированного гедонизма, когда человек искусственно избегает трудностей и проблем. Гедонизм сегодня — это установка на беззаботную жизнь и стремление к удовольствиям, провоцирующая расширение потребительского спроса. Человеку постоянно нужно повышать качество жизни, стремиться к постоянному разнообразию. Людям насаждают различные, доселе неизвестные потребности, к примеру ночник с эффектом соляной пещеры, кресло с подогревом сидения и многие другие вещи, которые якобы должны стать неотъемлемой ча-

стью нашей жизни. Ради вещей человек должен зарабатывать все больше и больше, активно продвигаться по карьерной лестнице.

Какую же личность формирует гедонистическая культура? Возникает новый тип человека с повышенным вниманием к самому себе, к своему телу, заботящийся о собственном благополучии. Это шаткая личность без устоев, без воли, с ослабленной способностью к самоограничению и самоконтролю, а главное — с отсутствием высоких идеалов. Гипертрофия гедонистического начала видоизменяет саму природу человека: редуцируется духовное измерение человеческого существования. Для гедониста характерна гражданская и политическая пассивность, озабоченность только своими, узкочастными интересами. Натура гедониста — патриотически мертвая. С гедонистических позиций невозможно объяснить, почему человек должен отдать свою жизнь, защищая, например, Родину. Чувство долга, которое возвращается религиозной культурой, в современном обществе утрачивается. Многие молодые люди сейчас признаются, что если начнется война, они просто эмигрируют. Неизбежным следствием гедонизма является эгоцентризм и безразличие к общему благу. Социальные нормы и ценности дискредитируются, если являются помехой эгоистическому своеволию гедониста. Это своеволие может привести к отклонению поведения от существующих в обществе норм в таких формах, как девиантность и делинквентность. Наркомания, алкоголизм, сексуальная распущенность, чревоугодие, садизм произрастают из гедонизма. Наркоманию, например, специалисты определяют как «болезнь удовольствий». Преобладающая часть преступников — экстремальные гедонисты, которые хотят жить в свое удовольствие, не считаясь ни с какими ограничениями [1, с. 67–68.]. Современная культура утратила всякий стыд. Примеров можем привести сколько угодно: чего стоят передачи «За стеклом», «Дом-2», «Каникулы в Мексике» — типичный социальный эксгибиционизм. Психология гедониста эгоцентрична. Для него характерно стремление из всего извлекать удовольствие, жить в роскоши и неге, создать себе мир услад и утех. У такого человека только один источник мотивации — его субъективное чувство наслаждения. Его, к сожалению, мало волнует ценность вожделенного объекта, является ли объект подлинным благом, отвечает ли истинным интересам. Всеми удовольствиями через какое-то время он пресыщается и тогда ищет других, еще неизведанных наслаждений: путешествия, кухни всех народов мира, модные учения, различные техники секса, наркотики.

Другой значимой установкой гедонизма является инфантилизм. Многие взрослые люди до седых волос остаются детьми, с детским мировоззрением, не берущие ответственности за свою жизнь. Сейчас таких людей становится все больше.

Основная погрешность гедонистической логики — отождествление блага с субъективным удовольствием. Отнюдь не всякое субъективное удовольствие является объективным благом для самого гедониста, и наоборот, не всякое объективное благо доставляет нам субъективное удовольствие. С точки зрения чисто субъективного удовольствия, нет разницы между победой на выборах ловкого политика, использующего «черный» пиар, и победой на соревновании спортсмена, к которой он шел долго, изнуряя себя тренировками; между удовлетворением от честно заработанных денег и воровством.

Человек в современном мире находится во власти предрассудков, навязанных обществом правил. К примеру, современный человек не может не контролиро-

вать рождение потомства. Стало чуть ли не обязательным такое явление, как «гражданский» или «пробный брак». В целом изменилось отношение к добрачным связям: обществом оно не порицается, даже некоторые «продвинутые» предлагают учить в школе детей пользоваться контрацептивами. Такой стиль жизни мало сочетается с религиозным. Поскольку религиозный образ жизни предполагает аскетизм, целомудренность, чистоту.

Несмотря на то, что в обществе господствует гедонистический настрой, среди молодежи достаточно высок процент считающих себя верующими. Из 24 опрошенных студентов нашего университета верующими себя назвали 19 человек, что составляет 79,2%. Полученные нами данные коррелируют с общероссийскими. В стране примерно 70% населения считают себя верующими. Однако изменился образ современного верующего. Теперь это не только пожилые люди, преимущественно женщины, и имеющие невысокий уровень образования, и не только малообеспеченные, проживающие в отдалении от крупных городов. Большой приток верующих идет из молодежной среды, они имеют высшее образование или обучаются в вузах; также вырос процент мужчин. Однако относительно небольшое число верующих людей посещают церковь: так, на вопрос: «Как часто вы посещаете службы в храме или в дацане?» почти половина опрошенных, 45,8%, ответили, что несколько раз в год, 8,3% посещают их один раз в год. Есть и такие, которые не посещают церковь или дацан, но считают себя верующими.

Ежедневно читают молитвы 9 человек, т. е. 37,5%. Пост соблюдают четверть опрошенных — 25%. Иконостас имеется у 41,7% опрошенных. Более того, четверть опрошенных признались, что имеют вредные привычки, большая часть опрошенной молодежи, 58,3%, положительно относится к так называемому гражданскому браку, то есть сожителю. На вопрос «В чем заключаются главные цели в жизни человека?» большая часть, а именно 70,8%, выбрали ответ «умственное, физическое и иное развитие личности», 33,3% — «освобождение от пороков и стяжание добродетели», 25% — «повышение уровня своего комфорта», 4,2% — «накопление материальных благ».

Таким образом, можно сделать вывод, что большая часть молодых людей относится к религии поверхностно, можно сказать формально. Лишь малая их часть выстраивает свою жизнь в соответствии с религиозными канонами. Наблюдается ритуальная пассивность в сочетании с религиозной самоидентификацией, означающей отказ респондента от соблюдения всех необходимых ритуалов, несмотря на сохранение им статуса «верующего». Редко бывают в церквях или дацанах, не соблюдают посты, некоторые имеют вредные привычки. Молодые люди находятся в неопределенности: с одной стороны, называют себя верующими и соблюдают некоторые религиозные ритуалы, с другой — подвержены влиянию времени и стремятся к удовольствиям. Так, одна из испытуемых девушек призналась, что отсутствие норковой шубы доставляет ей страдания, хотя большая часть все же придерживается главных ценностей и целей жизни.

По мнению молодежи, современный образ жизни способствует распространению аморальных поступков. На вопрос: «Согласны ли вы с тем, что снижение нравственности и духовности связано со снижением значимости религии?» только половина опрошенных ответили положительно. Один из опрашиваемых написал, что в советское время, несмотря на пропаганду атеизма, нравственность была куда выше. Поэтому связывать нравственность и религию не совсем целесообразно.

Почему сегодня молодые люди называют себя верующими? По мнению большинства исследователей, причина кроется в системном кризисе общества, вера помогает легче преодолевать трудности. Д. Фурман считает, что причина вдруг возникшей религиозной веры заключается в желании людей оставаться в «мейнстриме», россияне стали православными верующими, потому что «национальная идея атеизма был заменена идеей национального православия» [2]. По мнению другого исследователя — Н. Зоркой, в начале 1990-х гг. наблюдался большой всплеск интереса к православию, так как он, отчасти, расценивался как некое средство для «возвращения национальной идентичности» [3], потерянной при распаде СССР. Далее, в 2000-х гг., по ее мнению, эта причина была заменена конформистскими настроениями внутри общества. Следовательно, конформистские мотивы остаются главной причиной самоидентификации и по сей день.

Таким образом, наши современные студенты находятся «меж двух огней»: с одной стороны, их не обошел стороной гедонистический стиль жизни, который в избыточном состоянии приносит в конце концов страдания, а с другой — они считают себя верующими, изредка соблюдая ритуалы и, самое главное, сохраняя в душе хотя бы некоторые ценности православной культуры.

Литература

1. Батуева А. Ц. Человек в мире гедонизма // Учиться быть человеком. По итогам XXIV Всемирного философского конгресса: материалы научно-философского семинара, посвящ. Всемирному дню философии. Улан-Удэ, 2018.

2. Каарийнен К., Фурман Д. Верующие, атеисты и прочие (Эволюция русской религиозности) // Вопросы философии. 1997 [Электронный ресурс] // URL: <http://www.atheism.ru/old/OthAth1.html>

3. Зоркая Н. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. 2009. № 2(100). С. 65–85 [Электронный ресурс]. URL: <http://ecsocman.hse.ru/text/28973135.html>.

УДК 261.6
DOI 10.18101/978-5-9793-1461-7-2020-103-110

**РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В СПОРТЕ. «САХАЛИН — ХОККАЙДО» —
МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЗАПЛЫВ В ПРОЛИВЕ ЛАПЕРУЗА**

© **Игумен Серафим (Скипин)**

магистр богословия,

Южно-Сахалинская и Курильская епархия Русской православной церкви

Статья посвящена первому международному заплыву от о. Сахалин (Россия) до о. Хоккайдо (Япония) в холодной воде без гидрокостюмов. Представлен аналитический обзор сведений о влиянии холодной воды на человеческий организм и психику, основанный на источниках, размещенных в Интернете, включая собственные наблюдения автора за пловцами в течение суток во время 1-го этапа эстафеты. Новизна исследования заключается в представленном впервые богословском осмыслении практики экстремального зимнего плавания, предполагающего твердую веру в резервы человеческого организма, высвобождающую силу и бодрость духа, основанную на словах спасителя: «Маловере, почто усумнелся еси?» (Мф. 14:31). Актуальность заявленной темы обусловлена назревшей необходимостью изучения и сбора аналитических сведений о влиянии религиозного фактора на общественно-политическую и личную жизнь человека, занимающегося холодным плаванием и участвующим в соревнованиях международного уровня. Автор делает вывод о том, что религия как особая форма культуры не только способствует достижению намеченных спортивно-общественных целей, но и помогает взаимопониманию между народами и поэтому является важнейшим фактором как во внешней форме — при организации и подготовке подобных мероприятий, так и при внутренней — для личной концентрации сил и воли спортсмена.

Ключевые слова: церковь; молитва; физическая культура; моржевание; холодное плавание; спорт; народная дипломатия; Россия; Япония, остров Сахалин.

**RELIGIOUS FACTOR IN SPORT. “SAKHALIN — HOKKAIDO” —
THE INTERNATIONAL SWIM ACROSS LA PEROUSE CHANNEL**

Hegumen Seraphim (Skipin)

Master of Divinity,

South Sakhalin and Kuril Diocese of the Russian Orthodox church

The article is devoted to the First international swim from Sakhalin island (Russia) to Hokkaido island (Japan) in cold water without wetsuits. The article presents an analytical review of information about the impact of cold water on the human body and psyche, based on the sources posted on the Internet, including the author's own observations of swimmers for the day during the I stage of the relay. The novelty of the study concludes in presented for the first time theological understanding of the practice of extreme winter swimming, which assumes a firm belief in the reserves of the human body, releasing strength and cheerfulness of spirit, based on the words of the Savior: “Oh you of little faith, why did you doubt?” (Mt. 14:31). The relevance of the stated topic is due to the urgent need to study and collect analytical information on the influence of the religious factor on the socio-political and personal life of a person engaged in cold swimming and participating in international competitions. The author concludes that religion as a special form of culture not only contributes to the achievement of planned sports and social goals, but also promotes mutual understanding between peoples, and therefore religion is the most important factor both in the external

form — in the organization and preparation of such events, and in the internal — for the personal concentration of strength and will of the athlete.

Keywords: church; prayer; physical education; winter swimming; ice swimming; sport; people's diplomacy; Russia; Japan; Sakhalin island.

Когда тысячу лет назад россы приняли православие от греков, они переняли от них и обычай крещения, а затем и омовения в воде во святые дни Богоявления в память о Крещении Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа. До этого традиция закаливания на Руси практиковалась в основном у воинов, поскольку участие в тяжелых походах приходилось совершать в различных погодных условиях. Но массовый народный обычай окунуться в ледяную прорубь связан именно с воспоминанием Крещения Иисуса Христа во Иордане. Закрепилось твердое убеждение, что в дни празднования Крещения при купании в проруби по вере своей можно получать заряд бодрости, силы, крепости духа и здоровья на весь год. Преодолеть естественный страх перед холодом в широтах, близких к арктическим, людям помогает именно религиозная составляющая праздника и вера в целительную силу воды после ее освящения. После такой крещенской купели некоторые люди начинают регулярно окунаться в холодную воду. Их называют «моржами».

Целебные свойства кратковременного воздействия на организм холодной воды были известны еще со времен древних цивилизаций Египта, Китая, Индии [1]. Известно, что после установления Советской власти в России новые идеологи стали пропагандировать в народе купания в проруби отдельно от крещенской традиции. Примечательно, что к тому времени наиболее известным учителем гидротерапии был немецкий католический священник Себастьян Кнейп, написавший в 1884 г. книгу «Мое водолечение». С 1924 г. в СССР начали создавать клубы «моржей», а с 1963 г. стали проводиться соревнования по зимнему плаванию [1]. Получило широкое распространение учение об исцелении путем закаливания водными процедурами, тренирующими сердечно-сосудистую и эндокринную систему организма. Удовольствие, получаемое при соприкосновении с обжигающей холодной водой, получило объяснение физиологическими причинами — действием гормонов, вырабатываемых организмом при стрессе.

Принято считать, что каждый может «моржевать», если будет правильно закаливаться. «Моржи» окунаются в воду на 30–60 секунд. Теплопроводность воды выше, чем у воздуха, в 28 раз, и тело стремительно отдает тепло. Происходит эффект ошпаривания «холодным кипятком». Организм испытывает шок, который проявляется в нарушении ритма дыхания и болей в виде спазмов и ощущения ломоты в области плеч, костей рук и ступней ног. Общепринятая сегодня теория стресса объясняет дальнейший ответ организма следующими химическими реакциями. В гипоталамусе возбуждаются эмоции страха. Сигнал от него через гипофиз поступает в надпочечники, которые срочно выбрасывают в кровь гормон тревоги — адреналин, оказывающий тромботическое действие. Чтобы не допустить переохлаждения, кровеносные сосуды у поверхности кожи резко сужаются, и кровь в большом количестве через внутренние капилляры (попутно обновляя их) поступает во внутренние органы. В нейронах головного мозга вырабатываются эндорфины, которые выбрасываются в кровь, уменьшая боль, влияя на эмоциональное состояние. Обостряются чувства и наступает эйфория.

В случае нахождения в холодной воде свыше нескольких минут гипоталамус стимулирует выведение из коры надпочечников гормона кортизола, который

действует более длительное время, чем адреналин, и активизирует процесс превращения белков в глюкозу. Внутри человека включается «биологическая печка» [2], и производство тепла в организме вырастает в 10 раз. Благодаря окислительным реакциям, длительное время температура «ядра тела» — туловища и головы — может поддерживаться в необходимом диапазоне, поступление крови на периферию (к конечностям) блокируется. «На скорость охлаждения влияют также толщина подкожно-жирового слоя (каждый лишний сантиметр на талии снижает скорость теплоотдачи в 2,7 раза), возраст, пол и поведение человека в воде» [3]. Однако через 10–20 минут внутренние ресурсы истощаются, и холод начинает проникать внутрь «ядра тела». Мышцы быстро слабеют из-за того, что кровоток идет в основном к жизненно важным органам. После выхода из воды сосуды расширяются и охлажденная кровь, ранее заблокированная в руках и ногах, поступает в большой круг кровообращения. У большинства включается механизм самосогревания — холодовая дрожь.

Практика показала, что относительно долго плавать в ледяной воде (от +4°C до –2°C) способны лишь те люди, у которых есть к этому природные задатки. Они могут находиться в воде не один десяток минут и называют себя «белыми медведями» [4]. В России таких насчитывается около 30 человек [5]. Их организм исследуется для изучения холодовых нагрузок на человека в условиях Крайнего Севера: «Помню, до испытания кровь алая, струей бьет. После заморозки — тяжелая, багровая, чуть ли не черная, еле сочится. Ведь вся биохимия меняется» [1].

Также отрабатываются методы спасения в случае переохлаждения: «После ледяной воды теплый душ — плохая идея. Одно из худших средств. Но на следующий день привезли воздушную тепловую пушку. Накрывали огромным одеялом и подсовывали под нее трубу. Вот это было хорошо и здорово. Сразу и высушивало и обогревало» [Там же].

Опытным путем доказана полезность для спортсменов постной пищи, сытной и легкоусвояемой, «к примеру овсяная каша с медом или сахаром, сливочным маслом. Сыр можно, овощи, фрукты» [Там же].

Автор этой статьи [игумен Серафим] неоднократно сам окунался в прорубь в крещенские дни после освящения воды и не понаслышке знает целительное ее воздействие, что и определило его дальнейшее участие 17–18 июля 2019 г. в первом международном заплыве «Сахалин — Хоккайдо» в водах пролива Лаперуза (далее по тексту заплыв).

17 июля 2019 г. в г. Корсакове по благословению архиепископа Южно-Сахалинского и Курильского Аксиа настоятель Свято-Покровского града Корсакова мужского монастыря города [автор статьи. — *И. С.*] провел молебен о путешественников и «по водам хотящих плыти» для участников 1-го этапа заплыва. Над собравшимися разнеслись евангельские слова: «В четвертую же стражу ночи иде к ним Иисус, ходя по морю. И видевше его ученицы по морю ходяща, смутишася, глаголюще, яко призрак есть: и от страха возопиша. Абие же рече им Иисус, глаголя: дерзайте: аз есмь, не бойтесь. Отвещав же, Петр рече: Господи, аще ты еси, повели ми прийти к тебе по водам. Он же рече: прииди. И излез из корабля Петр, хождаше по водам, прийти ко Иисусови: видя же ветр крепок, убояся, и начен утопати, возопи, глаголя: Господи, спаси мя. И абие Иисус простер руку, ят его и глагола ему: маловере, почто усумнелся еси?» (Мф. 14:25–31).

Что дает спортсмену те силы, которые превосходят человеческие возможности и приводят его к победе, что помогает человеку не утратить самообладания в ледяной воде в условиях, в которых он обречен, однако решается испытать себя и свою волю к победе. Сила духа, сила воли, сила веры. Именно эта сила духа и воспитывается у верующего человека при воспоминании слов Спасителя «Зачем ты усомнился?» (Мф. 14:31).

Спортсмены, участвующие в заплыве через пролив Лаперуза, посвятили его Святителю Николаю Японскому. О таковых Господь сказал: «иже бо несть на вы, по васъ есть» (Мк. 9:40). В этом и проявилась их вера, а следовательно, и необходимость в духовной поддержке и окормлении. Поэтому участие монахов Корсаковского монастыря не закончилось только благословением пловцов перед началом 1-го этапа заплыва:

– имена участников исторического заплыва были занесены в монастырский Синодик для молитвенного ходатайства перед Богом на богослужении в обители об их здравии, силе воли и крепости духа;

– вместе с участниками заплыва вечером 17 июля на одном из катеров обеспечения отправился к мысу Крильон игумен Серафим. В сложных условиях качки 24 часа на водах пролива Лаперуза, изобилующего встречными течениями, продолжалась невидимая и непрестанная молитва.

Пролив Лаперуза — это один из самых сложных и трудно поддававшихся исследованиям проливов. Здесь почти не снимается штормовое предупреждение. Из-за плохой видимости вследствие туманов, образующихся встречными течениями — холодного Курильского и теплого Куроисио, в проливе Лаперуза расположено шесть маяков: с российской стороны — на о. Монерон, на мысе Кузнецова, мысе Крильон, на Скале Камень опасности (внутри пролива), с японской стороны — на мысе Иси и мысе Соя. Всего расстояние от мыса Крильона (Сахалин) до мыса Соя (Хоккайдо) составляет 23,12 морских мили, или около 42,8 км. При средней скорости среднего класса катера это расстояние преодолевается за два с половиной часа.

1-й этап эстафеты от мыса Крильона на Сахалине до внешней границы России по морю (на расстоянии 12 миль от берега = 22 км) был назначен на 18 июля. 17 июля 2019 г. в 21.00 от пристани яхт-клуба в Первой Пади 17 пловцов и группа сопровождения стартовали в направлении мыса Крильон на трех катерах. На небольшой яхте под названием «Дива» приютилось пять мужчин и пять женщин: капитан, участники заплыва, доктор-врач-реаниматолог областной больницы, священник — игумен Серафим, оператор и журналист японского телевидения NHK.

Связь в проливе Лаперуза исчезает, телефон быстро перестает улавливать сигнал. Но на подходе к 12-мильной зоне включается японская сеть Docomo: «Добро пожаловать в страну восходящего солнца. На Вашем тарифе в этой стране действуют бесплатные входящие до 10 мин. каждого звонка и безлимитный Интернет! Плата 390 руб/сутки списывается только за день, когда Вы пользуетесь связью».

Капитан дал нам совет: «Включите в Ваших сотовых телефонах режим «в полете». И в прямом и в переносном смысле на быстроходной «Диве» мы действительно почти сутки пребывали, как в полете. Ощущение времени теряется. На телефоне появился часовой пояс Якутии — региона России, с которой Япония находится в одном часовом поясе. От сахалинского времени минус два часа

назад. Около ноля часов катер лег в дрейф в заданной точке у мыса Крильон. Бросили якорь. Предстояло дожидаться утра. Ночь выдалась тяжелая и бессонная, уснуть не получалось, лишь какое-то кратковременное полузабытье, в которое сознание словно проваливалось, не переставая отсчитывать бесконечную череду секунд, минут, мгновений, которые никак не укладывались в часы и не влияли на ход времени. Время словно остановилось или тянулось бесконечно. Казалось, что рассвет не наступит никогда. Тем не менее десять человек в каюте, рассчитанной на четверых, с рассветом были полны решимости воплотить в реальность сложные задачи предстоящего дня. Из-за густого тумана и нулевой видимости старт был перенесен на два часа позже назначенного.

В обеспечении эстафетного заплыва было задействовано шесть плавсредств и силы МЧС. 18 июля 2019 г. диапазон температур в проливе Лаперуза находился в промежутке от $+8^{\circ}\text{C}$ ($+5^{\circ}\text{C}$ — при отклонении к водам Татарского пролива) до $+15^{\circ}\text{C}$ при достижении 12-мильной зоны территориальных вод России.

По условиям заплыва каждый участник должен был проплыть или 1 км, или 15 минут. Обеспечивающие суда давали пловцам направление движения. Проплывшие свою дистанцию спортсмены поднимались на борт, переодевались в сухую одежду и еще минут 20–30 переживали шок от холодной воды. Тело буквально лихорадило и трясло. И лишь после того, как стрессовое состояние прошло, согревались горячим чаем.

В 1-м этапе заплыва участвовало 17 человек, в том числе 9 сахалинцев. Среди пловцов были как спортсмены с мировым именем, условно говоря «белые медведи», так и любители — «моржи» из южно-сахалинского клуба закаливания «Зимородок», ведущего свою историю с середины 1980-х гг. У некоторых сахалинцев было только несколько месяцев тренировок плавания в холодной воде, приуроченных именно к этому эстафетному заплыву.

Заплыв был сложным из-за постоянного шторма в 2–3 балла и сильного течения. Временами примерно на середине пути возникал такой густой туман, что даже в каюте катера все заволакивало влажной дымкой. Благодаря хорошему навигационному оборудованию, удерживали верный курс. Днем был объявлен перерыв на обед. На приборах зафиксировали точку, чтобы после перерыва с нее продолжить эстафетный заплыв. За один час перерыва катер течением снесло на восемь миль. Из-за сильного течения вместо 22 км от мыса Крильон до границы территориальных вод спортсменам пришлось проплыть 36 км.

Обратно, от 12-мильной зоны до Корсакова, дошли за два часа. Настроение у всех было приподнятое. Делились своими ощущениями. Рассказывали о необыкновенной легкости в теле, бодрости и приливе сил. Вечером 18 июля около 22 часов участники 1-го этапа вернулись в Корсаков и 19 июля отдыхали, восстанавливая силы.

За сутки, проведенные в море при постоянной качке, ощущение гравитации с суши исчезло, словно улетучилось. И совет капитана на подходе к 12-мильной зоне включить в телефонах режим «в полете» воспринимался теперь совершенно в ином смысле. Эффект полета, в котором себя ощущаешь, когда катер подбрасывает на встречной волне, еще сохраняется некоторое время даже после схода с плавсредства. Поэтому первые часы на суше шествие по тверди земной инстинктивно сопровождается пружинящими движениями ног, а тело, сохраняющее приобретенную в экстремальных условиях маневренность, еще некоторое время продолжает раскачиваться, как в условиях качки. Человек при походке широко

расставляет ноги, выбрасывает вперед руки, пытаясь удержаться и увеличить устойчивость собственного тела. Это комично смотрится со стороны, но еще занятнее это ощущение для самого себя. Психологически наступает разрядка и следом за ней эйфория. Все кажется легким, простым и забавным.

20 июля в с. Пригородном, пригороде Корсакова, в районе пляжа прошел показательный заплыв участников 2-го тура. Для гостей и горожан, приехавших на пляж, это был настоящий праздник. Звучали гимны стран спортсменов-участников — России, Японии, Китая, ЮАР. Спортсменов приветствовали председатель Сахалинской областной думы А. А. Хапочкин, генеральный консул Японии в Южно-Сахалинске Рюити Хирано, рекордсмен мира и России по ледяному плаванию А. В. Брылин, другие официальные лица.

Благословляя участников 2-го этапа заплыва, игумен Свято-Покровского града Корсакова мужского монастыря Серафим (Скипин) передал Александру Брылину икону равноапостольного святителя Николая Японского — Николая-До, как уважительно называют его японцы: «Святитель Николай Японский положил начало дружбе между народами, молясь и за русских христиан и за японских в самые трудные периоды отношений между государствами. Сегодня утром, — продолжил свое слово игумен Серафим, — спортсмены посетили храм Рождества Христова в Южно-Сахалинске. Будет правильно и глубоко символично, если, достигнув берегов Японии, Вы посетите храм Воскресения Христова в Хокодэ, построенного усилиями Николая-До — святителя Николая Японского, поблагодарив Бога и святителя Николая».

Пожелав спортсменам силы воли и крепости духа, игумен Серафим закончил свое обращение напутствием: «Побеждает всегда любовь и дружба. Пусть дружба между народами крепнет, а такие объединяющие народы мероприятия проходят чаще. С Богом, друзья, в добрый путь!»

Вечером 20 июля участники 2-го этапа заплыва покинули сахалинский берег, чтобы с утра 21 июля стартовать в нейтральных водах с точки на расстоянии 12 миль от мыса Крильон, достигнутой в 1-м этапе 18 июля. Во 2-м этапе эстафеты предстояло проплыть вторую половину пути — 11 морских миль или около 21 км. Температура воды составила диапазон от +16°C (на точке) до +20°C (на побережье Японии). Но из-за неудачных переговоров с японцами при организации заплыва, проводимых с апреля 2019 г., японское управление безопасности на море (пограничники) приостановило заплыв и оставшиеся 6 миль до берега (около 11 км) были преодолены на катерах. Всего спортсмены преодолели вплавь 66 км, из них 36 км — на 1-м этапе.

Из информации, ставшей известной уже после завершения заплыва, выяснилось, что организаторы обратились к генеральному консулу Японии в Южно-Сахалинске с просьбой разрешить доступ на японскую территорию в сентябре 2019 г., когда вода в проливе наиболее теплая и однородная, без перепадов температур. Но Рюити Хирано ответил, что японцы разрешают им заплыв или в июле, или в августе. В данном случае, скорее всего, произошло недоразумение из-за того, что в сентябре в России празднуется победа во Второй мировой войне над милитаристской Японией. С 2016 г. в эти дни в водах Анивского залива проводится Сахалинская эстафета Победы в честь освобождения Южного Сахалина и Курильских островов. Поэтому японская сторона могла посчитать заплыв «Сахалин — Хоккайдо» в сентябре за акцию, выражающую торжество над их страной.

Из этого следует важный вывод о том, что в общественно-спортивных мероприятиях на международном уровне необходимо учитывать исторические особенности взаимоотношений между странами, культурную и этноконфессиональную составляющие. Однако очевидно, что имя Святителя Николая, которому был посвящен заплыв, явилось тем ключом, который все же позволил спортсменам достичь берега, поскольку Святитель Николай является святым не только Русской православной церкви, но и, в первую очередь, Японской православной церкви и прославлен в лике, равном апостольскому.

22 июля 2019 г. ИА ТАСС, телеканал ННС, работающий на японскую аудиторию, и другие новостные каналы сообщили об успешном финише двухэтапного эстафетного заплыва через пролив Лаперуза от мыса Крильон — самой южной точки острова Сахалин до мыса Соя — самой северной точки острова Хоккайдо. Представители администрации Вакканая наградили участников заплыва грамотами, медалями, состоялась пресс-конференция.

25–26 июля участники 1-го международного эстафетного заплыва Сахалин — Хоккайдо «Навстречу солнцу и дружбе: от березки к сакуре» посетили храм Воскресения Христова и русское кладбище в городе Хакодате.

Все эти дни игумен Серафим тесно общался с участниками группы непосредственно лично и через средства интернет-связи. Братия Свято-Покровского града Корсакова мужского монастыря совместно молилась о благополучном завершении исторического события, понимая нужду спортсменов в молитвенной помощи.

Плавание в холодной и ледяной воде является экстремальным видом спорта, в котором чрезвычайно важен психологический настрой человека. Опытные пловцы подчеркивают, что в холодную воду они не входят в раздражении, но только в состоянии глубокой сосредоточенности и концентрации воли, с обращением к Богу в сердце и при твердом позитивном настроении на единение с Богом, природой и миром. Именно поэтому важна уверенность в себе, основанная на потребности в помощи свыше. И религиозное напутствие участников является необходимым фактором для подобных мероприятий.

Заплыв, в котором приняли участие не только российские спортсмены, но и китайский пловец, пловец из ЮАР и два японца, явился ярким примером успешной народной дипломатии. Он проводился в рамках федерального проекта «Путь святителя Николая Японского: от березы до сакуры». Он приурочен к 150-летию создания Русской духовной миссии в Токио и 50-летию причисления Святителя Николая к лику святых, которые будут отмечаться в 2020 г.

Для одного из участников заплыва пролив Лаперуза навсегда остался последним пройденным рубиконом: 27 августа 2019 г. во время тренировки в холодных водах Енисея у ветерана зимнего плавания 64-летнего Николая Петшака остановилось сердце. Экстремальный спорт кроме всего прочего требует еще и решимости в любой момент испытать крайний предел своих сил и, значит, быть готовым предстать пред Богом. И в этом контексте религиозный фактор, особенно в экстремальных видах спорта, представляется в совершенно ином значении.

Литература

1. Колесов Н.Д. Моржи «Криофила» и другие // Портал Проза.ру [Электронный ресурс]. URL: <https://www.proza.ru/2015/01/29/252> (дата обращения: 31.08.2019).
2. Лютов В.А. Не бойтесь — это всего лишь ледяная вода! // Сайт для любителей экстремального плавания «Советский морж» [Электронный ресурс]. URL: <http://iceswim.ru/teoria10vl.htm> (дата обращения: 31.08.2019).

3. Трофимов М. Секреты сильных духом // Сайт для любителей экстремального плавания «Советский морж» [Электронный ресурс]. URL: <http://iceswim.ru/teoria11ua.htm> (дата обращения: 31.08.2019).
4. Зимнее плавание, или моржевание // Сайт о плавании «Плаваем.info» [Электронный ресурс]. URL: <http://plavaem.info/zimnee-plavanie.php> (дата обращения: 31.08.2019).
5. Москвин В. Н. Познай себя, и ничего сверх меры! // Сайт для любителей экстремального плавания «Советский морж» [Электронный ресурс]. URL: <http://iceswim.ru/teoria8.htm> (дата обращения: 31.08.2019).
6. Ерофеева Н. А. О проекте «Путь святителя Николая Японского: от березы до сакуры» // Сайт Ассоциации японоведов [Электронный ресурс]. URL: http://www.japanstudies.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=546 (дата обращения: 31.08.2019).

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

© **Николай Николаевич Корниенко**

кандидат исторических наук, кандидат богословия,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова

Рассматриваются аспекты историографии, посвященные вопросам восточноазиатского православного миссионерства второй половины XIX — начала XX в. Установлено, что комплексное рассмотрение миссионерской деятельности Русской православной церкви в Восточной Азии так и не стало предметом специального изучения, а история той или иной миссии вне зависимости от времени и места написания исторического исследования зачастую рассматривалась сама в себе, в отрыве от исторического контекста ее развития, представляя собой «историю-повествование» об успехах или неудачах православных миссионеров. Сделан вывод, что исследователями не был выделен и структурирован весь комплекс факторов, влиявших на результаты проповеди православия в странах Восточной Азии, что до настоящего времени затрудняет процесс осмысления миссионерской практики Русской православной церкви в целом.

Ключевые слова: историография; миссионерство; миссионеры; миссиология; Русская православная церковь; историография; православие; миссия; Восточная Азия; патриарх Кирилл.

HISTORIOGRAPHIC ASPECTS OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH MISSIONARY ACTIVITY

Nikolay N. Kornienko

Cand. Sci.(History), Cand. Sci.(Theology)
Buryat State University named after Dorzhi Banzarov

The article discusses historiographic aspects devoted to issues of East Asian Orthodox missionary work in the second half of the 19th and early 20th centuries. It was revealed that a comprehensive review of the missionary activities of the Russian Orthodox Church in East Asia has not become a subject of special study. And the history of any mission, regardless of the time and place of writing a historical study, was often considered in itself, isolated from the historical context of its development, representing itself as “story–narration” of the successes or failures of Orthodox missionaries. It is concluded that the researchers did not distinguish and structure the whole complex of factors that influenced the results of the preaching of Orthodoxy in the countries of East Asia. That is why it complicates till the present time the process of understanding the missionary practice of the Russian Orthodox Church on the whole.

Keywords: historiography; missionary work; missionaries; missiology; Russian Orthodox Church; historiography; Orthodoxy, Mission, East Asia, Patriarch Kirill.

В историографии заграничного миссионерства Русской православной церкви (РПЦ) можно выделить два основных направления: светское (под которым мы понимаем исследование миссионерского вопроса светскими исследователями) и церковное (изучение проблем православной миссии представителями православного духовенства). На наш взгляд, в некотором смысле к церковной историографии можно отнести и исследования светских авторов, выпущенные в издатель-

ствах РПЦ. Церковное направление представляется особенно важным для изучения исторического опыта миссионерской деятельности православных проповедников в странах Восточной Азии, поскольку напрямую отображает степень православного «миссионерского сознания» в каждый отдельно взятый период, в то время как обращение светских исследователей к миссионерской проблематике проявляет целый спектр взглядов и мнений в отношении миссионерства, господствовавший в тот или иной период в обществе в целом.

Изучение вопроса православного заграничного миссионерства в рамках православной миссиологии является составной частью миссиологии как церковной междисциплинарной науки, изучающей все аспекты проповеди христианства (богословский, антропологический, географический, исторический, теорию и методы миссионерской деятельности, принципы адаптации христианства в нехристианской культурно-религиозной среде и др.). Данная дисциплина входит в перечень предметов, преподаваемых в православных духовных семинариях. Время появления и формирования миссиологии, уровень ее развития и теоретической разработки в каждой из христианских конфессий, на наш взгляд, во многом свидетельствуют об актуальности идеи миссионерского служения среди нехристиан. Например, в дореволюционный период, в условиях активизации православной миссии внутри и за пределами Российской империи в XIX — начале XX в., при обилии работ, фиксирующих миссионерский опыт, количество обобщающих трудов по истории православной миссии было мизерным [3, 4, 11, 18], чего нельзя сказать о работах западных миссионеров (католических и протестантских), выходящих в большом количестве и призванных для пользы настоящих и будущих миссионеров проанализировать не только историю миссий, но также богословие миссии, методы христианизации и проч. [22–26, 29, 30]. Отличительной же особенностью появившихся в XIX в. работ по православной миссии (как правило, записок, дневников, писем и т. д.) являлась, прежде всего, их тесная связь с личным опытом миссионера [10], что свидетельствует об отсутствии православной миссионерской стратегии как совокупности методов и форм евангелизации нехристиан и индивидуальном характере православного миссионерства соответственно. Нужно отметить, что эта проблема остается и в наше время.

В отличие от западной миссиологии, получившей свое концептуальное оформление в начале XX в. в работах немецких миссиологов Густава Варнека [31] и Джозефа Шмидлина [27], миссиология православная начала развиваться на рубеже XX–XXI вв. В 1999 г. вышло два сборника научно-богословских трудов по проблемам православной миссии, включавших статьи ведущих православных исследователей (протоиерея В. А. Федорова, архиепископа Иоанна (Попова), протопресвитеров Иоанна Мейендорфа и Александра Шмемана, Иакова Стамулиса и др.) [14, 17]. В 2009 г. в России (г. Белгород) вышел первый коллективный труд по православной миссиологии, представленный как учебное пособие для студентов духовных семинарий и состоящий из трех частей: исторической, богословской и теоретико-практической [13]. В 2010 г. учебник был переиздан в Москве миссионерским отделом Московского патриархата с рядом уточнений, дополнений и, что существенно, без раздела, посвященного истории православной миссии, что объяснялось наличием большого количества работ, посвященных истории миссионерской деятельности РПЦ [12].

Столь позднее появление первой комплексной работы по миссиологии (пусть даже и в форме учебника, призванного, по словам редактора, «заполнить образовавшийся вакуум в области преподавания миссиологии» во многом объясняется тем, что в силу исторических и политических условий XX ст., православная традиция в России оказалась изолированной от процесса формирования миссиологии как научно–богословской дисциплины, а также от участия в разработке теории и практики миссионерской деятельности [21].

Первый же опыт комплексного обзора истории и богословия православной миссии был осуществлен на Западе. Изданная в 1986 г. в США работа доктора богословия Иакова Стамулиса «Православное богословие миссии сегодня», по мнению ее рецензентов, «восполнила существующий пробел в литературе по данной теме» (протопресвитер Иоанн Мейендорф) и стала «первым всеобъемлющим обзором по истории, богословию и современной проблематике православной миссии» (С. Харакас). Стремлением самого автора исследования являлось преодоление «неверного понимания Православия инославными», считавшими, что в православии нет миссиологии, поскольку оно равнодушно к миссионерской деятельности [19]. Примечательно, что подобным же стремлением руководствовался при написании своего очерка об историческом развитии и современном состоянии русской православной миссии протоиерей Евгений Смирнов, настоятель русской посольской церкви в Лондоне (1877–1923). Целью его очерка, изданного для англоязычных читателей еще в 1903 г. и переизданного в России в 1904 г., было опровержение устоявшегося на Западе мнения, что РПЦ не имеет собственных православных миссий и «находится в состоянии застоя и отсталости» [28].

Хотя оба вышеуказанных автора и были убеждены, что для полноценного существования церкви домашняя и зарубежная миссионерская работа не просто желательна, но жизненно необходима, высшие иерархии РПЦ вплоть до настоящего времени сосредоточивают свое внимание преимущественно на внутренней («домашней») миссии. Называя «миссионерским полем» РПЦ ее каноническую территорию, они связывают проведение православной миссионерской деятельности на современном этапе с необходимостью «второй христианизации» постсоветского пространства, осуществлением миссии среди «крещенных, но не просвещенных» [1, 6]. В «Концепции возрождения миссионерской деятельности РПЦ» (1995) и «Концепции миссионерской деятельности РПЦ» (2005) основное внимание уделено именно внутренней миссии, а под «миссией внешней» понимается «свидетельство истины Православия среди народов, не имеющих христианских основ национальной традиции и культуры, но проживающих на канонической территории РПЦ».

В отсутствии «заморской» миссии» видел главное отличие миссионерской традиции РПЦ от традиции западных церквей и глава отдела внешних церковных сношений Московского патриархата митрополит Кирилл (Гундяев) (ныне — Святейший патриарх Московский и всея Руси). По его мнению, целенаправленной заграничной православной миссионерской деятельности в РПЦ не существовало — имело место естественное движение церкви вместе с русскими землепроходцами. Осуществление же миссионерской деятельности в Китае, Монголии, Японии и Корее, а также на Аляске, митрополит Кирилл (Гундяев) называл «миссией на сопредельных России заграничных территориях» и связывал ее про-

ведение с «устремлением России на Восток», что выражалось в «естественном взаимодействии» церкви и российского внешнеполитического ведомства [7, 8].

Неактуальность для РПЦ вопроса заграничного миссионерства отражается, в свою очередь, и на отсутствии исследований проблемного характера по данной теме. Исследования, посвященные заграничной миссии вообще и восточноазиатскому миссионерству в частности, в церковной православной историографии существуют в большом количестве, однако они не выходят за рамки фактографии и описательности. Например, в работе профессора Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (г. Москва) А.Б. Ефимова «Очерки по истории миссионерства РПЦ» [5], ставшей на постсоветском пространстве первым фундаментальным исследованием, посвященным истории православной миссии, отсутствует концептуальное осмысление «внешнего миссионерства» РПЦ. Автор рассматривает заграничное миссионерство в первой части работы — в рамках глав, посвященных деятельности каждой отдельной миссии (китайской, японской, корейской и др.), однако же во второй части работы (обобщающей), посвященной православному миссионерству в конце XIX — начале XX в., он останавливается исключительно на миссионерском служении монастырей и церковных братств, миссионерских съездах и мероприятиях Святейшего Синода по делам внутренней миссии, лишь частично затрагивая вопросы внешнего миссионерства в пределах Российской империи. Эту работу, как и целый ряд работ церковной и светской историографии характеризует, прежде всего, институциональный подход к истории миссии, выражающийся в описании хронологии процесса становления и развития православных миссий, а также «истории достижений и успехов» православных миссионеров [15, 16, 20].

Служивший миссионером в Японии в конце XIX в. архимандрит Андроник (Никольский) как-то отметил после прочтения отчета Английского церковного миссионерского общества, что удивлен его откровенностью, поскольку «нет в нем обычного в таких случаях представления всего в лучшем виде», «все описано так, как есть: недостатки и неудачи не скрываются, а, напротив, с сожалением выставляются» [2]. Современный православный проповедник и миссионер протоиерей Андрей Кураев в своем «Эскизе семинарского учебника по миссиологии» также отмечает, что в историографической традиции РПЦ (или шире — православной миссиологии) «совсем нет рассказов о негативном миссионерском опыте — как в истории, так и в современности», в то время как «миссиология — это, прежде всего, разговор не о наших (православных) триумфах, а о наших ошибках» [9].

Таким образом, в большинстве случаев как дореволюционная, так и современная историография вопроса (церковная и светская) лишена «откровенного» и критического подхода к изучению восточноазиатского православного миссионерства второй половины XIX — начала XX в. Если для дореволюционной историографии большой проблемой являлось наличие цензуры (государственная власть и РПЦ не допускали критического обсуждения проблем церковной истории) и, как следствие, отсутствие объективных возможностей для комплексного рассмотрения причин низких результатов заграничной миссионерской деятельности РПЦ, то современные условия создают для исследователя ситуацию прямо противоположную: отсутствие идеологических ограничений и доступность архивных материалов способствуют всесторонней оценке деятельности российских духовных миссий в Восточно-Азиатском регионе. Тем не менее, в значительной

части современных исследований на постсоветском пространстве сохраняется идеализация миссионерской деятельности РПЦ, что не дает возможности комплексно оценить причины низких результатов православных миссионеров — членов заграничных миссий, а также основные проблемы православного заграничного миссионерства в целом.

Литература

1. Алексий II, Святейший патриарх Московский и всея Руси. О миссии Русской православной церкви в современном мире // Церковь и время. 1998. № 1 (4). С. 8–14.
2. Андроник (Никольский), архимандрит. Миссионерский путь в Японию. Казань: Православный собеседник, 1899. 132 с.
3. Архангелов С. А. Наши заграничные миссии: очерк о русских духовных миссиях. СПб.: Тип. П. П. Сойкина, 1899. 208 с.
4. Дионисий (Валединский), иеромонах. Идеалы православно-русского инородческого миссионерства. Казань: Типолит. Имп. ун-та, 1901. 266 с.
5. Ефимов А. Б. Очерки по истории миссионерства Русской православной церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. 683 с.
6. Иоанн (Попов), архиепископ. Особенности современной миссии Русской православной церкви // Церковь и время. 2006. № 4 (37). С. 44–59.
7. Кирилл (Гундяев), митрополит. Религия и дипломатия. Взаимодействие отдела внешних церковных связей Московского патриархата с Министерством иностранных дел России // Церковь и время. 2001. № 3 (16). С. 70–85.
8. Кирилл (Гундяев), митрополит. Церковь призвана вести диалог с миром на уровне сердца // Информационный бюллетень ОВЦС. 2002. № 7. С. 75–81.
9. Кураев А., диакон. Перестройка в церковь. Эскиз семинарского учебника по миссиологии. М.: Центр библейско-патрологических исследований при отделе по делам молодежи РПЦ, 2009. 512 с.
10. Макарий (Глухарев), архимандрит. Мысли о способах к успешному распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе. М.: Тип. А. И. Снегиревой, 1894. 131 с.
11. Мальцев А. Н., протоиерей. Православные церкви и русские учреждения за границей. СПб., 1906.
12. Миссиология: учеб. пос. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Миссионерский отдел РПЦ, 2010. 400 с.
13. Миссиология: учеб. пос. Белгород: Белгородская духовная семинария, 2009. 464 с.
14. Научно-богословские труды по проблемам православной миссии. В 2 т. Белгород, 1999.
15. Пивоваров Б., протоиерей. История миссионерской деятельности Русской православной церкви и современность // Православная миссия сегодня. СПб.: Апостольский город, 1999. С. 313–325.
16. Попов А. В. Из истории Русской православной церкви на Дальнем Востоке (Китае, Корее и Японии) // Христианство на Дальнем Востоке: мат-лы междунар. науч. конф. Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2000. С. 149–154.
17. Православная миссия сегодня: сб. текстов по курсу «Миссиология» / сост. протоиерей В. Федоров. СПб.: Апостольский город, 1999. 406 с.
18. Смирнов Е. Очерк исторического развития и современного состояния Русской православной миссии. СПб., 1904. 91 с.
19. Стамулис И. Православное богословие миссии сегодня. М.: Изд-во ПСТГУ, 2003. 448 с.
20. Филяновский И., священник. Держись мира и сотвори любовь: Очерки из истории русского православного миссионерства XIX–XX вв. М.: Православная педагогика, 2002. 190 с.

21. Широков С., священник. Основы современной миссиологической науки и развитие миссионерских исследований // Исторический вестник. 2000. Вып. 5–6 (9–10). С. 237–247.
22. Bliss E. M. The Missionary Enterprise. A Concise History of Its Object, Methods and Extension. New York, 1908. 406 p.
23. Clarke W. N. A Study of Christian Missions. New York, 1900. 268 p.
24. Hooton W. S. The Missionary Campaign. Its Principles, Methods, and Problems. London, 1912. 188 p.
25. Johnson T. C. Introduction to Christian Missions. Richmond, 1909. 220 p.
26. Manna P. The Conversion of the Pagan World. A Treatise upon Catholic Foreign Missions. Boston, 1921. 303 p.
27. Schmidlin J. Catholic Mission Theory. Mission Press S.V.D., 1931. 544 p.
28. Smirnoff E. A Short Account of the Historical Development and Present Position of Russian Orthodox Mission. London, 1903. 85 p.
29. The Encyclopedia of Missions. Descriptive, Historical, Biographical, Statistical / [Ed. by E. M. Bliss]. Vol. I–II. New–York–London, 1891.
30. Todd E. S. Christian missions in the Nineteenth Century. New York, 1890. 174 p.
31. Warneck G. Outline of a History of Protestant Mission from the Reformation to the Present Time. New York, 1906. 435 p.

**ПРАВОСЛАВИЕ В СОВРЕМЕННОЙ КАМБОДЖЕ:
НА ОСНОВЕ ЭЛЕКТРОННЫХ РЕСУРСОВ И ЛИЧНЫХ НАБЛЮДЕНИЙ**

© **Оксана Петровна Федирко**

доктор исторических наук, доцент,

Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН

Сохранение православия в русскоязычных общинах за границей является одной из приоритетных задач Русской православной церкви Московского патриархата. В статье предпринимается попытка воссоздания процесса организации деятельности православных структур в современной Камбодже и выявление факторов, влияющих на этот процесс. Автор, используя публикации, интернет-ресурсы и личные наблюдения, выделяет в ходе распространения православия в Королевстве Камбоджа два этапа и обосновывает прямую взаимосвязь этого процесса с численностью и активностью русскоговорящих общин городов Сиамреап, Пномпень, Сиануквиль.

Ключевые слова: православие; Русская православная церковь; Юго-Восточная Азия; Королевство Камбоджа; Россия; электронные ресурсы; личные наблюдения; русскоговорящая община; миссия; миссионерство.

**ORTHODOXY IN MODERN CAMBODIA:
BASED ON ELECTRONIC RESOURCES AND PERSONAL OBSERVATIONS**

Oksana P. Fedirko

Dr. Sci (History), A/Prof.,

Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples
of the Far-East, Far-Eastern Branch of the RAS

The retaining of Orthodoxy in the Russian-speaking communities abroad is one of the priority tasks of the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate. The article attempts to recreate the process of organizing the activities of Orthodox structures in modern Cambodia and identifying factors that influence on this process. The author, using publications, the Internet resources and personal observations, identifies two stages in the course of the spread of Orthodoxy in the Kingdom of Cambodia and substantiates the direct relationship of this process with the number and activity of Russian-speaking communities in the cities of Siem Reap, Phnom Penh, and Sihanoukville.

Keywords: Orthodoxy; Russian Orthodox Church; Southeast Asia; Kingdom of Cambodia; Russia; electronic resources; personal observations; Russian-speaking community; mission; missionary work.

Государство Камбоджа — удивительная страна с многотысячелетней историей к исходу второго тысячелетия остается для многих россиян загадочной и малодоступной. Каких-то тридцать лет назад мир почти ничего не знал об этой стране, а самой узнаваемой достопримечательностью Камбоджи был Ангкор Ват (Angkor Wat) — величайший храмовый комплекс, построенный древними кхмерами в XII в. Сегодня, несмотря на очень слабое (по сравнению с соседними Таиландом и Вьетнамом) развитие организованного туризма, Камбоджа привлекает значительное число самостоятельных туристов из России и стран бывшего СССР, некоторые из которых эмигрируют в эту страну.

Для Камбоджи после падения режима «красных кхмеров» характерно не только политическое и экономическое развитие, но и процессы преобразований конфессионального геопространства в глобальном масштабе с учетом различных внешних и внутренних факторов. Целью нашего исследования является воссоздание процесса организации деятельности православных структур в современной Камбодже и выявление факторов, влияющих на этот процесс. Информационная база представлена публикациями, содержащими обобщенные сведения по истории православия в Камбодже, и интернет-источниками, позволяющими воссоздать процесс возникновения и развития православного христианства в регионе. Особое место занимают наблюдения автора, записи бесед с представителями русскоязычного сообщества, полученные во время кратковременных визитов в Королевстве Камбоджа в 2016–2019 гг. и зафиксированные в личных дневниках. Так как большинство материалов, особенно современных, не опубликованы в печатных изданиях, ссылки даются по сайтам, на которых они помещены. В исследовании использована информация только с официальных ресурсов, при этом автор практиковал проверку фактов с нескольких сайтов, для того чтобы исключить искажение информации и ошибки. Кроме того, автором исследования использовался исключительно фактологический материал. Рассуждения, субъективные оценки и комментарии, содержащиеся на web-страницах, принимались к сведению, но не использовались при изложении материала исследования.

Вопросы проникновения и развития православного христианства в Камбодже на сегодняшний день практически не разработаны. Единственным исследователем религиозной ситуации в современной Камбодже является заслуженный профессор МГУ имени М. В. Ломоносова, главный научный сотрудник Центра политических систем и культур, доктор исторических наук Надежда Николаевна Бектимирова, ведущий российский востоковед по проблемам новейшей истории и политического развития стран ЮВА. Она автор более 80 работ по истории общественно-политической жизни стран Юго-Восточной Азии в постколониальный период, в которых уделяет внимание и религиозному фактору в политической жизни Камбоджи [1, 2].

Среди научных публикаций о деятельности Русской православной церкви Московского патриархата (РПЦ МП) в Юго-Восточной Азии можно выделить отдельные работы И. Мороз [3], Д. П. Анашкина [4], Е. В. Кряжева-Карцева и А. А. Идрус [5], Р. И. Файншмидт [6], М. А. Егорьева [7]. Характеризуя историю возникновения и развитие современного христианства в Камбодже, необходимо отметить наличие параллельных структур в православии. Используя типологию церковных разделений А. Н. Лещинского, их можно отнести как к первому типу объединений (вселенское православие, которое рассматривается ... как система поместных православных церквей, находящихся в евхаристическом общении), так и ко второму (параллельные структуры), в зависимости от характера взаимоотношений между РПЦ МП, другими православными церквями, сложившихся исторически и с учетом современных политических процессов [8].

Государство Камбоджа впервые познакомилось с христианством еще в XVI в. Первыми христианскими миссионерами были католические священники, преимущественно французы. С конца 1920-х гг. в Камбодже, благодаря деятельности американских проповедников, появляется протестантизм. Православие начинает проникать в эту страну только в последнее десятилетие XX в. В этом про-

цессе практически одновременно приняли участие миссионеры Болгарской и Константинопольской православных церквей.

Первый православный храм в континентальной части Юго-Восточной Азии был построен в 1993 г. в память о погибших военнослужащих болгарского миротворческого контингента в Камбодже на территории Болгарского посольства [9]. Мемориальный храм-часовня святого Георгия Победоносца (адрес: Bd. Norodom 227–229, Phnom Penh, Kingdom of Cambodia) находится в юрисдикции Болгарской православной церкви (БПЦ), которая, однако, не имеет в Камбодже своего прихода и не направляет туда священнослужителей. Богослужения совершаются в нем клириками РПЦ МП по согласованию со священноначалием Болгарской православной церкви и руководством дипломатического представительства Болгарии в Пномпене.

В отличие от БПЦ, Константинопольская православная церковь (КПЦ) обратила внимание на Юго-Восточную Азию еще в 1920-е гг. До 1990-х гг. в этом регионе действовала Австралийская архиепископия КПЦ, из которой в 1996 г. выделилась митрополия Гонконга и Юго-Восточной Азии КПЦ, включавшая и территорию Камбоджи. Несмотря на то, что в этот период впервые именно Камбоджа стала рассматриваться как объект миссии, в последующие четверть века КПЦ достичь хоть каких-нибудь результатов не удалось.

Считается, что начало миссии РПЦ МП в Камбодже зародилось после визита митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла в Пномпень в сентябре 2001 г. [10]. В декабре того же года было открыто представительство Русской православной церкви в Королевстве Таиланд с поручением осуществлять пастырское окормление православных христиан в Камбодже, Таиланде и Лаосе [11]. Несмотря на то, что игумен Олег (Черепанин), по его словам, периодически посещал Камбоджу для «исполнения треб» [12], только через 10 лет, 6–10 сентября 2011 г., состоялся его первый пастырский визит уже в сане архимандрита и представителя РПЦ (МП) в Таиланде, Камбодже и Лаосе [13]. Считается, что поездка в Королевство Камбоджу была подготовлена обращениями в Управление Московской патриархии по зарубежным учреждениям русскоязычных жителей г. Сиануквиля об организации там православного прихода и возможном строительстве храма [14]. Именно это стало толчком для оживления православной жизни в Камбодже и юридического признания организованных групп верующих в королевстве. В 2012 г. РПЦ МП на территории Камбоджи зарегистрирована властями в качестве религиозной организации под именованием «Православная христианская церковь Камбоджи (Московский патриархат)». Осенью того же года образовано два церковных прихода РПЦ МП: в г. Пномпене «Во имя Свт. Вмч. Георгия Победоносца» и в г. Сиануквиле «Св. Вмч. и Исцелителя Пантелеймона» [15]. В 2013 г. основан православный приход Божией Матери в честь иконы «Казанская» в г. Сиемреап [16]. Открытие православных приходов именно в этих трех городах Камбоджи объясняется тем, что именно в них сформировались общины русскоговорящих мигрантов из России и стран бывшего СССР. Социальный состав этих общин в большей степени и повлиял на дальнейшее развитие православных приходов и на решение о строительстве храмов в этих городах.

В г. Сиемреапе, находящимся на северо-западе страны, расположены Анкор-Ват и Анкор-Тхом, благодаря которым он превратился в оживленный туристический центр с современными отелями и архитектурой. Очень немногочисленные (до 200 человек в 2017 г. [17, дневник № 2]) и разрозненные члены русскогово-

рящего сообщества заняты здесь в сфере предоставления туристических услуг. Сиенреап стал городом в период перехода Анкора под французскую юрисдикцию, и благодаря деятельности французских и европейских миссионеров влияние католицизма и протестантизма здесь очень велико. В городе есть католическая часовня, в пригороде католический костел, большое количество молитвенных домов различных протестантских конгрегаций, мечеть Неакма, медресе — и все это на фоне десятка современных буддийских храмов. Созданный же в 2013 г. православный приход работает крайне нерегулярно, а иногда случающиеся богослужения проводятся в приспособленных помещениях.

В городах Сиануквиль и Пномпень на учредительных собраниях верующих в 2012 г. было заявлено о намерении строительства православных храмов [9]. Московский патриархат РПЦ удовлетворил желание верующих, и уже в следующем году началась подготовка к строительству. К концу 2013 г. были собраны значительные средства, полученные от благотворителей: община храма в Пномпене — около 140 тыс. долларов США, а приход Сиануквиля — 65 тыс. [18]. В г. Сиануквиль, расположенном на юге Королевства Камбоджа, строительство храма великомученика Пантелеймона Целителя было начато в сентябре 2014 г. По мнению представителей русскоязычной общины г. Сиануквиль, огромную роль в сборе средств на строительство храма сыграл известный в Камбодже предприниматель-меценат Николай Дорошенко. Подрядчиком была выбрана строительная компания «Сам Сарат», руководитель которой — русскоговорящий кхмер. Успешному продвижению работ способствовало то, что староста Сиануквильского прихода М. Ю. Рюмшин по образованию был строителем. 7 июня 2015 г. состоялось освящение накупольных крестов, а 28 июля они были установлены на купола [14] (колокола отлиты на Московском колокололитейном заводе «Литекс»). В октябре 2015 г. в г. Сиануквиле архиепископом Рязанским и Михайловским Марком совершено освящение храма во имя целителя Пантелеймона [19] (адрес: St. Panteleimon church, Phum 3, Sangkat 3, Sihanoukville, Kingdom of Cambodia), который стал первым православным храмом РПЦ МП в Камбодже. К этому событию была организована публикация первых молитвословов на кхмерском языке, которые были изданы в типографии церковного представительства в Таиланде и во время освящения храма вручены в подарок прихожанам-кхмерам. Колокола были отлиты на Московском колокололитейном заводе «Литекс» и установлены 15 апреля 2017 г. Общая площадь храма — 144 м² высота — более 21 м. Храм рассчитан на 100 человек. Строительство столь большого храма в приморском городке было не случайным. В г. Сиануквиле русскоговорящая община начала формироваться еще с середины 1990-х гг., сразу после падения режима «красных» кхмеров. Город, стоящий на море, с неспешным ритмом жизни, оказался очень притягательным для экспатов, прибывающих в Юго-Восточную Азию с просторов бывшего Советского Союза. По рассказам жителей города, русскоговорящая община в 2011 г. насчитывала около 2 тыс. человек, что составляло около 2/3 всех русскоговорящих, живущих в Камбодже. Создание прихода и строительство православного храма было вполне закономерным процессом адаптации мигрантов на новом месте жительства. Сохраняя родной язык, знакомые ритуалы и верования, религия обеспечивает неразрывную связь иммигрантов с их культурным прошлым [20]. Именно поэтому сбор средств и само строительство шли более успешно, чем в Пномпене. С конца 2016 г. Сиануквиль, благодаря китайским девелоперам и покупателям, начинает резко меняться, в

нем начинается активное строительство, поглощение китайцами мелкого бизнеса и, как следствие, отъезд большого числа представителей русскоговорящего сообщества в Кэп, Кампот, Пномпень и близлежащие страны. В 2017 г. в Сиануквиле проживало более 1 тыс. человек, а в середине 2019-го — около 200 [17]. Это обстоятельство также повлияло на жизнь православного прихода. По данным Древо-Открытой православной энциклопедии, на пасхальном богослужении в Сиануквильском храме присутствовали в 2012 г. около 50 верующих, в 2018 г. — около 30 [14], а в 2019 г. — около 10 человек [17].

Пномпеньский православный приход во имя великомученика Георгия Победоносца долгое время использовал для проведения служб храм-часовню святого Георгия Победоносца БПЦ. В 2014 г. было объявлено о намерении прихода о строительстве нового храма во имя св. вмч. и Победоносца Георгия, теперь уже под юрисдикцией РПЦ МП [21]. Храм был построен в 2017 г. (адрес: #3006, Phlaur Lum, Phum Rong Chakr, Sangkat Phnom Penh Thmey, Khan Sen Sok, Phnom Penh, Kingdom of Cambodia, 12104), и 9 августа 2017 г. здесь начались регулярные богослужения. Жизнь православной общины тесно связана с Посольством РФ в Королевстве Камбоджа. Возведение православного храма в столице стало важным условием закрепления православия в королевстве. Прихожане прихода в подавляющем большинстве русские, украинцы и выходцы из стран бывшего Советского Союза, живущие и работающие в г. Пномпень и других населенных пунктах Камбоджи. Однако в СМИ есть информация о принятии православия местными жителями. Так, в 2015 г. крещены 13 кхмеров, самому старшему было 32 года, а самому младшему — два с половиной [22]. В декабре 2017 г. приняли православие Среймом со своей дочерью Эмили [23], в апреле 2019 г. — Вучленг Хенг [24].

Новый этап в жизни православной Камбоджи связан с организационным оформлением в октябре 2016 г. группы патриарших приходов Юго-Восточной и Восточной Азии под управлением архиепископа Солнечногорского Сергия. Патриаршее благочиние в Таиланде было составлено из 10 приходов (3 прихода в Камбодже) и 1 монастыря под руководством архимандрита Олега (Черепанина) [25].

Согласно решению Священного Синода от 28 декабря 2018 г. (журнал № 106) был учрежден Патриарший экзархат Юго-Восточной Азии с центром в Сингапуре. На заседании Священного Синода 26 февраля 2019 г. (журнал № 8) было принято решение об образовании в составе Патриаршего экзархата Юго-Восточной Азии четырех епархий: Сингапурской (в пределах Республики Сингапур, Республики Индонезия и Малайзии, с титулом епархиального архиерея «Сингапурский и Юго-Восточно-Азиатский»); Корейской (в пределах Корейской Народно-Демократической Республики и Республики Корея, с титулом епархиального архиерея «Корейский»); Таиландской (в пределах Королевства Таиланд, Королевства Камбоджа, Лаосской Народно-Демократической Республики и Республики Союз Мьянма, с титулом епархиального архиерея «Бангкокский и Пномпеньский»); Филиппино-Вьетнамской (в пределах Республики Филиппины и Социалистической Республики Вьетнам, с титулом епархиального архиерея «Манильский и Ханойский»). На этом же заседании Святейший Синод РПЦ МП утвердил «Внутреннее положение о Патриаршем экзархате Юго-Восточной Азии» [26].

Первым священнослужителем РПЦ МП, несшим служение на территории Королевства Камбоджа (4 октября 2012 г. — 1 августа 2014 г.) был игумен Олег (Черепанин) — представитель РПЦ в Таиланде, ныне Благодичинный Патриарших приходов в Королевстве Таиланд.

В 2013–2014 гг. на праздничные литургии и прочие службы, проводимые в Камбодже, присылали священнослужителя из Свято-Троицкого храма на острове Пхукет. В августе 2014 г. для Камбоджи был назначен священник — иеромонах Паисий (Ипате), благодаря которому полноценные богослужения в приходах стали проводиться значительно чаще [27]. В Сиануквильский храм он приезжал для проведения богослужения через воскресенье [19]. Иеромонах Паисий (Ипате) в январе 2016 г. получил назначение на должность ректора Православного духовного училища на о. Пхукет, Королевство Таиланд, и покинул ранее занимаемый в Камбодже пост. Ему на смену в мае 2016 г. прибыл иерей Роман Постников, ставший и.о. настоятеля камбоджийских приходов. 25 сентября 2018 г. в Королевство Камбоджа [28] прибыл новый клирик Свято-Георгиевского прихода в Пномпене прот. Олег Нелин, который продолжает свое служение до сих пор.

Для православных приходов в Юго-Восточной Азии сейчас очень остро стоит подготовка священнослужителей из местных жителей. В странах, где буддизм является не столько религией, сколько основой ментальности, проповедь христианства среди местных жителей очень затруднена. В 2016 г. на о. Пхукет (Таиланд) было открыто духовное училище РПЦ МП, где начали свое обучение 12 студентов из Таиланда, Камбоджи и Лаоса. В свое время отец Паисий подготовил для поступления в семинарию одного из своих прихожан [19]. Православные приходы городов Пномпень и Сиануквиль ведут активную работу среди своих прихожан и жителей Камбоджи. В обоих приходах при храмах открыты воскресные школы, в которых занимаются не только дети, но и взрослые. Приход св. великомученика Георгия (г. Пномпень) активно сотрудничает со школой при Посольстве РФ, где регулярно проводятся беседы с преподавателями и учащимися.

Интересный опыт межконфессионального диалога был инициирован Департаментом религий г. Сиануквиля. 6 декабря 2018 г. по инициативе департамента и при поддержке религиозных объединений провинции было организовано межрелигиозное собрание на тему «Отношения в семье», посвященное благотворительности. От РПЦ МП в нем принял участие и.о. настоятеля православных приходов Камбоджи иер. Роман Постников, переводить с кхмерского языка о. Роману помогал православный кхмер Василий (Пром Пханна) [29]. Встреча проходила на территории католического прихода Архангела Михаила. Было принято решение организовать сбор подарков заключенным г. Сиануквиля силами всех конфессий. 19 января 2019 г. прихожане Свято-Пантелеймоновского прихода (г. Сиануквиль) посетили русских, находящихся в камбоджийской тюрьме, не только для передачи предметов первой необходимости и продуктов, но и с целью удовлетворения их духовных потребностей.

Таким образом, в процессе распространения православия в Королевстве Камбоджа можно выделить два этапа: первый (с 1920-х гг. до конца первого десятилетия XXI в.) — попытки распространения православия несколькими поместными церквями; второй (с начала первого десятилетия XXI в. по настоящее время) — активизация деятельности РПЦ МП, организационное оформление приходов, строительство храмов. Первоначально центром распространения русского православия был г. Сиануквиль, однако к 2016 г. центр перемещается в Пномпень. Это объясняется, прежде всего, оттоком русскоязычного населения из

Сиануквиля и резким сокращением численности прихожан Свято-Пантелеймоновского прихода, что, в свою очередь, породило сложности как в содержании храмов, так и в обеспечении священнослужителей всем необходимым. Столичный приход в этом плане находится в более стабильном положении, так как поддерживается членами Посольства РФ в Камбодже и представителями российских торговых организаций.

Новая организационная структура, которая выстраивается РПЦ МП с 2019 г. в рамках четырех епархий Юго-Восточной Азии, ставит перед собой новые задачи, реализация которых намечена на ближайшее десятилетие. Однако распространение православия в Королевстве Камбоджа во многом зависит от численности русскоязычного сообщества и стремления его членов укреплять в стране позиции РПЦ МП.

Литература

1. Бектимирова Н. Н. Особенности распространения христианства в Камбодже в XIX–XXI вв. // Гуманитарий: актуальные проблемы науки и образования. 2018. Т. 18. № 4 (44). С. 373–383
2. Бектимирова Н. Н. Камбоджа в XXI в.: современные политические процессы. Saarbrücken, 2016. 258 с.
3. Мороз И. Краткая история православной миссии в странах Юго-Восточной Азии // Труды Белгородской духовной семинарии. 2016. № 4. С. 176–181.
4. Анашкин Д. П. Русская православная церковь за границей и война во Вьетнаме (по материалам зарубежной церковной печати) // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 2: История. История Русской православной церкви. 2015. № 3(64). С. 88–100.
5. Кряжева-Карцева Е. В., Идрис Асринда А. Б. Новые векторы миссионерской деятельности в начале XXI в. (на примере миссий в Таиланде, Камбодже и Индонезии) // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. История России. 2014. № 2. С. 148–159.
6. Файншмидт Р. И. История и развитие православия в Юго-Восточной Азии // Среденские чтения: материалы XXIII науч.-богосл. конф. студентов, аспирантов и молодых специалистов / ред. О. Сидорова. М., 2017. С. 249–254.
7. Егорьева М. А. Православие Юго-Восточной Азии в прошлом и в настоящем. СПб., 2014. 116 с.
8. Лешинский А. Н. Параллельные структуры в православии: генезис и противоречия в отношении с поместными церквями // Религиоведение. 2009. № 2. С. 97–109.
9. Отчет о жизни и деятельности представительства Русской православной церкви в Таиланде за 2012 год / [Электронный ресурс]. URL: http://www.orthodox.or.th/documents/ru/pdf/report_Church_activity_2012.pdf (дата обращения: 10.07.2019).
10. Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, председателя отдела внешних церковных связей, о его посещении ряда стран Юго-Восточной Азии // Журналы заседаний Священного Синода от 26–27 декабря 2001 года. Заседание Св. Синода (26.12.2001) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4896287.html> (дата обращения: 10.07.2019).
11. Решение Святейшего Синода от 27.12.2001 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1666941.html> (дата обращения: 10.07.2019).
12. Беседа с представителем Русской православной церкви в Таиланде игуменом Олегом (Черепаниным) [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/o-pravoslavnoj-zhizni-v-tailende-laose-i-kambodzhe/> (дата обращения: 10.07.2019).
13. Храм вмч. и целителя Пантелеймона. Сиануквиль, Камбоджа. История [Электронный ресурс]. URL: <http://orthodoxsihanouk.pravorg.ru/istoriya/> (дата обращения: 10.07.2019).

14. Древо: открытая православная энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/13678705.html> (дата обращения: 10.07.2019).
15. Русская православная церковь получила официальную регистрацию в Королевстве Камбоджа [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sedmitza.ru/text/3919332.html> (дата обращения: 10.07.2019).
16. Православная церковь в Камбодже (Московский патриархат). Приходы [Электронный ресурс]. URL: <https://orthodoxchurchcambodia.org/parishes/> (дата обращения: 10.07.2019).
17. Личный архив автора.
18. В Камбодже построят три русских православных храма [Электронный ресурс]. URL: <http://primorye24.ru/news/post/33645-v-kambodzhe-postroyat-tri-russkih-pravoslavnyh-hrama> (дата обращения: 10.07.2019).
19. В Камбодже освящен первый храм Русской православной церкви [Электронный ресурс]. URL: http://www.e-vestnik.ru/church/v_sianukvile_osvyachen_hram_9198/
20. Шейнов В. П. Скрытое управление человеком (Психология манипулирования). Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 16.
21. Престольный праздник православной общины Пномпеня [Электронный ресурс]. URL: <http://huahin.cerkov.ru/2015/05/08/prestolnyj-prazdnik-pravoslavnoj-obshhiny-pnompen/> (дата обращения: 10.07.2019).
22. В Камбодже святое крещение приняли 13 кхмеров // Православие.Ru [Электронный ресурс]. URL: <http://pravoslavie.ru/86951.html> (дата обращения: 01.08.2019).
23. В Камбодже таинство святого крещения приняла кхмерка с дочерью [Электронный ресурс]. URL: <https://orthomission.ru/missiya/kambodzha/639-tainstvo-svyatogo-kreshcheniya-prinyala-kkmerka-s-docheryu> (дата обращения: 01.08.2019).
24. Кхмеры принимают святое крещение. 13 апреля 2019 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://orthomission.ru/missiya/kambodzha/1018-kkmeriy-prinimayut-svyatое-kreshchenie> (дата обращения: 01.08.2019).
25. Журналы заседания Священного Синода от 21 октября 2016 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4645730.html> 13.08.2019 (дата обращения: 13.08.2019).
26. Журналы заседания Священного Синода от 26 февраля 2019 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5379588.html> (дата обращения: 13.08.2019)
27. Сиануквильский Пантелеймоновский храм [Электронный ресурс]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/13678705.html> (дата обращения: 10.07.2019).
28. Православная церковь в Камбодже (Московский патриархат). Прибытие в Камбоджу нового клирика Свято-Георгиевского прихода в Пномпене [Электронный ресурс]. URL: <https://orthodoxchurchcambodia.org/2018/09/30/arrival-to-cambodia-new-priest-for-the-st-george-parish/> (дата обращения: 10.07.2019).
29. Межконфессиональное собрание в Департаменте религий г. Сиануквиля / [Электронный ресурс]. URL: <https://orthomission.ru/missiya/kambodzha/624-mezhkonfessionalnoe-sobranie-v-departamente-religij-g-sianukvilya> (дата обращения: 10.07.2019).

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЦЕРКОВНОЙ ДИПЛОМАТИИ В СТРАНАХ АТР

© **Олег Валентинович Хышиктув**

кандидат юридических наук, доцент,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова

© **Евгений Олегович Мадаев**

кандидат юридических наук, доцент,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова

В настоящее время АТР является самым динамично развивающимся в экономическом плане регионом, в котором проживают две трети населения земного шара. В чем секрет столь успешного роста? [4, с. 136]. Авторы полагают, что страны АТР на протяжении тысячелетий находились под влиянием буддизма, исповедующего толерантное отношение к людям разных вероисповеданий: индуизма, христианства, мусульманства и др. Авторы приходят к выводу, что страны Азиатско-Тихоокеанского региона, относящиеся к неотдифференцированным правовым системам, общественные отношения в которых в большей степени регулируются не правовыми, а иными социальными нормами: нормами морали, обычаяв, традиций, на формирование которых во многом повлияла та или иная религия, представляют собой симбиоз смешения различных культур, вероисповеданий на основе толерантного, уважительного отношения друг к другу — феномен церковной дипломатии, что является одним из условий успешного развития региона.

Ключевые слова: Русская православная церковь; Азиатско-Тихоокеанский регион; современное состояние; церковная дипломатия; неотдифференцированная правовая система; православие; государство; право; геополитика; глобализация.

THE CURRENT STATE OF CHURCH DIPLOMACY IN THE COUNTRIES OF ASIA-PACIFIC REGION

Oleg V. Khyshiktuev

Cand. Sci.(Law), A/Prof,
Buryat State University named after Dorzhi Banzarov

Evgeni O. Madaev

Cand. Sci.(Law), A/Prof,
Buryat State University named after Dorzhi Banzarov

At present, the Asia-Pacific region is the fastest growing in the economic terms region, where two thirds of the world's population live. What is the secret of such successful growth? [4, p. 136]. The authors believe that this is due to the fact that for thousands of years, the countries of the APR have been influenced by Buddhism, which professes a tolerant attitude to people of different faiths: Hinduism, Christianity, Islam, etc. The authors conclude that the countries of the Asia-Pacific region, which belong to undifferentiated legal systems, so public relations in them are mostly governed not by legal, but by the other social norms: the norms of morality, customs, traditions, the formation of which was largely influenced by a particular religion, they are a symbiosis of mixing of different cultures, faiths on the basis of tolerant, respectful attitude to each other — a phenomenon of church diplomacy, that is one of the conditions for the successful development of the region.

Keywords: Russian Orthodox Church; Asia-Pacific Region; current status; church diplomacy; undifferentiated legal system; Orthodoxy; state; law; geopolitics; globalization.

В словарях понятие «дипломатия» определено как средство осуществления внешней политики государств, представляющее собой совокупность практических мероприятий, приемов и методов, применяемых с учетом конкретных условий и характера решаемых задач; официальная деятельность глав государств и правительств, специальных органов внешних сношений по осуществлению целей и задач внешней политики государств, а также по защите интересов этих государств [1]. По словам митрополита Иллариона, «государственная дипломатия должна защищать интересы государства в диалоге с субъектами международных отношений. В свою очередь, церковь, являясь участником процесса международного общения, объединяет людей разных культур и национальностей, которые связаны общей верой» [2]. Далай-Лама XIV говорил: «В Индии на протяжении многих веков существовала традиция уважать других людей независимо от их мировоззрения, надо научиться относиться к людям как к самому себе, без деления на своих и чужих» [3].

Почему нас интересует состояние церковной дипломатии в странах Азиатско-Тихоокеанского региона? Большинство стран АТР на протяжении тысячелетий находились под влиянием буддизма, исповедующего толерантное отношение к людям разных национальностей, культур, вероисповеданий. Монгольский период ввел это в принцип на всей территории от Тихого океана до Средиземного моря. Некоторые монгольские племена исповедовали христианскую религию несторианского толка, что также наложило отпечаток на уважительное отношение к различным конфессиям [5].

Открытие безопасных торговых путей и налаживание дипломатических связей между странами Азии и Европы послужило процессу глобализации. Геополитическое положение России и впоследствии СССР внесло существенный вклад в развитие межличностных, межконфессиональных отношений между людьми, народами, населяющими 1/6 часть суши. Сибирь и Дальний Восток в силу определенных факторов — присоединения территорий казаками с 1581 г. [6], ссылки уголовных и политических преступников [7], освоения Сибири и Дальнего Востока в советский период [8, с. 401] — стали своеобразным местом конвергенции различных этносов, культур, конфессий.

Православие в этом регионе также все время находилось и находится под влиянием этих процессов. Ярким примером служит толерантное, уважительное отношение ко всем религиям регионов Сибири и Дальнего Востока на примере Республики Бурятия. В Бурятии проживают представители различных народов и религий, которые внесли свой вклад в разнообразную палитру межэтнических, межконфессиональных отношений на основе равноправия, уважительного отношения друг к другу. Многочисленные национальные диаспоры, находящиеся на территории Республики Бурятия, исповедующие разные религии, являются тому подтверждением. В одной только Бурятии существует многочисленная ветвь христианства — старообрядцы (семейские), высланные царским правительством Российской империи в XVIII в. [9, с. 4].

С юридической точки зрения представляется необходимым отметить вклад Н. Н. Алексева в создание теории двух типов правовых систем — дифференцированного и недифференцированного. К дифференцированной системе, где пра-

во отделено от других социальных регуляторов, относят романо-германскую и англосаксонскую правовые семьи. К недифференцированной системе — дальневосточную, традиционную, евразийскую правовые семьи, где на право значительное влияние оказывают мораль, традиции, понимание справедливости [10, с. 115–125].

Таким образом, страны Азиатско-Тихоокеанского региона, относящиеся к недифференцированным правовым системам, общественные отношения в которых в большей степени регулируются неправовыми, иными социальными нормами: нормами морали, обычаям, традиций, на формирование которых во многом повлияла та или иная религия, представляют собой симбиоз смешения различных культур, вероисповеданий на основе толерантного, уважительного отношения друг к другу — феномена церковной дипломатии.

В настоящее время процесс глобализации затрагивает не только экономическую сферу, но и конфессиональную. Так, 3 ноября 2019 г. произошло воссоединение духовенства и прихожан Архиепископии западноевропейских приходов русской традиции с Русской православной церковью. Конечно, существуют еще различия между католической, протестантской и православной ветвями христианской веры.

Литература

1. Дипломатический словарь. В 3 т. 4-е изд., перераб. и доп. М., 1984; Словарь международного права. М.: Международные отношения, 1986; История дипломатии / под ред. В. П. Потемкина. В 3 т. М.: Гослитиздат, 1941–1945.
2. Митрополит Илларион [Электронный ресурс]. URL: <http://old.hilarion.ru/2011/08/02/3760>
3. Далай Лама XIV «За пределами религий: этика для всего мира» 10 января 2012 [Электронный ресурс]. URL: http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=ob68SiL8k4c
4. Транспорт как ключевой ресурс нового геокорпоративного пространства: экономические итоги форумов // Логистика сегодня. 2007. № 2(20). С. 136–141.
5. Гумилев Л. Н. Несторианство и древняя Русь (Доложено на заседании отделения этнографии ВГО 15 октября 1964 г.) // Всесоюзное географическое общество. Доклады отделения этнографии. 1967. Вып. 5. С. 5.
6. Тураев В. А. Хождение «встречь солнцу» в контексте проблем присоединения Дальнего Востока к Российскому государству (XVII–XVIII вв.) // Вестник ДВО РАН. 2013. № 1.
7. Шиловский М. В. Роль каторги и ссылки в заселении и освоении Сибири в XIX — начале XX в. // Сибирский плавильный котел: социально-демографические процессы в Северной Азии XVI — начала XX в.: сб. науч. ст. Новосибирск, 2004. С. 165–172.
8. Цыкунов Г. А. Советский опыт освоения Сибири // Историко-экономические исследования. 2014. Т. 15, № 2. С. 401–410. Рец. на кн.: Мобилизационная стратегия хозяйственного освоения Сибири: программы и практики советского периода (1920–1980-е гг.) / отв. ред. А. И. Тимошенко. Новосибирск, 2013. 382 с. // КиберЛенинка: <https://cyberleninka.ru/article/n/sovetskiy-opyt-osvoeniya-sibiri>
9. Попова А. М. Семейские (забайкальские старообрядцы) // Бурятияведение. 1928. № 1–2 (5–6); Попова А. М. Семейские (забайкальские старообрядцы) / Бурят-Монгольское научное общество имени Доржи Банзарова. Верхнеудинск: тип. НКПТ, 1928. 36 с.
10. Оборотов Ю. Н. Традиции и новации в правовом развитии: проблемы теории. Одесса: Юридическая литература, 2006. 156 с.

О СОВРЕМЕННОМ ПОЛОЖЕНИИ ПРАВОСЛАВИЯ В СТРАНАХ АЗИАТСКО-ТИХООКЕАНСКОГО РЕГИОНА

© Дмитрий Николаевич Ткач

Московский государственный институт международных отношений (университет)

Рассматриваются особенности распространения православия в странах Азиатско-Тихоокеанского региона на современном этапе. В фокусе находятся в основном страны Юго-Восточной Азии, выделяются факторы политического характера, способствующие и препятствующие развитию православия в регионе. Приведенный комплексный обзор на основе свидетельств миссионеров Русской православной церкви, а также специалистов-регионоведов призван распознать и проанализировать такие отрицательно влияющие тренды, как юрисдикционная раздробленность на фоне конкуренции различных поместных автокефальных церквей, а также положительные тенденции: исходящий непосредственно от коренного населения спрос на распространение православия, благоприятные условия политической конъюнктуры, частичная идентичностная корреляция национальных черт и православного вероучения.

Ключевые слова: Русская православная церковь; православие в Азии; патриарший экзархат; православие в Индонезии; христианство на Филиппинах; Корейская епархия; инкультурация; Азиатско-Тихоокеанский регион; Юго-Восточная Азия; Родриго Дутерте.

ON CURRENT STATE OF ORTHODOXY IN THE COUNTRIES OF THE ASIA-PACIFIC REGION

Dmitry N. Tkach

Moscow State Institute of International Relations (University)

The article considers the peculiarities of the spreading of Orthodoxy in the Asia-Pacific countries at the present time. The focus is primarily on the Southeast Asian countries; the author outlines factors of political nature that favour or impede the development of Orthodoxy in the region. The presented complex overlook is based on the experience of the missionaries of the Russian Orthodox Church and also on some experts in regional studies and it is destined to identify and analyze certain negative trends, such as the jurisdictional fragmentation amid the competition of several local autocephalous churches, as well as particular positive features: the demand for spreading of Orthodoxy coming directly from the native population, favourable conditions of political environment, partial identity correlation between the specific national characteristics and Orthodox faith.

Keywords: Russian Orthodox Church; Orthodoxy in Asia; patriarchal exarchate; Orthodoxy in Indonesia; Christianity in the Philippines; Diocese of Korea inculturation; Asian-Pacific Region; Southeast Asia; Rodrigo Duterte.

Обсуждая современное положение православия в Азиатско-Тихоокеанском регионе и в Азии в целом, стоит особое внимание уделить политически обусловленным предпосылкам его распространения в регионе, выделить существующие препятствия для его развития, а также возможные положительные факторы.

История православия в Азии позволяет говорить о выраженном внутреннем, исходящем непосредственно от коренного населения азиатских стран спросе на расширение присутствия православия. Примечательным в данном контексте яв-

ляется обращение мусульманина Бамбанга Баянторо в христианство в Индонезии. В 1983 г. после обучения в Протестантской духовной академии в Сеуле Бамбанг Баянторо принял православие с именем Даниил [1]. Отец Даниил считается основоположником современного православия в Индонезии. Еще одним примером служит история первого православного священника филиппинского происхождения — отца Викентия (Эскарча). В 1990 г. вместе с 12 монахинями своего монастыря он вошел в Константинопольский патриархат и внес фундаментальный вклад в строительство православного монастыря на Филиппинах [2]. Именно эти две страны — Индонезию и Филиппины — можно назвать государствами с самым большим количеством православных из коренного населения в Юго-Восточной Азии. Известно примерно о двух тысячах православных в Индонезии [3], а также о единовременном массовом крещении в православие более полутора тысяч филиппинцев [4].

В целом христианские Филиппины становятся все более перспективными для православного миссионерства: по данным 2012 г., доля католиков в регионе составляла 80,9% населения [5, с. 34], а в 2013 г. отмечалось ослабление позиций католицизма в стране за последние два десятилетия с возрастающим интересом к другим религиозным направлениям [2]. В октябре 2019 г. в своем выступлении на форуме «Валдай» президент Филиппин Родриго Дутерте пригласил миссионеров Русской православной церкви в свою страну и высказался о возможности строительства на Филиппинах православного храма [6].

Несмотря на то, что численность крещеных православных из коренного населения Юго-Восточной Азии не везде велика, как, например, в Таиланде и Камбодже [4], значимым стало образование Патриаршего экзархата Юго-Восточной Азии 28 декабря 2018 г. [7] с вхождением в его состав четырех епархий: Корейской, Сингапурской, Таиландской и Филиппино-Вьетнамской [8]. Такое присутствие превосходит аналогичные позиции Константинопольского патриархата в регионе с тремя епархиями — в Корее, Гонконге и Сингапуре [9]. Данное институциональное преобразование видится показательным с точки зрения закрепления успехов православия на азиатском направлении.

Тем не менее существует много трудностей, связанных с проповеднической деятельностью в Азии. Помимо более очевидных препятствий, с которыми сталкивается православие в азиатских странах, особенно значима проблема так называемой юрисдикционной раздробленности. Присутствие в регионе различных поместных автокефальных церквей и часто возникающие между ними противоречия объективно не способствуют последовательному развитию православия в АТР. Так, на Филиппинах наблюдаются разногласия между Австралийской, Новозеландской и Филиппинской митрополиями Антиохийской церкви и Константинопольским патриархатом. В 2008 г. две филиппинские христианские деноминации (одна — принадлежавшая католической патриархии Востока, а другая — протестантам-евангеликам) были приняты в лоно Австралийской и Новозеландской митрополий Антиохийской церкви [10]. Такие шаги были болезненно восприняты митрополитом Гонконгским Нектарием, считавшим Филиппины сферой ответственности Константинопольского патриархата, к которому принадлежит сам митрополит. Митрополит Нектарий отлучил от причастия всех тех, кто перешел из прихода Константинопольского патриархата в Антиохийскую церковь [2]. Неприемлемой митрополит посчитал и деятельность представителей Русской православной церкви за границей (далее РПЦЗ) Силуана Томпсона и Филиппа

Балингита на территории Филиппин. В 2013 г. Филипп Балингит по решению митрополита Нектария был отлучен от церковного общения за его раскольническую деятельность и самовольное принятие монашеского звания и священного сана, а в 2015 г. был рукоположен епископом Канберрским Георгием [11]. Подобная ситуация сложилась и в Индонезии, когда в середине 2000-х гг. отец Даниил (Баянторо) был назначен главой Индонезийской миссии РПЦЗ [12, с. 207], что было также отрицательно расценено Константинопольским патриархатом.

Определенные проблемы возникли в Южной Корее с разрывом евхаристического общения между Константинопольским и Московским патриархатами, о котором было объявлено 15 октября 2018 г. [13]. С 2001 г. действовала договоренность между патриархатами, по которой русскоязычный приход кафедрального собора Николая Чудотворца в Сеуле, принадлежащего к юрисдикции Константинопольского патриархата [14], окормлялся до 2011 г. священником РПЦ — отцом Феофаном (Кимом), а после — украинским священнослужителем Константинопольского патриархата. События, последовавшие за решением Синода Константинопольской православной церкви о создании единой автокефальной поместной церкви на Украине, сделали невозможной прежнюю форму сосуществования двух патриархатов в Сеуле. В феврале 2019 г. была учреждена Корейская епархия РПЦ [15].

Видится возможным также выделить ряд обстоятельств непосредственно политического характера, обуславливающих продвижение православия в регионе. Одним из таких обстоятельств являются проблемы, связанные с юридическим закреплением присутствия православия в азиатских странах. В Таиланде православная община была официально зарегистрирована только в 2008 г. [16], в Камбодже — в 2013 г. [17]. В Лаосе формальной регистрации до сих пор не произошло, что объясняется преобладанием в государстве коммунистической идеологии.

Значимую роль в создании условий для православного проповедования играет политическая воля руководителей дипломатических миссий. Так, во Вьетнаме православные богослужения проходят сегодня в Российском центре науки и культуры [4]. Строительство единственного на территории Северной Кореи православного храма — в честь Святой Живоначальной Троицы в Пхеньяне — проходило при участии посла России в КНДР А. Г. Карлова (2001–2006 гг.) [18]. Нередко отмечается участие государственного руководства высшего и высокого уровня в поддержке православия, при этом как со стороны России, так и со стороны государства, принимающего на своей территории православную общину. Так, например, в ноябре 2018 г. президент России В. В. Путин дал старт возведению российского культурно-храмового комплекса в Сингапуре [19], а вопрос его сооружения был поднят Святейшим патриархом Московским и всея Руси на встрече с министром иностранных дел Сингапура Джорджем Йео в Москве в 2009 г. [20], а также обсуждался в ходе заседаний межправительственной российско-сингапурской комиссии высокого уровня [21]. Интересен в данном контексте состоявшийся весной 2009 г. визит министра иностранных дел Сингапура Джорджа Йео в Троице-Сергиеву лавру [22]. Посещением обители министр открыл свой рабочий визит в Россию. В 2005 г. была удовлетворена просьба прихожан двух храмов — Собора иконы Божией Матери «Споручница Грешных» и Свято-Николаевского храма-памятника, обращенная к мэру Шанхая о выведении из храмовых помещений учреждений увеселительного характера [23]. Тем не

менее ошибочно полагать, что подобное конструктивное влияние расположенности официальных властей к представителям православной церкви наблюдается в отношении всех зарубежных миссий РПЦ.

Разумно предположить, что особое значение для распространения того или иного религиозного течения на территории государства зависит, в частности, от политической ориентации этого государства по отношению к главным историческим центрам данного религиозного течения, однако реалии скорее опровергают такую гипотезу. Так, Лаосскую Народно-Демократическую Республику связывают с бывшим СССР длительные благоприятные двусторонние отношения. Тем не менее тот факт, что подобное плодотворное взаимодействие было основано именно на идеологическом компоненте, исключая существование религиозной жизни, а в Лаосе данный компонент до сих пор является системообразующим, не способствует активному развитию православия в этой стране.

Симптоматичным, но скорее вынужденным и в минимальной степени связанным с политическими причинами выбора между православными поместными церквями было решение отца Даниила (Баянторо) в Индонезии перевести общину в юрисдикцию именно РПЦЗ. Проблема заключалась в том, что архиереи Константинопольского патриархата не принимали попыток отца Даниила частично адаптировать православие, не нарушая при этом его литургических норм, к особенностям национального менталитета индонезийцев, специфике их образа жизни и картины мира [12, с. 207].

Обращение к православию в Южной Корее или в Сингапуре с малой вероятностью можно оправдать привлекательным имиджем России для населения этих стран: российским приезжим пока не удалось сформировать здесь позитивную репутацию. В Таиланде и Камбодже в политическом дискурсе в целом прослеживается установка на усиление суверенитета, а традиционный буддизм в этой связи имеет серьезную привязку к национальной принадлежности и служит символом государственной идентичности, несмотря на то, что официально заявляется о свободе вероисповедания [24, 25]. Такая ситуация в определенном смысле ограничивает спрос на присутствие православия.

В некоторых случаях все-таки справедливо говорить о влиянии подобной ориентации на особенности распространения православия в регионе. Например, в Индонезии исторически предопределенное оппозиционное отношение к европейцам [1] в контексте существующего и периодически обостряющегося противостояния христианства и ислама побудило отца Даниила (Баянторо) к тому, чтобы избежать излишнего использования латинизмов в служении, применяя термины, например, из древнееврейского языка [26].

Как и в других странах и регионах мира, некоторые особенности менталитета азиатского населения, его духовного восприятия ценностных установок способствуют развитию православия в Азии. Именно в таких, пусть и не всегда ярко выраженных, но крайне важных, совпадениях проявляется так называемая «идентичностная корреляция», позволяющая выявить те аспекты миссионерской деятельности, которые будут потенциально наиболее привлекательными для населения в конкретной стране. Так, встречающиеся в буддизме элементы мистицизма позволяют православным проповедникам искать определенные соответствия с чертами мистицизма, тайно присутствующими в христианстве, например в понятии таинств. Представителям некоторых азиатских народностей присуще смирение, которое имеет особое значение в системе православного ве-

роучения. Например, новообращенные филиппинцы продемонстрировали примечательную ревность к вере и послушание, когда сменили статуи в своих храмах на иконы [27]. Православные тайцы для обозначения православия используют слово «дан-дээм», в переводе означающее «подлинная, истинная, неизменная», т.е. для них православная вера — это то оригинальное и первоначальное, на что ориентирован их духовный поиск [16]. Объективно национальные особенности часто осложняют работу миссионера, однако отдельные этнические характеристики, компоненты идентичностного комплекса могут способствовать лучшему пониманию коренным населением основ православия. Для этих целей православные священники в некоторых странах прибегают к механизмам инкультурации православия в местную культуру, т. е. к частичной адаптации скорее внешних проявлений православия в соответствии с национальными особенностями. В Индонезии, к примеру, в храме сидят на циновках, перед входом в церковь снимают обувь, женщины надевают традиционный индонезийский наряд, а коливо делают из риса, а не из пшеницы [26]. В храме Николая Чудотворца в Бангкоке перед тем как войти также разуваяются, в композиции иконостаса присутствуют традиционные маленькие фрагменты зеркал, снаружи храма представлены выполненные местным художником изображения основных событий из жизни Иисуса Христа [28]. В Воскресенском соборе в Токио посетителей при входе встречают фразой «ирассяимасэ» — японским аналогом «добро пожаловать», хотя для русского православного человека такое приветствие может показаться неуместным, потому что в Японии им же встречают гостей в кафе и ресторанах.

Таким образом, при рассмотрении современного положения православия в странах Азиатско-Тихоокеанского региона важно учитывать этно-политическую специфику среды. Такой комплексный анализ призван помочь обнаружить способы минимизировать возможные последствия таких отрицательно влияющих факторов, как юрисдикционная раздробленность, обусловленная присутствием в регионе различных поместных автокефальных церквей, а также в максимальной степени воспользоваться эффектом положительных трендов, например спроса на распространение православия, исходящего от представителей коренного населения, благоприятных условий политической конъюнктуры, выраженными элементами идентичностной корреляции национальных черт и православного вероучения. Обсуждение данных вопросов представляет возможность обмена практическим опытом и теоретическими изысканиями представителям политического, академического, дипломатического и церковного сообществ.

Литература

1. Максимов Ю. Православная миссия в Индонезии. Составлено по статьям о Даниила (Баянторо) // Православие.ru. 18 июня 2001 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/apologetika/indonesia.htm> (дата обращения: 06.11.2019).
2. Максимов Г. Мало где люди так открыты для православной веры, как на Филиппинах // Православие.ru. 14 января 2013 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/58724.html> (дата обращения: 06.11.2019).
3. Хальберт Т. Бамбанг Дви Бьяторо, православный индонезиец // Фома. 2002. №2 (14).
4. Федотова Н. «Священники идут в миряне»: что происходит с православной миссией в Азии // РИА «Новости». 22 июня 2018 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://ria.ru/20180622/1523178718.html> (дата обращения: 06.11.2019).

5. Левтонова Ю. О. Филиппинский вариант проблемы «религия и политика» (современный ракурс) // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. 2014. № 24. С. 34–57.
6. Борисова О. В РПЦ ответили на призыв Дутерте направить миссионеров на Филиппины // Взгляд. 2019. 5 октября [Электронный ресурс]. URL: <https://vz.ru/news/2019/10/5/1001474.html> (дата обращения: 06.11.2019).
7. Яковлева Е. Симметричный ответ Фанару. РПЦ откроет экзархаты в Западной Европе и Юго-Восточной Азии // Российская газета. 2018. 28 декабря [Электронный ресурс]. URL: <https://rg.ru/2018/12/28/rpc-otkroet-ekzarhaty-v-zapadnoj-evrope-i-iugovostochnoj-azii.html> (дата обращения: 06.11.2019).
8. Образованы епархии в составе Патриаршего экзархата Юго-Восточной Азии // Русская православная церковь / Официальный сайт Московского патриархата. 26 февраля 2019 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5379505.html> (дата обращения: 06.11.2019).
9. Волков К. РПЦ по числу епархий в Юго-Восточной Азии обогнала Константинополь // Российская газета. 26 февраля 2019 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://rg.ru/2019/02/26/v-sostave-patriarshego-ekzarhata-v-iugo-vostochnoj-azii-obrazovany-4-eparhii.html> (дата обращения: 06.11.2019).
10. Константинопольский патриархат основал новую православную общину на Филиппинах // Православие.ru. 21 декабря 2012 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://pravoslavie.ru/58290.html> (дата обращения: 08.11.2019).
11. На Филиппинах возник новый церковно-канонический конфликт // Портал «Рублев». 7 августа 2015 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://rublev.com/novosti/na-filippinah-voznik-novuj-cerkovno-kanonicheskij-konflikt> (дата обращения: 08.11.2019).
12. Черепнева Е. А., Петровский Д. И. Православие в Индонезии (2007–2008) // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. 2008. № 11. С. 206–215.
13. Священный Синод Русской православной церкви признал невозможным дальнейшее пребывание в евхаристическом общении с Константинопольским патриархатом // Русская православная церковь. Официальный сайт Московского патриархата. 15 октября 2018. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5283737.html> (дата обращения: 08.11.2019).
14. Ким Ф. Современное положение православия на Корейском полуострове. Выступление в рамках конференции «110 лет русской духовной миссии в Корее» (Владивосток, 2 марта 2010 г.) // Сайт Владивостокской епархии. 3 марта 2010 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.vladivostok-eparhia.ru/eparhia/history/?ID=3285> (дата обращения: 08.11.2019).
15. Корейская епархия // Русская православная церковь / Официальный сайт Московского патриархата [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5380625.html> (дата обращения: 08.11.2019).
16. Максимов Ю. О православной жизни в Таиланде, Камбодже и Лаосе. Беседа с представителем Русской православной церкви в Таиланде игуменом Олегом (Черепаниным) // Православие.ru. 16 февраля 2019 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/29313.html> (дата обращения: 11.11.2019).
17. Русская православная церковь получила официальную регистрацию в Королевстве Камбоджа // Православие.ru. 23 июля 2013 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/62946.html> (дата обращения: 11.11.2019).
18. Федор, иерей. По ком звонил колокол // Родина. 2017. Специальный выпуск №13 (2). С. 19.
19. Путин дал старт строительству российского культурного центра в Сингапуре // РИА Новости. 13 ноября 2019 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://ria.ru/20181113/1532679392.html> (дата обращения: 11.11.2019).
20. Состоялось освящение закладного камня в основание Российского культурного центра и храма Русской православной церкви в Сингапуре // Русская православная цер-

ковь / Официальный сайт Московского патриархата. 14 ноября 2018 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5301909.html> (дата обращения: 11.11.2019).

21. Восьмое заседание Российско-Сингапурской комиссии высокого уровня // Russia-Singapore Business Council. 23 октября 2017 г. [Электронный ресурс]. URL: http://www.rsbctrade.ru/eight_session/ (дата обращения: 11.11.2019).

22. Состоялась встреча Святейшего патриарха Кирилла с министром иностранных дел Республики Сингапур Джорджем Ео // Русская православная церковь / Официальный сайт Московского патриархата. 23 марта 2009 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/599030.html> (дата обращения: 11.11.2019).

23. Рагимов К. Перед рассветом. Беседа художника Керима Рагимова с представителем РКШ Михаилом Дроздовым. Сентябрь 2004 г., Шанхай // Русский клуб в Шанхае. 27 апреля 2005 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.russianshanghai.com/articles/interview/post279> (дата обращения: 11.11.2019).

24. Современная религиозная ситуация в Таиланде // Московский патриархат. Православная церковь в Таиланде. 26 сентября 2007 г. [Электронный ресурс]. URL: https://www.orthodox.or.th/index.php?content=history&sub_content=present&lang=ru (дата обращения: 11.11.2019);

25. Религия в Камбодже // Православная церковь в Камбодже (Московский патриархат) [Электронный ресурс]. URL: <https://orthodoxchurchcambodia.org/religion-in-cambodia/> (дата обращения: 11.11.2019).

26. Халберт Т. Я живу среди львов. Интервью с архимандритом Даниилом (Бамбанг Дви Бьянторо) / пер. с англ. В. Томачинского // Православие.ru. 2001. 26 декабря [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/guest/daniil.htm> (дата обращения: 12.11.2019).

27. Священник Георгий Максимов: «Давайте делиться вестью о Христе» // Аналитический центр святителя Василия Великого. 17 января 2018 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://stbasil.center/2018/01/17/davajte-delitsja-vestju-o-hriste/> (дата обращения: 12.11.2019).

28. Максимов Г. Православная миссия в Таиланде // Православие.ru. 2010. 28 сентября [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/39379.html> (дата обращения: 12.11.2019).

**ПРАВОСЛАВИЕ КАК ОСОБЫЙ ВИД «МЯГКОЙ СИЛЫ» РОССИИ
(на примере деятельности миссии РПЦ в Таиланде)**

© **Андрей Юрьевич Белогур**
студент 3-го курса,
Московский государственный институт международных отношений (университет)

Рассматривается вопрос восприятия зарубежной деятельности РПЦ как отличительного вида «мягкой силы» России. Излагаются основные положения концепции «мягкая сила» в контексте неолиберального подхода, доказываются их применимость при описании деятельности миссий РПЦ за рубежом. Особое внимание уделено оказанию духовной помощи со стороны РПЦ гражданам России, оказавшимся за рубежом. В качестве примера взята миссия РПЦ в Таиланде. В статье используются работы по концепции «мягкая сила» Дж. Ная и М. М. Лебедевой, статьи по истории православной миссии в Таиланде с сайта РПЦ, интервью с православными священниками, осуществляющими свою деятельность в Таиланде.

Ключевые слова: Русская православная церковь; миссионерство; миссия; священнослужитель; Россия; мягкая сила; дипломатия; зарубежные миссии РПЦ; Таиланд; деятельность РПЦ в Таиланде.

**ORTHODOXY AS A SPECIFIC FORM OF “SOFT POWER” OF RUSSIA
(On the Example of the Russian Orthodox Church Mission in Thailand)**

Andrey Yu. Belogur
3rd year undergraduate student
Moscow State Institute of International Relations (University)

The article deals with the issue of perception of the Russian Orthodox Church (ROC) activities abroad as a specific form of “soft power” of Russia. The author argues that the core of the concept “soft power” within neoliberal approach is applicable for the description of the ROC missions abroad. A special attention is paid to providing religious care by the Russian Orthodox Church to Russian citizens who are abroad. As an example, the Orthodox mission in Thailand is studied. The papers by J. Nye and M. Lebedeva, articles on the history of the Orthodox mission in Thailand from the Russian Orthodox Church site are used in the article, as well as the interviews with the Orthodox priests who perform their activities in Thailand.
Keywords: Russian Orthodox Church; missionary work; mission; clergyman; Russia; soft power; diplomacy; foreign missions of the Russian Orthodox Church; Thailand; ROC activities in Thailand.

Данная статья посвящена взаимодействию православия и дипломатии в странах АТР. На наш взгляд, данное взаимодействие можно рассматривать как единый процесс и называть его православной дипломатией. Но вводя новый термин «православная дипломатия» без дальнейшего объяснения, мы вырываем данное явление из общего процесса развития дипломатии, поэтому нами предлагается такая формулировка: православная дипломатия как отличительный вид «мягкой силы» России. «Мягкая сила» способствует продвижению и защите национальных интересов через распространение, в первую очередь, культурных и духовных достижений, а не через применение силы и агрессии. «Мягкая сила» также нацелена на формирование положительного облика страны, ее народа. Согласно

неолиберальному подходу и позиции самого автора концепции «мягкая сила» Дж. Ная, ключевым моментом всей концепции является понятие привлекательности для других тех или иных положений, феноменов, образов действий и т. п. [1, p.10]. В статье М. М. Лебедевой «Мягкая сила: понятия и подходы» приводится сопоставление пропаганды и мягкой силы, относительно последней выделяются следующие отличительные черты [2, с. 215]:

- Не допускает навязывания (противоположная сторона должна сама сделать выбор) и стимулирования.
- Ориентирована на долгосрочное взаимодействие с партнером.
- Избегает манипулятивных действий.
- Ориентирована на диалог. Воспринимает противоположную сторону в качестве субъекта.
- Предполагает создание доверительных отношений.

Отметим, что в концепции «мягкой силы» особая роль отводится негосударственным акторам. Все вышеизложенные положения соответствуют деятельности зарубежных православных миссий, что позволяет нам охарактеризовать ее как мягкую силу. Деятельность зарубежных миссий РПЦ — это отличительный вид «мягкой силы» России. Безусловно, нельзя сказать, что православие является нашей национальной идеологией. В Конституции РФ нет закрепленной триады Уварова: «православие, самодержавие, народность»: напротив, сказано, что Российская Федерация — светское государство [3, с. 14], что соответствует действительности. Но при этом Россия является крупнейшей православной страной, страной с наибольшим числом православных верующих. И за границей Россия в плане религиозного определения в первую очередь ассоциируется с православием.

В концепции «мягкой силы» акцент делается на культурной сфере, зарубежные миссии РПЦ помогают налаживать межкультурное взаимодействие в рамках всего православного мира. Перед рассмотрением конкретного примера отмечу еще один важный момент. Если отойти от концепции «мягкой силы» и проанализировать успехи зарубежной деятельности РПЦ, то особым достижением будет эффективная поддержка наших граждан за рубежом. Не побоимся сказать, что помощь, оказываемая зарубежными миссиями РПЦ, порой имеет большее значение, чем та, что оказывается через посольства и консульства.

Все вышеизложенные мысли предлагаем рассмотреть на примере деятельности миссии РПЦ в Таиланде, которая имеет на данный момент короткую историю, но которую можно охарактеризовать как активную и динамичную.

С середины 90-х гг. XX в. большое число россиян, в основном по причинам экономического характера, оказались за рубежом, некоторые из них обосновались в Таиланде. Начало историческому бытию православной церкви в Таиланде положено в 1999 г. В ответ на многочисленные обращения православных верующих, в основном граждан бывшего СССР, оказавшихся по разным причинам вдалеке от Родины, Священный Синод Русской православной церкви (Московский патриархат) на своем заседании от 28 декабря 1999 г. принял решение об открытии в Бангкоке Свято-Николаевского прихода. Этим же решением первым настоятелем новообразованного прихода был назначен клирик Ярославской епархии игумен Олег (Черепанин) [4]. На данный момент, то есть спустя 20 лет, в стране открыты Свято-Николаевский собор в Бангкоке и девять храмов в других частях страны, что можно считать большим успехом церкви [4]. Также в Ротабури есть монастырь, в котором живут серб, американец и лаосец.

Если говорить о мягкой силе в деятельности миссии РПЦ в Таиланде, то стоит отметить следующее.

1. Православная миссия сумела изменить представление тайцев о России. Во время «холодной войны» Таиланд входил в сферу интересов США, соответственно, под влиянием пропаганды тайцы негативно относились к СССР, а после его распада это отношение спроецировалось на современную Россию. Православные же храмы одним лишь своим видом сумели поменять представление о России: это не только военная держава, но и страна с богатым культурным наследием. Стоит заметить, что процесс этот был постепенным, священники ощущали настороженность со стороны представителей власти. Но получение православной общиной в Таиланде юридического статуса общественной организации в 2008 г. свидетельствует о том, что вражда сменилась благодарностью и открытостью.

2. Когда случаются стихийные бедствия, православная церковь собирает деньги, оказывает помощь пострадавшим, помогает малоимущим поступать в учебные заведения, что свидетельствует об активной социальной позиции православной миссии.

3. Тайцам предоставлена возможность принять православие. Одним из принявших православие стал Данай Ванна, пожелавший стать православным священником и направленный на обучение в Санкт-Петербургскую духовную семинарию. Обращение в православие осуществляется через знакомство с ним и изучение его, а не методами жесткой миссионерской деятельности (навязывание, стимулирование принятия православия не духовными методами, а, например, экономическими).

4. Благодаря переводческой деятельности православной миссии, у тайцев появилась возможность знакомиться с православием самостоятельно на родном языке.

5. И, наконец, налицо межкультурное взаимодействие в православном мире. Как отметил представитель православной церкви в Таиланде архимандрит Олег, «наша паства здесь многонациональна; наши храмы здесь действительно стали большими домами дружбы. Здесь вместе молятся и русские, и украинцы, и граждане других бывших союзных республик, а также греки, американцы» [5]. Не обойдем стороной и дипломатический корпус: особое значение имели посещения Свято-Николаевского храма г-ном Константином Суреску, являющимся в то время временным поверенным в делах Румынии в Таиланде, и его супругой Корнелией Суреску — людей глубоко православных и церковных. Вслед за ними в Свято-Николаевский приход стали ходить и остальные верующие румыны [6].

Таиланд каждый год посещает огромное количество туристов, причем приличная часть из них приезжают на довольно длительное время (больше месяца); в этой стране активно действуют наши бизнесмены, связанные опять же с туризмом. К счастью, большинство из них не сталкиваются с проблемами, по которым обращаются в консульства. Но что делать, когда одолевают душевные терзания и тоска по Родине? Приведу отрывок из текста песни современного исполнителя Оксимирона «Пора возвращаться домой», так как считаю, что он является хорошей иллюстрацией вышеизложенной мысли; более того, проблема разрыва с Родиной в массовом сознании чаще всего ассоциируется с белой эмиграцией, это же произведение лишено привязки к эпохе, что отражает безвременную актуальность поднятой темы:

Едва ли спасут летящего на смерть

Кипарисы, пальмы, лазурь, загар — не доспех,

Тут муссон прозвали Монсун, пейзажи как во сне,
Но чем замазать тоску по месту, где нас нет?

<...>

Без подпитки живой настоящей речи

Ты думал, ты выживешь без нее, но расстояние нечем

Сократить. Думал, пройдет, все — ничего, расстояние лечит,

Но язык твой так и не стал ни на грамм онемеченным, камо грядеши? [7]

Обратим внимание на вопрос: «камо грядеши?», с церковнославянского языка это выражение переводится как «куда идешь?». Наш лирический герой, испытывающий муки от разрыва с Родиной, открывает свое естество, свои истоки, а это и есть вера. И возможным ответом на вопрос «камо грядеши?» может быть следующий: «в храм».

Далее приведу отрывок из интервью с архиепископом Егорьевским Марком (Головковым) после его поездки в Таиланд: «Мне запомнились слова одной женщины из Сибири, которая приехала туда на зиму погреться и сказала мне: «Я ощутила здесь такую благодать! (в храме)». Встретил ее в Паттайе, потом она была на богослужении в Бангкоке. Человек приехал, и вместо того, к чему стремятся многие туристы, — рестораны, бары, ночные клубы, — она пришла в наш храм и сказала: какая благодать!» [8].

Итак, зарубежную деятельность РПЦ действительно можно рассматривать как отличительный вид «мягкой силы» России, обладающий большим потенциалом. Из рассмотренного примера видно, насколько эффективно может действовать РПЦ в этом направлении: выполняя основную задачу окормления паствы, способствует формированию положительного облика страны. На православные миссии за рубежом порой ложится задача по поддержанию духовной и культурной связи индивида с Родиной. Говоря о перспективах, стоит отметить, что необходимость в развитии зарубежной деятельности РПЦ присутствует, и она органична, то есть является не контролируемой экспансией из центра, а ответом на запросы в конкретных регионах; если вернуться к рассматриваемому примеру, то в составе Таиландской епархии созданы приходы Камбоджийского благочиния, что свидетельствует о запросе на окормление паствы во всем Индокитае.

Литература

1. Nye J. S. *Soft Power The Means to Success in World Politics*. Public Affairs, 2004. 192 p.
2. Лебедева М.М. «Мягкая сила»: понятие и подходы // Вестник МГИМО (университета). 2017. №3. С. 212–223.
3. Конституция Российской Федерации (с гимном России). М.: Проспект, 2018. 32 с.
4. Православие в Таиланде // Московский патриархат. Православная церковь в Таиланде [Электронный ресурс]. URL: https://www.orthodox.or.th/index.php?content=history&sub_content=orthodox&lang=ru#sdfootnote68sym (дата обращения: 10.10.2019).
5. Интервью с представителем Русской православной церкви в Таиланде архимандритом Олегом (Черепаниным) [Электронный ресурс] // Сайт Московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2676029.html> (дата обращения: 10.10.2019).
6. История православия в Таиланде [Электронный ресурс] // Правмир.ру. URL: <https://www.pravmir.ru/istoriya-pravoslaviya-v-taillande/> (дата обращения 10.10.2019).
7. Текст песни «Пора возвращаться домой» БИ-2 ft. Охххумигон [Электронный ресурс] // Genius.com. URL: <https://genius.com/2-bi-2-time-to-go-home-lyrics> (дата обращения 10.10.2019).
8. В Таиланде строят русские храмы [Электронный ресурс] // Православие.ру. URL: <https://www2.pravoslavie.ru/68859.html> (дата обращения: 10.10.2019).

Секция 3
**ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ
И ИСПОЛЬЗОВАНИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

УДК 322.2
DOI 10.18101/978-5-9793-1461-7-2020-139-142

**ПЕРСПЕКТИВЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ШКОЛЫ
И РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

© **Ирина Юрьевна Ерошкина**

директор МБОУ «Школа №2 им. Ю.А. Гагарина» г. Дивногорска

В современной России наметился прогресс во взаимодействии образовательных учреждений и Русской православной церкви. В данной статье рассматриваются три стороны этого взаимодействия: во-первых, в нем осуществляется взаимное информирование о воспитательных возможностях, содержании, формах, методах каждого из социальных институтов; во-вторых, идет согласование усилий школы и Русской православной церкви в отношении целесообразных действий по работе в детско-юношеской среде; в-третьих, осуществляются совместные мероприятия по духовно-нравственному воспитанию учащихся, на основе социально-педагогической концепции их совместной деятельности.

Ключевые слова: Русская православная церковь; семья; школа; сотрудничество; директор школы; ОРКСЭ; основы православной культуры; православная традиция; священнослужители; школьная система образования.

PROSPECTS OF INTERACTION BETWEEN THE SCHOOL
AND THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH

Irina Yu. Eroshkina

Director, School №2 named after Yuri Gagarin, Divnogorsk

In modern Russia, the progress can be observed in the interaction between educational institutions and the Russian Orthodox Church. The article deals with three aspects of this interaction: firstly, it provides mutual information about the educational opportunities, content, forms, methods of each of the social institutions; secondly, there is a coordination of efforts of the school and the Russian Orthodox Church in relation to appropriate actions for work in the children's and youth environment; thirdly, combined activities are carried out on the spiritual and moral education of students, based on the socio-pedagogical concept of their combined activities.

Keywords: Russian Orthodox Church; family; school; cooperation; headmaster; ORCSE; fundamentals of Orthodox culture; Orthodox tradition; clergy; school system of education.

*Кто убоится пускать православного священника в школу,
не боится пускать туда сквернословие, насилие и охальство...*

Глава Красноярской митрополии,
митрополит Красноярский и Ачинский Пантелеймон

Анализируя современную ситуацию в сфере образования в контексте взаимодействия церкви и школы, требуется подчеркнуть необходимость неразрывной

связи государственной политики, школы и нравственного состояния общества. Идея единства нам видится в том, чтобы духовность стала всеобщим смыслом государственной политики, а школа — важным этапом механизма реализации духовности. Отечественное образование — это основа духовного развития страны.

Поиск путей взаимодействия школы и церкви — задача очень непростая и связана она, в том числе, даже не с формой работы, а с самими участниками образовательного процесса — родителями, учащимися, учителями, администрацией школы, священнослужителями, директором — и нахождением между ними взаимопонимания в вопросах сотрудничества школы и церкви. Как всех участников данного процесса объединить невидимой нитью одного понимания важности и нужности воспитания и просвещения современных учащихся через взаимодействие с церковью? По разному виду данным становится понятно, что родители, так же как и учителя, с осторожностью и некоторой опаской относятся к взаимодействию школы и церкви. Рассмотрим эти позиции.

Родители предпочитают приобщать своих детей к церкви под личным контролем (внутрисемейно) — совместное посещение церкви, разговоры о вере и Боге дома в кругу семьи. Те, кто далек от церкви, проявляют резкую категоричность и даже некую агрессивность к сотрудничеству школы и церкви. Одним из мониторинговых показателей является выбор родителями предмета ОРКСЭ (до 25% выбирают модуль «Основы православной культуры»), и на ежегодных родительских собраниях по выбору курса в 3-х классах высказывают свое опасение, а порой даже негативную реакцию). Родители делятся на четыре категории: первая — это те, кто считает правильным семейно приобщать детей к церкви, без вмешательства школы (55–65%); вторая категория — это те, кто не против взаимодействия семьи и школы в деле приобщения к православной традиции (10%) — к этой же категории можно добавить тех, кто зашел в тупик в воспитании своих детей и не знает, как дальше на них воздействовать, но понимают, что бездействовать нельзя. Третья категория родителей категорически против взаимодействия (30%) и четвертая — те, кто индифферентен к воспитанию своих детей либо доверяет школе и формам работы в ней (30%).

5–7% учащихся хотят, чтобы в школе выстраивалась работа с церковью. 30% готовы быть вовлеченными во взаимодействие с церковью, но больше косвенно, чем напрямую (через участие в конкурсах рисунков, ДПИ, классных часах, экскурсиях и пр.). 30% — категорично против взаимодействия школы и церкви. 40% — не проявляют категоричности — они ни «за», ни «против».

75% учителей считают эту работу лишней по разным причинам (дополнительная нагрузка, нежелание переубеждать родителей, убеждать детей, по личным убеждениям и представлениям). Администрация школы (заместители директора по воспитательной и учебно-воспитательной работе: в этой категории участников образовательного процесса на первый план выходит сугубо личная — человеческая, гражданская, христианская — позиция. Если администратор считает нужным и важным взаимодействие школы и церкви, он будет эту работу выстраивать и отстаивать; если нет — будет сопротивляться, либо халатно относиться к работе, либо займет пассивную позицию посредственного исполнителя.

Взаимодействие со школой зависит и от заинтересованности священнослужителей. Обратимся к словам патриарха Московского и всея Руси: «Я глубоко убежден в том, что обращение нашего народа к вере, несомненно, во многом свя-

зано с успехом пастырского служения» [1]. Если священнослужители заинтересованы во взаимодействии со школой — точки соприкосновения найдутся.

Роль директора школы в выстраивании данной работы очень значима и велика, так как от того, какой посыл идет от директора школы, зависят мера и степень взаимодействия школы и церкви. Рассматривая роль директора школы, надо акцентировать внимание на современной личности директора, его профессиональных требованиях, которые к нему предъявляются государством, его профессиональных компетенциях и мере ответственности за происходящие в школе процессы.

Директор школы сегодня и, например, 20–25 лет назад — это разные требования и разные стартовые позиции. Если раньше директором школы становился учитель, причем лучший учитель, отработавший в школе не один десяток лет, то сегодня хоть по сути директор и имеет высшее педагогическое образование, но основные требования к нему предъявляются государством не как к учителю, а как к управленцу, экономисту, юристу, хозяйственнику — умеющему работать в кризисных, экстремальных условиях, работать с надзорными органами и исполнять зачастую алогичные задачи в режиме финансово-экономического кризиса. Мера этой нагрузки на руководителя сегодня не просто велика, она лишает его творчества. А работа с церковью — это творчество. Это умение увидеть образ выпускника не только по привычным требованиям, но и с духовно-нравственной позиции, чтобы не просто «специалист был грамотный, а Человек был хороший, светлый, праведный, добродетельный». И вот в этом жестком отборе, ритме и с требованиями, предъявляемыми к директору школы, — директор в рамках своей работы (исключительно в профессиональных границах) не то что отходит от церкви, он не доходит до взаимодействия с ней.

Вот в чем основная, на наш взгляд, проблема. А с учетом того, что и священнослужители имеют большую нагрузку и служат без временных ограничений — не происходит того полноценного контакта, о котором мы говорим последние годы, поднимая вопросы соработничества церкви и образования. Но не будем обреченно смотреть на ситуацию. Роль директора школы имеет огромную силу, переходящую в убеждение, рычаги воздействия, стратегическую линию развития учебно-воспитательного процесса в школе и образования в целом. Рассмотрев позиции и взгляды участников образовательного процесса на взаимоотношения, взаимодействие школы и церкви, перейдем к современному состоянию и перспективам взаимодействия общеобразовательной школы и православной церкви.

Процесс взаимодействия общеобразовательной школы и православной церкви имеет три привлекательные стороны: во-первых, в нем осуществляется взаимное информирование о воспитательных возможностях, содержании, формах, методах каждого из социальных институтов; во-вторых, идет согласование усилий школы и православной церкви в отношении целесообразных действий по работе в детско-юношеской среде; в-третьих, осуществляются совместные мероприятия по духовно-нравственному воспитанию учащихся на основе социально-педагогической концепции их совместной деятельности. Формы взаимодействия школы и православной церкви, которые существуют, достаточно разнообразны и интересны: это духовно-нравственные беседы; знакомство учащихся с православными святынями; экскурсии; историческое краеведение; факультативные занятия; совместная подготовка и проведение государственных и религиозных праздников; кружковая работа; сотрудничество в конкурсах рисунков и т. д. Необходимо отметить и взаимодействие педагогов, священнослужителей и роди-

телей в профилактике правонарушений. Таким образом, школа и православная церковь, с учетом автономности сторон, на основании существующей нормативно-правовой базы могут стать незаменимыми партнерами в деле духовно-нравственного воспитания гармонично развитого, морально цельного человека, высоконравственной личности, стремящейся к совершенству.

Вера православная долго была гонима, и подрастающее поколение было отторгнуто от отеческих традиций. Но можно с уверенностью сказать, что сегодня для нас наступило время не только надежды, но и реальной совместной деятельности.

Литература

1. Слово Святейшего патриарха Кирилла после всенощного бдения в Крестовоздвиженском соборе Женевы [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4352660.html>

УДК 271.2 (571.54–22)
DOI 10.18101/978-5-9793-1461-7-2020-143-148

ПРАВОСЛАВНЫЕ ОБЪЕКТЫ ДЖИДИНСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

© **Екатерина Викторовна Ваганова**
кандидат исторических наук, доцент,
Восточно-Сибирский государственный институт культуры

© **Ксения Сергеевна Москвитина**
магистрант 1-го курса,
Восточно-Сибирский государственный институт культуры

Рассматривается история создания, архитектурные особенности и современное состояние православных объектов Джидинского района Республики Бурятия. Взято для обсуждения шесть православных храмов района, изучена история их создания, деятельность и современное состояние. Отсутствие специальных исследований и сведений по православным объектам Джидинского района делает данное исследование актуальным и своевременным. Установлено, что в архитектурной композиции храмов большое значение имеет обратная связь материалов, когда формы объемов и деталей, выполненные в кирпиче, уподобляются деревянным.

Ключевые слова: православие; культовые объекты; храмы; церкви; наследие; культурное наследие; объекты культурного наследия; архитектура; архитектурные объекты; Джидинский район.

ORTHODOX OBJECTS IN THE DZHIDINSKY DISTRICT OF THE REPUBLIC OF BURYATIA: HISTORY AND CURRENT STATE

Ekaterina V. Vaganova
Cand. Sci. (History), A/Prof.
East Siberian State Institute of Culture

Ksenia S. Moskvitina
1st year graduate student,
East Siberian State Institute of Culture

The article discusses the history of creation, architectural features and the current state of Orthodox objects in the Dzhidinsky district of the Republic of Buryatia. Six Orthodox temples of the district were chosen for study, the history of their creation, activities and current status were studied. The lack of special studies and information on the Orthodox objects of the Dzhidinsky district makes this study relevant and timely. It has been revealed that in the architectural composition of churches, the feedback of materials is of great importance when the forms of volumes and details made in brick became like wooden ones.

Keywords: Orthodoxy; cult objects; temples; churches; heritage; cultural heritage; cultural heritage sites; architecture; architectural objects; Dzhidinsky district.

Республика Бурятия — уникальная территория, особенность которой заключается в многообразии культурного наследия. Часть наследия республики, включающая в себя православные церкви, на протяжении многих столетий оказывала существенное влияние на мировоззрение, традиции и обычаи, образ жизни местных жителей. Множество культовых сооружений республики изучены достаточ-

но полно, но некоторые из объектов православного характера по-прежнему остаются малоизученными. К ним можно отнести православные храмы Джидинского района Республики Бурятия.

Джидинский район расположен на юго-западе Республики Бурятии и занимает долину среднего и нижнего течения р. Джиды и прилегающие к ней Боргойские сухие степи. С севера район ограничивают Хамар-Дабанский и Боргойский, а с юга — Джидинский хребты. Долина р. Джиды в пределах района сравнительно широкая, но в 5 км от устья прорывается сквозь Дырестуйские Щеки; по восточной границе района протекает река Селенга. Джидинский район — это разнообразие ландшафтов, удивляющих своей красотой и первозданностью; это вершины Хамар-Дабана, тайга, степи, крупные и малые реки, пресноводные и соленые озера, минеральные источники — аршаны, караванный Чайный путь, Удунгинский тракт, сплавы по рекам Темник и Джиды. Район необычайно богат историко-культурными памятниками, дающими яркое представление о его далеком прошлом [7].

По данным Свода объектов культурного наследия Республики Бурятия, в Джидинском районе на государственном учете состоят 139 объектов культурного наследия, из них памятников археологии — 108 (один из них является выявленным объектом археологического наследия); памятников истории — 30; памятников архитектуры — 1 [8].

Особое место в истории и культуре Джидинского района занимают культовые сооружения. В районе на данный момент действуют четыре православные церкви: храм Святого Георгия Победоносца в с. Бойцый, храм пророка Божия Или в с. Большой Нарын, храм в честь Иконы Божией Матери Одигитрия в с. Джиды, храм в честь апостолов Петра и Павла в с. Петропавловка. Кроме того, сохранились остовы православных храмов в селах Цаган-Усун и с. Баян (ныне утрачены).

Одним из старейших объектов наследия, находящимся на территории Джидинского района, является Баян-Хосунская Николаевская церковь в с. Баян Джидинского района, состоящая на государственной охране в соответствии с Постановлением Совета Министров Бурятской АССР от 20 сентября 1971 г.

Баян-Хосунская Николаевская церковь была одним из первых каменных сооружений в районе и является примером традиционной для Восточной Сибири архитектуры [8, с. 134].

Архитектурная композиция и декор деталей дают основание полагать, что здание строилось в самом конце XVII в. и было закончено в XVIII в. Его длина, без паперти, составляла около 22 м, толщина стен — около 1,5 м. Высота колокольни — 10 м. Купола изначально были покрыты сусальным золотом. Объемно-планировочное решение одноэтажного каменного двухсветного храма, выполнено в манере, традиционной для Восточной Сибири: крыльцо, притвор под колокольней, трапезная, четверик и апсида. В архитектурной композиции большое значение имеет обратная связь материалов, когда формы объемов и деталей, выполненные в кирпиче, уподобляются деревянным: пятигранная форма абсиды, трактовка стен четверика угловыми пилястрами, формы оконных наличников, напоминающие колоды и резные доски [8, с. 134]. Внутри в убранстве присутствовала роспись стен. Церковь за одну службу могла вместить около 500 верующих. Руководил церковью попечительский совет.

Согласно сведениям А. Д. Жалсараева, в 1789 г. было выбрано место и заложен первый камень под фундамент Николаевской церкви. Это была не первая

попытка возведения церкви в с. Баян, изначально в 1778 г. была воздвигнута деревянная Баян-Хосунская церковь, но она сгорела, и местные жители приняли решение о строительстве каменной церкви. Во время ее строительства возникали трудности с доставкой стройматериалов, поскольку выбранное для ее возведения место находилось за рекой. Жители с. Баян на собственные средства приглашали отделочников, архитекторов и художников. Доставка кирпича велась различными способами: он подвозился из Читы, Верхнеудинска и Иркутска на конных подводах. В с. Капчеранка были построены специальные печи для выделки и обжига кирпича, предназначавшегося для строительства Баян-Хосунской церкви [5, с. 40].

Помощь в возведении храма оказывали ламы Сартул-Гэгэтуйского и Атаган-Дырестуйского дацанов. По словам местных жителей, Сартул-Гэгэтуйский дацан выделял не только подводы для доставки лесоматериала, но и отдал часть подготовленного для своих нужд леса. Атаган-Дырестуйский дацан помог в покупке церковной утвари и постоянно оказывал материальную поддержку [1].

Ощутимую помощь оказали церкви Иркутской и Читинской епархий. Большинство икон было подарено верующими других приходов, но самые дорогие иконы приобретались за наличные в Иркутске, Чите и Верхнеудинске [2].

В начале 1805 г. были привезены колокола, покрытые сусальным золотом. Главный колокол весом около 160 кг назывался благовестом. Баянская церковь, с высокими куполами и колокольной, с животворным иконостасом, настенными фресками, стала гордостью местных жителей. Ее приход состоял из верующих многих окрестных сел, деревень и заимок. Возведение храма несколько раз приостанавливалось, в том числе и из-за отсутствия стройматериалов. Для ускорения строительства из г. Иркутска был «выписан» специальный человек, который руководил строительством, после он остался служить в православной церкви. На завершение внутренней и наружной отделки Баян-Хосунской Николаевской церкви потребовалось около 10 лет [1]. Баян-Хосунскую Николаевскую церковь по праву считали главным храмом Джидинского района. Она была огорожена забором с железными воротами, от которых до входа шла устланная черной плиткой дорожка [2].

В середине 1805 г. храм был освящен и начато богослужение. Имя первого священника церкви осталось неизвестным. В 1868 г. председателем попечительства был избран отставной зауряд-сотник И. И. Шишмарев, членами — казаки Карпов и Григорьев. С 1885 г. по 1905 г. псаломщиком Баян-Хосунской Николаевской церкви был М. А. Ощепков. В марте 1886 г. была открыта церковно-приходская школа, где изучали Закон Божий, грамматику, чистописание. Обучение в школе длилось от 5 до 9 месяцев [1].

В связи с расформированием институтов по всей России, Советом Народных Комиссаров в 1917 г. церковноприходские школы были закрыты. В 1916 г. приказом наказного атамана Забайкальского казачьего войска пос. Баян-Хосунский был переименован в Николаевский в честь храма. В 1936 г. комсомольцы совместно с отрядами ОГПУ, НКВД «отлучали» от веры местных жителей. Священников и служителей церкви расстреливали, церковную утварь уничтожали и разворовывали. Церковь использовалась под клуб колхоза имени В. И. Чапаева, затем под здание метеорологической станции [2].

27 января 1939 г. Указом Президиума ЦИК БМАССР было принято решение о закрытии Баян-Хосунской Николаевской церкви, и спустя некоторое время она была разграблена [6] и в таком виде простояла до настоящего времени.

Сегодня объект не используется и находится в аварийном состоянии, отмечены значительные утраты: нет крыльца, снесена колокольня, вместо разрушенного купольного свода и верхней части стен сделана двускатная крыша. Разрушен пол в интерьерах, в передней стене притвора пробит воротной проем, снесена церковная ограда [6]. Объект требует срочных мер по изучению и реконструкции.

В 1863 г. в с. Боций Джидинского района была заложена Бочинская церковь, ее существование продлилось до 1967 г., когда она была закрыта. В ее помещении располагался клуб колхозного хозяйства, затем здание отдали под склады и мастерские. В течение времени храм был подвергнут полной перестройке, а затем и вовсе снесен. В 2005 г. по инициативе жителя с. Боций В. И. Плюснина в основание храма была заложена плита, а место освящено протоиереем В. Власовым. Местные жители принимали участие в строительстве церкви, длившемся три года. Для церкви был смонтирован и изготовлен резной иконостас, автором которого был общественный деятель В. Е. Астихинский. Неоценимый вклад внес бывший депутат Народного Хурала Бурятии С. М. Пашинский. Организатором строительства выступила Н.И. Токарева — депутат районного Совета. Значительная помощь была оказана главой администрации района Ж.Д. Батуевым. 4 октября 2008 г. церковь была открыта и получила название — Храм святого Георгия Победоносца [4].

Деревянный храм пророка Божия Илии в с. Большой Нарын был построен между 1863 и 1871 гг. К сожалению, сведений о строительстве храма и его деятельности в дореволюционный период не сохранилось. По имеющимся сведениям, в 1930-е г. храм был закрыт и отдан под клуб. Спустя несколько лет здание вновь было передано православной церкви [11]. 15 июля 2016 г. священником И. Баталовым был освящен и поднят над алтарем первый купол храма Святого пророка Илии. Церковь является действующей, в настоящее время организован сбор средств на ее восстановление [3].

Цаган-Усунская Николаевская миссионерская церковь в с. Цаган-Усун была заложена в 1866 г. Строительство велось на средства кяхтинского купца М. В. Шишмакова. При церкви существовала библиотека, в которой находились богослужебные книги, изданные в Московской синодальной типографии. Престол в храме во имя святого Николая Чудотворца был освящен 18 июля 1867 г. На колокольне было четыре колокола: один праздничный, большой, остальные три — повседневные. В настоящее время сохранилось лишь основание церкви [12].

До 1996 г. храмов и православных приходов в пос. Джида Джидинского района не было, но по просьбе приезжего священника иерея Евгения Емшанова войсковая часть выделила солдатский клуб для проведения молебнов и таинства крещения в дни его приезда. 12 февраля 1998 г. администрацией пос. Джида здание библиотеки приспособили под Богородице-Одигитриевский молебный дом. В 1998 г. ему передан земельный участок с последующей выдачей свидетельства о праве собственности [10].

В 1999 г. приход был официально зарегистрирован как самостоятельное юридическое лицо с присвоением наименования «Местная православная религиозная организация «Свято-Одигитриевский приход пос. Джида Джидинского района Республики Бурятия» Читинской и Забайкальской епархии Русской православной церкви». В первое время постоянная численность прихода не превышала 10 человек, однако благодаря стараниям иерея Е. Седунова она значительно увеличилась [10].

По просьбе верующих в апреле 2002 г. администрация пос. Джида выделила земельный участок под строительство новой церкви, но из-за недостатка финансирования строительство было приостановлено. И лишь в 2007 г., после освящения, благотворителем Д. Т. Ульяненко был залит фундамент храма [10]. В настоящее время создан попечительский совет, начался сбор денежных средств и определен подрядчик, который возобновит строительство церкви.

Вопрос о постройке храма на территории с. Петропавловка Джидинского района поднимался неоднократно. В 2006 г. было начато строительство православной церкви, но из-за нехватки средств было приостановлено [9]. В 2007 г. администрацией района и по инициативе протоиерея В. Власова был создан общественный совет, благодаря которому были собраны средства на возведение храма. Под руководством Н. В. Мельникова строительство православного храма, получившего название «В честь Святых Апостолов Петра и Павла», пошло ускоренными темпами. Значительная благотворительная помощь и организаторская работа при строительстве проводилась предпринимателем В. Е. Еременко. В 2007 г. был изготовлен и установлен двухъярусный иконостас, закончились внутренние отделочные работы, установлены кресты. В сентябре того же года была произведена наружная отделка храма [9]. Сегодня храм открыт и действует.

Джидинский район с его богатым природным и культурным наследием сохранил интересные объекты религиозного характера. Однако они изучены достаточно слабо ввиду отсутствия специальной литературы по истории их создания и деятельности, что еще раз подтверждает актуальность обращения к данной тематике. Каждая из церквей имеет свою богатую историю и является неотъемлемой частью духовной жизни местных жителей. Православные храмы района выполняют нравственные и духовные функции, являются важной частью исторического развития Русской православной церкви в Республике Бурятия. Помимо этого храмы являются частью православного наследия региона и нуждаются в более подробном изучении и сохранении.

Литература

1. Баян-Хосунская Николаевская церковь. Родное село [Электронный ресурс]. URL: <http://selorodnoe.ru/album/show/id3635622/> (дата обращения: 17.09.2019).
2. Белеет церковь одиноко. Джидинка [Электронный ресурс]. URL: <https://tv-dubl.ru/istoriya/beleet-tserkov-odinoko-4-08-2011.html> (дата обращения: 14.09.2019).
3. Большой Нарын. Церковь Илии Пророка. Пророко-Ильинская церковь [Электронный ресурс] / Соборы.ру. URL: <https://sobory.ru/article/?object=27456> (дата обращения: 15.09.2019).
4. Бойий. Культурно-историческое наследие села [Электронный ресурс]. URL: <https://nasledie-sela.ru/places/BUR/1113/6927/> (дата обращения: 17.09.2019).
5. Жалсараев А. Д. Поселения, православные храмы, священнослужители Бурятии XVII–XX столетий: энцикл. справочник. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 2001. 448 с.
6. История церкви. Родное село [Электронный ресурс]. URL: <http://selorodnoe.ru/history/show/id3629919/> (дата обращения: 16.09.2019).
7. Официальный сайт муниципального образования «Джидинский район» [Электронный ресурс]. URL: <http://egov-buryatia.ru/dzida/> (дата обращения: 10.09.2019).
8. Памятники архитектуры и истории. Т. I. Свод объектов культурного наследия Республики Бурятия / науч. ред. В. К. Гурьянов. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2010. 328 с.
9. Приход храма апостолов Петра и Павла в с. Петропавловка. Русская православная церковь. Московский патриархат. Бурятская митрополия. Улан-Удэнская и Бурятская

епархия [Электронный ресурс]. URL: <https://www.uud-eparh.ru/index.php/eparkhiya/monastyri-i-khramy/dzhidinskij-rajon/261-2010-03-18-02-58-20.html> (дата обращения: 04.04.2018).

10. Свято-Одигитриевский храм. Джидинский район, пос. Джиди. Русские Церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://russian-church.ru/viewpage.php?cat=burjatija&page=13> (дата обращения: 19.09.2019).

11. Храм пророка Божия Или в с. Большой Нарын. Русская православная церковь. Московский патриархат. Бурятская митрополия. Улан-Удэнская и Бурятская епархия [Электронный ресурс]. URL: <https://www.uud-eparh.ru/index.php/eparkhiya/monastyri-i-khramy/kyakhtinskij-rajon/4580-khram-proroka-bozhiya-ili-v-s-bolshoj-naryn.html> (дата обращения: 04.04.2018).

12. Цаган-Усун [Электронный ресурс]. URL: <https://howlingpixel.com/i-ru> (дата обращения: 04.04.2018).

ОСОБЕННОСТИ ПРОВЕДЕНИЯ ЭКСКУРСИИ В ПРАВОСЛАВНОМ ХРАМЕ

© **Мария Анатольевна Михайлова**

кандидат исторических наук,
Восточно-Сибирский государственный институт культуры

Рассматривают вопросы организации и проведения экскурсий в православном храме, выделяется ряд особенностей их проведения: условия допуска экскурсовода к проведению экскурсии, времени проведения экскурсии, целевые группы, тематика экскурсии, организация нитки маршрута экскурсии, основные экскурсионные объекты, необходимые для показа во внешнем пространстве культового комплекса и внутри храма. Представлен примерный алгоритм проведения экскурсии в храме. Установлено, что в своем рассказе экскурсоводу необходимо придерживаться логической последовательности изложения исторической очередности событий, церковной истории, догматов.

Ключевые слова: экскурсия; техника экскурсии; внутреннее пространство православного храма; особенности проведения экскурсии в православном храме; целевая группа; экскурсионная группа; экскурсовод; алтарь; иконостас; культовый объект.

FEATURES OF CONDUCTING EXCURSION IN THE ORTHODOX CHURCH

Maria A. Mikhailova

Cand. Sci. (History)
East Siberian State Institute of Culture

The article considers the issues of organizing and conducting excursions in the Orthodox church, some features of conducting excursions are revealed: the admission conditions for a guide, the convenient time for excursion, the target group, the subject of excursion, the organization of excursion route, the main objects for the excursion, necessary for display in the outer space of the cult complex and inside the church. An approximate algorithm for conducting excursions in the church is presented. It was revealed that the guide in his story needs to adhere to the logical sequence of the historical priority of events, church history, dogmas.

Keywords: excursion, technology of excursion; the interior of the Orthodox church; the features of the excursion in the Orthodox church; target group; excursion group; guide; altar; iconostasis; cult object.

Подготовка экскурсии — сложный процесс, требующий определенных навыков, творческих усилий и глубокого знания предмета, а в случае с экскурсией в православном храме еще и учета особенностей нахождения в священном месте.

Национальный стандарт Российской Федерации (ГОСТ Р 54604–2011 «Туристские услуги. Экскурсионные услуги. Общие требования») дает следующее определение понятия экскурсия: экскурсия — услуга по организации посещения объектов экскурсионного показа (объекты природного, историко-культурного наследия, промышленные предприятия и др.) индивидуальными туристами (экскурсантами) или туристскими группами, заключающаяся в ознакомлении и изучении указанных объектов в сопровождении экскурсовода, гида, гида-переводчика, продолжительностью менее 24 час. без ночевки [1].

Одной из главных особенностей экскурсии по культовому объекту следует назвать то, что проведением такой экскурсии может и должен заниматься чело-

век, который аккредитован этим храмом на проведение такой деятельности. На сегодняшний день в ряде культовых комплексов доступ неаккредитованных экскурсоводов с экскурсионными группами может быть ограничен в связи с тем, что такие группы очень часто мешают своим нахождением на территории храма проведению религиозных служб. Доступ экскурсионной группы разрешается только при наличии экскурсовода, который прошел аккредитацию либо специальную подготовку и получил допуск от храма на проведение экскурсии. Перед проведением экскурсии необходимо зарегистрироваться в книге посетителей и получить специальный бейдж, который дает разрешение на экскурсионную деятельность на территории данного храма и позволяет идентифицировать экскурсовода.

Еще одной особенностью можно назвать то, что экскурсия в любом храме должна проводиться в оговоренное время, чтобы не мешать служителям и прихожанам при проведении религиозной службы. Для того чтобы достойно провести экскурсию в храме, требуется специальная заявка или запись, где предварительно оговаривается день и время, когда можно прийти с экскурсией без создания неудобств для верующих. Экскурсии целесообразно проводить во внебогослужебное время, что позволит увеличивать ее эффективность.

Условно можно разделить целевые группы таких экскурсий на два вида:

– экскурсанты, интересующиеся религиозной, культурной или исторической тематикой, но они могут и не быть приверженцами той религии, религиозные объекты которой посещают;

– экскурсанты являются верующими людьми или паломниками. Их более привлекает непосредственное участие в культовых действиях, и экскурсия для них является лишь дополнительной, вторичной задачей [2].

Если целевая группа такой экскурсии — не воцерковленные люди, то их целью является желание познакомиться с особенностями устройства и эстетикой православного храма, узнать больше о православии. Поэтому большую роль в показе играют именно история и архитектура храма, нравственные основы православия. Демонстрация церковного таинства, как бы оно ни было интересно экскурсантам, была бы неэтичным процессом, и поэтому информация о таинствах может присутствовать только в качестве рассказа экскурсовода.

Обзорная экскурсия в храме включает в себя множество различных тем: историю храма, архитектуру объекта, основы религиозного учения. Важной частью такой экскурсии должен стать показ и рассказ об особенностях внешней и внутренней организации пространства храма, так как они являются глубоко символическими, и их выстраивают в определенной логической последовательности.

Организация маршрута. Его следует начинать со двора. Показать сначала общий внешний вид храма, рассказать его историю, раскрыть архитектурные особенности православных храмов вообще и этого конкретного храма в частности. Точек показа при этом может быть несколько. Сначала общий план — удаленный показ, затем группу следует расставить близко от объекта для рассмотрения деталей архитектуры. При показе объекта необходимо соблюдать логическую последовательность: сначала рассказ о главном храме, затем уже о вспомогательных постройках и объектах.

Экскурсия по двору православного храма может включать в себя несколько объектов: чаще это колокольня или захоронения. Также важно уделить особое внимание главным крестам и иконе, расположенной над входом в храм.

Далее гид-экскурсовод должен сопроводить посетителей внутрь храма, при этом объяснив им правила поведения и внешнего вида при нахождении в храме. Первоначально будет удобным размещение экскурсионной группы в притворе храма для разъяснения всех правил нахождения в храме. Здесь важно ознакомить экскурсантов с общей организацией внутреннего пространства храма, из каких частей он состоит, их символическое значение, правила нахождения в каждой из частей храма.

Далее экскурсовод проводит группу в центральную часть храма. Главным местом христианского храма является алтарь, но так как это священное место, доступ туда ограничен, и по этой причине проведение экскурсии в алтаре невозможно. Поэтому задача экскурсовода при объяснении роли и значения алтаря — возможностями своего рассказа обрисовать устройство алтаря. В этом случае можно воспользоваться материалами портфеля экскурсовода, демонстрируя участникам примерные схемы расположения предметов внутри алтаря.

Еще одним значимым объектом показа внутреннего пространства храма являются иконостас и иконы. Необходимо начинать рассказ с истории возникновения иконостасов, их формирования, логики и последовательности построения рядов, особенностей иконостаса каждой конкретной церкви. Рассказ об иконостасе может быть дополнен историей развития и формирования иконописи, канонов изображения Троицы, Христа, Богородицы и святых. Рассказ об иконостасе и иконах может занимать большой отрезок времени, так как это очень обширная и важная тема.

Далее можно обратить внимание экскурсантов на такие объекты, как солея, амвон, клиросы, аналой, необходимо отразить их символическое значение и особенности. Помимо этого экскурсовод должен владеть информацией о предметах церковного обихода и внутреннего интерьера: купели, хоругви, распятия, потиры, мощевике, Гробе Господнем и т. д.

Затем экскурсовод с группой могут перейти к остальным частям православного храма, объясняя их назначение, символику и особенности. В рассказе экскурсоводу необходимо придерживаться логической последовательности изложения исторической очередности событий, церковной истории, догматов.

Таким образом, создание экскурсии в православном храме — это многоступенчатая процедура, требующая глубоких знаний и навыков, и заниматься этой работой должен специально подготовленный человек, бережно и с уважением относящийся к основам вероисповедания.

Литература

1. ГОСТ Р 54604–2011 «Туристские услуги. Экскурсионные услуги. Общие требования» // КонсультантПлюс [Электронный ресурс]. URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=OTN&n=4609#004919394841366853> (дата обращения: 08.11.2019).

2. Федорова М.В. Специфика организации экскурсий в религиозных центрах // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии: сб.ст. по материалам V междунар. науч.-практ. конф. Новосибирск: СибАК, 2011[Электронный ресурс]. URL: <https://sibac.info/conf/philolog/v/27637> (дата обращения: 08.11.2019).

ЗНАЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

© Юлия Сергеевна Ринчинова

кандидат социологических наук, доцент,
Восточно-Сибирский государственный институт культуры

Анализируются проблемы современного общества и место чтения в жизни людей. Особо выделяется в круге чтения религиозная литература. Она помогает найти утешение в жизненных горестях, получить советы и обрести надежду на лучшее будущее. Когда-то чтение такой литературы было обязательной нормой жизни. Позже, в советское время, чтение богословских книг находилось под запретом, их невозможно было купить или перепечатать. В наши дни вновь возрождается интерес к чтению книг на религиозную тематику, люди хотят самостоятельно разобраться в истинах веры.

Ключевые слова: чтение; общество; библиотека; литература; религия; лечение; слово; библиотерапия; книга; Библия; учение.

IMPORTANCE OF RELIGIOUS LITERATURE IN MODERN SOCIETY

Yulia S. Rinchinova

Cand. Sci. (Sociology), A/Prof.
East Siberian State Institute of Culture

The article is devoted to the analysis of the problems of modern society and the place of reading in the life of people. Religious literature is highlighted in the reading priorities. It helps to find consolation in life 's bitterness, get advice and find hope for a better future. Once reading such literature was a mandatory norm of life. Later, in Soviet times, reading theological books was banned, it was impossible to buy or reprint them. Nowadays a renewed interest in reading books on religious topics is observed, people want independently to understand the truths of faith.

Keywords: reading; society; library; literature; religion; treatment; word; bibliotherapy; book; the Bible; doctrine.

Современное общество является намного более технологически мощным, чем предыдущие. Мы можем не только с легкостью путешествовать, за короткое время преодолевая огромные расстояния, иметь связь с людьми в самых труднодоступных уголках планеты, но и поручать свои дела по работе и дому т.н. «умной технике». В таких «умных» офисах и домах значительный процент процессов и работ автоматизирован, выполняется как по прямой команде владельца помещения, так и с помощью дистанционных устройств.

Новые технологии, которые сулят светлое будущее информационной эры, действительно помогают нам организовать все сферы жизни. Даже за советом по лечению, обучению, кулинарии, строительству и пр. мы обращаемся не к узким специалистам, а к форумам, блогерам, ведущим соответствующие авторские колонки. Найти карту местности, понять иностранца, получить образование, заплатить за множество товаров и услуг через Интернет — это и много другое стало обыденностью нашего общества.

Конечно, есть еще места на планете и в нашей стране, где не действует сотовая связь и нет технической возможности подключения к услугам провайдеров. Но и там хотя бы при школах, администрациях есть пункты с доступом к сети.

Казалось бы, жизнь становится гораздо проще, комфортнее, но в то же время многие люди отмечают у себя наличие признаков хронического стресса, переутомления. Нам часто ложно слышится звонок или вибрация телефона, мы постоянно обновляем странички в социальных сетях, ищем письма в почте, сортируя их на качественные и т. н. «спамы» — рекламные и вредоносные отправления. В любой непонятной ситуации люди достают из карманов или сумок телефон и начинают листать ленту или играть в игры, и даже делают вид, что им звонят, если хотят избежать ненужного разговора.

Ценностные отношения к технике и технико-технологическому процессу описаны А. А. Тихоновым и А. А. Тихоновой как 5 сценариев [1, с. 179].

1. В эпоху просвещения к технике относились восторженно-позитивно, видя ее могущество и перспективные возможности для развития цивилизации. В это верят и сегодняшние последователи данной позиции.

2. Марксизм, позитивизм, персонализм и т.п. учения отражают умеренно-оптимистическое отношение к технике и технологии, при этом оценка связана с различным набором исторических условий и социокультурных обстоятельств.

3. Нейтральное отношение к технике, без особого аксиологического статуса.

4. Негативное восприятие и оценка техники как особой реальности, которая «способна вытеснить человека из важных сфер его жизни, приводить к потере человеческого достоинства, к ухудшению экономического, социального, политического и т.п. положения множества людей в современном обществе».

5. Всеобщая «демонизация» техники, наделение ее свойствами враждебного отношения к человечеству.

Наверняка людям не следует отказываться от техники, она дает нам комфорт и ускоряет выполнение работ. В то же время виртуальная реальность порождает такие явления, как технофобия, техномания, технофилия, гаджетомания и др. В статье Г. У. Солдатовой и Т. А. Нестик приведены результаты эмпирического исследования и сделаны выводы: технофобия и технофилия проявляются не столько в интенсивности пользования интернетом, сколько в разных профилях интернет-активности. Технофобы занимаются в основном поиском информации, а технофилы чаще всего используют интернет как средство общения. Технофобы не проявляют большой активности в интернет-пространстве и реже обсуждают в семье проблемы и успехи освоения сети [2, с. 58–59]. Нужны способы отвлечения внимания от гаджетов и технических устройств. И тут на помощь может прийти чтение.

Книги всегда играли огромную роль в жизни человека: с раннего детства люди знакомятся с литературным творчеством, осваивают культурное наследие через чтение/слушание сказок, мифов, легенд и пр. Каждый ребенок осознает себя, свое место в мире через подражание литературным героям, не случайно малыши затаив дыхание по много раз слушают любимые сказки. Чтение помогает укреплять память и развивает навыки речи. Уже в школьные годы книга становится центром становления личности, ребенок сам начинает посещать библиотеки. Многие родители бьют тревогу из-за увлечения ребенка электронными устройствами, но, тем не менее, даже такое чтение помогает ребенку познавать окружающий мир. Книга развивает воображение, помогает самореализации человека.

Не случайно люди, которых воспринимают как ученых, специалистов, часто имеют дома личные библиотеки, следят за новинками в своей сфере. Деловое чтение помогает быть в курсе событий.

Чтение даже для больных людей является одним из средств помощи. Незрячие люди могут слушать аудиокниги или читать с помощью специальных книг, напечатанных шрифтом Брайля. В трудных жизненных ситуациях можно обратиться к методам библиотерапии: сказкотерапии или терапии поэзией. Можно найти утешение и подбодрить себя, став тем, кем захочешь, всего лишь силой воображения.

Одним из важнейших свойств книги является хранение информации и передача человеческого опыта следующим поколениям. Из книг мы узнаем о своем прошлом, о возможных вариантах будущего. В советское время книга была одним из важнейших подарков на различные события, книги собирали, менялись ими.

В современном обществе изменились многие традиции и ценности. Если СССР считался самой читающей страной, то сегодня социологи бьют тревогу. Снижается количество и качество чтения, особенно в молодежной и подростковой среде. Изменились не только читательские интересы, но и носители информации, различные электронные гаджеты заменяют книгу в традиционном ее понимании. Известны позиции библиотековедов, считающих, что чтение помогает сохранить здоровье. Не случайно с древности и до нынешних дней применяются методы библиотерапии.

Религиозно-церковная (клерикальная) литература сформировалась в результате слияния античной и раннесредневековой культур и включает два направления: литургическая поэзия (гимны, секвенции, тропы, литургические драмы) и агиография, дидактико-аллегорическая поэзия [3].

Религиозные авторы пишут на религиозные темы. Основная тематика их произведений — вера в Бога, представления о его воле, требованиях по отношению к людям, о конце мира, о путях спасения, о загробном или потустороннем мире, о морали и др. Причем это не простое восхваление небесных существ, а активное содействие собственному преобразению и улучшению жизни окружающих [4, с. 246].

О. В. Лебедева отмечает, что в современной истории нашей страны нет полного объективного освещения преобразований периода «перестройки» в религиозном вопросе. Уже со второй половины 80-х гг. XX в. в обществе возрастает интерес к православной культуре. В Советском Союзе издание религиозной литературы контролировалось партией и правительством, осуществлялось очень ограниченным тиражом. Основная цель советской пропаганды — формирование атеизма. В те годы Русская православная церковь ежемесячно издавала «Журнал московской патриархии», в котором публиковались указы, послания, приветствия патриарха, определения Священного Синода, сообщения о важнейших событиях в жизни церкви, материалы по церковной истории, проповеди, информация об экуменических контактах. Но малая тиражность (30–32 тыс. экз.) делала журнал недоступным большинству, его регламентированно распределяли по епархиальным управлениям, монастырям, приходам. Московская патриархия издавала православный церковный календарь; один раз в год издавался сборник «Богословские труды», где печатались работы церковных деятелей, в том числе зарубежных [5].

Даже в советское время в стране было много последователей православия, и одной из главных проблем была невозможность приобрести для домашнего пользования Библию. Она издавалась в 1956, 1968, 1976, 1979 и 1983 гг., шестое издание было юбилейным, посвященным празднованию тысячелетия Крещения Руси), но рядовым гражданам купить ее было практически невозможно. В 1956 г. издан Краткий молитвослов, в 1970 г. — Полный православный молитвослов, в 1973 г. — Псалтирь и в 1980 г. — Православный молитвослов с Псалтирью [5].

В период «перестройки» цензура была ослаблена и с получением больших свобод появились возможности издания религиозной литературы. Увеличилось число наименований печатной религиозной продукции, издавались репродукции икон. Но и в те годы историко-религиозная литература оставалась малодоступной, особенно в провинции. Чуть позже, в начале 90-х гг., цензура уже не противодействовала изданию религиозной литературы, но мешали экономические сложности (перебои в поставке бумаги, очередность заказов в типографиях, отсутствие у Московского патриархата собственной типографии). Далее появились частные типографии, но они зачастую выпускали религиозные издания с фактическими ошибками [5].

На сегодняшний день отмечается всплеск интереса к религиозной литературе. Издаются журналы, монографии, учебники, вспомогательная обучающая литература и др. В связи с развитием основ духовного образования в школах появляются необходимые методические материалы. Религиозная литература издается по догматам трех основных мировых религий: христианства, буддизма и ислама. Значительное число публикаций связано с православием.

Выделяются специфические направления исследований. Так, М. А. Корзо поставила перед собой цель проверить гипотезу о наличии испанского влияния в религиозной литературе Речи Посполитой XVII в. на примере униатского наставления об отправлении церковных таинств [6]. М. А. Стуровой и другие авторы проанализировали понятие духовности в светской и религиозной литературе [7]. Отношения науки и церкви, взгляды представителей православной церкви на приключенческую литературу проанализированы В. П. Булычевой [8].

Таким образом, изучение чтения религиозной литературы — значимая проблема, требующая соответствующего анализа и понимания, т.к. именно с помощью литературы до людей доводятся основы веры, нравственные ориентиры, правильные идеалы, к которым надо стремиться. И библиотеки православной литературы могут служить базой для духовного просвещения населения. Или такие библиотеки можно иметь дома, чтобы в любое необходимое время перечитать, получить утешение и найти надежду на лучшее будущее.

Литература

1. Тихонов А. А., Тихонова А. А. Технофобии и техномания: аксиологические концепции техники и технологии // Поволжский педагогический поиск. 2014. № 4(10). С. 176–180.
2. Солдатова Г. У., Нестик Т. А. Отношение к Интернету среди интернет-пользователей: технофобы и технофилы // Вестник Московского гос. обл. ун-та. Сер.: «Психологические науки». 2016. № 1. С. 54–61.
3. Ильина Л. Е. Религиозная литература раннего Средневековья // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2019. № 2 (11). С. 71–77.
4. Таянова Т. А. Специфика литературы религиозной направленности // Проблемы истории, филологии, культуры. 2011. № 1(31). С. 238–246.

5. Лебедева О. В. Религиозная литература в СССР в период «перестройки»: от дефицита к массовым публикациям // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 4–3 (10). С. 83–85.
6. Корзо М. А. Об испанских влияниях на религиозную литературу униатов и православных в Речи Посполитой XVII в.: постановка проблемы // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та. Сер. 2 «История. История Русской православной церкви». 2018. № 84. С. 35–47.
7. Стурова М. П. Понятие духовности в светской и религиозной литературе // Труды Академии управления МВД России. 2010. № 1(13). С. 104–107.
8. Булычева В. П. Взгляд православной культуры на приключенческую литературу // Историческая и социально-образовательная мысль. Т. 6. 2014. № 5. С. 245–248.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ О ПРАВОСЛАВИИ: ТЕНДЕНЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

© Михаил Александрович Федоров

кандидат философских наук, доцент,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова

Сравнительное изучение того, как православная церковь представлена в учебниках по религиоведению для высшей школы, показало, что 1) не имеется единой концепции, определяющей требования, согласно которым может описываться христианская конфессия; 2) все авторы уделяют внимание как внешним формам, так и внутреннему содержанию рассматриваемой конфессии; 3) достаточно редко представлены функции православных практик, что создает впечатление мертвой традиции, а не живой церкви. В статье дается набросок презентации, в которой элементы, ассоциируемые с православием, рассматриваются с точки зрения таких понятий, как «спасение», «обожение» и «воцерковление», что предлагает целостный взгляд на данный предмет.

Ключевые слова: православная церковь; религиоведение; ознакомление; системно-функциональный подход; спасение; обожение; воцерковление; высшая школа; Евангелие; миссия.

RELIGIOUS STUDIES ABOUT THE ORTHODOX CHURCH: TRENDS AND PERSPECTIVES

Mikhail A. Fedorov

Cand. Sci. (Philosophy), A/Prof., Department of Religious Studies and Theology,
Buryat State University named after Dorzhi Banzarov

The comparative study of the ways the Orthodox church is presented in College and University textbooks on Religious Studies reveals that 1) there is no universal concept defining the requirements according to which a Christian confession should be presented; 2) all authors pay attention both to outer forms and inner content; 3) functions of Orthodox practices are rarely presented which leaves an impression of a rigid tradition rather than a living church. This article gives a basic sketch of a presentation where the practices associated with the Orthodox Church are explained from the viewpoint of concepts such as “salvation”, “apotheosis” and “churching” which offer a holistic view of the subject.

Keywords: Orthodox church; religion studies; introduction; system-functional approach; salvation; apotheosis, churching; higher school; Gospel; mission.

Христианство — одна из мировых религий — традиционно рассматривается в религиоведении через призму трех направлений — православия, католичества и протестантизма. Как правило, подробному рассмотрению каждого из направлений предшествует раздел, посвященный сущности христианства, включающий изложение культурно-исторических предпосылок его возникновения, личности Иисуса из Назарета, истории древней церкви и описанию основных положений вероучения.

Знакомство с учебниками религиоведения для высшей школы показало, что среди авторов нет принципиального согласия относительно того, как знакомить читателя с существенными характеристиками как каждого из направлений, так и конкретно православия. И здесь можно выделить несколько элементов, которые рассматриваются как определяющие в отношении православия.

К первому относится принятие догматов, сформулированных на семи Вселенских соборах [1, с. 185; 2, с. 130; 3, с. 253; 4, с. 156]. Относительно освещения проблематики соборов авторы учебников предлагают разные решения — либо частичное изложение краеугольных решений некоторых соборов [5, с. 199–200], либо краткое изложение основных решений всех соборов [4, с. 153; 6, с. 285–287], либо достаточно подробное описание основной проблематики всех соборов через призму того, как это влияет на христианскую сотериологию [7, с. 349–352].

Нам больше импонирует последний вариант по той причине, что проблематика соборов была посвящена сложным богословским вопросам, сущность которых может понять далеко не всякий воцерковленный верующий и, тем более, человек, только знакомящийся с православием. Поэтому нам кажется, что лучше не касаться предмета соборных прений без должного освещения, поскольку недостаточное знакомство может создать неверное впечатление о христианской догматике. Кроме того, Вселенские соборы относятся к периоду древней церкви, до разделения ее на западную и восточную, и являются тем, что объединяет не только православие и католицизм, но и, частично, протестантизм, последователи которого де факто согласны с решениями всех соборов, кроме седьмого.

Следующим элементом можно назвать описание семи таинств православной церкви [2, с. 131; 3, с. 253; 5, с. 204–206; 6, с. 296–297]. К сожалению, в описании сакральной жизни церкви могут встречаться утверждения, не только противоречащие аутентичному описанию церковного учения [6, с. 296], но способные вызвать возмущение православных верующих. Соглашаясь с авторами в том, что таинства играют важную роль в православной церковной жизни, нельзя не высказать сожаление, что в ряде учебных пособий знакомство с ними носит описательно-культурологический характер [6] и не раскрывает их глубинной взаимосвязи с христианской сотериологией, тогда как, например, в учебнике под редакцией проф. А. В. Солдатова таинства описаны с точки зрения их роли в спасении верующего [7, с. 370].

Следующим элементом описания православия является ознакомление с Символом веры, христианским исповеданием, излагающим основные положения вероучения [2, с. 132; 6, с. 293; 5, с. 203]. Как и в случае с Вселенскими соборами, акцент на Никео-Цареградском символе веры как отличительной черте православия является сомнительным. В контексте выявления различий его упоминание, на наш взгляд, допустимо в контексте «филиокве» — не более. Будучи сформулирован в IV в., Символ веры является основным критерием принадлежности к христианству. Именно через призму Символа веры баптистские и пятидесятнические общины можно отнести к христианству, а свидетелей Иеговы и мормонов — нет. Таким образом, противопоставляя православие и католицизм, можно говорить о его разных вариантах, а в отношении протестантских деноминаций — о разной роли, которую он играет в церковной жизни.

Четвертым элементом выявления специфичности православия можно назвать описание догматов [1, с. 183–184; 6, с. 294–296; 4, с. 158–159]. Здесь можно применить то же возражение, что в отношении Символа веры. Догматы православной церкви сформулированы благодаря Вселенским соборам и потому разделяются как католиками, так и протестантами, например, описываемые догматы об искуплении, воскресении и вознесении. Однако трудно возразить против описания догматов в контексте церковной истории, предлагаемом В. Ф. Федоровым [7, с. 348–352], во-первых, потому что они тесно взаимосвязаны, а во-вторых, здесь

косвенно раскрывается убежденность православной церкви в том, что именно она продолжает апостольскую традицию, а потому история церкви принадлежит православию.

На это опять же можно возразить, что католическая церковь имеет точно такое же убеждение. Между тем раздел в этом учебнике, посвященный догматике католицизма, раскрывает особенности католического вероучения, хотя в полной мере здесь могла бы присутствовать католическая версия обоснования основных догматов. Это создает ощущение неравноценного освещения православия и католицизма.

Еще одним элементом можно назвать описание церковных праздников [1, с. 185; 6, с. 298; 4, с. 160], которое, к сожалению, только в некоторых случаях излагается в связи с православной духовной практикой [7, с. 370; 5, с. 213–216]. Недостаточное внимание церковности православных праздников опять же делает их описание культурологичным, где их специфичность приравнивается к ценности. Между тем роль православных праздников, особенно двенадцатых и великих, нам кажется, нужно изучать в контексте переживания евангельских событий, позволяющего внутренне приблизиться к небесной реальности.

Другие выявления специфичности православия встречаются только в отдельных учебниках, например, описание ритуалов и основных этапов истории церкви [3, с. 253], пересказ катехизиса митрополита Филарета [2, с. 132], практика исихазма [6, с. 290], опора на отцов и учителей церкви в истолковании Библии [2, с. 130], описание социальной концепции Русской православной церкви [1, с. 188–189]. Субъективность в отборе параметров описания, с одной стороны, свидетельствует о многогранности объекта, но с другой нельзя не отметить, что параметры, выбранные отдельным автором в отношении православия, не во всяком рассмотренном учебнике применяются в полной мере в отношении католицизма и протестантизма, что говорит об отсутствии единой религиоведческой концепции описания христианских конфессий.

В итоге можно выделить следующие тенденции в религиоведческом описании православия. Во-первых, ознакомление носит структурную направленность, проявляемую через раскрытие внутреннего содержания (Символ веры, догматы и таинства) и внешней формы (церковные праздники и церковная история). Во-вторых, это преимущественно нефункциональный характер описания: в большинстве случаев создается впечатление, что авторы рассмотренных учебников, перечисляя существенные черты православия, не ставят вопрос, чем обусловлено их наличие. Тем самым, рассматриваемое течение христианства предстает как застывшая традиция. На наш взгляд, составителям только двух учебников удалось избежать этого. В учебнике под редакцией М. М. Шахнович описание таинств, церковной иерархии и праздников представлено через призму духовного аспекта жизни верующих, что дает обоснование культовому своеобразию православия [5, с. 204–207]. В учебнике под редакцией проф. А. В. Солдатова ответы на вопросы «Почему» и «Для чего» даются при рассмотрении таких сторон православия, как история соборов, таинства, догматы и церковные праздники. При этом подчеркивается, что настоящее знакомство с церковью возможно только опытным путем [7, с. 316]. При этом существенным отличием последнего учебника является то, что в нем рассмотрению православия посвящено 64 страницы [7], что, как минимум, в два раза больше, чем в других учебниках, каждый из которых имеет приблизительно одинаковый формат — 34 страницы [2; 5], 19

страниц [6], 17 страниц [1], 5 страниц [4]. Можно ли из этого сделать однозначный вывод о том, что аутентичное и полноценное знакомство с православием возможно при условии, что ему посвящен достаточный объем текста? Считаем, что системно-функциональное описание христианской конфессии, напротив, может являться достаточно кратким и емким, поскольку направлено только на те элементы, которые реализуют основную функцию системы. Тогда как прочие элементы, относимые к данной системе в силу традиции, могут либо игнорироваться, либо освещаться во вторую очередь. С позиции деятельностного подхода Э. С. Маркаряна и М. С. Кагана [8, с. 47; 9, с. 63], мы определяем религию как систему средств адаптации к духовному миру (знаний, мировоззренческих установок, практик и т.п.), состав и содержание которой определяется постановкой и решением конкретных практических задач.

Начнем с того, что православие, католицизм и протестантизм — это не только исторически обусловленные разновидности христианства, а несколько форматов реализации миссии, которую ее Основатель возложил на церковь. Следовательно, в перспективе мы видим, что описанию каждой из конфессий должно предшествовать изложение основных положений учения Иисуса Христа, как оно изложено в Священном писании, а также как оно было сформулировано в древней церкви как минимум до Халкидонского собора, что позволит провести черту между основными конфессиями христианства и нехалкидонскими церквями.

Миссия церкви в Евангелиях представлена двояко: с одной стороны, это благовествование о спасении как избавлении от смерти и пребывании в Царстве Бога (Ев. от Марка 16:16), с другой — передача учения Иисуса Христа (Ев. от Матфея 28:19–20). В качестве практического минимума для рассмотрения миссии Богочеловека можно взять те аспекты его земной жизни, которые прот. Олег (Давыденков) рассматривает как основные составляющие искупления человека [10, с. 416–446]. В Евангелиях неоднократно показано, что человеку необходима вера в Иисуса (Ев. от Матфея 8:8–10, Ев. от Иоанна 11:26), поэтому в отношении учения церкви о Христе необходимым минимумом нужно считать Никео-Цареградский Символ веры и Халкидонское вероопределение. При этом важно подчеркнуть, что рассматриваемые догматы имеют не историческое или какое-либо другое основание, а вероучительное.

Другим важным компонентом знакомства с древней церковью можно назвать нравственно-этическое учение Нового Завета и примеры его реализации в первые века христианства. Уникальность христианства в том, что благие дела являются не условием небесной милости, а следствием и своего рода маркером преобразования человека. Посмотрите, к примеру, на отрывки из послания к Галатам (Посл. к Гал. 5:22–23) или первого послания к коринфянам (1 Посл. к Кор. 13:4–8). Невозможность выполнить все заповеди не отменяет их обязательности: Бог ставит невероятно высокие стандарты и побуждает верующих надеяться на благодать, а не на свои силы.

В основу описания собственно православия считаем необходимым положить понятия «обожение» и «воцерковление», которые позволят объединить все традиционно описываемые практики. Для раскрытия первого понятия необходимо обратиться к цели сотворения человека (кн. Быт.1:26–27): Бог, намереваясь сотворить человека по образу и подобию, создает его по образу, т.е. обладающим свободой, разумом и творчеством, тогда как подобия человек должен достигать по своей воле.

Преп. Ефрем Сирий и Максим Исповедник говорят о том, что образ Божий есть у всякого человека, а подобие — у добродетельных и святых, подражающих в благодати Богу [11, 12]. Тем самым цель человека — уподобиться Богу в любви, цель, которую человек не смог достигнуть после нарушения первой заповеди и к достижению которой он смог начать приближаться благодаря жертве Иисуса Христа (Ев. от Матфея 5:45, 48, 1Кор.4:16, Еф.5:1, Фил.3:17).

Понятие «воцерковление» подразумевает, что этой цели человек достигает не в одиночку, а вместе со всеми верующими, в единстве веры. Тем самым описание церковных таинств, богослужения и праздников мы считаем необходимым делать с точки зрения их роли для роста личной веры человека и совершения спасения. Например, для ознакомления с семью таинствами важно не столько описание материи таинства и чинопоследования, сколько то действие, которое оно может произвести в жизни верующего. Таинства — это прикосновение к Божественной благодати, преображающей человека и меняющей его сердце. Нравственные максимы, раскрываемые в Нагорной проповеди, достигаются не столько индивидуальным усилием воли, сколько участием Божественной благодати в жизни человека.

Равным образом при описании богослужения важно не столько перечисление его элементов, сколько ознакомление с их значением, теми символами, которые предлагаются его участникам для того, чтобы способствовать их молитвенному обращению к Богу. Церковные праздники и почитание святых не просто являются культурно-этнографическим материалом, составляющим своеобразие православной церкви, а появились в контексте указанной миссии церкви. Так, в Послании к евреям верующих просят вспоминать наставников, подражая их вере (Посл. к евр. 13:17).

Таким образом, наиболее перспективным мы считаем системно-функциональный подход, который позволяет представить православие, равно как и другую религиозную конфессию, как единое целое, где значение каждого элемента обусловлено его ролью в осуществлении главной цели. Эффективность данного подхода проявляется в том, что при знакомстве с православием раскрывается внутренняя логика, связывающая пестрое разнообразие религиозного культа и позволяющее читателю сделать осознанный выбор, отвечает ли православие его внутренним потребностям.

Литература

1. Основы религиоведения: учебник / Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, К. И. Никонов и др.; под ред. И. Н. Яблокова. 4 изд., перераб. и доп. М.: Высшая школа, 2005. 508 с.
2. Религиоведение: учеб. пособие / М. Я. Ленсу, Я. С. Яскевич, В. В. Кудрвцев и др.; под ред. М. А. Ленсу и др. Мн.: Новое Знание, 2003. 446 с.
3. Религии в истории и культуре: учебник для вузов / под ред. проф. М. Г. Писманика. 2-е изд., перераб. и доп. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2000. 591 с.
4. Соловьев К. А. Религиоведение: учеб. пособие / К. А. Соловьев. М.: ИНФРА-М, 2016. 370 с.
5. Религиоведение / под ред. М. М. Шахнович. СПб.: Питер, 2009. 432 с.
6. Шелковая Н.В. Введение в религиоведение. Ростов н/Д: Феникс, 2007. 416 с.
7. Религиоведение: учеб. пособие. 4-е изд., испр. и доп. / науч. ред. А. В. Солдатов. СПб.: Лань, 2003. 800 с.
8. Каган М. С. Философия культуры. СПб.: Петрополис, 1996. 416 с.
9. Маркрян Э. С. Теория культуры и современная наука. М.: Мысль, 1983. 279 с.

10. Давыденков О., прот. Догматическое богословие: учеб. пособие. М.: Изд-во ПСГТУ, 2015. 624 с.

11. Преп. Ефрем Сирин. Симфония по творениям преподобного Ефрема Сирина // Азбука православия [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Efrem_Sirin/simfonija-po-tvorenijam-prepodobnogo-efrema-sirina/165 (дата обращения: 10.09.2019).

12. Преп. Максим Исповедник. Добротолюбие. Третья сотница о любви // Азбука православия. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie_tom_3/13 (дата обращения: 10.09.2019)

**ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИКОНОСТАСОВ
СВЯТО-ОДИГИТРИЕВСКОГО СОБОРА г. УЛАН-УДЭ**

© **Татьяна Михайловна Решетникова**
старший преподаватель,
Восточно-Сибирский государственный институт культуры

На современном этапе развития общества, когда после долгого забвения проходит процесс восстановления духовных и материальных основ православной культуры, особую актуальность приобретает исследование различных аспектов иконописи. Иконостас зримо и символически воплощает самую суть русского православия — соборность. В статье на основе изучения собранного автором материала, не вводимого ранее в научный оборот, осуществляется описание и анализ современных иконостасов Свято-Одигитриевского собора г. Улан-Удэ, выявляются их структурно-композиционные и иконографические особенности, проводится их сопоставление с иконостасами XVIII в. Научная новизна исследования определяется тем, что изучение иконостасов православных храмов г. Улан-Удэ постсоветского периода осуществляется впервые.

Ключевые слова: православие; соборность; икона; иконопись; иконостас; канон; Свято-Одигитриевский собор; архитектурность; деисусный чин; праздничный чин; пророческий чин; праотеческий чин.

ARTISTIC FEATURES OF THE ICONOSTASES OF SAINT ODIGITRIEVSKY CATHEDRAL OF ULAN-UDE

Tatyana M. Reshetnikova

East Siberian State Institute of Culture

At the modern stage of society development when after the long oblivion the process of restoring spiritual and material foundations of the Orthodox culture has been taking place, the study of different aspects of icon painting becomes of particular relevance. Visibly and symbolically, an iconostasis embodies the essence of the Russian Orthodoxy — its conciliar nature. On the basis of the material collected by the author that has not been introduced into scientific parlance before, the description and analysis of modern iconostases of Saint Odigitrievsky cathedral of Ulan-Ude are made, their structural compositional and iconographic features are revealed, their comparison with the iconostases of the 18th century is conducted. The scientific novelty of the study is determined by the research of iconostases of the Orthodox temples of Ulan-Ude of the post-Soviet period that has been done for the first time.

Keywords: Orthodoxy; conciliar nature; icon; icon painting; iconostasis; canon; Saint Odigitrievsky cathedral; architectonicity; the Deisis tier; the Festival tier; the Prophet tier; the Forefather tier.

История развития человечества показывает, что именно мировоззрение и внутренние духовно-нравственные ориентиры определяют особенности существования общества, культуры и отдельного человека. Именно духовная жизнь есть главная творческая сила человеческого бытия. Россия — многонациональная, многоконфессиональная страна, однако она не теряет своего единства.

И каждая религия вносит свою мелодию в общий полифонический строй. Особую роль в силу сложившихся исторических обстоятельств в России играет православие. Многие отечественные мыслители XIX–XX вв. утверждали, что основой русского православия является соборность — подлинно христианское качество, способствующее духовному объединению людей любой этнической принадлежности и даже, как ни парадоксально, любой конфессии. Возможно, именно это качество легло в основу архетипической матрицы российского менталитета и позволяло народам объединяться, противостоять всевозможным внешним и внутренним угрозам и выживать в самые тяжелые времена.

Большим испытаниям православие и Русская православная церковь подверглись в советское время. Лишение поддержки государства, курс на атеистическое воспитание, ликвидация храмов и церковного имущества, преследование и уничтожение священнослужителей — все это нанесло огромный урон духовной жизни общества, однако не уничтожило ее. В постсоветский период начинается сложный процесс восстановления материальных и духовных основ русского православия, свидетелями или участниками которого мы являемся.

На современном этапе, после длительного периода разрушения и забвения, когда большинство храмов Сибири (в том числе Бурятии) было заброшено или использовалось не по назначению, иконы уничтожались или (в лучшем случае) передавались в музеи, а несколько поколений было воспитано в русле атеистической идеологии, приходит осознание необходимости восстановления подлинной духовности, проводником которой во многом является церковная живопись. Особое место в исследовании иконописи занимает иконостас, так как он зримо и символически воплощает самую важную категорию, самую суть русского православия — соборность («множество, собранное силой любви»). Иконостас по существу — это расширенный Деисус — моление Богоматери, святых, ангельских чинов, пророков и праотцов за человеческий род. В это моление за спасение и объединение с Богом включаются и верующие, находящиеся в храме. Помимо эмоций, вызываемых пребыванием в храме и созерцанием икон, важно также и правильное понимание иконописи. Поэтому изучение художественных особенностей иконостасов православных храмов г. Улан-Удэ, по нашему мнению, особенно актуально.

Исследование иконостасов православных храмов Сибири фактически только начинается в постсоветский период. Учитывая тот факт, что большинство дореволюционных иконостасов не сохранилось, исследователю остается лишь по крупицам восстанавливать наследие прошлого или сосредоточиться на изучении иконостасов, написанных современными мастерами.

Можно выделить несколько работ, посвященных распространению, развитию и современному состоянию православия в Бурятии. Это энциклопедический справочник «Поселения, православные храмы и священнослужители Бурятии XVII–XX столетий» А. Д. Жалсараева, две монографии Л. К. Минерта, посвященные архитектурным памятникам г. Улан-Удэ и Республики Бурятия, где, в частности, дается подробное описание Свято-Одигитриевского собора г. Улан-Удэ, ряд монографий Г. С. Митыповой, посвященных православной церкви Бурятии. Отдельные аспекты изучения иконописи в Бурятии затрагиваются в статьях таких авторов, как С. А. Митасова, А. В. Гудина, З. А. Шагжина. Ценность этих исследований заключается в том, что в научный оборот вводится анализ архивных и музейных материалов. Однако современные иконостасы православных

храмов г. Улан-Удэ, созданные в 1990-е или после 2000 г., еще не подвергались целостному научному осмыслению, что и актуализирует наше исследование.

Свято-Одигитриевский собор — первое каменное сооружение в г. Улан-Удэ, возведенное на месте небольшой кладбищенской деревянной шатровой церкви с отдельно стоящей колокольней, построенной в 1700 г. Южнее собора на месте старой церкви было установлено два креста. Каменный храм был заложен в 1741 г. Его строительство осуществлялось на благотворительные средства, собранные вехнеудинскими и кяхтинскими купцами, а также горожанами, и продолжалось 44 года. 27 мая 1770 г. епископ Иркутский и Нерчинский Софроний освятил нижний придел во имя Богоявления Господня. 3 мая 1785 г. епископ Михаил освятил верхний придел во имя Смоленской иконы Божией Матери Одигитрии.

В 1929 г. Президиумом Центрального исполнительного комитета Бурят-Монгольской АССР было издано постановление о закрытии собора по причине отказа Одигитриевского общества верующих от ремонта здания. Все церковное имущество было изъято, здание передано под склад, иконы уничтожены. В 1930 г. с собора сняли колокола, а настоятель Гавриил Макушев был казнен. С 1935 г. в храме размещался антирелигиозный музей, переименованный после Великой Отечественной войны в краеведческий. Также до 1999 г. здесь хранились фонды музея истории Бурятии. В 1959–1961 гг. в соборе производились реставрационные работы, в 1960 г. он получил статус памятника архитектуры. 31 марта 1992 г. при храме был зарегистрирован православный приход, в декабре 1999 г. епархии был передан нижний придел, а в 2000 г. — верхний.

Композиция собора строится на последовательном нанизывании на продольную ось «запад–восток» основных частей здания: лестницы, колокольни, трапезной, храма (молельное помещение) и апсиды. «Их объемы, разные по величине и архитектурной значимости, переливаясь друг в друга, создают единый организм, с габаритами в плане 47,70 x 13,20 м» [1, с. 22]. Основная часть собора — помещение для молящихся — представляет собой двухэтажный бесстолпный массивный четверик, перекрытый высоким сомкнутым сводом (куполом) без кровли и световым двухъярусным фонариком. К нему с востока примыкает пятигранная апсида. С западной стороны располагается низкий и широкий «призматический» объем трапезной и высокая колокольня, относящаяся к классическому шатровому типу «восьмерик на четверике», с отчетливо выделяющимся ярусом «звона» с широкими арочными проемами. На первом этаже четверика располагается нижний (теплый, зимний) придел во имя Богоявления Господня, на втором — верхний (летний) придел во имя Смоленской иконы Божией Матери.

Иконостасы Свято-Одигитриевского собора г. Улан-Удэ написаны в 2000-е гг. в мастерской выпускника Тобольской семинарии Максима Красикова. Иконостас нижнего придела небольшой, двухъярусный, но удивительно гармоничный по своим пропорциям, конструкции и художественному решению. Он включает в себя местный и деисусный чины.

Местный ряд имеет следующую структуру:

- Царские врата (на створках изображено Благовещение — фигуры Богоматери справа и архангела Гавриила слева, над вратами «Тайная вечеря»);
- справа и слева от Царских врат иконы «Христос Пантократор» и «Божия Матерь Державная»;

– Диаконские врата (на створках справа и слева — Благоверные князья Глеб и Борис, над ними изображения херувимов);

– справа от Диаконских врат престольная икона «Крещение Господне» и «Преподобный Симеон столпник»;

– слева от Диаконских врат иконы «Св. Мелетий Рязанский и Преп. Варлаам Чикойский» и «Преподобный Алипий столпник».

Деисусный чин состоит из 11 икон. В центре — поясное изображение Спаса, отделенное от других икон деревянными резными панелями, украшенными растительным узором. Справа и слева от него иконы Иоанна Крестителя и Божией Матери, далее также справа и слева архангелы Гавриил и Михаил, апостолы Павел и Петр, евангелисты Лука и Матфей, Иоанн и Марк.

Центральной, главной иконой деисусного чина, как и иконостаса в целом, представляющего моление небесных сил, святых, пророков и праотцов перед Богом ради спасения человечества, является образ Спаса Вседержителя (Христа Пантократора). Понятие «Вседержитель» выражает основное представление христианского вероучения об Иисусе Христе как о вершителе судеб, представление о том, что Иисус Христос, принеся в мир спасение, во всем равен и «единосущен» Отцу — Создателю этого мира. В русской православной традиции сложилось три варианта этого образа. Первый как раз представлен в иконостасе нижнего придела Свято-Одигитриевского собора. Это поясное изображение Иисуса Христа с Евангелием (знаком принесенного им в мир учения) в левой руке и поднятой в жесте обращенного к миру благословения правой рукой. Расположенные справа и слева от него шесть фигур (Иоанна Крестителя и Богоматери, архангелов Гавриила и Михаила, апостолов Павла и Петра) вполне соответствуют смысловой и иконографической структуре деисусного чина. Далее же вместо традиционных изображений мучеников и святителей помещены иконы евангелистов. По традиции они обычно расположены в нижней части Царских врат. Перемещение их в данном случае в деисусный чин, по всей видимости, обусловлено относительно небольшими размерами зимнего придела, самого иконостаса и Царских врат. На наш взгляд, создатель иконостаса решил вытянуть композицию Благовещения на всю высоту створок, придав ей большую выразительность. Тем самым он уделил и должное внимание евангелистам, переместив их в верхний ряд.

Иконостас Богоявленского придела имеет отчетливо структурированную каркасную конструкцию и отличается архитектурностью: нижняя его часть трактуется как цоколь; иконы отделены друг от друга резными колонками и пилястрами с хорошо выявленными базой, стволом и капителью; горизонтали и вертикали строго уравновешены. Большая часть икон имеют прямоугольную форму. Исключение составляют криволинейные (аркообразные) завершения створок царских и диаконских врат и, вторящие им, плавные очертания нижней части изображений Тайной вечери и херувимов. Однако все вместе — створки врат и наверхия над ними — заключены в прямоугольные рамы. Декоративное убранство сдержанно, не отвлекает внимания верующих от иконных образов, но в то же время выразительно. Резные растительные узоры (аканфы, пальметты, розетки) заключены в прямоугольные рамы или отделены друг от друга тонкими тягами и отличаются строгой симметрией, контуры элементов хорошо «читаются».

Нижний ярус иконостаса отделен от верхнего при помощи резной узорчатой горизонтальной доски, трактуемой как антаблемент или темплон (тябло). Верх-

ний ярус имеет аналогичное завершение. Кроме того, центральная икона Спаса отделена от остальных изображений прямоугольными резными панелями, заключенными между колонками, и увенчана плавно изгибающимся карнизом.

Композиция данного иконостаса симметрична, строго уравновешенна, ритмически выразительна. Царские врата и икона Спаса над ними вместе с резными панелями равны по ширине, диаконские врата немного уже, а фланкирующие местный ряд иконы столпников более чем в два раза уже Царских врат, иконы между вратами и столпниками по ширине близки Царским вратам. Таким образом, создается строгое зеркально-симметричное ритмическое членение нижнего яруса. Причем этот ритм усложняется «движением» нижней части нижнего яруса: деревянные резные панели чередуются с «живописными» вставками (нижними частями иконных изображений царских и диаконских врат). Высота верхнего яруса в два раза меньше нижнего. Принцип зеркальной симметрии действует и здесь: справа и слева от Спаса расположены по пять икон, равных по ширине, но с разной степенью наклона голов персонажей по мере движения от центра к периферии. Так, в верхнем ярусе задается более равномерный, но не менее выразительный ритм, чем в нижнем. Они взаимно дополняют и уравновешивают друг друга.

Архитектоничности конструкции иконостаса соответствует «архитектурность» его иконописных изображений. По утверждению Евгения Трубецкого, «икона в ее идее составляет неразрывное целое с храмом, а потому подчинена его архитектурному замыслу. Отсюда — изумительная архитектурность нашей религиозной живописи: подчинение архитектурной форме чувствуется не только в храмовом целом, но и в каждом отдельном иконописном изображении: каждая икона имеет свою особую, внутреннюю архитектуру, которую можно наблюдать и вне непосредственной связи ее с церковным зданием в тесном смысле слова» [2, с. 206]. Под «архитектурностью» иконописных изображений Трубецкой понимает «неподвижность божественного покоя» в ликах персонажей, застылость поз, вытянутость и прямолинейность/изогнутость фигур «в соответствии с архитектурными линиями храма», симметричное композиционное построение, выражающее собой «утверждение соборного единства в человеках и ангелах: их индивидуальная жизнь подчиняется общему соборному плану» [2, с. 206–207].

Изображения иконостаса Богоявленского придела Свято-Одигитриевского собора вполне соответствуют «архитектурности» и «соборному плану». Полнофигурные изображения местного ряда, стоящие или восседающие на тронах, вытянуты, их очертания ритмуются с прямыми или плавными линиями архитектурных членений. Расположенные по краям нижнего ряда поясные образы Симеона и Алипия в соответствии с иконографическим каноном изображены на столпах (колоннах).

Застылость форм, во многом заданная вертикальной прямолинейностью, и отрешенность ликов персонажей уравновешиваются мягкими криволинейными очертаниями их голов и плеч, плавными движениями их рук и крыльев архангелов. Некоторое динамическое оживление в общий строй вносят: стремительное движение архангела Гавриила к Богородице в композиции Благовещения на Царских вратах; конфигурация берегов и движение вод реки Иордан, а также группа боковых персонажей в престольной иконе «Крещение (Богоявление) Господне».

Свято-Одигитриевский храм самый большой в г. Улан-Удэ. Просторное высокое помещение верхнего придела, озаряемое льющимся из-под купола светом,

позволило поместить здесь высокий пятиярусный иконостас. Он включает местный, деисусный, праздничный чины и два яруса смешанных друг с другом пророческого и праотеческого чинов:

- Праотеческий и пророческий **поясной** чин;
- Праотеческий и пророческий **полнофигурный** чин;
- Праздничный чин;
- Деисусный **полнофигурный** чин;
- Местный чин.

Местный ряд имеет следующую структуру:

- Царские врата (на створках — четыре евангелиста, над ними — «Благовещение», над вратами — «Тайная вечеря»);
- справа и слева от Царских врат поясные иконы «Спаситель» и «Божия Матерь Одигитрия»;
- Диаконские врата (на створках справа и слева — Святой царь Мелхиседек и Благообразный разбойник, над ними изображения херувимов);
- Справа и слева от диаконских врат иконы «Святитель Софроний Иркутский» и «Святитель Николай».

Деисусный полнофигурный чин состоит из 11 икон. В центре — икона «Спас в силах». Справа и слева от него иконы Иоанна Крестителя и Божией Матери, далее также справа и слева архангелы Гавриил и Михаил, апостолы Павел и Петр, апостолы Иоанн и Григорий Богослов, Святые митрополиты Петр и Алексей.

Праздничный чин состоит из 12 икон и включает изображение следующих сюжетов:

- «Введение во храм Пресвятой Богородицы»;
- «Благовещение Пресвятой Богородицы»;
- «Рождество Господа»;
- «Сретение Господне»;
- «Вход Господень в Иерусалим»;
- «Преображение Господне»;
- «Распятие Господа»;
- «Воскресение Христово»;
- «Уверение Фомы»;
- «Вознесение Господне»;
- «Успение Пресвятой Богородицы».

Праздничный ряд выстроен в строгом соответствии с хронологией событий Евангельской истории. Единственное, что выпадает из привычной последовательности, — отсутствие иконы «Рождество Пресвятой Богородицы» и включение не так часто встречающегося сюжета «Уверение Фомы».

Праотеческий и пророческий полнофигурный чин состоит из 11 икон. В центре — икона «Богоматерь Великая Панагия». Справа от нее — Святые пророки Самуил, Софрония, Нафанаил, Наум и Иона. Слева от нее — Святой первосвященник Аарон, Святые пророки Нафан, Михей, Елисей, Святой праведный Ной.

Праотеческий и пророческий поясной чин состоит из 11 икон. В центре — икона «Святая Троица». Справа от нее — Святой царь и пророк Соломон, Святой праотец Иаков, Святые пророки Исаяя, Захария, Илия. Слева от нее — Святой царь и пророк Давид, Святые пророки Аввакум и Моисей, Святой праотец Адам, Святой пророк Иеремя.

Центральным в деисусном чине и в целом в композиции иконостаса верхнего придела Свято-Одигитриевского собора является образ «Спас в силах» — самый яркий извод иконы «Христос Пантократор», сложившийся в древнерусской живописи в XV в. Иконография этого образа следующая. Изображение Христа, восседающего на троне, вписано в алый прямоугольник, в углах которого обозначены тонкой линией символы четырех евангелистов, несущих миру весть о спасении, — ангел, лев, телец, орел. Внутри прямоугольника — голубой прозрачный овал (кристалл), обозначающий Вселенную. Он заполнен изображениями «ангельских чинов», в частности крылатыми серафимами. У подножия престола предстают таинственные «небесные силы» в виде алых кругов с глазами и крыльями, собственно и давшие название данному образу. Саму фигуру Иисуса Христа окружает алый ромб — знак мощной, творящей энергии.

Композиция иконы «Спас в силах» из деисусного чина верхнего придела Свято-Одигитриевского собора вполне соответствует иконографическому канону. Остановимся на характеристике графических и живописных особенностей. Контуры рисунка очень отчетливые, хорошо «читаемые» на цветных фонах, символы евангелистов явственно различимы, образы серафимов приобретают фактически орнаментальное, строго ритмическое звучание, «Силы» представляют собой идеальные круги. Христос облачен в белый хитон и золотой гиматий. Контуры его фронтально расположенной фигуры строго вписаны в ало-розовый ромб. Кристалл «Вселенной» состоит из двух овалов, внутренний окрашен в зеленый цвет, внешний — в серо-голубой. Колорит иконы мягкий, сдержанный, лишенный напряженности. В целом, на наш взгляд, рациональный подход в трактовке данного образа преобладает над эмоциональным.

Иконостас верхнего придела Свято-Одигитриевского собора имеет каркасную конструкцию, ничем не завуалированную, никак не украшенную (на досках конструкции хорошо виден «рисунок» естественной текстуры дерева), в отличие от резного декора иконостаса нижнего придела. В связи с этим структура иконостаса отчетливо выявлена и все внимание сосредоточено на его содержании. Все ряды иконостаса равны по ширине, но различаются по высоте. Самым высоким помимо, разумеется, местного, является деисусный полнофигурный ряд — главный смыслообразующий чин иконостаса. С ним ритмуется чуть менее высокий пророческо-праотеческий полнофигурный чин с фигурой Богоматери Оранты (Великой Панагии) с воздетыми руками в центре. Между ними — невысокий праздничный ряд (примерно в половину высоты деисусного). С ним ритмуется равный ему по размеру завершающий иконостас пророческо-праотеческий поясной чин с иконой «Святая Троица» в центре. Почти все иконы заключены в прямоугольные рамы. Исключение составляют прихотливые криволинейные завершения царских и диаконских врат, иконы Троицы и полукруглые (арочные) завершения икон верхнего ряда.

Иконография изображений соответствует канону. Аскетичность (истонченность плоти), уже упоминаемая «архитектурность», преимущественно плоскостный характер изображения, золотой фон, символизирующий божественный свет, и позы в полнофигурных изображениях, положения тел и рук, характер одеяний и атрибутов, мягкий, но звучный колорит — все это, на наш взгляд, отвечает сложившимся в древнерусском искусстве нормам.

Современные иконостасы Свято-Одигитриевского собора, созданные в 2000 г. в местной мастерской под руководством Максима Валерьевича Красикова, суще-

ственно отличаются от дореволюционных. По свидетельству А. В. Гудиной, основанному на анализе архивных документов и фотографий, «интерьеры Свято-Одигитриевского собора не имели росписи. Их главным художественным элементом являлись золоченые резные иконостасы» [3, с. 168]. В иконостасе нижнего придела в честь Богоявления Господня соединились черты классицизма и барокко. «Ровные столбцы, простота фона преграды и прямоугольное обрамление икон отражают влияние классического стиля, характерного для искусства XIX в.» [Там же]. Иконы праздничного чина имеют пышное декоративное убранство: «витые столбцы и растительный резной фон изолируют иконы друг от друга и затрудняют «прочтение» чина в целом. Каждая икона имеет свое резное обрамление, по правую и левую стороны от центральной иконы — в виде изогнутых овалов, затем следуют по две иконы в круглых рамах. Между царскими вратами и центральной иконой второго яруса расположено изображение «Всевидающее око» в резном позолоченном деревянном сиянии» [Там же]. «Декоративное убранство праздничного ряда уравнивалось резьбой Царских врат, а прямой силуэт и большой размер икон местного ряда способствовали восприятию иконостаса в целом» [Там же, с. 169].

Иконостас верхнего храма состоял из восьми рядов икон и включал в себя: местный чин, праздничный чин, апостольский чин, состоящий из двух рядов, смешанные друг с другом пророческий и праотеческий чины, состоящие из двух рядов, и девять икон на сюжеты из жизни и страстей Иисуса Христа. Венчало иконостас резное распятие с предстоящими Иоанном Предтечей и Богородицей. Над распятием были расположены два позолоченных ангела, держащих корону. «Большое внимание в иконостасе резчики уделили его декоративности. Так, изобилие растительного узора вокруг икон, большое количество отдельных розеток между рядами, столбцы, увитые резной лозой, с одной стороны, — привлекают к себе внимание, а с другой — отвлекают зрителя от образов, изображенных на иконах, и затрудняют восприятие смысловых связей» [Там же, с. 171]. Отсутствие деисусного чина, выделение страстного ряда, господство криволинейных очертаний, обилие позолоченного декора, изображение святых «живоподобными», с передачей объема и линейной перспективы — все это характерные черты барочной стилистики XVIII в.

Иконостасы Свято-Одигитриевского собора «нового» письма разительно отличаются от дореволюционных, созданных в XVIII в. и отражающих барочную стилистику. Для них характерны: уравновешенность и целостность конструктивного и композиционного построения, ясность «прочтения» содержания, следование иконографическому канону, а также строгость (архитектоничность и аскетичность) письма. По своей структуре, композиции и иконографии иконостасы XXI в., на наш взгляд, в гораздо большей степени соответствуют канонам и подлинному духовному смыслу древнерусского искусства, нежели иконостасы XVIII в.

Литература

1. Минерт Л. К. Памятники архитектуры Бурятии. Новосибирск: Наука, 1983. 191 с.: ил.
2. Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.: антология. М.: Прогресс, 1993. 400 с. (Сокровищница рус. религ.-филос. мысли. Вып. 1).
3. Гудина А. В. Иконостас Одигитриевского собора г. Улан-Удэ: иконографический анализ / А. В. Гудина // Ефремовские чтения-I: материалы регион. науч.-практ. конф. (8–10 декабря 2003 г., г. Улан-Удэ) / Вост.-Сиб. гос. акад. культуры и искусств. Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2004. С.167–172.

К ВОПРОСУ МУЗЕЕФИКАЦИИ СВЯТО-ТРОИЦКОГО СЕЛЕНГИНСКОГО МУЖСКОГО МОНАСТЫРЯ РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ

© **Марина Иосифовна Санникова**

кандидат исторических наук, доцент,
Восточно-Сибирский государственный институт культуры

Рассматривается возможность музеефикации объекта историко-культурного наследия — Свято-Троицкого Селенгинского мужского монастыря Улан-Удэнской и Бурятской епархии Русской православной церкви. Монастырь находится в Республике Бурятия и считается первой обителью в Забайкалье, имеющей богатую историю. Монастырь являлся крупным землевладельцем и сыграл свою роль в хозяйственном освоении Байкальского региона. Музеефикация монастыря даст возможность активнее вовлечь его в сферу познавательного туризма. Доказано, что на сегодняшний день музеефикация объектов наследия признается универсальным и действенным способом его сохранения.

Ключевые слова: Русская православная церковь; Бурятия; монастырь; православие; Селенгинский монастырь; паломничество; туризм; экскурсия; историко-культурное наследие; музеефикация.

TO THE ISSUE OF MUSEUMIFICATION OF THE HOLY TRINITY SELENGINSK MONASTERY OF THE REPUBLIC OF BURYATIA

Marina I. Sannikova

Cand. Sci. (History), A/Prof.,
East Siberian State Institute of Culture

The article considers a possibility of museumification of the object of historical and cultural heritage — the Holy Trinity Selenginsky Monastery of the Ulan-Ude and Buryat Diocese of the Russian Orthodox Church. The monastery is located in the Republic of Buryatia and it is the first monastery in Transbaikalia with a rich history. Монастырь являлся крупным землевладельцем и сыграл свою роль в хозяйственном освоении Байкальского региона. The monastery was a large landowner and played its role in the economic development of the Baikal area. The museumification of the monastery will make it possible to more actively involve it in the field of educational tourism. It is proved that today the museumification of heritage sites is recognized as a universal and effective way to preserve it.

Keywords: Russian Orthodox Church; Buryatia; monastery; Orthodoxy; Selenginsky monastery; pilgrimage; tourism; excursion; historical and cultural heritage; museumification.

На территории Сибири имеется значительное количество памятников историко-культурного и природного наследия, актуализация и музеефикация которых является одним из приоритетных направлений государственной политики в области культуры и туризма. Недостаточно развитая музейная сеть и ограниченное число музеефицированных объектов историко-культурного наследия в сельских районах Сибири сужают возможности их активного включения в сферу туристской деятельности, что неоднократно подчеркивалось в публикациях современных исследователей. Процесс музеефикации объектов наследия в Сибири делает только свои первые шаги. Подобная ситуация не обошла стороной и Республику Бурятия, одним из приоритетных направлений развития экономики которой на

правительственном уровне признана сфера туризма. На самом деле, на всей территории республики имеется значительный потенциал для развития полноценного туризма и предоставления разнообразного спектра услуг.

Одним из объектов историко-культурного наследия, нуждающимся в музеефикации, то есть в максимальном сохранении и выявлении его «историко-культурной, научной, художественной ценности и включении ... в актуальную культуру» [1] является Свято-Троицкий мужской монастырь, основанный в начальный период освоения Сибири, а именно в 1681 г. Православный монастырь явился первой обителью в Забайкалье и был создан для решения миссионерских задач. Предположительно, в конце XVII — начале XVIII в. возле монастыря начало оформляться село Троицкое. Место для строительства было выбрано на левом берегу р. Селенги, на пересечении Московского (Сибирского) тракта и дорог, ведущих в северном направлении в Западное Забайкалье, и в южном — в сторону Монголии и Китая.

История монастыря связана с событиями российской действительности, его стены посетили известные государственные и церковные деятели, исследователи. Настоятелями монастыря назначались высокообразованные священнослужители.

Монастырь являлся крупным землевладельцем и сыграл свою роль в хозяйственном освоении края. Из водоемов монастырю принадлежали оз. Котокель с притоками и речками, река Турка, использовавшиеся для рыболовного промысла [2]. На протяжении трех веков монастырь менял свой облик. Ветшали деревянные церкви острожно-клетского типа, на их смену в XIX в. были возведены каменные шатровые. Была заменена колокольня и монастырская ограда. На территории монастыря размещались настоятельские кельи (каменная, с деревянным мезонином, 1841 г. постройки), братские кельи с кухней, трапезной, кладовыми, амбарами, погребями, двумя банями и двумя колодцами «с шатрами», из которых вода поднималась «бадьей на колесе», имелась мастерская изба, хозяйственные постройки [3].

Самой ранней постройкой, дошедшей до наших дней, является каменная Троицкая церковь (1785 г.), ставшая главной в монастырском комплексе. Надвратная церковь «во имя Святого Архистратига Михаила и прочих Безплотных Сил небесных» из кирпича была возведена позднее, с заменой деревянной ограды на каменную в 1831–1851 гг. К середине XIX в. по углам ограды были построены каменные башни, в одной из которых находилась кузница, а в остальных — кладовые [6]. Самой поздней церковной постройкой стала Никольская каменная церковь (1900 г.). Более двух веков сохранялась концепция монастырского сада — образа рая, принятого в традициях христианской церкви (4).

Свои основные функции монастырь выполнял до момента его закрытия в 1920 г. Впоследствии, в советский период истории, на его территории в разное время размещалась колония, а затем психиатрическая и инфекционная больницы.

В 1960 г. Постановлением Совета Министров РСФСР №1327 монастырь был поставлен на государственную охрану, а в начале XXI в. передан Русской православной церкви (РПЦ) и в настоящее время выполняет свои непосредственные функции. Несмотря на значительные изменения во внешнем облике храмов монастырского комплекса, утрату библиотеки, ризницы, церковной утвари XIX — начала XX вв., Свято-Троицкий Селенгинский мужской монастырь является объектом историко-культурного наследия. И, что немаловажно, он находится в доступной близости (81 км) от столицы Республики Бурятия г. Улан-Удэ, бывшего

г. Верхнеудинска. Обитель расположена вдоль федеральной трассы и железнодорожного полотна и хорошо просматривается из окон проезжающих автомобилей и проходящих поездов.

Являясь действующим, монастырь подчинен своему внутреннему распорядку. В связи с этим посещение комплекса туристическими группами, желающими соприкоснуться с его историей, в настоящее время не предусмотрено. Туроператорами ведутся заблаговременные переговоры с руководством монастыря о проведении на его территории экскурсии. Между тем архитектура и история обители вызывает интерес у гостей и жителей республики. В связи с этим хотелось бы видеть на официальном сайте выделенное время возможного посещения монастыря организованными туристическими группами.

Как показывает международный и российский опыт, при «мягкой» музеефикации объектов историко-культурного наследия, будь то здания ратуш, замки, храмы, монастыри и др., их посещение сторонними лицами с целью знакомства с историей, всегда происходит в свободное от основных (первоначальных) функций для располагающихся в них организаций время. Таким образом, в процессе музеефикации объект наследия приобретает новую, музейную функцию, становится способным «аккумулировать и транслировать культурно значимую информацию» [5] и с большей полнотой включаться в современный контекст жизни общества. На сегодняшний день музеефикация объектов наследия признается универсальным и действенным способом его сохранения.

Несомненно, Русская православная церковь прилагает усилия по поддержанию физического состояния культовых сооружений. Важно сделать акцент и на их историчности. Самым простым и доступным способом музеефикации объектов наследия является установление памятных досок с краткими историческими справками. Вторым шагом может послужить отведение во внутреннем пространстве храмов определенных мест для размещения витрин или стендов с письменными, вещественными сведениями или их копиями, а также фотографиями.

Можно было бы выделить отдельное помещение на территории монастырского комплекса, расположенное вне церковных строений, что послужит началом формирования музейной выставки/экспозиции, где более подробно будет представлена история монастыря и села Троицкое. Создание музея на территории монастырского комплекса явится продолжением традиций РПЦ XIX в. в развитии сети церковных музеев.

И, наконец, еще одним этапом может стать работа по исторической реконструкции утраченного наследия монастыря. Решение этой задачи потребует глубокого и всестороннего исследования истории монастыря. Реконструкция может быть выполнена по разным хронологическим срезам. И, конечно, при демонстрации утраченного наследия не обойтись без современных информационно-коммуникационных технологий. Третий этап является наиболее затратным, но он и стоит того. Реконструкции, которые можно визуализировать, дают возможность посетителям погрузиться в исторические события, в то, другое время, стать сопричастным к истории. Несомненно, использование современных методов трансляции историко-культурного наследия, популяризация исторических знаний вызовет неподдельный интерес у разных возрастных групп. Видится, что именно музеефикация Свято-Троицкого Селенгинского мужского монастыря станет ключевым звеном в брендинге и самого села Троицкое. Те же задачи

могут быть поставлены и в отношении к Посольскому Спасо-Преображенскому монастырю.

Литература

1. Каулен М. Е. Музеефикация историко-культурного наследия России. М.: Этерна, 2012. 559 с.
2. ГАРБ. Ф. 262. Оп. 1. Д. 384.
3. ГАРБ. Ф. 262. Оп. 1. Д. 397.
4. Более подробно о монастырском саде см.: Санникова М.И. Сад Свято-Троицкого Селенгинского мужского монастыря второй половины XIX в. как часть культурного наследия (К вопросу о реконструкции) // Вестник ВСГИК. 2018. № 1. С. 394–340.
5. Юдин М. О. Методы музеефикации объектов архитектурного наследия Кемеровской области // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии. 2016. № 12.

**КРЕСТНЫЕ ХОДЫ С ЧУДОТВОРНЫМИ ИКОНАМИ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ
И ЗНАМЕНАНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ В ЕНИСЕЙСКОЙ ЕПАРХИИ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.**

© **Аида Александровна Терскова**
кандидат исторических наук, доцент,
Сибирский федеральный университет

Возрождение и сохранение православных святынь и традиций в настоящее время является одной из задач Русской православной церкви. Реставрация храмов и памятников, восстановление истории православных приходов позволяют передать живую память следующим поколениям. В данной статье представлена история крестных ходов и почитания Арейской и Знаменской местночтимых чудотворных икон. Крестные ходы с этими иконами были самыми продолжительными, многочисленными и долговременными в истории Енисейской епархии. Статья написана на основании документов Государственного архива Красноярского края.

Ключевые слова: Русская православная церковь; Красноярская епархия; храм; икона; образ; местночтимые иконы; приход Арейской Троицкой церкви; Енисейская епархия; икона Святой Троицы; икона Знамения Пресвятой Богородицы.

**RELIGIOUS PROCESSIONS WITH MIRACULOUS ICONS
OF THE HOLY TRINITY AND THE SIGNS OF THE BLESSED VIRGIN
IN THE YENISEI DIOCESE IN THE SECOND HALF
OF THE 19th — EARLY 20th CENTURY**

Aida A. Terskova
Cand. Sci. (History), A/Prof.
Siberia Federal University

The revival and preservation of Orthodox shrines and traditions is currently one of the tasks of the Orthodox Church. The restoration of churches and monuments, the restoration of the history of the Orthodox parishes allow us to pass on a living memory to future generations. The article presents the history of religious processions and veneration of Arey and Znamenskaya locally revered miraculous icons. The processions with these icons were the longest, most numerous and longest in the history of the Yenisei diocese. The article was written on the basis of documents of the State Archive of the Krasnoyarsk Territory.

Keywords: Russian Orthodox Church; Krasnoyarsk diocese; temple; icon; image; locally revered icons; parish of the Arey's Trinity Church; Yenisei Diocese; icon of the Holy Trinity; icon of the Sign of the Blessed Virgin.

Красноярская епархия Русской православной церкви сегодня возрождает приходы, старается вернуть утраченные святыни и реставрирует храмы. Вместе с восстановлением храмов происходит обновление и подъем приходской жизни. Храм и приход превращаются в центр духовной, социальной, благотворительной и культурной жизни православного населения. Безусловно, чем богаче и разнообразнее история прихода, тем прочнее фундамент, на котором происходит возрождение. Сохранение истории приходов и наиболее чтимых святынь является сегодня одной из важнейших задач церкви. В статье на основе документов Государственного архива Красноярского края восстановлена история крестных ходов

с местночтимыми чудотворными иконами Святой Живоначальной Троицы села Арейского и Знамения Пресвятой Богородицы Коноваловского стеклоделательного завода, проводимых в Енисейской епархии до 1920-х гг.

Как указывают клировые ведомости, Арейская Троицкая церковь выстроена в 1804 г. Она была каменная, двухэтажная, с колокольней. Имела два придела: верхний — во имя Святой Троицы и нижний — во имя Покрова Пресвятой Богородицы [1, л. 16]. Церковь была построена вместо сгоревшей деревянной. Главной святыней Арейской Троицкой церкви и одной из важнейших святынь Енисейской епархии являлась икона Святой Троицы. На сегодняшний день эта православная святыня утрачена. В селе Арейском икона Святой Троицы находилась со времени основания церкви, то есть с середины XVIII в. Сведений о внешнем облике иконы сохранилось немного. Изображение Святой Троицы на арейской иконе относилось к «ветхозаветному» типу. Известно, что икона имела достаточно большие размеры: приблизительно 120 x 80 см. Вес иконы, как утверждал С.К. Голицын, был равен двум пудам. Икона Троицы была украшена ризой серебряной с позолотой и на ней были выделены пять венцов, которые тоже были серебряными и позлащенными. 21 мая 1865 г. на незакрытые ризой лики ангелов и святых в иконе Троицы, по предложению первого епископа Енисейского и Красноярского Никодима, была наложена тонкая слюда для «предохранения от першевания». Также известно, что в 1908 г. икону украсили новой ризой, более дорогой. В венцах каждого ангела Троицы на ризе находилось по одному (возможно и по три) бриллианта [2, с. 26–27].

Возникновение крестных ходов с иконой Святой Троицы относится к 1757 г. С образованием Енисейской епархии в 1861 г. епархиальное начальство стало собирать сведения о местночтимых иконах и крестных ходах, совершаемых в Приенисейском регионе. Епархиальный протоиерей Василий Касьянов в своем рапорте сообщал об Арейской святыне: «Сверх того, в пятую неделю по Пасхе, в крестном же ходе, приносятся и встречаются на западной стороне города иконы Св. Троицы и Знамения Богородицы. Первая икона приносится с 1756 г. из села Арейского, лежащего в 25 верстах от города. Поводом к сему, по преданию, было следующее: у священника Арейской Троицкой церкви Михаила Стефанова Терскаго (он был первый священник) не было ни одного сына, — хотя и рождались, но умирали. Когда в 1756 г. у него родился сын, нареченный во святом крещении Симеоном, благочестивый родитель его о. Михаил дал обет носить за день до Пятидесятницы из своей церкви местную икону Св. Троицы в Красноярск и ежегодно с семейством своим свято исполнял данный обет» [3, л. 17об.]. По просьбе горожан крестный ход в г. Красноярск с одного дня увеличился до двух, позднее, при священнике Иоанне Парфенове, икону приносили в город на неделю, потом на две и наконец, с 1834 г. с разрешения Мелетия архиепископа Иркутского — на три недели [3, л. 17об.]. Как отмечал благочинный Красноярского уезда священник Григорий Климовский, особое почитание иконы местными жителями началось «после чудного сохранения ее одной в пожаре прежней Арейской церкви» [3, л. 9об.]. Пожар этот произошел 18 февраля 1805 г. [2, с. 15].

Вместе с Арейской иконой с 1857 г. в Красноярск стали приносить икону Знамения Пресвятой Богородицы из Коноваловского заводского прихода по просьбе горожан и коллежского советника Иоанна Иоаннова Коновалова, с разрешения Томского епархиального начальства [3, л. 18]. До открытия епархии

иконы приносили в Красноярский Воскресенский собор, а с 1862 г. стали приносить в Кафедральный Богородице-Рождественский собор. В городе иконы находились полторы недели в одном храме, полторы — в другом. Накануне Святой Троицы крестным ходом иконы возвращались в родные приходы.

Кроме ежегодных крестных ходов с Арейской иконой Святой Троицы в Красноярск крестные ходы с этой святыней совершались и в близлежащие населенные пункты. В рапорте настоятеля Арейской Троицкой церкви Константина Кожевникова сообщалось, что икона Святой Троицы носилась в станицы–деревни Минино и Бугачево (приход Красноярской Всехсвятской церкви), в деревню Кардачину (приход Красноярской Покровской церкви), в деревни Замятину, Шуваеву и Попову (приход Красноярского Воскресенского собора), а также в деревни Таскино, Бодагово, Шошкино, Талую, в село Иркутск, деревни Татарскую и Шипулину, в села Миндерлу, Шилу, Устюг и Глядень. Всего икону Святой Троицы носили по окрестным селам Красноярского уезда около двух недель в году. Службу вели причты Арейской Троицкой церкви и местных населенных пунктов, разделяя доходы поровну [4, л. 5–6].

Во время одного из молебнов было зафиксировано чудное событие, о котором в рапорте докладывал Константин Кожевников. Так, 19 июня 1860 г. местным благочинным было разрешено совершить крестный ход с иконой в с. Погорельское по случаю сильной засухи. Как только начался молебен на полях, тут же пошел обильный дождь. Это было воспринято как чудо, и икона стала еще больше почитаться жителями Красноярского округа [4, л. 106]. С 1863 г. епископ Енисейский и Красноярский Никодим разрешил ежегодно носить икону во вторник после Пятидесятницы в село Погорельское [3, л. 10].

С образованием Енисейской епархии необходимо было упорядочить крестные ходы с иконами Святой Троицы и Знамения Божией Матери. Причина заключалась в том, что молебны с чтимыми иконами по домам горожан и продажа свечей во время пребывания икон в храмах города давали ощутимый доход. До 1865 г. иконы сопровождали во всех молебнах причты Кафедрального собора и Арейской Троицкой церкви. Однако кафедральный протоиерей Василий Касьянов и благочинный Григорий Климовский ходатайствовали перед епископом, чтобы только причт Кафедрального собора совершал все моления по домам прихожан и доходы оставлял себе. Доводы просителей были следующие: причт Кафедрального собора состоял из 13 человек, поэтому он не имел затруднений в проведении молебнов по домам жителей. Население, по словам В. Касьянова, предпочитало видеть на молебнах городских пастырей, а не сельских. Кроме того, доходы кафедрального причта были незначительны, а пребывание святынь давало дополнительные средства в 400–500 рублей и увеличивало продажу свечей в Воскресенском и Кафедральном соборах, что было полезно для поддержания священнослужителей и для устройства благолепия соборов [5, л. 1–2об., 7].

Епископ Никодим, получив данные прошения в 1862 г., все-таки спросил у кафедральных протоиереев Вятской, Казанской и Томской епархий, как у них проходят службы при крестных ходах, какой причт служит, от каких церквей продаются свечи. Ответ от Казанской епархии содержал сведения о том, что чтимые иконы приносятся в город Казань и находятся по несколько дней во всех городских православных церквях. Срок пребывания икон зависел от размеров прихода. Молебны при иконах служили монахи Седьмиозерной пустыни, Кизического мужского монастыря и Кафедрального собора, поэтому труды и доходы

делились поровну на три части [5, л. 17, 21]. Отзыв Томского кафедрального протоиерея Гавриилы Заводовского сообщал, что святые иконы приносятся в Томск из селений Семилужского, Богородского, Спасского и Ярского. После литургии в Кафедральном соборе переносятся в Алексеевский монастырь. Затем иконы перемещаются по приходским церквям города Томска, «с назначением времени, сколько при какой церкви нужно быть, смотря по числу домов». Молебны по домам прихожан отправлялись только соборным причтом, поэтому и доходы получал только он [5, л. 15–15 об.]. На основании полученных ответов и по примеру Томской епархии духовная консистория 23 апреля 1865 г. приняла решение, что ходить с иконами Святой Троицы и Знамения Божьей Матери в г. Красноярске и пользоваться доходами может только соборный причт. Продажу свечей следовало проводить от Кафедрального, Воскресенского соборов, Арейской и Знаменской церквей в равных долях [5, л. 23].

Епископ Енисейский и Красноярский Павел для улучшения быта духовенства, по просьбе причта Красноярской Покровской церкви изменил систему крестных ходов с чудотворными иконами в городе Красноярске. С 1872 г. иконы размещались не только в Кафедральном и Воскресенском соборах, но и в других приходских церквях города. Молебны могли служить причты Арейской, Коноваловской заводской церквей и тех церквей, в чьем приходе в настоящий момент находились иконы. Доходы по окончании молебнов должны быть разделены по числу лиц, состоящих в каждом причте. Также в распоряжении говорилось, что иконы носить необходимо по порядку в расписании приходов, не через улицу, а из дома в дом. Из одной приходской церкви иконы переносят в другую под звон колоколов и встречают их с хоругвями и крестами. Если остается довольно свободного времени, то иконы помещаются в Кафедральный собор [6, л. 2–3 об.]. К распоряжению прилагалось расписание, в котором подробно описывался порядок пребывания икон Святой Троицы и Знамения Божьей Матери во всех храмах Красноярска. Также этим распоряжением Знаменская и Арейская иконы находились в губернском городе не три, а четыре недели. Крестный ход по обыкновению начинался в воскресный день с торжественного богослужения в селе Арейском. Затем процессия покидала село Арейское и двигалась в сторону деревни Дрокино, где также совершался торжественный молебен. Далее крестный ход направлялся в Красноярск. На западной стороне города иконы встречали городской причт и горожане и направлялись в Кафедральный собор. Там происходили всеобщие бдения, а на следующий день Божественная литургия. Через несколько дней иконы перемещались в следующий храм города [7, с. 162]. В расписании крестных ходов за 1872 г. говорилось, что иконы приносят в город 7 мая в Кафедральный собор, затем в домовую церковь Архиерейского дома, потом в острожную и батальонную церкви. После этого иконы помещались на несколько дней в Всехсвятскую церковь, далее поочередно в Покровскую и Благовещенскую церкви, после в Воскресенский собор, в Нагорную церковь и вновь в Кафедральный собор. 3 июня 1872 г. иконы возвращались в приходы Арейской Троицкой церкви и в церковь Знаменскую Коноваловского завода [6, л. 8–10].

С подобным положением дел не согласен был причт Кафедрального собора, который до 1872 г. получал значительные доходы с молебнов. Священнослужители обратились к вновь прибывшему епископу Енисейскому Антонию с просьбой вернуть соборному причту право совершать молебны во время пребывания в

Красноярске чудотворных икон [6, л. 2–3об.]. Однако система крестных ходов осталась прежней.

В начале 90-х гг. XIX в. срок пребывания чудотворных икон в Красноярске увеличился до пяти недель. В «Енисейских епархиальных ведомостях» сообщалось, что святые иконы в Красноярск принесены были в неделю Жен Мироносиц (третью по Святой Пасхе) и оставались в городе до праздника Святой Троицы [7, с. 162]. Данный порядок ношения икон сохранился до февральской революции 1917 г. Также в последнее десятилетие XIX в. расширилась география крестных ходов с иконой Троицы. А. Смородин отмечал: «Ее стали носить за пределы Красноярского округа. Так, в июне 1895 г. епископом Акакием было разрешено принимать икону Усть-Тунгусскому и Стрелковскому приходам Енисейского уезда. 30 июня 1896 г. Арейская чудотворная икона была впервые внесена в г. Енисейск» [2, с. 37].

Ежегодный крестный ход в Красноярск с иконами Святой Троицы и Знамения Божьей Матери прекратился с приходом Советской власти. В «Енисейских епархиальных ведомостях» за 1919 г. сообщалось о том, что население не особенно охотно встречало святые иконы и без должного уважения относилось к ним и к причту. «Очевидно, что добытая свобода и особенно идеи большевизма, отрицающего все святое, растлили нравственность молодежи, которая теперь заправляет в деревне всем. Во многих селах, как, например, Казачинское, Мокрушинское, Канское и многие другие, — икона принималась уже не так, как прежде: уже не было того молитвенного энтузиазма, какой замечался в годы войны: во многих местах, вопреки обычаю, святую икону не несли, а везли на лошадях. Что же касается причта, сопровождавшего икону, то тут дело обстояло еще хуже: причту не давали ни квартир, ни лошадей (деревни Прутовая, Маклакова, село Казачинское, Мокрушинское и многие другие). А сколько нравственных мучений?! Сколько упреков! Нередко можно было слышать такие замечания: «Ишь, повадился ходить каждый год» или «Чья икона — тот и неси, тот и карауль» и т.п.» [8, с. 7].

А. А. Смородин указывал, что по некоторым близлежащим к Арейской Троицкой церкви деревням икону Св. Троицы носили вплоть до разорения церкви в 1933 г. «Так, например, из дневниковых записей М. В. Красноженовой известно, что в 1929 г. икону Троицы носили в Творогово. А старожил поселка Емельяново Мария Петровна Тропина, вспоминая те годы, рассказывала, что с иконою Троицы совершался крестный ход даже до села Атаманово (через Устюг)» [2, с. 37].

В целом необходимо отметить, что традиция крестных ходов с иконой Святой Троицы из села Арейского насчитывала более 170 лет, с иконой Коноваловского завода Знамения Пресвятой Богородицы — значительно меньше. Без сомнения, икона почиталась населением Приенисейского региона и ее помощи ожидали особенно при засухе и падеже скота. О росте значимости иконы для местного населения говорят те факты, что сроки крестных ходов в городе Красноярске постоянно увеличивались и география крестных ходов со святыней расширялась. Однако молебны и службы во время пребывания чтимых святынь в губернском центре вызвали споры городского духовенства, желающего получать доходы. После установления Советской власти отношение населения к святыням и богослужениям изменилось, но несмотря на богоборческую политику, крестные ходы с иконой Святой Троицы продолжались.

Безусловно, обретение этой святыни было бы большим событием в жизни Красноярской епархии, позволившим возродить традицию крестных ходов. Однако о месте нахождения иконы до сих пор ничего не известно.

Литература

1. Государственный архив Красноярского края (ГАКК). Ф. 674. Оп. 1. Д. 50.
2. Арейская Троицкая церковь. Храм Святой Троицы. Из книги Андрея и Алексея Смородиных «Семь верст сибирского пути» // Храм Святой Троицы п. Емельяново: сб. краеведческих, научно-практических и документальных материалов. Красноярск — Емельяново: ЛИТЕРА-принт, 2016. С. 12–90.
3. ГАКК Ф. 674. Оп. 1. Д. 3961.
4. ГАКК Ф. 708. Оп. 1. Д. 8.
5. ГАКК Ф. 674. Оп. 1. Д. 7419.
6. ГАКК Ф. 674. Оп. 1. Д. 1087.
7. Известия и заметки // Енисейские епархиальные ведомости. 1893. № 8. С. 162–164.
8. О крестном ходе с иконой Св. Троицы // Енисейские епархиальные ведомости. 1919. № 1–2.

УДК 069 (571,53)
DOI 10.18101/978-5-9793-1461-7-2020-181-185

**ПЕРСПЕКТИВА СКАНСЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ
ИРКУТСКОЙ ОБЛАСТИ ПО АКТУАЛИЗАЦИИ МАТЕРИАЛЬНОГО
НАСЛЕДИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ
СЕРЕДИНЫ XIX — НАЧАЛА XX в.**

© **Владимир Викторович Тихонов**
кандидат культурологии,
директор ИОГАУК АЭМ «Тальцы»

Рассматриваются перспективы актуализации сохранившегося в Иркутской области материального историко-культурного наследия рубежа XIX–XX вв. по православной миссионерской деятельности среди коренного населения западных бурят на примере создания и функционирования православных миссионерских станов, а также их распространённость, состав, принципы организации и функционирования. В плане актуализации этого направления православной миссионерской деятельности рассмотрен вариант аутентичного воссоздания по аналогам экспозиции «Бурятский православный миссионерский стан» в экспозиционной зоне западных бурят в архитектурно-этнографическом музее «Тальцы» с детальным составом этой экспозиции.

Ключевые слова: Русская православная церковь; Иркутская епархия; миссия; миссионеры; православный стан; экспозиция; западные буряты; улус-зимник; инородцы; миссионерская деятельность.

**THE PROSPECT OF THE SCANNING PRACTICE
IN THE IRKUTSK OBLAST ON ACTUALIZATION
OF THE MATERIAL HERITAGE OF THE ORTHODOX MISSIONARY ACTIVITY
IN THE MID 19th — EARLY 20th CENTURY**

Vladimir V. Tikhonov
Cand. Sci (Cultural Studies),
Director of “Taltsy” Museum

In the article the prospects of actualization of the preserved in the Irkutsk oblast material, historical and cultural heritage of of the turn of the 19th – 20th centuries on the Orthodox missionary activity among the indigenous population of Western Buryats are discussed on the example of the creation and functioning of Orthodox missionary camps, as well as their prevalence, composition, principles of organization and functioning. To perform this direction of the Orthodox missionary activities, the authentic recreation of the “Buryat Orthodox Missionary Camp” exposition has been considered in the Western Buryat exposition zone in the “Taltsy” Architectural-Ethnographic Museum with a detailed composition of this exposition.

Keywords: Russian Orthodox Church; Irkutsk diocese; mission; missionaries; Orthodox camp; exposition; the Western Buryats; ulus winter camp; indigenous people; missionary activity.

Анализ статистических данных о числе крещеных инородцев в Иркутской губернии в сравнении с другими западными сибирскими губерниями показал, что доля православного инородческого населения была значительно ниже и составляла около 68% [1, с. 104]. Для исправления сложившейся ситуации учреждается в 1861 г. Иркутская миссия и начинают создаваться миссионерские станы. Уже в

1863 г. работу среди инородцев вели 5 православных миссионеров [2, с. 196]. Основная миссионерская деятельность среди коренного населения губернии велась среди западнобурятского населения. При этом в основном православные миссионерские станы создавались непосредственно в бурятских улусах-зимниках. Такая работа среди западнобурятского населения была связана с тем, что в это время значительно усилилась в Предбайкалье деятельность ламаистских миссионеров, несмотря на чинимые им препятствия и ограничения со стороны светской православно ориентированной власти. Об интенсивности православной миссионерской деятельности говорит такой факт: в 60-х гг. XIX в. в одном из пяти православных станов миссионером был Николай Доржиев, бурят, в прошлом лама, принявший православие. Уже к 1910 г. доля православных среди инородцев составляла 85,5%, при этом она по-прежнему была ниже, чем в западных сибирских губерниях, почти в 2 раза [3, с. 234]. Однако П. Е. Кулаков утверждает, что на рубеже XIX–XX вв. крещеных среди западных бурят было 35% [4, с. 120]. Расхождение в цифрах объясняется тем, что многие западные буряты православие принимали формально, по материальной заинтересованности. По факту они становились двоеверцами. Заинтересованность инородческого населения в принятии православия (крещения) была различной. Материальная заинтересованность определялась получением при крещении подарков в виде медного креста, крестильной рубахи с портами (штанами), халата и денежного подарка в три рубля. В некоторых случаях для крестившихся в возрасте до 12–15 лет денежные подарки были меньше трех рублей. В улусе Залог купец Сапожников выдавал крестившимся инородцам денежный подарок в 35 руб. — огромные деньги для инородцев в то время [5]. Дарились иконы. Людям с высоким социальным статусом выдавались более дорогие подарки: серебряные кресты, богатые кафтаны и т. д. Для крестившихся накрывались столы с едой. На одну из таких трапез в 1867 г. потратили 104 руб. 40 коп. [6, с. 129–130]. В 1878 г. расходы на обращение инородцев в христианскую веру в среднем составляли 85 коп. на человека. Следует отметить, что многие инородцы, в особенности знать, также активно участвовали в привлечении своих соплеменников к обращению в православие, за эти заслуги они получали дополнительное вознаграждение, включая медали, а также дорогие почетные кафтаны, кортики в серебряной оправе и т. д. [Там же, с. 51]. Основными конфессиональными соперниками православия в регионе были шаманизм и ламаизм. Так, на 1911 г. в Иркутской губернии из всего населения шаманистами оставались 7% населения, а среди инородцев, практически только среди западных бурят, шаманистами были 50 тыс. чел. и 2 тыс. — эвенки и карагасы. Ламаистами считались от 5 до 10% населения [4, с. 120; 3, с. 242].

Для организации православных миссионерских станов выбирались территории, где был достаточный объем инородческого населения для ведения миссионерской деятельности, обычно или в центре большого улуса-зимника, или на его краю. Первое было предпочтительней, особенно рядом со степной думой [7, с. 56], аналогом русской волостной управы. На сходы (сугланы), проводимые степной думой, приезжало много инородцев, в особенности знати, что являлось хорошим поводом для обращения в православие большого количества местного населения. Место для православных миссионерских станов выбиралось вблизи водоемов, где можно было сразу проводить крещение большого числа людей. Территориально православный миссионерский стан обслуживал от 15 до 43 улу-

сов. Расстояние до дальних улусов-зимников доходило до 60 верст. Однако были и исключения. Так, Еланцинский православный миссионерский стан обслуживал наиболее удаленный улус на расстоянии 330 верст [8, с. 63]. Численность приписного населения к православным миссионерским станам в Иркутской губернии на начало XX в. колебалась от 3 тыс. до 12 тыс. Инфраструктура православных миссионерских станов формировалась за счет церквей, практически всегда строящихся по каталогу рекомендуемых проектов; дома священника (миссионера и псаломщика) [9, с. 24], церковноприходской школы (училище), которые так же, как и церкви, строились по чертежам (альбомам) образцовых проектов; крещальни, чаще всего помоста на реке (летом) для массового крещения, а при отсутствии водоема ставили купальни рядом с церковью в виде большой бочки; общежития для учеников в виде дома русского типа; странноприемной (гостевой) юрты [9, с. 24] для посещающих учеников родителей; аптеки (очень редко); места у церкви под столы для угощения. Если по церквям все понятно, то относительно церковноприходских школ следует сказать, что они были только в 11 православных миссионерских станам Иркутской губернии [10, с. 30]. В зависимости от количества учащихся, школы имели разные размеры. В среднем в школах училось от 10 до 30 детей, как инородцев (бурят, монголов, соетов, тунгусов), так и русских [11, с. 580–581]. В основном обучались мальчики, девочки учились реже [12, л. 2]. Иногда, когда было мало учеников, занятия проводили в бывших жилых домах. Совсем небольшой контингент обучающихся мог обучаться в доме священника. В православных миссионерских школах обучение растягивалось на два года. Первый год учились Закону Божьему и чтению. На второй год учились писать и считать. По истечении двух лет обучения получали аттестат об окончании одного класса церковноприходской школы. Дома для священников в пределах православных миссионерских станам стали строить после 1866 г. До этого времени священники проживали в свободных домах улусов-зимников, что некоторые священники делали и в последующем. Дома священников возводились по русскому стилю в составе усадьбы, состоящей из дома, флигеля, кухни, амбара, ледника, завозни, бани, колодца. Дома иногда были двухэтажные [6, с. 107], просторные. Последнее обстоятельство было связано и с тем, что для массовых крещений приглашались в помощь дополнительные священники и их надо было размещать. В усадьбе содержался скот, для этого строились стойки с поветями. Усадьба священника должна была выглядеть образцовой, что привлекало инородцев к оседлому образу ведения хозяйства [13, с. 101–102]. Православный миссионерский стан включал в орбиту своей деятельности как близрасположенные улусы, так и дальние, откуда дети не могли ежедневно добираться на учебу. Поэтому некоторые из них жили у родственников в улусе, где располагалась школа при православном миссионерском стане. Школьники, у которых рядом со школой не было родственников, жили в общежитии, располагавшемся в отдельном здании при школе по интернатному типу [14, с. 403–404]. Общежития размещались в домах русского типа. Упоминания об общежитиях в юртах отсутствуют. В свою очередь, есть упоминания о гостевых домах для приезжих родителей учеников в юртах [15, с. 181]. В целях привлечения инородцев к православной вере, за счет более эффективных средств лечения болезней, чем это делалось шаманами и ламами, православным миссионерам вменялось оказывать посильную медицинскую помощь и для этого при православном миссионерском стане иметь аптечку, которая размещалась в доме священника. Отдельно

зданий аптеки или фельдшерского пункта при православном миссионерском стане не предусматривалась.

Крещальни строились на водоеме вблизи или на территории православного миссионерского стана. Крещальня представляла собой деревянный помост, уходящий в воду, с которого крестившихся с головой три раза погружали в воду. Крещальни строились закрытыми, чаще всего в виде изгороди из полотна отдельно для мужчин и для женщин в летнее время. Зимой крещений практически не было.

Для формирования этнографических экспозиций в этнографических музейных комплексах под открытым небом в Иркутской области в конце 90-х гг. XX — начале XXI в. сотрудниками архитектурно-этнографического музея «Тальцы» было проведено детальное историко-культурное зонирование региона с целью выделения этномаркирующих составляющих в материальных носителях культуры, выполненных по этно-географо-экономико-хозяйственному принципу, позволявших выделить в регионе десять историко-культурных зон, включая этническую западнобурятскую, в которой как макромаркирующая составляющая выделены православные миссионерские станы. Экспозицию православного миссионерского стана предложено сформировать в составе этнической бурятской экспозиции архитектурно-этнографического музея «Тальцы» (регионального этнографического музейного комплекса под открытым небом). Для размещения экспозиции подобраны соответствующие историческим ландшафтные условия на безымянном ручье, что позволит максимально приблизить экспозицию к историческим истокам. В составе экспозиционного православного миссионерского стана проектом предусматривается размещение церкви, школы, дома священника, гостевой юрты и крещальни на ручье. Так как экспозиция миссионерского стана будет продолжаться вверх по ручью улусом-зимником, из ее состава исключается дом-общежитие для учащихся. Так как площадь под экспозицию «Православный миссионерский стан» ограничена, усадьбу священника представит только один дом, без хозяйственных построек. Такие варианты также были.

Формирование в составе архитектурно-этнографического музея «Тальцы» (г. Иркутск) экспозиции «Православный миссионерский стан» позволит актуализовать за счет аутентичного воссоздания историко-культурного наследия как западнобурятский этнос, так и интересные стороны истории православной миссии в Иркутской губернии за счет сохранения существующего и аутентичного воссоздания утраченного материального наследия.

Литература

1. Дулов А. В., Санников А. П. Православная церковь в Восточной Сибири в XVII — начале XX в. Ч. 2. Иркутск, 2006. 324 с.
2. Тихонов В. В. Перспектива музеефикации элементов православной миссионерской деятельности первой половины XIX — начала XX в. в Иркутской области // Наследие Святителя Иннокентия (Вениаминова) и православная миссионерская деятельность в Сибири, на Дальнем Востоке и сопредельных территориях. Иркутск, 2015. С. 193–198.
3. Азиатская Россия // Религия и вероисповедный состав населения. Т. 1. СПб., 1914. С. 200–242.
4. Кулаков П. Е. Буряты Иркутской губернии // Известия ВСОИРГО. Иркутск, 1895. Т. 26. Вып. 4–5. С. 118–166.
5. ГАИО. Ф. 50. Оп. 1. Д. 9100. Отчет о состоянии Заложного миссионерского стана за 1911 г.

6. Труды православных миссий Восточной Сибири. Т. 2. 1868–1872 гг. Иркутск, 1884. С. 632.
7. Труды православных миссий Иркутской епархии. Т. 4. 1878–1883 гг. Иркутск, 1886. 678 с.
8. Иркутские епархиальные ведомости. 1915. № 9.
9. Якоби А. И. О миссионерском стане в стране Надыма и о возможной постановке христианской миссии в станах русского инородческого севера. Тобольск: Тип. Тобол. епархиального братства, 1895. 48 с.
10. Тихонов В. В. Практика музеефикации материальных носителей культуры православной миссионерской деятельности в Иркутской области // Православие и дипломатия в странах Азиатско-Тихоокеанского региона. Улан-Удэ; Посольск: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2015. 314 с.
11. Иркутские епархиальные ведомости. 1911. № 24.
12. ГАИО. Ф. 50. Оп. 1. Д. 9142.
13. Иркутские епархиальные ведомости. 1915. № 11.
14. Иркутские епархиальные ведомости. 1910. № 13–14.
15. Иркутские епархиальные ведомости. 1867. № 16–17.

**ВОЗРОЖДЕНИЕ ВЕРЫ:
ПРАВОСЛАВНЫЕ И ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕРКВИ
ТАРБАГАТАЙСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ**

© **Наталья Павловна Черных**

Средняя общеобразовательная школа № 32 г. Улан-Удэ

Описана краткая история строительства и восстановления православных и древлеправославных храмов на территории Тарбагатайского района Республики Бурятия, который является очагом компактного проживания старообрядцев-«семейских» в Забайкалье. В 30-е гг. XX в. в Тарбагатайском районе были разрушены все храмы и церкви. Установлено, что их восстановление и строительство новых является своего рода символом воскрешения веры. Сделана попытка оценить современное отношение жителей разных населенных пунктов к религии, причины, побуждающие людей возвращаться к богу, строить храмы и часовни.

Ключевые слова: Русская православная церковь; древлеправославная церковь; семейские; религия; православие; древлеправославие; старообрядцы; Тарбагатай; храм; церковь.

**REVIVAL OF FAITH: ORTHODOX AND OLD ORTHODOX CHURCHES
OF TARBAGATAI DISTRICT OF THE REPUBLIC OF BURYATIA**

Natalia P. Chernikh

Secondary school No. 32, Ulan-Ude

The article describes a brief history of construction and restoration of Orthodox and Old Orthodox churches in the territory of the Tarbagatai district of the Republic of Buryatia, which is a hotbed of compact living of the Old Believers — “Semeyski” in Transbaikalia. In the 30s of the 20th century in the Tarbagatai district, all temples and churches were destroyed. It was established that their restoration and construction of new ones is a kind of symbol of the resurrection of faith. An attempt was made to evaluate the modern attitude of residents of different settlements to religion, the reasons that prompt people to return to God, to build temples and chapels.

Keywords: Russian Orthodox Church; Old Orthodox Church; Semeyski; religion; Orthodoxy; Old Believers; Tarbagatai; temple; church.

Население Бурятии, как и других регионов России, характеризуется как многонациональное и многоконфессиональное. Здесь на протяжении 350 лет сосуществуют православие, буддизм, шаманизм и другие религии, направления и течения. Отличительной особенностью территории является то, что наряду с верующими основных мировых религий здесь проживает значительное количество приверженцев древлеправославной церкви, так называемых староверов, или «семейских».

История возникновения этого религиозного течения известна всем. Церковные реформы, начавшиеся в 1650-х гг., привели к расколу церкви [1, с.54]. Не принявшие «новую» веру раскольники в большинстве своем покинули территории проживания и долгое время жили на территории современной Польши и Литвы. Вернулись они в Россию только при Екатерине и были фактически насильно переселены в районы Сибири и Дальнего Востока. За долгие годы эт-

ническая группа староверов, которые в Бурятии получили наименование «семейские», сохранили традиционные уклады быта и веру.

Тарбагатайский район — один из признанных центров компактного проживания старообрядцев в Бурятии. Большинство сел района всегда были старообрядческими. В период Советской власти о религиозных вопросах рассуждать было не принято, но в последние годы идет активный процесс восстановления и строительства храмов, люди все чаще обращаются к богу. Церкви, часовни и храмы являются важной основой сохранения религии и веры. В 30-е гг. XX в. большинство церквей в России были разрушены. Не миновала эта трагедия и территорию Бурятии. В Тарбагатайском районе, к примеру, были разрушены все храмы и церкви. Их восстановление и строительство новых является своего рода символом воскрешения веры.

Первым храмом, восстановленным на территории района, был древлеправославный храм во имя Святителя Николая Чудотворца в с. Куйтун. Примечательна история строительства храмов в этом старинном селе. Первая построенная в селе церковь была православной, так как до прихода старообрядцев здесь проживали казаки. Она построена в 1777 г. в честь Святителя Николая Чудотворца. Эта церковь была деревянной и сгорела в 1879 году. В 1780 г. на ее месте основана старообрядческая часовня, а в 1914 г. — церковь Рождества Христова, которая была разрушена в 1964 г. Каменный храм на месте разрушенной церкви был освящен 7 июня 1998 г.

Село Тарбагатай, ныне районный центр, так же как и Куйтун, было основано русскими казаками. Здесь в 1734 г. открыта часовня Преподобных Зосимы и Савватия Соловецких Чудотворцев, которая позже преобразована в Зосимо-Савватиевскую церковь [2, с. 59]. Старообрядцы были поселены в Тарабгатай в 1765 г., а первая старообрядческая часовня появилась в 1810 г. В 30-е гг. церкви в Тарбагатае были разрушены. В наши дни здесь располагаются: православный приход храма в честь иконы Божией Матери «Державная» и первая новопостроенная в районе старообрядческая церковь — древлеправославный храм Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня. Строился храм с 1998 по 2002 г., освящен 27 сентября 2002 г. На сегодня это самый посещаемый храм в Тарбагатайском районе. Рядом с храмом действует музейный комплекс, который часто посещают туристы, приезжающие из разных концов России и из-за рубежа. Представлены старинные семейские дома, с подворьем и утварью. В отдельном здании располагается музейная экспозиция, где выставлены различные экспонаты — от орудий труда древнего человека до старинных часов и утюгов.

Самыми новыми объектами, построенными в Тарбагатайском районе, являются древлеправославная церковь и часовня в с. Большой Куналей. Древлеправославная церковь Рождества Богородицы открылась в селе в октябре 2018 г. Строительство церкви велось несколько лет. Деревянная церковь была разрушена в 1934 г., и среди старожилов села еще живы те, кто воочию наблюдал эти события. Новая церковь из кирпича построена на месте бывшей начальной школы, здание которой давно перевезено. Небольшая часовня в окрестностях с. Большой Куналей, в местности Лужки, построена местными жителями весной 2019 г. В июле часовня освящена и открыта. Это пример того, как собственными силами верующие люди создали новое место, где можно прийти к богу и помолиться. И церковь, и часовня пока не завершены до конца.



Новые древлеправославные церковь (слева)
и часовня в с. Большой Куналей (фото автора)

Есть в районе еще один примечательный храм. Это старообрядческая церковь в садоводческом некоммерческом товариществе «Багульник». Примечательно, что данная церковь расположена не в населенном пункте, а в дачном товариществе. В каждый церковный праздник и по воскресеньям здесь собираются около двух десятков верующих. На сегодня это, пожалуй, самый посещаемый прихожанами древлеправославный храм в районе.

В Тарбагатайском районе расположено 2 православных храма, 1 часовня и 1 приход. Это храм Блаженной Ксении Петербургской в с. Нижний Саянтуй, храм Рождества Христова в с. Вознесенка, часовня Рождества Иоанна Предтечи в с. Хандагатай и в с. Тарбагатай. Православные храмы эти также пользуются популярностью. Они действуют в тех населенных пунктах, где традиционно проживает меньше старообрядцев.

Отдельным вопросом рассматривалось отношение людей, жителей различных населенных пунктов к религии и вере. Всего было опрошено 100 человек. Большинство респондентов отнесли себя к старообрядцам. Лишь 5% опрошенных отнесли себя к последователям православия. При этом подавляющее большинство считает, что количество приверженцев древлеправославной веры в районе больше, чем остальных религий и направлений. Выяснилось, что в современном обществе большинство людей все-таки верят в бога, хотя и не посещают храмы. В селах Тарбагатайского района соблюдаются церковные праздники, хотя в церковь ходит в основном старшее поколение.

Строительство церквей — это яркий пример возвращения людей к вере, к богу. В Тарбагатайском районе за последние три года построено 2 новых древлеправославных храма и 1 часовня. Не остаются без внимания и православные церкви. Они также реконструируются и обновляются.

Литература

1. Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 340 с.
2. Минеева С. В. Ранние старообрядческие чудеса преп. Зосимы и Савватия Соловецких // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2001. № 3(5). С. 55–61.

СОДЕРЖАНИЕ

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

Протоиерей Дионисий Поздняев. Нормализация положения православной церкви в Китае как одна из приоритетных задач Московского патриархата	3
Санжиева Т. Е. Влияние христианизации на хозяйственно-бытовой уклад бурят в XIX в.	7
Дроботушенко Е. В. Особенности существования православия в Забайкалье после Великой Отечественной войны	12
Цыремпилова И. С. Подготовка к созыву II Всероссийского поместного собора в 1928 г. (по материалам Государственного архива Забайкальского края)	18

Секция 1. РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ПОЛИТИЧЕСКОЙ И ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

Арзуманов И. А. Антропо-духовные основы медиации как способа разрешения социальных конфликтов	24
Гунзынов Ж. П. О некоторых аспектах взаимодействия буддийской философской культуры в России и странах АТР	30
Дугаров В. Д. Вклад ученых Республики Бурятия в отечественное религиоведение	35
иерей Гусев А., Терентьев В. И. Состояние религиозной жизни Улан-Батора (на примере района Баянзурх)	43
Ланцова Ю. Н. Миссионерская деятельность Романа Кима и Константина Кима в Забайкалье	48
Семенов Е. В. История строительства католического храма в г. Чита в 70-е гг. XIX в.	53
Федоров И. Г. Роль православных монастырей в социально-экономическом развитии Енисейской Сибири XVII–XVIII вв.	58
Шушканова Е. А. Значение коллективизации сельского хозяйства в истории русской православной церкви (на материалах Енисейской губернии)	64
Бадмацыренов М. Р., Ахмадулина С. З. Развитие молодежного движения в религиозных организациях (на примере Свято-Троицкого храма г. Улан-Удэ)	70

Секция 2. РЕКОНСТРУКЦИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЦЕРКОВНОЙ ДИПЛОМАТИИ В СТРАНАХ АТР

Епископ Николай (Кривенко). Северобайкальская епархия в современных условиях	75
Архиепископ Феофан (Ким). История российской духовной миссии в Корею 1897–1949 гг.	78
Черникова Т. В. Тайный католик-хорват Юрий Крижанич в Москве и Сибири	85
Актамов И. Г., Тушинов Б. Л. Роль Жамбал Доржо Гэгэна в российско-монгольских дипломатических отношениях	93
Батуева А. Ц. Религиозные ценности и гедонизм в современном обществе	98
Игумен Серафим (Скипин). Религиозный фактор в спорте. «Сахалин — Хоккайдо» — международный заплыв в проливе Лаперуза	103
Корниенко Н. Н. Историкографические аспекты миссионерской деятельности Русской православной церкви	111
Федирко О. П. Православие в современной Камбодже: на основе электронных ресурсов и личных наблюдений	117
Хышиктуев О. В., Мадаев Е. О. Современное состояние церковной дипломатии в странах АТР	125
Ткач Д. Н. О современном положении православия в странах Азиатско-Тихоокеанского региона	128
Белогур А. Ю. Православие как особый вид мягкой силы России на примере деятельности миссии РПЦ в Таиланде	135

Секция 3. ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ И ИСПОЛЬЗОВАНИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ	
Ерошкина И. Ю. Перспективы взаимодействия школы и Русской православной церкви	139
Ваганова Е. В., Москвитина К. С. Православные объекты Джидинского района Республики Бурятия: история и современное состояние	143
Михайлова М. А. Особенности проведения экскурсии в православном храме	149
Ринчинова Ю. С. Значение религиозной литературы в современном обществе	152
Федоров М. А. Религиоведение о православии: тенденции и перспективы	157
Решетникова Т. М. Художественные особенности иконостасов Свято-Одигитриевского собора г. Улан-Удэ	163
Санникова М. И. К вопросу музеефикации Свято-Троицкого Селенгинского мужского монастыря Республики Бурятия	171
Терскова А. А. Крестные ходы с чудотворными иконами Святой Троицы и Знамени Пресвятой Богородицы в Енисейской епархии во второй половине XIX — начале XX в.	175
Тихонов В. В. Перспектива скансенологической практики Иркутской области по актуализации материального наследия православной миссионерской деятельности середины XIX — начала XX в.	181
Черных Н. П. Возрождение веры: православные и древлеправославные церкви Тарбагатайского района Республики Бурятия	186

CONTENTS

PLENARY SESSION

<i>Archpriest Dionisy Pozdnyaev</i> . Normalization of the Situation of the Orthodox Church in China as One of the Priority Tasks of the Moscow Patriarchate	3
<i>Sanzhieva T. E.</i> The Influence of Christianization on the Household Life of Buryats in the 19th Century	7
<i>Drobotushenko E. V.</i> Features of the Existence of Orthodoxy in Transbaikalia after the Great Patriotic War	12
<i>Tsyrempilova I. S.</i> Preparation for Convocation of the 2nd All-Russian Church Council in 1928 (on the Materials of the State Archive of Zabaikalsky Territory)	18

Section 1. RELIGIOUS FACTOR IN THE POLITICAL AND SOCIAL LIFE IN RUSSIA AND ABROAD

<i>Arzumanov I. A.</i> Anthropological and Spiritual Foundations of Mediation as a Way to Resolve Social Conflicts	24
<i>Gunzynov Zh. P.</i> On Some Aspects of the Interaction of Buddhist Philosophical Culture in Russia and Asia-Pacific Countries	30
<i>Dugarov V. D.</i> Contribution of Scientists of the Buryat Republic to Religion Study	35
<i>Prior Gusev A., Terentyev V. I.</i> The State of Religions Life in Ulaanbaatar (on the Example of the Bayanzurkh District)	43
<i>Lantsova Yu. N.</i> Missionary Activities of Roman Kim and Konstantin Kim in Transbaikalia	48
<i>Semenov E. V.</i> History of Construction of the Catholic Temple in Chita in the 70s of the 19th Century	53
<i>Fedorov I. G.</i> The Role of Orthodox Monasteries in the Socio-Economic Development of Yenisei Siberia in the 17th–18th cent.	58
<i>Shushkanova E. A.</i> The Importance of Collectivization of Agriculture in the History of the Russian Orthodox Church (Based on the Materials of the Yenisei Province)	64
<i>Badmatsyrenov M. R., Akhmadulina S. Z.</i> Development of Youth Movement in Religious Organizations (on the example of the Holy Trinity Church of Ulan-Ude)	70

Section 2. RECONSTRUCTION AND MODERN STATE OF CHURCH DIPLOMACY IN THE COUNTRIES OF APR

<i>Bishop N. (Krivenko)</i> . The Severobaikalsk Diocese under Modern Conditions	75
<i>Archbishop Theofan (Kim)</i> . The History of the Russian Orthodox Mission in Korea in 1897–1949	78
<i>Chernikova T. V.</i> Secret Catholic, Croat Yuri Krizhanich in Moscow and Siberia	85
<i>Aktamov I. G., Tushinov B. L.</i> The Role of Zhambal Dorzho Gegeen in Russian-Mongolian Diplomatic Relations	93
<i>Batueva A. Ts.</i> Religious Values and Hedonism in the Modern Society	98
<i>Hegumen Seraphim (Skipin)</i> . Religious Factor in Sport. “Sakhalin — Hokkaido” — The International Swim across La Perouse Channel	103
<i>Korniienko N. N.</i> Historiographic Aspects of the Russian Orthodox Church Missionary Activity	111
<i>Fedirko O. P.</i> Orthodoxy in Modern Cambodia: Based on Electronic Resources and Personal Observations	117
<i>Madaev E. O., Khyshiktuev O. V.</i> The Current State of Church Diplomacy in the countries of Asia-Pacific Region	125
<i>Tkach D. N.</i> On Current State of Orthodoxy in the Countries of the Asia-Pacific Region	128
<i>Belogur A. Yu.</i> Orthodoxy as a Specific Form of “Soft Power” of Russia on the Example of the Russian Orthodox Church Mission in Thailand	135

Section 3. PROBLEMS OF CONSERVATION AND USE OF CULTURAL HERITAGE OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH

<i>Eroshkina I.</i> Prospects of Interaction Between the School and the Russian Orthodox Church	139
<i>Vaganova E. V., Moskvitina K. S.</i> Orthodox Objects in the Dzhidinsky District of the Republic of Buryatia: History and Current State	143
<i>Mikhailova M. A.</i> Features of Conducting Excursion in the Orthodox Church	149
<i>Rinchinova Yu. S.</i> Importance of Religious Literature in Modern Society	152
<i>Fedorov M. A.</i> Religious Studies About the Orthodox Church: Trends and Perspectives	157
<i>Reshetnikova T. M.</i> Artistic Features of the Iconostases of Saint Odigitrievsky Cathedral of Ulan-Ude	163
<i>Sannikova M. I.</i> To the Issue of Museumification of the Holy Trinity Selenginsk Monastery of the Republic of Buryatia	171
<i>Terskova A. A.</i> Religious Processions with Miraculous Icons of the Holy Trinity and the Sign of the Blessed Virgin Mary in the Yenisei Diocese in the Second Half of the 19th — Early 20th Century	175
<i>Tikhonov V. V.</i> The Prospect of the Scanning Practice in the Irkutsk Oblast on Actualization of the Material Heritage of the Orthodox Missionary Activity in the Mid–19th — Early 20th Century	181
<i>Chernikh N. P.</i> Revival of Faith: Orthodox and Old Orthodox Churches of Tarbagatai District of the Republic of Buryatia	186

Научное издание

ПРАВОСЛАВИЕ И ДИПЛОМАТИЯ
В СТРАНАХ
АЗИАТСКО-ТИХООКЕАНСКОГО РЕГИОНА

*Материалы X Международной научно-практической конференции
(Улан-Удэ — Посольск, 10–11 октября 2019 г.)*

Дизайн обложки М. Д. Гармажаповой
Редактор Е. И. Борисова
Компьютерная верстка Н. Ц. Тахинаевой

Свидетельство о государственной аккредитации
№ 2670 от 11 августа 2017 г.

Подписано в печать 27.02.2020. Формат 70x108 1/16.
Усл. печ. л. 19,955. Уч.-изд. л. 16,17. Тираж 400. Заказ 25.
Цена свободная.

Издательство Бурятского госуниверситета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а
E-mail: riobsu@gmail.com

Отпечатано в типографии
Издательства Бурятского госуниверситета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Сухэ-Батора, 3а