Российский государственный исторический архив

Карализинские чтения

3

Карализинские чтения

3

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ АРХИВ

Карамзинские чтения

3

Санкт-Петербург
ГИПЕРИОН
2020

УДК 82.09
ББК 83.8(2)5
К21

Составители:
А. Б. Богомолов (отв. ред.), Н. В. Колосенкова

Карамзинские чтения / [под науч. ред. С. В. Чернявского] ;
К21 РГИА. — Вып. 3. — СПб. : Издательский Дом «Гиперион», 2020. — 224 с., [16] с. цв. ил.
ISBN 978-5-89332-371-9

В сборнике представлены материалы третьих Карамзинских чтений, приуроченных к 300-летнему юбилею учреждения высшего органа управления Русской православной церковью — Святейшего Правительствующего Синода. Главным предметом обсуждения стала миссионерская деятельность Русской православной церкви в России и за рубежом в синодальный период, с 1721 по 1917 г.

В статьях участников чтений отражен широкий круг вопросов — описание жизни и трудов православных священников-миссионеров, деятельность Русской православной церкви за рубежом и ее епархиальных миссий в России, миссионерские труды известных архиереев церкви, обучение иностранцев в церковных учебных заведениях России, исследование архитектуры православных храмов и проч.

Большинство докладов подготовлено с использованием документов, хранящихся в фондах РГИА.

Издание будет полезным как профессиональным историкам и архивистам, так и тем, кто проявляет интерес к истории России.

УДК 82.09
ББК 83.8(2)5

© Российский государственный исторический архив, 2020
© Оформление. ИД «Гиперион», 2020

ISBN 978-5-89332-371-9

Предисловие научного редактора

В мае 2016 года в Российском государственном историческом архиве (РГИА) состоялись первые Карамзинские чтения, приуроченные к 250-летию со дня рождения выдающегося русского историка и литератора Николая Михайловича Карамзина. С тех пор регулярное проведение этого научного мероприятия в стенах архива стало традицией.

Третьи Карамзинские чтения, запланированные на 2020 год, было решено посвятить 300-летнему юбилею учреждения высшего органа управления Русской православной церковью — Святейшего Правительствующего Синода. Предметом обсуждения стала миссионерская деятельность Русской православной церкви в России и за рубежом в синодальный период, то есть в 1721—1917 гг.

Значение православия в истории нашего Отечества трудно переоценить. Полагаю, что это очевидно и для тех, кто считает себя человеком не верующим, но, тем не менее, в жизни своей следует, зачастую этого не осознавая, тем правилам и уложениям, которые нашли своё отражение в Священном писании.

История Российской государственности началась с принятия на Руси в 988 году христианства. Это стало залогом собирания вокруг единого центра различных племён, причём не только славянских. В дальнейшем такое объединение привело к образованию единого государства, расширившего свои пределы от берегов Балтики и Чёрного моря, до побережья Северного Ледовитого и Тихого океанов.

За долгие годы своего существования Российское государство прошло через многие тяжкие испытания, потрясения и бедствия. И неизменной опорой нашего народа становилась при этом православная вера, укреплявшая его дух, дававшая силу в преодолении

всех невзгод и напастей. Церковь неизменно защищала своё Отечество в самые роковые для него периоды, когда решалось — быть или не быть России. При этом нередко и сами священники брали в руки оружие.

В многовековой истории Русской православной церкви случались разные судьбоносные преобразования и изменения в её устройстве. Одним из них стало упразднение в 1700 году патриаршества и учреждение в феврале 1721 года Духовной коллегии, получившей наименование Святейшего Правительствующего Синода, ставшего высшим органом церковно-государственного управления Русской церковью. Это учреждение, с одобрения верховной власти Российской империи, было призвано решать весь круг вопросов, отнесённых к компетенции церкви. Так было положено начало синодальному периоду в истории церкви, продолжавшемуся до 1917 года.

Миссионерская деятельность православной церкви всегда имела очень большое значение. По мере расширения границ Русского государства, возрастания его военно-политической и экономической мощи, крепло осознание важности распространения христианской веры. Сначала князья, затем цари, церковные иерархи, православные подвижники, видя в обширности Русской земли знак особой Божьей милости, осознали свою ответственность за хранение православия и устроение родной страны. Русь была призвана беречь и распространять православную веру, делиться ею с другими народами, включая их в единое цивилизационное пространство. Поэтому не удивительно, что укрепление Руси-России происходило во многом благодаря церкви. Тому подтверждение деятельность преподобного Сергия Радонежского, основавшего вместе со своими последователями около пятидесяти обителей, в том числе знаменитую Троице-Сергиеву Лавру.

В XII—XV веках, во времена освоения русского Севера, благодаря мессианской деятельности церкви возникли десятки монастырей, вокруг которых выросли селения и города. То же самое происходило в Пермском крае, на Урале, а позже в Сибири, на Дальнем Востоке и в Русской Америке. Не стал исключением и синодальный период в истории Русской церкви. Справедливо будет утверждение, что со времён древней Руси там, где появлялись

православные проповедники, возникали новые обители, поселения, зарождалась и развивалась отечественная письменность и культура. В духовную близость с Россией вступали новые народы, обретавшие защиту от завоевателей.

Необходимо отметить, что не всегда православная миссионерская деятельность проходила успешно и безукоризненно. Миссионеры в большинстве своём это лишь люди, а не святые подвижники, поэтому в их работе бывали и начётничество, и казёнщина, и прочие издержки. Однако гораздо больше в этой деятельности было самоотверженного подвижнического труда, служившего на пользу нашему Отечеству.

Миссионерская деятельности Русской церкви стала неотъемлемой частью истории нашего Отечества. Тому подтверждение многие тысячи документов, отложившихся в фондах РГИА и ставшие историческими свидетельствами воистину героической подвижнической деятельности большого числа миссионеров Русской православной церкви. Изучению и анализу таких источников и посвящено наше научное мероприятие.

Судя по публикациям, исследователи затронули большой круг вопросов, связанных с деятельностью церкви. Здесь описание жизни и трудов православных священников-миссионеров, деятельность Русской православной церкви за рубежом и её епархиальных миссий в России, миссионерские труды известных архиереев церкви, обучение иностранцев в церковных учебных заведениях России, исследование архитектуры православных храмов и проч.

Большинство докладов подготовлено с использованием документов, хранящихся в фондах РГИА, что повышает их историческую достоверность и актуальность.

Проведение следующих исторических чтений запланировано на 2022 год. Их тематика будет объявлена заблаговременно. Надеемся, что если не помешают какие-либо форс-мажорные обстоятельства, это мероприятие будет подготовлено и проведено на традиционно высоком уровне, и получит достойную оценку научной общественности как в России, так и за рубежом.

Кандидат исторических наук, доцент
С. В. Чернявский

В. Г. АНДРЕЕВА

Расхождения во взглядах третьего начальника Русской духовной миссии епископа Кирилла и русского консула в Иерусалиме В. И. Доргобужинова

Вопрос о продвижении интересов России на Святой земле был в середине XIX в. решен учреждением Русской духовной миссии в Иерусалиме. Ее возглавил архимандрит Порфирий (Успенский), выступивший первопроходцем во многих делах на Востоке, проявивший себя не только как авторитетный и уважаемый пастырь, но и как мудрый распорядитель. Два его последователя, находившиеся во главе Миссии после Крымской войны, были менее опытны и удачливы. Епископ Поликарп (Радкевич) пробыл на Святой земле только шесть месяцев — с марта по сентябрь 1857 г., а после него Миссию возглавил епископ Кирилл (Наумов).

Епископу Кириллу была мало знакома хозяйственная сторона жизни, в этом он уступал архимандриту Порфирию, прекрасно знавшему Восток и имевшему богатый опыт разнообразной деятельности (ректор Херсонской духовной семинарии, настоятель посольской церкви в Вене). По словам Ф. И. Титова, «молодой русский епископ, кабинетный ученый и неискушенный в практической жизни, неожиданно, без всякой предварительной подготовки, попал в водоворот всяких интриг, козней и дипломатической борьбы»[1].

Утверждение русского присутствия на Святой земле требовало новых форм организации. В 1856 г. восточным направлением заинтересовался брат государя, великий князь Константин Николаевич, по его указанию был сформирован «Иерусалимский

[1] *Титов Ф. И.* Преосвященный Кирилл Наумов, епископ Мелитопольский, бывший настоятель Русской духовной миссии в Иерусалиме: Очерк из истории сношений России с правосл. Востоком. Киев, 1902. С. 2.

проект», организована работа по приобретению земель, постройке и ремонту необходимых зданий, организации жизни и быта паломников. Летом 1856 г. в Морском министерстве было создано Русское общество пароходства и торговли, призванное удерживать позиции России на Черном море, налаживать связи и разграничивать на Востоке сферы влияния с европейскими странами, а также содействовать слаженному и безопасному перемещению русских паломников. Новое направление получило государственную поддержку. При этом великому князю необходимы были достоверные сведения о состоянии дел на Востоке, а для организации и увеличения потока паломников было решено подготовить своеобразный путеводитель с четкими инструкциями. Для сбора материала на Святую землю был отправлен молодой и талантливый чиновник Морского министерства Б. П. Мансуров, отлично зарекомендовавший себя на службе: во время Крымской войны он занимался устройством госпиталей в Крыму и Севастополе, обеспечением раненых продуктами и медикаментами. Результатом поездки Мансурова на Святую землю стал не путеводитель, а развернутое описание положения поклонников (слово использовалось ранее в значении «паломников») и их трудностей в Иерусалиме, вне Иерусалима, в Галилее и Назарете, а также иллюстрация степени иноверного влияния на местное и приходящее население Святой земли. Привезенная Мансуровым записка «Православные поклонники в Палестине» была засекречена, напечатана ограниченным тиражом.

Мансуров очень высоко оценивал знания архимандрита Порфирия. В бумагах последнего, пожертвованных им в Императорскую Академию наук, числится письмо к преосвященному Порфирию, в котором Мансуров сообщает, что его заметку о поклонниках знали в конце декабря 1857 г. только великий князь Константин Николаевич, преосвященный Порфирий и составитель ее. Также среди бумаг есть документ, иллюстрирующий авторитет архимандрита Порфирия при дворе и сознание его заслуг великим князем. Речь идет об Отношении великого князя к преосвященному Порфирию с предложением о том, чтобы последний «прочел и сообщил» ему «с полною откровенностию» свои «мысли по всем заключающимся в ней предметам, также указания тех мер,

которые правительство наше должно бы принять ныне, дабы сколь возможно облегчить православным русским исполнение благочестивого подвига и дабы возбудить в большем числе народа желание поклониться Святым местам»[2].

В своей записке Мансуров констатировал слабость позиций в плане устроения духовной жизни в Иерусалиме: «Отсутствие в Палестине родного русского богослужения было главным и всего более грустным обстоятельством для наших богомольцев. <...> Недостаток русского богослужения составляет главную причину неудовлетворенного религиозного настроения наших поклонников. Изредка случается, что знающие по-русски греческие монахи служат для них на нашем языке, но таких монахов очень мало, и самая служба бывает возможна только тогда, когда между поклонниками есть люди, знающие обряды служения и могущие содействовать священнику в пении и чтении[3].

Несмотря на предупредительность Мансурова, между епископом Кириллом и консулом Доргобужиновым возникли серьезные разногласия, причиной которых стало нежелание первого разделять сферы работы на Святой земле. Между тем, любые недоразумения резко отрицательно сказывались на авторитете Русской Церкви на Востоке.

Владимир Ипполитович Доргобужинов (1822—24.06.1888) был действительным статским советником, чиновником особых поручений при управляющем Морским министерством, после — Костромским гражданским губернатором (09.12.1966—17.03.1878), тайным советником, членом Совета министра внутренних дел[4]. Юрист по образованию, Доргобужинов учился

---

[2] Описание бумаг епископа Порфирия Успенского, пожертвованных им в Императорскую Академию Наук по завещанию. Составлено по поручению Академии Наук П. Сырку. Приложение к LXIV тому Записок Императорской Академии Наук № 9. СПб., 1891. Раздел II «География, статистика и этнография». № 66. С. 216—217.

[3] *Мансуров Б. П.* Православные поклонники в Палестине. СПб., 1858. С. 17—18.

[4] Высшие чины Российской империи (22.10.1721—02.03.1917): биографический словарь в 4-х т. / Сост. Е. Л. Потемкин. М., 2019. Т. 2: Д—Л. С. 525.

в Харьковском университете, служил в Морском министерстве, занимался организацией морских госпиталей под началом Мансурова. Именно по протекции последнего Доргобужинов стал консулом в Иерусалиме.

Дружеские отношения, бывшие между двумя чиновниками Морского министерства, хорошо заметны в письмах Мансурова. Во время первого заграничного путешествия на Восток Мансуров регулярно писал отцу. В письмах от 10 (22) июня 1857 г. и 18 (30) июня 1857 г. из Николаева и Одессы Мансуров сообщал, что собирается (приехал) в Николаев к Доргобужинову, «чтобы спокойно поработать», а далее добавлял, что «испытал живое удовольствие, вновь оказавшись в cara patria (на дорогой Родине) среди людей хорошо знакомых и симпатичных»[5]. В письме от 29 июня 1857 г., полном ностальгической грусти, Мансуров отзывается о Доргобужинове очень положительно: «Сегодня утром я заказал благодарственный молебен. Слава Богу, я не был один, потом что мой милый *Доргобужинов* присоединился ко мне. Этот замечательный друг так тепло относится ко мне, что его присутствие было для меня поистине необходимо в тот миг, когда душа, совершенно естественно, просила откровенности»[6].

В Журнале Комитета, высочайше учрежденного для принятия мер по устройству богоугодных заведений для православных поклонников в Палестине, Доргобужинов упоминается весьма часто в связи с поручениями, предполагаемыми для него и Мансурова. Журнал содержит множество подсчетов и указаний на суммы, на необходимость строгих финансовых отчетов. На собрании от 25 марта 1859 г. Комитетом было определено «просить господина обер-прокурора Святейшего Синода войти в ближайшее рассмотрение мер, предлагаемых господином Мансуровым во всеподданнейшей его записке, относительно усиления постоянных сборов в православных церквах Империи в пользу богоугодных заведений в Палестине, и соображения свои по сему предмету

[5] Письма Б. П. Мансурова из путешествия по Православному Востоку в 1857 г. М., 2014. С. 175.

[6] Там же. С. 180.

представить на обсуждение Комитета»[7]. Таким образом, в Петербурге постепенно возникали решения, приводившие к ограничению именно практической деятельности Миссии.

В Рапорте великому князю Константину Николаевичу о деятельности Русской духовной миссии в Палестине в 1859 г. Мансуров немало писал о фигуре Доргобужинова и его большом вкладе в организацию жизни русских поклонников на Востоке. Приведем несколько цитат из рапорта Мансурова, характеризующих деятельность Доргобужинова: «Еще до моего последнего приезда в Иерусалим статский советник Доргобужинов сделал на наших землях все нужные приспособления для приступления к строительным работам согласно указаниям господина Эппингера»; «При новости предпринятого дела иначе нельзя было поступать, но зато, благодаря неутомимой заботливости Статского советника Доргобужинова и готовности его не пренебрегать никакими мелочами, мы достигли уже гораздо большего успеха, чем мы могли ожидать»; «Статскому советнику Доргобужинову предстояла в высшей степени трудная задача: стараться привлекать наших богомольцев в наши приюты, не привлекать их туда условиями полной свободы, исключающими возможность содержать в приютах надлежащий строгий порядок, не вступать с греческим духовенством в неприличную конкуренцию, могущую только раздражать Патриархию и вредить нашему достоинству, а между тем не обратить в нуль результата всех стараний нашего правительства, заботящегося только о благосостоянии русских странников. Наш консул вышел из этих затруднений с совершенною победою над всеми препятствиями и, как сказано было выше, его усилия увенчались результатами неожиданно успешными»[8].

Мансуров открыто хвалил Доргобужинова, отмечал его внимательный, спокойный и справедливый характер, а также глубокое уважение, которое снискал к себе консул со стороны всех русских

---

[7] Журнал Комитета, высочайше учрежденного для принятия мер по устройству богоугодных заведений для православных поклонников в Палестине // ОР РГБ. Ф. 433. К. 2 Ед. хр. 30. Л. 11.

[8] *Мансуров Б. П.* Рапорт Великому князю Константину Николаевичу о деятельности русской миссии в Палестине в 1859 г. // ОР РГБ. Ф. 433. К. 2. Ед. хр. 31.

богомольцев. Эти положительные слова в рапорте Мансурова появились не просто как дань Доргобужинову и оценка его заслуг. В это время уже нарастали противоречия между консулом и епископом Кириллом. Последний был далек от работы по организации быта паломников, но когда речь зашла о назначении консула, он не только не обрадовался, но воспринял эту новость с предубеждением и опасениями за свои права: «В этом соединении двоякого представительства в лице консула преосвященный Кирилл предвидел немало вреда для русского дела в Святой земле и огорчений для себя лично»[9]. Письма епископа Кирилла того времени показывают, что он не понял смысла появления консула в Иерусалиме, восприняв это как попытку «маскировки» духовной миссии, появления подозрений к ней. Епископ Кирилл был растерян, просил пояснений относительно своей возможной деятельности по приобретению земель, пытался заявить в Министерство, что окружающие могут подумать, будто бы Россия укрывается за поклонниками. Между тем, русское правительство отчасти так и поступало: решение дел поклонников было отличным поводом для установления своих прав на Востоке. Епископ Кирилл только навлекал на себя жалобами гнев руководства. Разумеется, основная проблема описываемого несогласия консула и епископа Кирилла заключалась в их неосведомленности о глобальных планах и замыслах руководства.

На заседании Комитета 11 декабря 1859 г. великий князь предложил освободить консула от занимаемой должности по состоянию здоровья, назначив вместо него другого человека, а также разграничить сферы влияния консула и начальника духовной миссии: «Его Императорское Высочество в бытность свою в Иерусалиме, руководствуясь общими началами, указанными Государем Императором, объяснил начальнику Духовной Миссии и консулу, что на обязанности первого остается нравственное и духовное назидание всей русской паствы, церковное представительство, производство богослужений, управление Духовной Миссией, пастырское наблюдение за нашими поклонниками и всеми

[9] *Титов Ф. И.* Преосвященный Кирилл Наумов, епископ Мелитопольский... С. 399.

нравственными условиями их жизни, участие советами и указаниями в деле приведения наших богомольцев, передача Консулу своих замечаний по сему предмету и содействие ему в улучшении дела поклонников, а к обязанностям второго относится все политическое, дипломатическое, гражданское и полицейское представительство и управление, все приобретения земель и домов, все хозяйственное заведывание постройками, временными заведениями, приютами, госпиталем, на основании инструкций, которые он будет получать из Комитета»[10]. Эта мудрая попытка разграничения сфер влияния не привела к результату, поскольку епископ Кирилл и консул оказались уже в личном противостоянии и некотором помрачении, вызванном излишней гордостью. Мансуров пытался отстоять Доргобужинова и отклонить его увольнение; он писал, что Доргобужинов незаменим, что любые перемены такого рода приведут в Иерусалиме к нежелательной трансформации всей системы. Епископ Кирилл пытался обвинить Доргобужинова в мошенничестве с деньгами, а консул в мае 1863 г. написал послание в азиатский департамент с сообщением о распущенной жизни епископа.

На самом деле, епископ Кирилл позволял себе многое, по всей видимости, увлекаясь южной природой и своими правами начальника Миссии. Характеристика неуместного поведения епископа Кирилла содержится и в записях первого начальника Русской духовной миссии в Иерусалиме, архимандрита Порфирия. В 1860 г. о. Порфирий предпринял свое третье путешествие на Восток, побывал на Святой земле и в Иерусалиме, куда он приехал, чтобы забрать свои оставленные вещи. Сложно не удивиться отношению епископа Кирилла к своему предшественнику. В «Книге бытия моего» архимандрит Порфирий отмечает, что поселившись в доме Духовной миссии, где он уже когда-то жил в качестве ее начальника, он видит из окон епископа Кирилла, его братию и гостей. Однако среди описания личных встреч мы не находим упоминания о беседе с епископом Кириллом, а чуть позднее

[10] Журнал Комитета, высочайше учрежденного для принятия мер по устройству богоугодных заведений для православных поклонников в Палестине // ОР РГБ. Ф. 433. К. 2. Ед. хр. 30.

архимандрит Порфирий записывает: «Мой преемник епископ Кирилл или не принял меня, или его не было дома»[11]. О посещении епископа Кирилла автор «Книги бытия моего» рассказывает в записи от 13 марта 1860 г. — в этот день он был гостем на обеде у епископа Кирилла и отметил великосветские черты в поведении мужчин и дам, но более всего он расстроился из-за легкомыслия нынешнего начальника Русской духовной миссии: «Пили шампанское вино. Разговоры слышались пустые. Хозяин — легкомыслен! <...> Не легкомысленно ли гулять у святой реки Иордана с княгиней Шаховской в белых балахонах и с венками из цветов на голове? Не легкомысленно ли обнимать шею молодой попадьи, привезенной в св. град каким-то Сабуровым из Царского Села, обнимать на балконе и оттуда бросать конфеты и мелкие деньги арабчонкам <...>? Не легкомысленно ли в присутствии чужих людей (лекаря Шульца) подавать этой попадье бисер, насыпанный у нее между ногами пониже живота, и купаться вместе с ней в Яффском море? Не легкомысленно ли во время экзамена учеников в Крестном монастыре, в присутствии иерусалимских владык и при мне, сидеть на кресле небрежно и играючи наматывать четки на указательный палец?»[12]. Указанное поведение не соответствовало сану начальника Русской духовной миссии. Отсутствие бдительности и строгости сыграло с ним злую шутку.

Епископ Кирилл мучительно переживал расставание с Иерусалимом, но в итоге все-таки был отозван Святейшим Синодом уже в повелительной форме, поскольку о противоречиях оказался наслышан сам государь. После отставки епископ Кирилл прожил в Казани всего полтора года: нельзя исключать, что его скорая кончина была приближена многочисленными волнениями последних лет жизни в Иерусалиме. А Доргобужинов, спустя некоторое время, получил выгодное назначение в Кострому: с декабря 1866 г. по март 1878 г. он возглавлял Костромскую губернию. В эти годы Доргобужинов написал книгу для народа «О том,

---

[11] Епископ Порфирий (Успенский К. А.). Книга бытия моего: Дневники и автобиогр. записки епископа Порфирия Успенского / Под ред. П. Сырку. Т. 7. СПб., 1901. С 142.

[12] Там же.

как костромской крестьянин Иван Сусанин положил жизнь за царя». Он с самыми светлыми чувствами вспоминал свою работу в Иерусалиме. Примечательно письмо, датированное 30 апреля 1873 г., и написанное Доргобужиновым из Костромы в ответ архимандриту Леониду (Кавелину), до 1859 г. бывшему вместе с о. Иувеналием под началом епископа Кирилла в составе Русской духовной миссии. «“Воистину воскрес”, искренне уважаемый отец архимандрит! Позвольте похристосоваться с Вами и от души поблагодарить за Ваше красное яичко — книгу “Старый Иерусалим”. С нею в руках — вот уже пятый день — живу я памятью прошлого. Многое в ней — некоторые главы <...> имеют для меня всю прелесть новизны. Искренне желаю, чтобы прилагаемая брошюра доставила Вам хоть каплю того удовольствия, каким утолился я, читая Вашу книгу»[13]. Представленное письмо демонстрирует доброжелательное отношение Доргобужинова к Духовной миссии и ее членам; речь в нем идет о только что вышедшей книге архимандрита Леонида «Старый Иерусалим и его окрестности. Из записок инока-паломника А. Л—а».

Несмотря на всестороннее рассмотрение исследователями многих вопросов, связанных с Русской духовной миссией в Иерусалиме, архивные фонды до сих пор хранят ценнейшие и еще не изученные документы, которые позволяют не только осмыслить панораму событий, но и подробно осветить частные проблемы, добавить к портретам исторических лиц важные штрихи, помогающие представить их целостный облик.

[13] *Доргобужинов В.* Письмо к Леониду (Кавелину), архимандриту [рукопись]. Кострома, 30 апреля 1873 // ОР РГБ. Ф. 148. К. 12. Ед. хр. 15.

М. Н. БАРЫШНИКОВ

Русская духовная миссия и представительство интересов России в Иерусалиме в 1857—1859 гг.[1]

Вслед за завершением Крымской войны, в непростой для России внутри- (в том числе финансовой) и внешнеполитической ситуации, последовало учреждение Русской духовной миссии в Иерусалиме. 23 марта 1857 г. император Александр II утвердил доклад министра иностранных дел А. М. Горчакова, в котором определялся ряд направлений будущей деятельности Миссии. 1 сентября император дал согласие на назначение начальником Миссии архимандрита Кирилла, а 13 октября Кирилл был хиротонисан в епископа. Накануне отъезда в Иерусалим Кириллу была вручена министерская инструкция, подробно освещавшая цели и задачи Миссии. Примечательной представляется оценка данной инструкции исследователем церковной истории Ф. И. Титовым. В частности, им подчеркивалась «отрицательная сторона» этого документа, заключавшаяся не только в частных неточностях, но и в его «общем характере и направлении», ставившим Миссию в затруднительное положение. С одной стороны, правительственные чиновники рассматривали ее не как духовно-церковное, а скорее как гражданско-политическое учреждение. И это имело место в ситуации, когда половина средств на ее содержание отпускалась Святейшим Синодом. С другой стороны, в еще большей степени имел место недостаток, который был свойственен инструкции, разработанной ранее для Миссии архимандрита Порфирия. Речь шла о том, что преосвященному Кириллу ставились задачи, практически невыполнимые применительно к отпущенным средствам и численности подчиненных.

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-09-41001.

Действительно, при шести членах (в том числе двух иподиаконах) и бюджете 14650 руб. Миссия должна была поддерживать добрые сношения с греческим духовенством, инославными христианами и армянами, сглаживать противоречия между православными греками и арабами, заботиться всеми средствами о поддержании и возвышении русского богослужения в Иерусалиме, благодетельствовать местной пастве посредством устройства богоугодных учреждений и проведения просветительских мероприятий, а также раздачи милостыни, и, наконец, распространять подобную деятельность на всю территорию Палестины, Сирии, Синая и Египта[2].

По своему принципиальным в плане последующей деятельности Миссии явилось одновременное (и вместе с тем порознь) пребывание в Константинополе преосвященного Кирилла и Б. П. Мансурова. Первый на пути в Иерусалим прибыл 14 декабря 1857 г. в столицу Османской империи, второй завершал свою поездку, работая над секретной запиской для великого князя Константина Николаевича, в которой предполагалось обрисовать перспективы продвижения русских интересов в Палестине. Несогласованность в ближневосточном направлении действий правительственных учреждений, представленных Министерством иностранных дел и Святейшим Синодом (их представитель — преосвященный Кирилл) и Морским министерством (Б. П. Мансуров как доверенное лицо великого князя Константина Николаевича), дополненная различиями в финансовом обеспечении этих действий, станет одной из главных причин последующих трудностей в функционировании Русской духовной миссии в Иерусалиме.

Заметим, что еще до прибытия (31 января 1858 г.) преосвященного Кирилла в Иерусалим в Петербурге уже предпринимались попытки, без обращения к мнению начальника Миссии, сбалансировать интересы нескольких правительственных

[2] *Титов Ф. И.* Преосвященный Кирилл Наумов, епископ Мелитопольский, бывший настоятель русской духовной миссии в Иерусалиме. Очерк из истории сношений России с православным Востоком. Киев, 1902. С. 136—138.

ведомств. В течение января происходило согласование позиций Морского министерства, Министерства иностранных дел, Св. Синода и Русского общества пароходства и торговли[3] по вопросам предполагаемого плана действий Б. П. Мансурова в Иерусалиме. В частности, в письме обер-прокурору А. П. Толстому великий князь Константин Николаевич просил не оставить своего посланца «Вашими советами и наставлениями»[4]. Примечательным стало письмо А. М. Горчакову, в котором великий князь более наглядно сформулировал свою позицию: «Я весьма бы желал, чтобы при исполнении поручений Общества г. Мансуров действовал вполне согласно с видами и намерениями Министерства Иностранных Дел, состоящего под Вашим просвещенным управлением и для сего то и полагал бы необходимым ознакомить его с делами Министерства и дать ему некоторые положительные указания»[5]. По итогам обмена мнениями состоялась встреча великого князя с А. М. Горчаковым, А. П. Толстым и главой правления РОПиТ Н. А. Аркасом, в ходе которой были конкретизированы, без согласования с преосвященным Кириллом, действия Мансурова в целях продвижения русских интересов на Ближнем Востоке.

Все большие расхождения в действиях Русской духовной миссии, правительственных чиновников и руководства РОПиТ наблюдались к середине февраля 1857 г. В то время как преосвященный Кирилл готовился к богослужению, посвященному годовщине восшествия на престол императора Александра II, директора РОПиТ назначили, по согласованию с Б. П. Мансуровым, своим агентом в Иерусалиме чиновника Морского министерства, коллежского советника В. И. Доргобужинова. Кроме того, Мансурову было «поручено» распределить агентов, выбранных директором-распорядителем компании Н. А. Новосельским, на территориях

---

[3] Русское общество пароходства и торговли (далее — РОПиТ) — учрежденная в августе 1856 г. при содействии Великого князя Константина Николаевича акционерная компания, одной из задач которой выступала перевозка паломников в Святую Землю.

[4] Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 107. Оп. 1. Д. 43. Л. 7.

[5] Там же. Л. 8.

«Греческого архипелага, Карамании, Сирии и Палестины»[6]. Отметим в связи с этим высказанную в отечественной историографии точку зрения, согласно которой сотрудничество РОПиТ и правительственных учреждений выступало как наиболее значимое событие в развитии православного паломничества в Святую Землю. Взаимодействие Б. П. Мансурова и Н. А. Новосельского — сторонников активных операций транспортной корпорации в Восточном Средиземноморье, рассматривалось как «катализатор» в деле возобновления деятельности Русской духовной миссии в Палестине[7].

1 марта 1858 г. великий князь Константин Николаевич проинформировал правление РОПиТ о высочайшей поддержке идеи открыть в России повсеместную подписку и установить особый кружечный сбор для поддержки паломнического движения при условии, чтобы добровольные приношения жертвователей отсылались в Комиссариатский департамент Морского министерства, откуда они будут передаваться непосредственно «по мере надобности» духовной миссии в Иерусалиме и в Русское общество пароходства и торговли. Высочайшая воля была объявлена к исполнению министру внутренних дел и обер-прокурору Св. Синода[8].

Весной и летом 1858 гг. руководство РОПиТ занималось организацией доставки паломников в Палестину главным образом в русле налаживания более тесного взаимодействия (не только организационного, но и финансового) с Б. П. Мансуровым[9]. Преосвященный Кирилл к этим мероприятиям не привлекался. При сохранявшемся крайне скудном финансовом обеспечении Русская духовная миссия сосредоточилась, помимо поклонения святыням и совершению в них богослужения, на обустройстве имущественных условий своей деятельности. Вместе с тем Миссии

---

[6] РГИА. Ф. 107. Оп. 1. Д. 43. Л. 226.

[7] *Вах К. А.* «За шествие Бога с Запада на Восток: у истоков Иерусалимского проекта России после Крымской войны // Письма Б. П. Мансурова из путешествия по православному Востоку в 1857 г. М., 2014. С. 8—9.

[8] РГИА. Ф. 107. Оп. 1. Д. 43. Л. 25—26.

[9] Там же. Л. 47, 50, 56.

удалось ознаменовать первый год пребывания в Иерусалиме подготовкой и проведением торжественного празднования (30 августа) тезоименитства императора Александра II. Не менее значимыми были предпринимаемые усилия по нормализации отношений с греческим духовенством, прежде всего патриархом иерусалимским Кириллом.

В 1858 г. фактически имели место два не связанные друг с другом направления действий по утверждению русских интересов в Святой Земле. Одну из них представляла Русская духовная миссия (отчитывавшееся перед Министерством иностранных дел и Святейшим Синодом), другую — все еще неформально действовавшее российское консульство в Иерусалиме, ориентированное на Морское министерство и РОПиТ. Что касается второго направления, то по итогам 1858 г. из итогового объема пассажирских перевозок в 123 593 человек, судами РОПиТ было доставлено в порты Восточного Средиземноморья, главным образом паломников, 12 371 человек[10].

Оценивая результаты своей работы в Палестине в 1858 г. Б. П. Мансуров пришел к примечательному выводу, согласно которому действия заинтересованных сторон в Палестине «отчасти сходились в общей цели, хотя основаны были на различных основаниях и имели с одной стороны характер религиозно-филантропический, а с другой коммерческий; на моей обязанности оставалось изучить на месте средства достигнуть обеих целей, не вводя Общество в расходы, не соответствующие его коммерческому характеру и не употребляя сумм чисто филантропических там, где преобладали надобности спекулятивные по улучшению пассажирских условий»[11]. С позиции приоритета интересов Морского министерства и РОПиТ Мансуров подробно сообщал как министерским чиновникам, так и директорам компании о ходе своей работы по обретению и обустройству необходимых для развития православного паломнического в Святую Землю

[10] Отчет Высочайше утвержденного Русского общества пароходства и торговли за 1858 г. СПб., 1859. С. 115—124.

[11] РГИА. Ф. 107. Оп. 1. Д. 43. Л. 78.

земельных участков и зданий в Константинополе, Иерусалиме, Афоне, Хайфе, Александретте, Назарете, Яффе и Рамле[12]. 31 марта 1859 г. в письме великому князю Константину Николаевичу император Александр II выразил надежду, что отныне в «иерусалимских делах» «столкновения разных властей будут устранены»[13].

Каким же образом были преодолены «столкновения» ведомственных предпочтений? Институционализация отношений заинтересованных сторон завершилась 23 марта 1859 г. созданием Высочайше учрежденного Комитета для принятия мер к устройству богоугодных заведений для православных поклонников в Палестине (Палестинский комитет) под председательством великого князя Константина Николаевича. В состав этого учреждения вошли представители как Министерства иностранных дел и Святейшего Синода, так и РОПиТ. Целью Комитета, с учетом имевшихся ранее разночтений в трактовке целей и задач российского присутствия на Ближнем Востоке, выступало «средоточение в одном месте всех дел, производящихся в различных ведомствах по устройству благотворительных заведений на Востоке, и в единообразном разрешении всех вопросов из сих дел возникающих». К середине июля 1859 г. Комитету поступило частных пожертвований на сумму 205 478 руб., из которых 63 705 руб. были израсходованы на обустройство православных паломников[14]. Остается добавить, что привлекаемые средства не предназначались для использования Русской духовной миссией, одной из главных задач которой оставалось «нравственное наблюдение» за паломниками.

Со второй половины 1859 г. имела место регулярная поддержка (общественно-политическая, организационная и финансовая) русского паломнического движения. С этого же времени начинается первый основной период работ по строительству русских

[12] РГИА. Ф. 107. Оп. 1. Д. 43. Л. 78—81.

[13] 1857—1861: переписка Императора Александра II с Великим Князем Константином Николаевичем. Дневник Великого Князя Константина Николаевича. М., 1994. С. 100.

[14] РГИА. Ф. 107. Оп. 1. Д. 43. Л. 125, 130.

православных храмов и гостиниц для паломников в Палестине. Заметим, что в отличие от РОПиТ, руководство которого признало приоритет полномочий Палестинского комитета в Иерусалиме, преосвященный Кирилл продолжал считать себя самостоятельным представителем России в Святой Земле. На этом фоне, как отмечает Ф. И. Титов, начались «столкновения», которые повели сначала к ограничению прав начальника миссии, к сужению их, а затем и к удалению преосвященного Кирилла от должности начальника иерусалимской Миссии[15].

Отстранение от должности отнюдь не умаляло заслуг преосвященного Кирилла, высочайше отмеченных драгоценной панагией и орденом Святой Анны I степени. С другой стороны, институционализация русских интересов в Святой Земле, организационно оформленная в рамках Палестинского комитета, способствовала резкому увеличению численности перевезенных в 1859 г. паломников. По александрийской судоходной линии РОПиТ были доставлены рекордные 22 284 пассажира, в том числе по минимальным ценам (размещение на палубе — 3 и 4 классы) — 20 167[16]. Кроме того, значительный объем грузов, перевезенный в октябре — декабре 1859 г., был связан с отправкой на кораблях компании материалов, предназначенных для строительных работ в Иерусалиме.

Перспективы роста паломнического движения нашли отражение в посещении великим князем Константином Николаевичем Иерусалима в конце апреля 1859 г. Это событие, по-своему суммировавшее предпринятые ранее усилия, подтверждало не только готовность, но и способность России последовательно действовать в направлении формирования «сферы собственных интересов в Святой Земле и, значит, собственного плацдарма проникновения»[17]. Нельзя не согласиться с мнением, согласно которому все последующие годы развитие различных направлений

---

[15] *Титов Ф. И.* Преосвященный Кирилл Наумов, епископ Мелитопольский... С. 387.

[16] РГИА. Ф. 107. Оп. 1. Д. 81. Л. 80—81.

[17] *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке. М., 2006. С. 109.

российского присутствия в Святой Земле — церковного, дипломатического и общественного — при неотработанности механизмов их сотрудничества — будет идти параллельно, сближаясь и расходясь, сталкиваясь и отталкиваясь, претерпевая конфликты и взаимное непонимание, но изначальной целью каждого из них было укрепление авторитета России как на Ближнем Востоке, так и в мире[18]. В целом, опыт взаимоотношений Духовной миссии, правительственных ведомств и РОПиТ в 1857—1859 гг. показал исключительную значимость согласования разнообразных интересов и соответствующих им возможностей в деле укрепления позиций Российской империи на Ближнем Востоке, в том числе усиления влияния церкви и поддержки православного паломничества в Святую землю.

[18] *Смирнова И. Ю.* К истории становления российского церковного присутствия в Святой земле: миссия епископа Кирилла (Наумова) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. Т. 29. № 3—4. С. 387.

В. В. БЕРСЕНЕВ

Миссионерская деятельность РПЦ среди австро-венгерских военнопленных в годы Первой мировой войны на примере Вятской епархии

Первая мировая война явила миру небывалый масштаб напряжения военных, экономических, мобилизационных ресурсов воюющих держав. Она стала первой тотальной войной на уничтожение, в которой были испытаны все имеющиеся у противников виды оружия, включая огромный идеологический аппарат.

Не могла остаться в стороне и Русская православная церковь. Перед ней, как структурой государственного управления, ответственной за моральное, идеологическое и патриотическое воспитание паствы, были поставлены задачи разъяснения характера войны, как войны освободительной по отношению к славянским народам южной Европы, и Отечественной — когда она перекинулась на территорию Российской империи. На Церковь была возложена организация широчайшей помощи фронту путем сбора материальных и денежных средств, привлечение многочисленных церковных и общественных объединений к оказанию медицинской помощи раненым, общественного призрения семьям убитых воинов.

Одним из направлений деятельности Церкви как до войны, так и в ее годы, была миссионерская работа, которая нашла совершенно особое преломление ввиду появления на территории России сотен тысяч военнопленных-славян из восточных областей Австро-Венгерской империи. Православная вероисповедальная идентичность солдат воюющей с Россией армии Австро-Венгрии расширила возможности деятельности таких общественных организаций, как Славянское благотворительное общество, Галицко-русский союз, Центральный Прикарпатский комитет и других.

Однако сил, а главное — финансов, у этих обществ было недостаточно. У Церкви же они были.

Одним из важнейших шагов Синода, направленных на организацию планомерной работы церкви с военнопленными, стало определение Синода 6—22 июля 1915 г. за № 5469, по которому в обязанность епархиальных архиереев вменялась «забота об удовлетворении религиозных потребностей находящихся у нас в плену православных и греко-униатов, с приглашением к участию в сем деле местного духовенства»[1]. Кроме того, настоятельно рекомендовалось учредить в епархиях под началом архиереев попечительные о пленных православного и греко-униатского исповедания братства с участием представителей гражданской власти.

Видным идеологом и подвижником миссионерской работы среди славянских военнопленных был архиепископ Харьковский Антоний (Храповицкий), который привлек внимание Синода к нуждам славянских благотворительный обществ. В ноябре 1915 г. он представил в Синод записку Харьковского Прикарпатского комитета в которой перед властями поднимались насущные, требующие немедленной реакции властей проблемы, а именно: «в распоряжении епархиальных комитетов нет подходящей религиозно-просветительной литературы, нет и свободных от иных обязанностей учителей и проповедников. Между тем в <...> Германии многочисленные русские пленники подвергнуты самой обдуманной и систематически проводимой пропаганде. Они разделены по племенам, и каждое из последних получает на своем наречии составленные листки и даже газеты; каждому племени внушаются вредные в государственном отношении идеи и внушается надежда на то, что, с переходом их родины под власть Германии, их племя получит самостоятельный быт и даже политическую автономию: последнее внушается полякам, малороссам и народностям Кавказа. <...> идет энергичная пропаганда штундизма и общее возбуждение пленных против России и православия. Трудно и представить, какое число

[1] Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 86. 1916 г. II отд. 3 ст. Д. 200. Л. 1.

испорченных в религиозно-нравственном отношении элементов вольется в русскую жизнь по окончании войны и по возвращении военнопленных на родину. Россия с своей стороны также должна воспользоваться возможностью нравственного воздействия на значительное число германских и австрийских подданных не с тем, чтобы вооружить их против своего отечества и правительства, а с тем, чтобы все они возвратились домой с более ясным разумением русской жизни и русской веры»[2].

По отношению военнопленных православного и греко-униатского вероисповеданий, малороссов-галичан (униатов), малороссов-буковинцев (православных), молдаван (униатов и православных), православных сербов и униатов-словаков Прикарпатский комитет просил Синод «пойти на встречу горячему стремлению одних получить благодатное окормление молитвами, таинствами и поучениями православных пастырей <...> и искреннему желанию других ознакомиться с русской жизнью и православной верой...»[3].

Указанные Прикарпатским комитетом недостатки в миссионерской работе не остались без внимания. Тем более, что многое из записки было уже учтено Синодом в практической миссионерской работе. Так, с августа 1914 г. был учрежден «Издательский комитет» при Московской духовной академии, который успел выпустить 24 листка тиражом 450 тыс. экземпляров на русском и украинском языках с изложением основных истин православной веры сравнительно с верой римско-католической и униатской.

Председателю «Издательского комитета», инспектору Московской духовной академии архимандриту Иларион (Троицкому) было поручено издавать миссионерскую литературу на молдавском, немецком, сербском языках для расширения аудитории и доходчивости проповедей и бесед для военнопленных. С целью активизации издательской деятельности в 1915 г. церковные власти распорядился подключить к миссионерской работе Издательский Совет при Синоде, на который было возложено попечение об издании религиозно-нравственных листков и брошюр, перевод их на славянские языки и распространение между военнопленными.

---

[2] Там же. Л. 1 об.

[3] Там же. Л. 2.

В Российском государственном историческом архиве сохранились документы, отображающие не только законодательную и административную деятельность Синода и его учреждений в области миссионерской работы, но и материалы о работе миссий в отдельных губерниях, в частности, Вятской.

Известно, что к 1915 г. на её территории было размещено более 15 тыс. военнопленных на 3,7 млн. человек населения губернии[4]. Прибывающие в губернию военнопленные русины, галичане, словаки, чехи направлялись на сельскохозяйственные работы, заготовку леса для Воткинских заводов, на частные предприятия, занимались ремонтом общественных и транспортных объектов. Часть пленных, за недостатком жилья, была поселена в семьях. Большинство же из них размещались в лагерях, условия жизни в которых из-за скученности и голода были ужасны, что усугублялось распространением между военнопленными сыпного тифа, цинги и дизентерии.

Церковная власть Вятской епархии, следуя указаниям Синода, уже с 1914 г. обратила самое серьезное внимание на постановку миссионерской работы среди военнопленных-славян. Возглавил порученное направление деятельности епископ Вятский Никандр (Феноменов). Выпускник Киевской духовной академии, ранее епископ Нарвский и управляющий Александро-Невской Лаврой, преосвященный, как образованный и имеющий опыт участия в миссионерских съездах пастырь, решительно подключился к окормлению православных военнопленных и развертыванию миссионерской работы среди славян униатов и католиков. Усердным помощником ему стал известный миссионер проповедник Емельян Алексеевич Николаев (1859—1919). Личность Е. А. Николаева как миссионера уникальна. Будучи выходцем из крестьян-старообрядцев Владимирской епархии и не имея никакого, кроме домашнего, образования, он за успешную работу среди старообрядцев по рекомендации митрополита Петербургского Палладия

[4] *Гуръянова С. И.* Организация медицинской помощи военнопленным стран центрального блока в Вятской губернии в 1914—1917 гг. К 100-летию Первой мировой войны 1914—1918 гг. // Военно-исторический журнал. 2014. № 5. С. 52.

был назначен миссионером в Новгородскую епархию, а с 1910 г. миссионером проповедником Уржумского, Нолинского и Яранского уездов Вятской епархии[5]. Столь быстрая карьера несомненно свидетельствует о его неординарных личностных качествах.

С самого начала Мировой войны Е. А. Николаев активно занялся организацией помощи русским воинам и их семьям, ездил на фронт с подарками для земляков, и одновременно, с прибытием в Вятскую губернию военнопленных славян, нес живое слово пастыря среди единоверцев и братьев-славян, оказавшихся в тяжелых условиях плена. Благодаря непрестанной работе миссионера среди униатов в казармах, школах и лазаретах, настойчивая проповедь нашла отклик в сердцах соплеменников[6]. С помощью (и разрешения) военных чинов в лице вятского уездного воинского начальника полковника И. Н. Вуличевича и его помощника, заведующего пересыльной частью при нем, прапорщика С. Б. Шершевского Е. А. Николаев уже 3 октября 1914 г. в кафедральном соборе г. Вятки присоединил к православию 216 славян-униатов. Затем, с благословения епископа Никандра, отправился в города Орлов, Уржум, Нолинск и слободу Кукарку, где с 1 по 23 марта 1915 г. проводил беседы с военнопленными славянами униатами[7].

В рапорте обер-прокурору Синода о награждении И. Н. Вуличевича и С. Б. Шершевского за помощь в миссионерской работе Евдоким Николаев писал: «Какая великая для меня радость, что Бог увенчал таким успехом слабое мое миссионерское слово, а главное виновником сего Святого дела является <...> полковник Вуличевич, так как он принимал самые горячие меры к приисканию помещений для устройства бесед и Богослужения у себя на сборном пункте <...> и кроме того всегда участвовал сам в беседах и служении всенощных бдений. Крайне умилительное до сих пор невиданное на Руси зрелище представлял сборный пункт с военнопленными, между которыми нашлись униатские

---

[5] РГИА. Ф. 796. Оп. 438. Д. 896. Л. 1—6; См. также Вятский епархиальный вестник. 2020. № 5 (391).

[6] Первая мировая война и Вятка: сборник научных трудов и документов. Киров, 2016. С. 261.

[7] РГИА. Ф. 797. Оп. 85. III отд. 4 ст. Д. 11. Л. 32.

псаломщики, образовали прекрасный хор, привлекая своим пением много посторонней публики»[8].

Подводя итоги своей миссионерской работы, Е. А. Николаев считал, что военнопленные, прибывшие в Вятку, явятся на родину рассадниками православного духа и пионерами русского и славянского влияния.

Что касается униатов, перешедших в православие, то их судьба после возвращения на Родину была весьма трагична, точно так же как и участь православных галичан, многие из которых погибли в австро-венгерских концлагерях.

Проводником же русского влияния в Европе оказался, как ни странно, упомянутый выше прапорщик Сергей Борисович Шершевский. Выходец из богатой еврейской семьи, он после окончания Парижского университета и школы дипломатических наук в Париже вернулся в Россию, где накануне мировой войны служил вольноопределяющимся в лейб-гвардии Волынском полку[9]. После революции С. Б. Шершевский, будучи кавалером ордена Почетного Легиона, публикует в 1919 г. в Париже книгу: «Au pays de la demence rouge» («В стране красного безумия»), а затем и другие книги о революции в России. Занимая дипломатические посты во французском министерстве иностранных дел сначала в Норвегии, а затем в Швеции (атташе по культуре), Сергей Борисович помогал Ивану Бунину в получении Нобелевской премии.

Несомненно, положительный опыт миссионерской работы в Вятской губернии в годы Великой войны еще раз показывает, что успешность того, либо другого государственного предприятия неразрывно связано с низовыми исполнителями, от энергичности и заинтересованности которых в результате зависти исход любого дела.

[8] РГИА. Ф. 797. Оп. 85. III отд. 4 ст. Д. 11. Л. 32 об.
[9] Там же. Л. 34.

Т. В. БОГДАНОВА

Архивные материалы о деятельности Петроградского отдела Православного Камчатского братства во имя Нерукотворного Образа Всемилостивого Спаса в фондах Российского государственного исторического архива

Миссионерская деятельность на Камчатке имеет давнюю историю. В начале XVIII в. стараниями митрополита Филофея (Лещинского) из Тобольска на Камчатку была отправлена духовная миссия под руководством архимандрита Мартиниана. Благодаря этому в 1711 г. была основана Успенская пустынь, в которой был построен первый на Камчатке православный храм во имя Святого Николая Чудотворца. Следующая духовая миссия под руководством архимандрита Иоасафа (Хотунцевича) была направлена в 1730-е гг. по инициативе митрополита Арсения (Мацеевича). В состав миссии вошло 5 священников, 2 дьякона и 19 клириков и несколько «питомцев духовных академий»[1]. Миссионеры находились на Камчатке в течение семи лет. За это время были построены православные церкви, основаны три школы в Большерецке, Верхнекамчатске и Нижнекамчатске. В XIX в. на Камчатке служили владыки: Антоний (Знаменский), Вениамин (Багрянский), Амвросий (Келембет) и многие другие[2]. Камчатка, входящая в состав Владивостокской епархии, географически была совершенно отрезана. В начале XX в. еще не было налажено даже телеграфного сообщения. Пароходы между Владивостоком и берегами Камчатки курсировали в течение лета, но успевали сделать всего один рейс. На корреспонденцию, отправленную в одном году, возможно было получить ответ только в следующем[3].

---

[1] Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 525. Оп. 2. Вн. оп. 213/2711. Д. 105. Л. 34 об. — 35.

[2] Там же. Л. 37.

[3] РГИА. Ф. 753. Оп. 1. Д. 5. Л. 29.

Епископ Камчатский и Петропавловский о. Нестор. *Начало XX в. Фотография*

На территории всей Камчатки на поприще «христианского просвещения туземцев—инородцев» трудился лишь один миссионер — иеромонах Нестор.

Изучению различных аспектов миссионерской деятельности на Камчатке и личности основателя Православного Камчатского братства отца Нестора (в миру — Анисимова Николая Александровича) посвятили свои труды Е. Жданова[4], С. Фомин[5], А. Караулов[6], О. Рожнёва[7], А. Ткалич[8] и др. Публиковал различные сведения о Камчатке и сам о. Нестор[9].

Созданное в 1910 году о. Нестором Братство распространяло православную веру среди коренных народов Камчатки (чукчей, коряков и тунгусов), организовывало и поддерживало походные миссии и постоянные приходы, способствовало учреждению новых миссионерских станов и приходов. Таким образом, строились новые храмы и церкви, учреждались переводческие и церковно-приходские школы, изготовлялась и рассылалась церковная утварь, образа, облачения и богослужебные книги, а также бесплатно

---

4 *Жданова Е.* Камчатское православное братство // Наука и жизнь. 1979. № 4. С. 69—70.

5 *Фомин С. В.* Апостол Камчатки. Митрополит Нестор (Анисимов). М., 2004.

6 *Караулов А. К.* Митрополит Нестор. Камчатский миссионер. 1885—1962. Петропавловск-Камчатский, 2000.

7 *Рожнева О. Л.* На страже Веры. Митрополит Нестор (Анисимов). М., 2016.

8 *Ткалич А. И.* Православная миссия на Крайнем Северо-Востоке. М., 2011.

9 *Нестор (Анисимов), иером.* Из жизни камчатского миссионера. СПб., 1910; *Нестор (Анисимов), митр.* Моя Камчатка: записки Православного миссионера М., 1995; Летопись православного Камчатского братства // Владивостокские епархиальные ведомости. 1914. № 7. С. 45—89.

раздавались иконы и крестики, осуществлялись заготовки аптечных припасов и медицинской литературы для снабжения ими миссионеров и т. д.[10]

Император Николай II благосклонно отнесся к идее создания Братства. 24 апреля 1910 года Устав Православного Камчатского братства был утвержден. Руководил деятельностью Братства Совет при Успенском кафедральном соборе во Владивостоке. С 1911 г. высочайшим покровителем Братства становится наследник престола цесаревич Алексей Николаевич[11]. В связи с открытием Братства во Владивосток были направлены поздравительные грамоты от императора и императрицы, а также великой княгини Елизаветы Федоровны и Св. Синода[12].

Отделы Братства были учреждены в Москве, Киеве, Перми, Санкт-Петербурге и Петропавловске-на-Камчатке. Петроградский (Санкт-Петербургский) отдел Братства был открыт в ноябре 1910 г. с благословения архиепископа Владивостокского и Камчатского Евсевия и Петербургского епархиального начальства[13].

В Российском государственном историческом архиве хранятся различные сведения о работе Камчатского братства в фондах: Канцелярии Синода[14], Хозяйственного управления при Синоде[15], Канцелярии обер-прокурора Синода[16], Канцелярии императрицы Александры Федоровны[17] и в личном фонде А. А. Козен[18].

В РГИА хранится отдельный фонд Петроградского отдела Православного Камчатского братства (Ф. 753). Фонд насчитывает 22 единицы хранения, документы охватывают период

---

[10] РГИА. Ф. 753. Оп. 1. Д. 3. Л. 61.
[11] Там же. Д. 11. Л. 55 об.
[12] Там же. Д. 5. Л. 25 об. — 26.
[13] Там же. Д. 1. Л. 2.
[14] РГИА. Ф. 796. Оп. 191. VI отд. III ст. 1910 г. Д. 123; Оп. 199. VI отд. III ст. Д. 75; Оп. 200. I отд. I ст. Д. 165; Оп. 201. III отд. VI ст. Д. 238; Оп. 203. VI отд. I ст. Д. 114 и др.
[15] РГИА. Ф. 799. Оп. 15. Д. 1109.
[16] РГИА. Ф. 797. Оп. 80. II отд. III ст. Д. 23; Ф. 797. Оп. 84. II отд. III ст. 1914 г. Д. 140 и др.
[17] РГИА. Ф. 525. Оп. 2. Вн. оп. 213/2711. Д. 105.
[18] РГИА. Ф. 965. Оп. 1. Д. 14, 33, 72.

с 1910 по 1917 гг. Среди материалов фонда: проекты устава и объяснительные записки к нему, утвержденный устав Братства, отчеты за 1914—1915 гг., протоколы заседаний Совета и Общего собрания Братства, подлинные журналы заседаний за 1911—1916 гг.[19], переписка об образовании Петроградского отдела, переписка о миссионерской деятельности, письма о. Нестора, заявления о вступлении в члены Братства, положение о знаках отличия Братства (крестах) и переписка о награждении ими членов Братства, письма и другие уведомления о пожертвованиях в пользу Братства, телеграммы и др.

По инициативе о. Нестора в руководящий состав петербургского отдела были назначены: председателем — камергер Евгений Григорьевич Шварц, товарищем председателя — Александра Алексеевна Козен, урожденная княгиня Куракина, казначеем — граф Николай Иванович Татищев, делопроизводителем — Александра Евгеньевна Шварц[20]. По документам РГИА можно проследить, как менялся руководящий состав Отдела.

«Вновь открываемое отделение братства в своей деятельности должно руководствоваться Уставом братства и инструкцией отделениям братства» — так записано в инструкции отделам[21]. Каждый отдел Братства должен был насчитывать не менее 10 членов. Цель открытия отделов состояла в том, чтобы распространять в обществе сведения о деятельности и задачах Братства, привлекать новых членов, собирать пожертвования, устраивать чтения, беседы, концерты с разрешения местных духовных и гражданских властей. Собранные таким образом суммы записывались в приходно-расходные книги, которые хранились в Государственных кредитных учреждениях. Членские взносы и всякого рода пожертвования отсылались ежемесячно в Братский совет. К 1 июля каждого года отделения Братства составляли отчеты за минувший год о своей деятельности. Эти отчеты предоставлялись к 1 августа на утверждение в Совет братства.

---

[19] РГИА. Ф. 753. Оп. 1. Д. 8.
[20] Там же. Д. 1. Л. 1.
[21] Там же. Л. 3.

В материалах фонда в значительном количестве имеется переписка с разными лицами о принятии новых членов в Петроградский отдел, переписка о внесении членских взносов[22] и о пожертвованиях[23], а также списки членов отдела с указанием пожертвованных сумм[24], расписки о получении орденских знаков[25], переписка об устройстве кружечных и тарелочных сборов[26], талонные книжки для членских взносов[27], квитанции и т. д. Членам Братства рассылались экземпляры устава и ежегодные отчеты о деятельности Братства. Корреспонденция велась с Архангельской, Екатеринославской, Воронежской, Подольской, Херсонской и многими другими губерниями, с началом Первой мировой войны завязалась активная переписка с действующей армией[28]. Жертвовались не только деньги, но и церковные вещи, книги, которые бесплатно доставлялись по железным дорогам на Камчатку[29], жертвовались участки земли[30].

В зависимости от суммы ежегодного пожертвования членов Братства поощряли и награждали крестами 4-х степеней. За пожертвование 25 руб. выдавался крест 4-й ст., 50 руб. — 3-й ст., 75 руб. — 2-й ст., 100 руб. — 1-й ст. Выдавалась грамота, подтверждающая награждение[31]. Орденские знаки были выполнены в Петербурге по утвержденному эскизу фирмой «Николай Линден». В марте 1911 г. было изготовлено знаков на сумму 12 276 руб.: 1-й ст. — 50 шт., 2-й ст. — 500 шт., 3-й ст. — 100 шт., 4-й ст. — 500 шт., а также отдельно 12 штук чуть больше по размеру, которые были выставлены в витрине фирменного магазина на Невском проспекте (д. 83)[32].

---

[22] РГИА. Ф. 753. Оп. 1. Д. 2.
[23] Там же. Д. 11.
[24] Там же. Д. 6. Л. 12.
[25] Там же. Д. 3.
[26] Там же. Д. 5. Л. 31.
[27] Там же. Д. 4. Л. 6.
[28] Там же. Д. 2. Л. 23.
[29] Там же. Д. 17. Л. 15.
[30] Там же. Д. 11. Л. 39.
[31] Там же. Д. 2. Л. 11.
[32] Там же. Д. 3. Л. 18.

1

Ж У Р Н А Л Ъ № 1

засѣданія Совѣта С.-Петербургскаго Отдѣла Православнаго Камчатскаго Братства.

9 ноября 1911 года.

Въ засѣданіи приняли участіе Товарищъ Предсѣдателя [illegible] А. А. КОЗЁНЪ, Казначей Отдѣла гр. Н. И. ТАТИЩЕВЪ, Члены Совѣта Отдѣла: іеромонахъ о. НЕСТОРЪ, В. Н. ПАНАЕВА, А. Е. ЖУРМАНОВЪ, П. В. МУДРОЛЮБОВЪ и А. И. СОБОЛЕВСКІЙ, а также приглашенные Члены Отдѣла: протоіерей о. А. А. ДЕРНОВЪ, А. И. КОРНИЛОВА, А. И. ЭЛЛИСЪ и П. С. КУКУРАНОВЪ.

I. По прочтеніи молитвы „Царю Небесный" о. Несторъ обратился къ присутствующимъ съ краткимъ словомъ, въ коемъ выразилъ свое удовольствіе по поводу успѣшной дѣятельности недавно образованнаго С.-Петербургскаго Отдѣла и объяснилъ, что 4 декабря с.г. предположено, въ интересахъ объединенія проживающихъ въ городѣ С.-Петербургѣ лицъ, сочувствующихъ цѣлямъ Камчатскаго Братства, организовать въ домѣ г. Оберъ - Прокурора Святѣйшаго Синода собраніе съ духовнымъ концертомъ - чтеніемъ о Камчатской миссіи, съ показаніемъ посредствомъ волшебнаго фонаря картинъ изъ жизни инородцевъ дальней Камчатской окраины, столь нуждающихся въ просвѣщеніи въ духѣ православной вѣры. Затѣмъ, въ виду послѣдовавшаго отказа Предсѣдателя С.-Петербургскаго Отдѣла Братства Е. Г. Швартца отъ обязанностей Предсѣдателя, о. Несторъ выразилъ отъ лица присутствующихъ надежду, что о. Дерновъ, просвѣтительно-благотворительная дѣятельность ко-

Журнал первого заседания Совета Санкт-Петербургского отдела Православного Камчатского братства. 9 ноября 1911 г.

31 июля 1913 г. «Товарищество Голике и Вильборг» безвозмездно изготовили для Братства 20 квитанционных книжек по 50 квитанций в каждой[33].

Конечно, деятельность Братства прельщала и мошенников, которые под предлогом миссионерской деятельности на Камчатке собирали пожертвования. Таким способом, был обманут пристав 1-го участка г. Измаила Бессарабской губернии И. И. Гацкий. В мае 1912 г. в г. Измаил прибыли Петр Николаевич Виноградский с секретарем. С разрешения местных властей и благодаря содействию И. И. Гацкого было собрано порядка 500 руб. пожертвований. П. Н. Виноградский вручил И. И. Гацкому братский крест 4-й ст., а грамоту обещал передать через губернатора. Не дождавшись грамоты, И. И. Гацкий обратился в Совет братства во Владивостоке, но о чиновнике П. Н. Виноградском там «не ведали». Был сделан запрос в Петроградский отдел, но отдел в ответном письме сообщил, что «не давал никому полномочия на право сборов в пользу Камчатского братства»[34].

Петроградский отдел устраивал различные благотворительные собрания и концерты для сбора пожертвований. Устраивались собрания в доме обер-прокурора Св. Синода (Литейный пр., д. 62)[35], в зале Преображенской читальни (ул. Спасская, д. 3)[36], в доме Русского собрания (Кузнечный пер., д. 20)[37]. Регулярно о. Нестор выступал в Петербурге с докладами. Так, в ноябре 1911 г. о. Нестор сделал доклад «О Камчатке и камчатской жизни» (его краткое содержание имеется среди делопроизводственных документов фонда). Доклад был дополнен «световыми картинами и образцами домашней утвари камчатских инородцев»[38]. В декабре этого же года о. Нестор выступил с докладом «С туманными картинами о Камчатке и Камчатской жизни» (среди документов

[33] Там же. Д. 13. Л. 2.
[34] Там же. Д. 3. Л. 24.
[35] Там же. Д. 8. Л. 1.
[36] Там же. Д. 9. Л. 6.
[37] Там же. Д. 5. Л. 3
[38] Там же.

также имеется его краткое содержание)[39]. Периодически делал доклады перед петербургской публикой и о. Евсевий[40].

26 февраля 1917 г. благотворительное собрание было устроено в зале Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной церкви на углу Стремянной и Николаевской улиц в доме 21. Вход в зал для членов Братства и для гостей был бесплатный. Желающие занять места в первых трех рядах должны были пожертвовать по 5 руб., а с 4—20 рядах — по 1 руб.[41] Собранные средства были направлены на борьбу с разразившейся оспенной эпидемией и на устранение последствий землетрясения[42].

Среди документов фонда имеются различные сочинения: «Из жизни камчатского миссионера»[43] и «К открытию православного камчатского братства»[44] — о. Нестора, «На Камчатке» — П. Мудролюбова[45], «Памятники и надписи, как достопримечательности города Петропавловска на Камчатке» — Д. Шерстенникова[46], «О милосердии и благотворительности» — М. И. Оленева[47], «Летопись православного Камчатского братства»[48] и рукопись «О духе монашества»[49].

В августе 1916 г. была учреждена кафедра викарного епископа Камчатской области, и архимандрит Нестор был назначен епископом Петропавловским, викарием Владивостокской епархии[50]. В октябре того же года он был рукоположен в епископа Камчатского и Петропавловского.

---

[39] РГИА. Ф. 753. Оп. 1. Д. 5. Л. 1.
[40] Там же. Д. 9. Л. 4.
[41] Там же. Д. 11. Л. 53.
[42] Там же. Л. 50—50 об.
[43] Там же. Д. 5. Л. 4.
[44] Там же. Л. 14.
[45] Там же. Л. 28.
[46] Там же. Л. 32.
[47] Там же. Д. 11. Л. 55.
[48] Там же. Д. 8. Л. 17.
[49] Там же. Д. 20.
[50] Правительственный вестник. 1916. № 185. С. 3.

24 августа 1916 г. о. Нестор прислал в Петроградский отдел записку с подробным перечислением дел, в которых отдел мог бы помочь. В составленном о. Нестором плане в первую очередь необходимо было добиться выделения 25 000 руб. на завершение строительства Камчатского мужского монастыря и изыскать средства, не менее 35 000 руб., на устройство Женской общины и обители на целебных горячих Паратунских источниках, находящихся в 40 верстах от Петропавловска. Для Общины о. Нестором были получены через генерал-губернатора Н. Гондатти 100 десятин леса и 50 десятин земли. При ней планировали устроить также фельдшерскую школу и школу шитья и рукоделия.

В «колонии прокаженных» продолжалось строительство церкви в честь св. Николая и Иова Многострадального. Для окончания строительства нужно было 2 500 руб., а также скромную утварь, маленький иконостас, иконы св. Николая Чудотворца и Иова Многострадального, дарохранительницу, кадило, крест и напрестольное Евангелие, два или три маленьких колокола.

Для воспитанников и воспитанниц Приюта Петроградского миссионерского стана в возрасте от 7 до 17 лет необходимо было пожертвовать «постельное и носильное белье»[51].

Также нужно было найти средства для постройки нового собора в г. Петропавловске-на-Камчатке, так как старый собор пришел в сильную ветхость и был маловместимым, а самое главное очень холодным, причем настолько, что Св. Дары замерзали во время богослужений. В соборе имелась только одна железная печь, которая была не в состоянии прогреть весь собор. Епископ Нестор так описал службу в соборе в 1917 г.: «...В нынешнем году, в новый год 1 января, во время совершения литургии, я закоченел так, что долго не мог придти в себя, а возвратясь домой слег, и заболел воспалением легких. Во время ветренной погоды, каковая в Петропавловске бывает очень часто, невозможно топить единственную железную печь, а для устройства кирпичной печи нет места...»[52].

---

[51] РГИА. Ф. 753. Оп. 1. Д. 11. Л. 46.

[52] Там же. Л. 46 об.

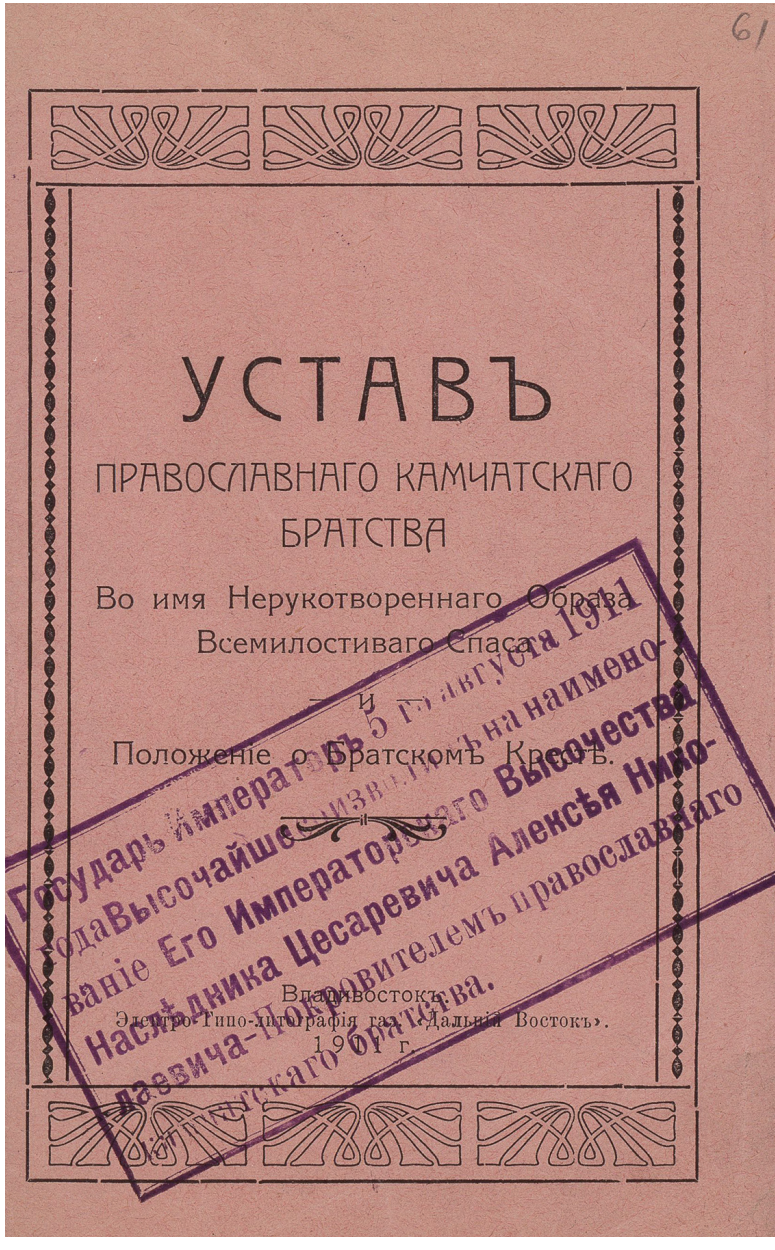
Для нового собора был отведен большой участок земли на центральной городской площади, и уже собрано около 5 000 руб., но этого было недостаточно для устройства даже деревянного собора. Необходимо было, по крайней мере, 50 000 или 60 000 руб.

Также о. Нестор ратовал за то, чтобы устроить храм-памятник русским воинам «настоящей войны». По крайней мере, «у жертвователей является сознание, что храм устраивается в таком месте, где является насущная в нем нужда для постоянной молитвы, и в то же время будет служить спасительной купелью для просвещения Святым Христовым учением и для крещения язычников обширной Камчатской области. Если кликнуть клич по всей России с призывом к пожертвованию на Камчатский храм-памятник, то скоро и горячо отзовутся добрые люди, желая увековечить память великих Русских героев, защитников Родины, и в то же время желая сделать доброе и полезное дело. Об этом необходимо позаботиться безотлагательно. Бог в этом всем нам поможет...»[53].

К сожалению, этим планам о. Нестора в полном объеме не суждено было реализоваться. После 1917 г. деятельность Православного Камчатского братства во имя Нерукотворного Образа Всемилостивого Спаса была прекращена.

Документы фонда Петроградского отдела Православного Камчатского братства во имя Нерукотворного Образа Всемилостивого Спаса, хранящиеся в РГИА, существенно дополняют историю становления и развития миссионерской деятельности на Камчатке.

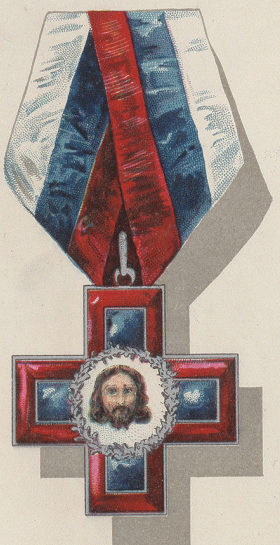
[53] РГИА. Ф. 753. Оп. 1. Д. 11. Л. 46 об.



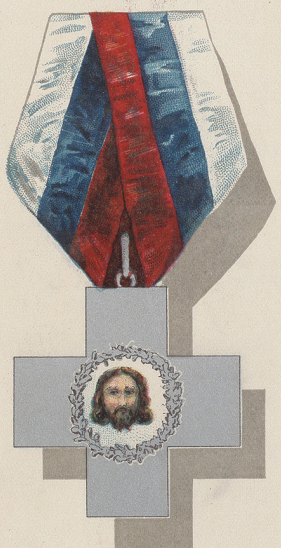
Устав Православного Камчатского братства
во имя Нерукотворного Образа Всемилостивейшего Спаса. М., 1911

Съ подлиннымъ вѣрно:
Оберъ-Секретарь Ан. Ростовскій.

Съ подлиннымъ свѣрялъ:
Секретарь Викторъ Введенскій.



Знакъ Братскаго Креста
3-й степени.



Знакъ Братскаго Креста
4-й степени.

Изображения знаков Братского креста 3-й и 4-й ст.
1911 г.

А. В. ЕРМОЛИН
священник

Миссия среди «своих» и «иных»: парижская школа богословия как православный ответ «западному пленению» русской мысли

В 1922 году несколько десятков выдающихся представителей русской культуры были высланы заграницу на так называемом «философском пароходе». Эмигранты, оказавшиеся в крайне сложных условиях труда, когда многие были вынуждены трудиться на немецких заводах и во французском такси, смогли сделать очень многое в аспекте развития христианского богословия.

Осмысление своего положения в новом мире стало одной из важнейших задач русской эмиграции. Результатом этого осмысления стал ответ на важнейший вопрос, поставленный историей русской богословской мысли. Речь идет о так называемом «западном пленении».

Начнем с осознания русским Зарубежьем своего места в новом мире.

«Русское рассеяние имеет свой смысл и цель»[1] — с этих программных слов начинается статья «Духовные задачи русской эмиграции» в первом номере журнала «Путь». «Русские, оставшиеся верными вере отцов, принуждены жить среди чужого мира, или мира безбожного и безрелигиозного или христианского, но по иному исповедующего христианство»[2]. И в этом мире представители русской эмиграции должны постараться узнать этот мир и даже вступить с ним в общение «во имя борьбы с силами антихристианскими»[3].

---

[1] Духовные задачи русской эмиграции // Путь. 1925. № 1. С. 3.
[2] Там же. С. 6.
[3] Там же.

И русское Зарубежье стало не только узнавать этот мир, «по иному исповедующего христианство», но и свидетельствовать перед ним об истинах Православия.

Еще один пример поиска своего пути — это программная речь Ивана Алексеевича Бунина «Миссия русской эмиграции»[4]. 16 февраля 1924 года в Париже прошло собрание русских эмигрантов под одноименным названием. Помимо Ивана Алексеевича, на вечере выступили писатели Дмитрий Мережковский и И. С. Шмелев, историк А. В. Карташев, филолог Н. К. Кульман и другие участники.

Речь Бунина — это пример чаяний и надежд первой волны эмиграции, особенно тех людей, которые были связаны с «белым движением», радикально не принимали советскую власть и считали ее властью антихриста. Показательно, как Бунин говорит о советской России. «Московские убийцы», «московский Антихрист» и прочие красочные сравнения — так Бунин говорит о советской власти и надеется на ее временность и скорое падение.

По Бунину, «миссия русской эмиграции, доказавшей своим исходом из России и своей борьбой, своими ледяными походами, что она не только за страх, но и за совесть не приемлет Ленинских градов, Ленинских заповедей, миссия эта заключается ныне в продолжении этого неприятия»[5].

И в завершение доклада Бунин вновь выступает с политическим заявлением: «да будет нашей миссией не сдаваться ни соблазнам, ни окрикам»[6].

Мнение Ивана Бунина и позиция журнала «Путь» — это два прекрасных примера оценки Русским Зарубежьем своей жизни, своих задач и своего пути. Один из них — путь духовного развития и проповеди православия западному миру. Второй, «бунинский», — это мысль о Великой России, оставшейся в прошлом, но идеалы которой надо хранить в настоящем. В данном

---

[4] *Бунин И. А.* Миссия русской эмиграции [Электронный ресурс]. — URL: http://bunin-lit.ru/bunin/bio/missiya-emigracii.htm (дата обращения: 12.03.2020).

[5] Там же.

[6] Там же.

исследовании нас больше интересует первый путь. Именно представители этого пути смогли ответить на важнейший вопрос, поставленный историей русской богословской мысли.

В чем заключался этот вопрос, и какой ответ был на него дан? Протоиерей Георгий Флоровский в своем труде «Западные влияния в русском богословии» говорит о том, что сам по себе «вопрос о западных влияниях в православном богословии крайне сложный»[7]. Заметим, что в современной православной богословской мысли вопрос о том было или не было «пленение» остается открытым и актуальным.

Среди сторонников существования «латинского плена» также можно назвать митрополита Антония (Храповицкого), который изложил свой взгляд на духовную школу в труде «Заметки о нашей духовной школе»[8]. Митрополит Антоний считал, что «все русское школьное богословие, начиная с семнадцатого века, представляло собой череду опасных заимствований из инославных западных источников. Поэтому, согласно его мнению, мы должны отречься от этого богословия и начать сначала»[9]. При этом митрополит Антоний считал, что необходимо практически «перечеркнуть» всю историю русского богословия и «начать все заново»[10].

Однако можно говорить не только о «западном», то есть католическом пленении, но и о существенном влиянии протестантизма. Так, известный философ-славянофил Юрий Федорович Самарин в своей диссертации «Стефан Яворский и Феофан Прокопович»[11] считал полемику двух архипастырей спором между католиком

---

[7] *Флоровский Г., прот.* Западные влияния в русском богословии [Электронный ресурс]. — URL: http://krotov.info/library/21_f/lo/zapadnye.html (дата обращения: 12.02.2020).

[8] *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Заметки о нашей духовной школе. Антоний (Храповицкий), архиеп. Полное собрание сочинений. Т. III. СПб., 1911. С. 421—422.

[9] *Флоровский Г., прот.* Западные влияния в русском богословии [Электронный ресурс]. — URL: http://krotov.info/library/21_f/lo/zapadnye.html (дата обращения: 12.02.2020).

[10] Там же.

[11] *Самарин Ю. Ф.* Сочинения Ю. Ф. Самарина: в 12 т. Т. 5: Стефан Яворский и Феофан Прокопович. М., 1880. С. XCII.

и протестантом. Этому вопросу посвящено новейшее исследование протоиерея Павла Ходзинского «Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович (по следам диссертации Ю. Ф. Самарина)[12].

Таким образом, «латинское пленение» — это состояние русского богословия, которое было подвержено католическому и протестантскому влиянию. Духовные школы также находились под этим влиянием.

Оценочное суждение «латинского пленения» может быть разным. Принятие концепции «пленения» вовсе не означает критического или пренебрежительного отношения к истории русского богословия. Представляется вполне вероятным, что это лишь определенный этап, своего рода «болезнь роста». Пройдя эту болезнь, русское богословие осознало свои цели и задачи и стало активно развиваться. Но произошло это событие уже в XX веке в русском рассеянии. Что именно сделала русская эмиграция для преодоления «латинского пленения»?

Важнейшим аспектом данного процесса было осмысление собственного пути. Какой путь прошло русское богословие и какие у него перспективы — это был один из актуальных пунктов богословской повестки дня. В эмиграции в целом и в Париже и Нью-Йорке в частности были сформированы научные школы, в которые входило несколько основных направлений.

«В то время как русская богословская наука в самой России была полностью разгромлена, она продолжила свое существование на Западе, в эмиграции. Именно там удалось перебросить мост между русской дореволюционной и современной западной наукой: этим мостом стало богословие русского Зарубежья — труды представителей так называемой “парижской школы”»[13].

---

[12] *Хондзинский П., прот.* Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович (по следам диссертации Ю. Ф. Самарина). СПб., 2011. [Электронный ресурс]. — URL: http://andreyblag.ru/images/articles/prosveshenie/iliotropion/izdatelstvo/11/book/hondzinsky.pdf (дата обращения: 12.03.2020).

[13] *Иларион (Алфеев), иером.* Православное богословие на рубеже столетий. М., 1999. С. 426.

Митрополит Иларион (Алфеев) разделяет направления русской зарубежной мысли на пять основных групп. Первая — «патристическое возрождение» в лице протоиерея Георгия Флоровского, протопресвитера Иоанна Мейендорфа, архимандрита Киприана (Керна). Это исследования наследия святых отцов, огромного корпуса патристической письменности.

Второе направление — развитие философских идей Владимира Соловьева. Данное направление возглавил протоиерей Сергий Булгаков с его софиологическими идеями.

Третье — это «литургическое возрождение», начатое протопресвитерами Николаем Афанасьевым и Александром Шмеманом.

Четвертое направление — это исторические исследования: Георгий Федотов, Антон Карташев и многие другие имена.

И, наконец, пятое — это развитие идей русской религиозной философии. Тут необходимо указать на Николая Бердяева.

Вряд ли можно рассказать о каждом направлении и каждом авторе в рамках небольшой и обзорной статьи. Приведем несколько примеров из заслуг литургистов, поскольку эта тема максимально близка автору.

Спустя сорок лет после «первой волны» эмиграции католический мир цитировал отца Николая Афанасьева, оказавшего существенное влияние на выдающихся католических мыслителей. Протопресвитер Николай Афанасьев (1893—1966) известен как основатель так называемой «евхаристической экклезиологии». Он был назначен официальным экуменическим наблюдателем на II Ватиканский собор. В важнейшем для современной Католической Церкви документе — догматической Конституции о Церкви «Lumen gentium»[14] многие исследователи находят следы влияния трудов отца Николая Афанасьева.

Как отмечает бенедиктинец Иакинф Дестивель, «если посттридентская экклесиология представляла местные Церкви как части Вселенской Церкви, то Lumen gentium утверждает, напротив,

[14] Lumen gentium // Документы II Ватиканского Собора. М., 2004. С. 73—156.

что именно в и из (in quibus et ex quibus) местных Церквей совершается Церковь Божия»[15].

По мнению отца Иакинфа, именно 26 параграф «Lumen gentium» является ссылкой на отца Николая[16]. Можно предположить, что отец Иакинф проводит параллели между суждениями ватиканской Конституции о роли епископа в общине и аналогичным пониманием роли епископа как единственного предстоятеля евхаристической общины у отца Николая Афанасьева.

Среди последователей отца Николая являются многие выдающиеся представители католической мысли: кардиналы Анри де Любак, Жан Даниэлу, Ив Конгар, монах-бенедиктинец и участник «литургического движения» Бернар Ботт, доминиканец Мари-Доминик Шеню, современный католический богослов Айдан Каванах[17], протестантский богослов Оскар Кульман, английские литургисты Грегори Дикс и Пол Фредерик Бредшоу[18].

Идея «евхаристической экклезиологии» послужила вдохновением для многих католических мыслителей. Так, ей посвящен отдельный параграф в работе «Литургия Церкви» Кунцлера[19]. Показательно, что следующий параграф у Кунцлера посвящен вопросу «царственного священства»[20].

Православный богослов и профессор Свято-Сергиевского богословского института Павел Николаевич Евдокимов (1901—1970) также оказал значительное влияние на католическую мысль XX века.

В трудах Евдокимова получается свое дальнейшее развитие идея «евхаристической экклезиологии», в том числе, как было показано выше, и в полемическом антикатолическом ключе.

---

[15] *Дестивель И.* Встреча православной русской экклесиологии с католической экклесиологией в XIX—XX вв. [Электронный ресурс]. — URL: http://pandia.ru/text/77/344/60026.php (дата обращения: 18.04.2020).

[16] Там же.

[17] Современное католическое богословие. Хрестоматия / Под ред. Хейза М. А., Джирона Л. [Электронный ресурс]. — URL: http://esxatos.com/sovremennoe-katolicheskoe-bogoslovie (дата обращения: 1.04.2020).

[18] *Ткаченко А. А.* Бредшоу // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. — URL: http://www.pravenc.ru/text/153517.html (дата обращения: 12.04.2020).

[19] *Кунцлер М.* Литургия Церкви. Т. 1. М., 2004. С. 106—108.

[20] Там же. С. 108—115.

На труды Евдокимова не раз ссылаются самые авторитетные католические мыслители, в том числе и Папа Бенедикт XVI. В издании «Богословия Литургии» (2017), он многократно ссылается на парижского профессора в разделах «Искусство и Литургия» и «К богословскому обоснованию церковной музыки». Речь идет о ссылках на труд «Искусство иконы: Богословие красоты»[21], который понтифик на покое цитирует по французскому изданию «L'art de l'icône: Théologie de la beauté». Папа Бенедикт пишет о восточном понимании иконопочитания и как пример этого понимания ссылается именно на книгу Павла Евдокимова.

Также на его работы многократно и в положительном ключе, даже называя его одним из «самых выдающихся богословов русской эмиграции»[22], ссылается иезуит Роберт Готц. Речь идет о ссылках на книги «Православие», «Искусство иконы: Богословие красоты», «Этапы духовной жизни» (в известном ему издании «Les âges de la vie spirituelle»), «Gotteserlebnis und Atheismus», «La Connaissance de Dieu» («Знание Бога в восточной традиции — святоотеческое, литургическое и иконографическое учение»), «La culture a la lumiere de l'orthodoxie» («Культура и православие»), «L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe» («Святой Дух в православной традиции»), «Eucharistie — Mystere de l'Eglise», «An Orthodox Look at Vatican II», «La priere de l'Eglise d'Orient», «Sacrement de l'amour»[23], а также на ряд других.

Роберт Готц также указывает на идеи профессора Евдокимова, предвосхитившие ряд мыслей «Lumen gentium» (понимание Церкви как Таинства): «любопытно, что за несколько лет до

---

[21] *Евдокимов П. Н.* Искусство иконы: Богословие красоты. Клин, 2005.

[22] *Готц Р.* Таинства в истории отношений между Востоком и Западом. М., 2014. С. 236.

[23] *Evdokimov P.* 1) Gotteserlebnis und Atheismus. Wien, 1967; 2) La connaissance de Dieu selon la tradition orientale. Lyon, 1968; 3) La culture a la lumiere de l'orthodoxie // Contacts. 1967. № 57. P. 10—34; 4) L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe. Paris, 1969; 5) Eucharistie — Mystere de l'Eglise // La Pensee orthodoxe. 1968. № 2 (13). P. 53—70; 6) An Orthodox Look at Vatican II // Diakonia. 1966. № 3. P. 166—174; 7) La priere de l'Eglise d'Orient. Paris: Tournai, 1966; 8) Sacrement de l'amour. Paris, 1962.

II Ватиканского собора похожую формулу выдвинул русский православный богослов Павел Евдокимов»[24]. Роберт Готц также писал, что «II Ватиканский Собор исключительным образом способствовал возвращению к тому понятию Церкви, которое несколькими годами ранее было сформулировано православными богословами»[25].

Труды профессора Евдокимова широко известны западному читателю, чего, к сожалению, нельзя сказать о современном российском читателе.

Достойным учеником и продолжателем многих важных мыслей отца Николая Афанасьева стал протопресвитер Александр Шмеман (1921—1983). «Евхаристическая экклесиология» протоиерея Николая Афанасьева послужила указанием (хотя и не прямым образцом) дальнейшего направления богословского пути отца Александра»[26]. Исходный пункт рассуждений отца Александра такой же, как и у отца Николая Афанасьева: «литургический кризис состоит, прежде всего, в неправильном понимании функции и места богослужения в Церкви»[27].

Шмеман оказал большое влияние на современного западного исследователя русского литургического богословия Микаэля Хельма. В его труде «Освобождение Церкви: незавершенный проект литургического богословия»[28] неоднократно цитируется Шмеман. «Общий тон рассуждений современных богословов, в отдельных аспектах близких к Шмеману, связан с осознанием того, что бытие Церкви вырастает из Евхаристии и ярче всего проявляет себя в ней»[29].

---

[24] *Готц Р.* Таинства в истории отношений между Востоком и Западом. С. 319.

[25] Там же. С. 322.

[26] *Мейендорф И., прот.* Жизнь с избытком: Пер. с англ. // Шмеман А., прот. Дневники. 1973—1983. М., 2005. С. 655.

[27] *Шмеман А., прот.* Введение в литургическое богословие. Париж, 1961.

[28] *Шмеман А., протопр.* Литургическое возрождение и Православная Церковь // Богословие и богослужение. М., 2017. С. 118—167.

[29] *Агапов О., прот.* Христианство как Евхаристия в богословии протопресвитера Александра Шмемана [Электронный ресурс]. — URL: http://ktds.org.ua/-/media/files/1/4/1459801349-oleg-agapovxrystyanstvo-kak-evxarystyya-v-bogoslovyy-protopresvytera-aleksandra-shmemana.pdf (дата обращения: 12.02.2020).

На труды Шмемана ссылаются многие католические литургисты, в том числе отец Мигель Арранц, не раз цитировавший шмемановское «Введение в литургическое богословие» в своей работе «Око церковное»[30]. Также, говоря об истории Типикона, Арранц ссылается на историческую теорию его развития, предложенную именно отцом Александром Шмеманом[31].

Особого внимания заслуживает архимандрит Роберт Тафт.

Отец Роберт «не описывает византийское богослужение как нечто однажды и сразу возникшее и застывшее и неизменное. Напротив, он предлагает читателю спуститься вместе с ним вглубь веков и посмотреть, как складывается этот обряд»[32].

Практически с первых страниц труда «Византийский церковный обряд» отец Роберт ссылается на Шмемана. При этом Тафт дает оценку Шмеману и его работе «Введение в литургическое богословие» как попытке «дать подобный исторический очерк»[33], однако заметив, что «ныне мы располагаем и более современными очерками», ссылаясь на труды отца Мигеля Арранца. Тафт неоднократно ссылается на исследования Арранца. Например, говоря об исследованиях Евхология, он ссылается на исследования его «коллеги Мигеля Арранца и его студентов-докторантов»[34], а также на исследования Дмитриевского.

Говоря о Тафте и о его учителе Хуане Матеосе[35], можно говорить о целой школе литургистов. «В трудах этой школы воскресли идеи и методы работы русских литургистов, получив при этом, как и должно быть при подлинном воскресении, качественно новое

---

[30] *Арранц М.* Око церковное. М., 1999. [Электронный ресурс]. — URL: http://miguel-arranz.net/files/oko_tcerkovnoe.pdf (дата обращения: 22.02.2020).

[31] Там же.

[32] *Тафт Р.* Византийский церковный обряд. Краткий очерк. СПб., 2000. С. 8.

[33] Там же. С. 11.

[34] Там же. С. 64.

[35] См.: *Матеос Х.* Служение Слова в византийской литургии [Электронный ресурс]. — URL: sergeyvgolovanov.narod.ru/projects/mateos1sample.pdf (дата обращения: 2.03.2020); *Mateos J., SJ.* The Evolution of The Byzantine Liturgy // John XXIII Lectures. Vol. I. 1965; Byzantine Christian Heritage. John XXIII Center For Eastern Christian Studies. Fordham University, New York (Bronx), N. Y. 1966.

бытие»[36]. Совместным трудом отцов Роберта Тафта и Хуана Матеоса является труд «Развитие византийской Литургии»[37].

Из современных католических богословов на Шмемана ссылается Роберт Готц. Он цитирует труд «Aus der freude leben»[38]. Данное цитирование Шмемана носит характер иллюстрации православной позиции по вопросу понимания Таинств в целом.

Также отец Роберт цитирует[39] статью «Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie»[40] («Концепция первенства в православной экклезиологии»). Показательно, что статья посвящена критике идеи папского примата и отец Роберт Готц анализирует ее в контексте противопоставления универсальной и евхаристической экклезиологии Афанасьева.

Таким образом, русская эмиграция 20-х годов за несколько десятилетий смогла не только выжить, но и поднять богословскую науку на совершенно новый уровень. Сначала в рамках русского зарубежья была проведена миссия среди «своих», то есть был решен вопрос «латинского пленения» и потом была начата миссия среди «иных».

[36] *Лурье В.* Послесловие редактора русского перевода // Тафт Р. Византийский церковный обряд. Краткий очерк. СПб., 2000. С. 108.

[37] *Матеос Х., Тафт Р.* Развитие византийской литургии. Киев, 2009.

[38] *Schmemann A.* Aus der freude leben. Olten; Freiburg i. Br., 1974. 139 p.

[39] См.: *Готц Р.* Таинства в истории отношений между Востоком и Западом. М., 2014. С. 297.

[40] *Schmemann A.* Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie // Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche. Zürich: EVZ-Verl, 1961.

Н. Г. ЗАРЕМБО

Миссионерская деятельность петербургского православного духовенства в 1907—1914 гг.: особенности и методы

После революции 1905—1907 гг. Русская Православная Церковь оказалась в новых общественно-политических и законодательных условиях. Потребовалось преобразование ее миссионерской деятельности. В 1908 г. было учреждено Особое совещание по делам внутренней и внешней миссии[1]. Оно составило «Правила об устройстве внутренней миссии Православной Русской Церкви», опубликованные в соответствие с определением Синода 20—26 мая 1908 г.[2] Согласно «Правилам», целью внутренней миссии являлась «защита православной веры и церкви от пропаганды инославия, раскола, сектантства и неверия, а равно и обращение в лоно церкви последователей существующих лжеучений». Она достигается деятельностью народно-приходских, пастырско-приходских, а также епархиальных специальных миссий из миссионеров и миссионерского совета[3].

14 ноября 1908 г. был торжественно открыт Санкт-Петербургский епархиальный миссионерский совет. Его председателем стал Никандр, епископ Нарвский. Членами совета состояли протоиереи Ф. Н. Орнатский, П. А. Миртов и миссионер Д. И. Боголюбов. 10 мая 1912 г. миссионерский совет «признал полезным для столицы, для более плодотворного действия в ней миссии приспособительно к условиям церковным в отдельных районах, открытие порайонных отделений совета»[4]. По его решению

---

[1] Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 78. Отд. II. Ст. 3. Д. 54. Л. 3—3 об.

[2] Правила об устройстве внутренней миссии Православной Русской Церкви // Церковные ведомости. 1908. № 22. С. 190—196.

[3] Там же. С. 190.

[4] Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб). Ф. 569. Оп. 13. Д. 908. Л. 20.

были образованы 10 отделений, их открытие поручили членам совета. Для отделений совета были выработаны временные правила. В районе своего действия каждое отделение должно было осуществлять следующие задачи: «а) подробное ознакомление с лжеучениями, имеющими пункты в районе отделения; б) установление полезного для дела миссии единства в действиях миссионерских лиц и учреждений; в) разрешение вопросов миссионерской полемики и методики; г) выяснение литературных нужд миссии района, получение книг священно-церковнослужителями из библиотек других церквей, образование миссионерской библиотеки как для членов отделений, так и для пасомых. Составление, с одобрения миссионерского совета, листков и брошюр для народа; д) сосредоточение в так называемых «угрожаемых» сектами пунктах миссионерских и проповеднических сил для борьбы с сектантами; е) устроение бесед с сектантами; ж) устроение уроков по закону Божию для взрослых, внебогослужебные собеседований, занятий общенародным пением, чтением для детей, обществ трезвости, крестных ходов и паломничеств, с надлежащего разрешения; з) изыскание материальных средств для миссионерских отделения»[5].

Членами отделения становились причты церквей района и миряне «обоего пола из района приходов отделения, заявившие себя знанием и опровержением сектантских заблуждений и преданностью Св. Церкви»[6]. Прием мирян в члены отделения должен был утвердить миссионерский совет, их избирали только на год. Председатель и делопроизводитель избирались на собрании отделения, которое следовало проводить не реже одного раза в месяц. Журнал собрания представлялся на утверждение совета. Отделения следовало открыть не позднее августа 1912 г.[7]

Позднее совет продолжал открывать новые отделения. По постановлению совета от 17 января 1913 г. было создано отделение в приходах церквей Знаменской и Крестовоздвиженской в Ямской,

[5] ЦГИА СПб. Ф. 569. Оп. 13. Д. 908. Л. 20 об. — 22.
[6] Там же. Л. 22.
[7] Там же. Л. 22—22 об.

Волковско-Кладбищенской и Братско-Покровской, находящихся в их пределах домовых церквей и монастырских подворий. Отделение проводило религиозные беседы в зале благотворительного Общества в память 19 февраля 1861 года[8]. После открытия отделений миссионерские курсы при Воскресенской церкви у Варшавского вокзала перешли в ведение местного отделения, но занятия по-прежнему проходили в зале школы, приданной храму[9].

Личность епархиального миссионера часто оказывала влияние на процесс и направленность миссионерской деятельности. В 1903—1913 гг. епархиальным миссионером был Дмитрий Иванович Боголюбов (1870—1953)[10]. Взгляды Д. И. Боголюбова на общественно-религиозные проблемы отличались от общепринятых в среде современных ему церковных деятелей. Он был сторонником прогрессивно-органического направления в миссионерстве, которое видит «силу православия только во внутренних его духовно-благодатных учреждениях, а отнюдь не в содействии миссионерам со стороны полицейской репрессии»[11]. В июле 1913 г. на смену Д. И. Боголюбову на должность епархиального миссионера назначили известного специалиста по вопросам сектантства Ивана Георгиевича Айвазова (1872—1964), имевшего более ортодоксальные взгляды и склонного использовать репрессивные меры.

Правила 1908 г. предлагали различные методы миссионерской работы. Широко применяемым методом стало создание миссионерских пунктов в противовес существующим в определенном районе Петербурга центров неправославных вероисповеданий, особенно сектантских[12]. Вблизи «очагов» сектантства проводились беседы, чтения, в расположенных неподалеку храмах создавались миссионерские союзы и т. д. Духовные лица стремились разъяснять

---

[8] Там же. Л. 26—28.

[9] ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 104. Д. 7. Л. 52.

[10] *Муравьев Н., Лебедев Н.* Проф.-прот. Д. И. Боголюбов // Журнал Московской Патриархии. 1953. № 7. С. 6.

[11] *Боголюбов Д. И.* Религиозно-общественные течения в современной русской жизни и наша православно-христианская миссия. СПб., 1909. С. 3.

[12] О занятиях IV Всероссийского миссионерского съезда в городе Киеве // Прибавления к Церковным ведомостям. 1908. № 31. С. 1472—1474.

прихожанам конкретного района опасность для православных людей вероучений, обосновавшихся рядом с ними. В каждом случае выбирался главный «идейный враг» — пашковцы, баптисты или чуриковцы (трезвенники). Против баптистов и пашковцев по понедельникам проводили беседы в зале Иоанно-Предтеченской церкви на Выборгской стороне, по средам против иоаннитов и братца Иоанна (Чурикова) — в церкви апостола Матфея на Петербургской стороне, по четвергам против безбожия — на Балтийском заводе и т. п.[13]. К апрелю 1909 г. в столице работали 11 пунктов миссионерских бесед. Миссионерский совет считал деятельность в этом направлении удачной, так как сектанты вынуждены были переносить свои беседы или отменять их. Для отвлечения верующих от сектантов использовались и иные методы. Когда возникла угроза роста влияния пашковцев на Выборгской стороне, причт и прихожане расположенной неподалеку Иоанно-Предтеческой церкви создали рукодельную школу для девочек в противовес такой же школе у сектантов и «оттянули» оттуда часть православных женщин[14].

В православных приходах создавались народно-миссионерские союзы для изучения «заблуждений петербургских сектантов со специальной целью миссионерской борьбы». В апреле 1909 г. их было четыре: Воскресенский у Варшавского вокзала, Иоанно-Предтеченский на Выборгской стороне, Матфиевский на Петербургской стороне, Николаевский на Балтийском заводе[15].

Православное духовенство в миссионерской деятельности перенимало методы своих идейных противников: «По выяснении, что сектантские собрания привлекательны для православных, между прочим, общим пением сектантских стихов, [миссионерский] совет всячески содействовал общенародному пению церковных песнопений во время миссионерских бесед»[16]. Совет издавал выпуски избранных песнопений.

---

[13] РГИА. Ф. 797. Оп. 79. Отд. II. Ст. 3. Д. 333. Л. 2.
[14] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2229. Л. 189—191.
[15] РГИА. Ф. 797. Оп. 79. Отд. II. Ст. 3. Д. 333. Л. 3 об.
[16] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2229. Л. 189—191.

Остановимся на противостоянии духовных властей и православных деятелей сектам, которые признавались наиболее опасными для Церкви в Петербурге. В отчете обер-прокурора за 1910 г. в сводной таблице по старообрядчеству и сектантству было отмечено, в каких епархиях наибольшее распространение получили те или иные из них. В столице значительную активность проявляли именно секты (штундо-баптисты, иоанниты, адвентисты)[17]. Переходы в католичество или лютеранство, по наблюдениям столичного духовенства, были связаны с событиями личной жизни, попыткой улучшить материальное положение и реже с принятием положений этих вероучений[18]. Количество их оставалось постоянным на протяжении длительного времени. В епархиальном отчете отмечалось: «Гораздо более тревожными симптомами в религиозных настроениях паствы петербургской являются переходы православных в сектантство»[19].

У петербургских духовных властей возникла необходимость противостоять энергичному натиску столичной общины баптистов в начале XX века. Сложность была в том, что баптисты, пашковцы и евангельские христиане пытались объединяться и проводить совместные мероприятия. Они выступали как «дружная организованная сила, которая давит на нас со всех сторон» и пропагандирует «свободоверие» среди православных[20]. Синод опубликовал определение 15 апреля — 4 мая 1909 г. о мерах борьбы с штундо-баптизмом и пашковщиной, которое выполнялось столичным духовенство с учетом местных особенностей. Для противостояния баптистам православное духовенство провело несколько массовых мероприятий. 23 сентября 1909 года в Петербурге прошло пастырское собрание, посвященное противостоянию баптистам[21]. В 1910 г. в Петербурге проходил Всероссийский съезд баптистов,

---

[17] Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1910 год. СПб., 1913. Приложение С. 73—75.

[18] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2473. Л. 289; Д. 2598. Л. 72 об. — 78 об.

[19] Там же. Д. 2473. Л. 304.

[20] Там же. Д. 2229. Л. 189—191, 224—225.

[21] Там же. Д. 2348. Л. 65.

и миссионерский совет выработал программу противодействия ему, тем более что в столице во время работы съезда выступали лучшие баптистские проповедники. Одним из постоянных мест проведения бесед баптистских проповедников был зал Городской думы. В противовес им православные власти Петербурга организовали беседы при Троицкой церкви на Стремянной улице[22]. Миссионерский совет также открыл беседы совсем рядом с Думой в Казанском соборе[23]. Подобные действия привели к тому, что сектанты вынуждены были переносить или отменять свои беседы[24]. Попытка пригласить известного проповедника В. А. Фетлера на собеседование с православным миссионером не удалась. Он отклонил предложение, так как, по его словам, он об этом Бога не просил[25].

Для противостояния баптизму церковные власти использовали вернувшихся из него в православие. Бывший секретарь петербургской общины баптистов Ф. П. Птицын, вместе с семьей обратившись в православие, остался без средств к существованию. Миссионерский совет выхлопотал ему бесплатную квартиру и почти год выдавал пособие. Взамен Птицын под руководством миссионера Д. И. Боголюбова разоблачал баптизм письменно и устно[26].

В начале XX века православные власти столицы столкнулись с новыми явлениями религиозной жизни, отражающими духовные поиски в народной среде. Среди них самые яркие — трезвенники-чуриковцы и иоанниты. В народном трезвенническом движении, ориентированном на православие, братец Иоанн Чуриков являлся самой яркой фигурой. Чуриков проводил беседы на религиозные темы, популярные у петербуржцев, уверенных в способности братца Иоанна исцелить от пьянства. Миссионерский совет пытался найти методы воздействия на Чурикова. Он потребовал, чтобы после беседы Чурикова выступал миссионер Д. И. Боголюбов,

[22] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2290. Л. 98.
[23] Там же. Д. 2348. Л. 74—75.
[24] Там же. Л. 3.
[25] Там же. Д. 2348. Л. 71.
[26] Там же. Д. 2473. Л. 184—185.

но трезвенники отказались слушать его[27]. После этого беседы были запрещены. Подчеркнем, что они неоднократно были закрыты по требованию церковных властей. В 1914 г. Чуриков подвергся так называемой «малой епитимии» — отлучению от Святого Причастия[28].

Наиболее ревностные почитатели отца Иоанна Кронштадтского, названные прессой того времени «иоаннитами», использовали разные формы поклонения своему кумиру. Определения Синода от 4—11 декабря 1908 г. объявляло учение иоаннитов объявлялось «еретическим, кощунственным и богохульным»[29]. Руководители Петербургской епархии занимали особую позицию. Они считали иоаннитов «православными, только монашествующими людьми»[30], испуганными современной жизнью[31]. На протяжении всего 1909 г. миссионеры все же продолжали разоблачать иоаннитские заблуждения в специальных беседах и миссионерских листках.

Важным шагом в борьбе с иоаннитским движением стало определение Синода от 13—21 апреля 1912 г. В официальных документах иоаннитов следовало именовать «хлыстами киселевского толка» или просто «хлыстами-киселевцами» по имени главной основательницы секты Порфирии Киселевой. Синод обратился к православной пастве Российской империи с посланием о «лжеучении хлыстов-киселевцев».

Важным шагом в миссионерской деятельности стало принятие устава православных миссионерских братств во имя Воскресения Христова, учреждаемых при церквах Петрограда и Петроградской епархии и в 1914—1915 г. — согласование его у градоначальника

---

[27] Там же. Д. 2407. Л. 157.

[28] *Чуриков И. А.* Беседы «братца Иоанна» Чурикова. СПб., 1911; РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2407. Л. 157; Ф. 821. Оп. 133. Д. 212. Л. 31; ЦГИА СПб. Ф. 680. Оп. 5. Д. 40. Л. 5.

[29] Определение Синода от 4—11 декабря 1908 года № 8814 по поводу постановлений Киевского Миссионерского съезда о так наз. иоаннитах и адвентистах // Церковные ведомости. 1908. № 51—52. С. 377—378.

[30] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2290. Л. 240.

[31] Там же. Д. 2229. Л. 259.

и губернатора. Их целью являлось миссионерское просвещение, миссионерское вразумление заблудших и миссионерская борьба с расколом, сектантством и неверием. Средствами достижения цели объявлялись молитвы, проповеди, издание книг, журналов, создание школ и разнообразных кружков (хоровых, трезвенных, хозяйственных)[32].

Перед столичным православным духовенством в условиях повышенного интереса населения к иным вероучениям и падения авторитета Православной Церкви стояла задача «оживить» миссионерскую деятельность, используя накопленный опыт и привлекая к ней прихожан. В 1907—1914 гг. столичное духовенство и руководители церкви вынуждены были срочно искать новые методы и формы работы с прихожанами, а также научиться решать острые проблемы борьбы за паству.

[32] Устав Православных миссионерских братств во имя Воскрешения Христова, учреждаемый при церквах Петрограда и Петроградской епархии. Пг., 1915.

С. В. ИВАНОВ

Род Щегловых в истории православной церкви Северо-Запада России и Голландии XVII—XIX вв.

В XVII—XVIII веках в Западной Европе начали появляться русские православные церкви. Профессор Н. Ю. Сухова в своей статье о придворной церкви в Гааге (1816—1866) пришла к выводу, что в гаагском храме была заложена основа русского православия в Нидерландах и внесен вклад в историю православия Западной Европы[1]. В этой статье были приведены имена всех священников, служивших в этом храме за этот период, но диаконы и псаломщики практически не упоминаются. Для службы в этих церквях требовались, как правило, ответственные церковнослужители. Поэтому дело о назначении в придворную православную церковь в городе Гааге, бывшего певчего Казанского собора Ивана Щеглова, было долгим. Отбор церковнослужителя длился со 2 апреля (старый стиль) 1843 г. до 29 февраля 1844 г. (старый стиль)[2]. Окончательное решение было назначить Ивана Щеглова в церковь Марии Магдалины города Гааги.

Кратко опишем церковную династию Ивана Щеглова, а также его жизнь. В переписи церковнослужителей по Водской пятине за 1720 год в Ильинском Тигоцком погосте Николаевской пустыни Коровий ручей упоминается пономарь Василий Минин 35 лет с сыном Антоном[3]. Затем в переписи

---

[1] *Сухова Н. Ю.* Полвека служения русской православной придворной церкви в Гааге (1816—1866) // Христианское чтение. 2015. № 6. С. 127—149.

[2] Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 13. Д. 32624.

[3] Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 350. Оп. 2. Д. 2158. Л. 67.

действительных церковнослужителей Новгородской губернии за 1744 год в Ильинском Тигоцком погосте выставки Коровий ручей отмечен пономарь Иван Васильев 18 лет[4]. В переписи заштатных церковнослужителей этой выставки за 1744 год значится его отец, бывший пономарь, Василий Минин 67 лет[5]. В переписи церковнослужителей Водской пятины за 1752 год упоминается пономарь Иван Васильев 28 лет с детьми Антоний 8 лет и Антоний 7 лет[6]. В клировой ведомости по Лужскому уезду Климантовского погоста Георгиевской выставки за 1786 год записан дьячек Антон Иванов 42 лет (Водской пятины, Карельской половины Тигоцкого погоста выставки Коровий ручей, пономарев сын). Дьячек Антон Иванов к сей выставке произведен в 1766 году. У него есть дети: Алексей 10 лет, Артем 4 лет, Иоанн 3 лет[7]. В Александро-Невской семинарии за 1790 г. фамилию Щеглов получил сын дьячка Георгиевской выставки Лужского уезда Антона Иванова, Иван. Другой сын Артем получил фамилию Орлов[8]. В клировой ведомости по Лужскому уезду за 1802 год выставки Георгиевской появляется дьячек Василий Антонов 31 года. Он в 1786 году находился в Чупровой горе пономарем, а в 1798 году назначен на место отца своего, дьячка Антона Иванова. У него дети: Никита 7 лет, Василий 3 лет и Порфирий полугода.[9] В церковной ведомости по Лужскому уезду села Георгиевского за 1830 год значатся два брата диакон Никита Васильев 35 лет и дьячек Василий Васильев 33 лет[10]. Они являются детьми дьячка Антона Иванова. У дьячка Василия Васильева есть жена Елена Макарьева 33 лет. Его сын Иоанн 9 лет учится читать и писать у отца.

---

[4] РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 2189. Л. 68.

[5] Там же. Д. 2190. Л. 15 об.

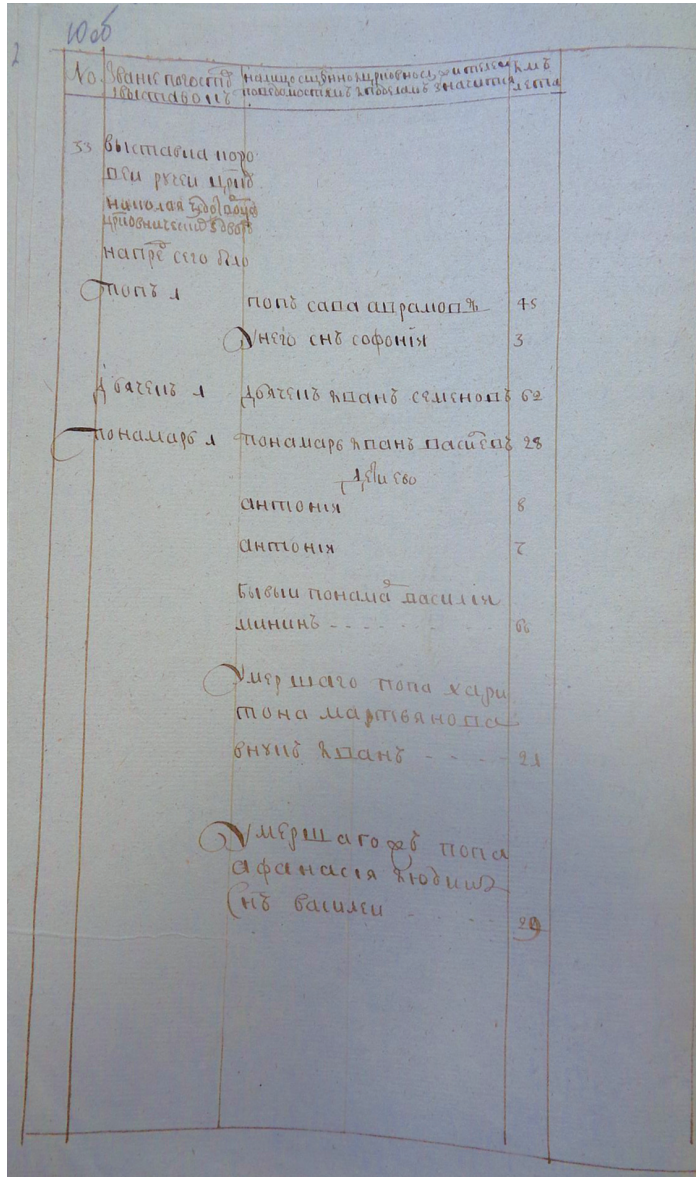
[6] Государственный архив Новгородской области (ГАНО). Ф. 480. Оп. 1. Д. 809. Л. 10 об.

[7] Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб) Ф. 19. Оп. 113. Д. 15. Л. 100—101.

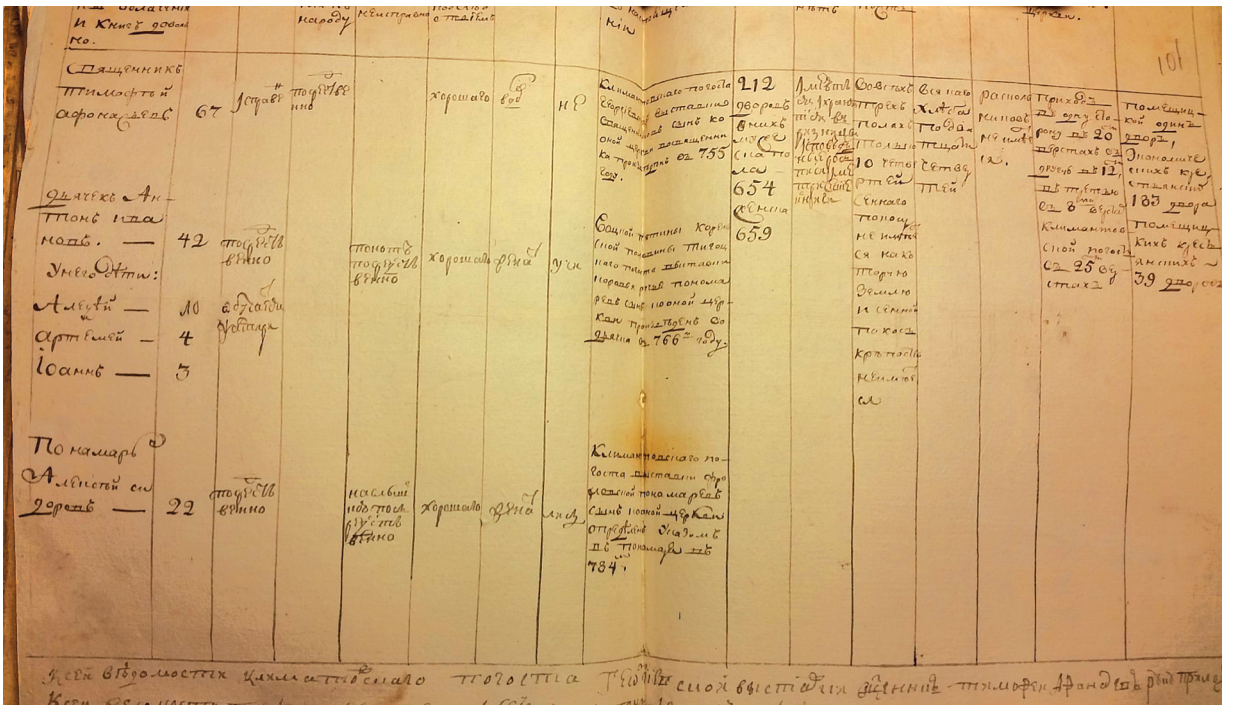
[8] РГИА. Ф. 796. Оп. 71. Д. 417. Л. 173 об.

[9] ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 72. Л. 91—92.

[10] Там же. Д. 807. Л. 217—221.



Ведомость церквей Водской пятины за 1752 год
о священноцерковнослужителях и их детях.
Ильинский Тигоцкий погост выставки Коровий ручей
(ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 809. Л. 10 об.)



Клировая ведомость церкви Климентовского погоста Георгиевской церкви за 1786 г. (фрагмент).
(ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 15. Л. 100об.—101)

Герасим 6 лет учится читать у отца. Есть еще сын Михаил 3 лет и дочь Анна 12 лет. Иоанн родился 31 декабря (старый стиль) 1820 г., а был крещен священником села Георгиевского Антонием Ефимовым Чистолюбовым 2 января 1821 г. (старый стиль)[1]. Василий Васильев, после обучения в уездном училище, в 1815 году стал дьячком села Георгиевского. В степени родства указано, что он является по отношению к священнику Антонию Ефимову свояком. Свадьба Василия Васильева была с Еленой, дочерью заштатного священника этой церкви Макария Автономова в 1816 году[2]. В 1840 году Василий Васильев в клировой ведомости уже значится с фамилией Щеглов 43 лет. У него жена Елена Макарьева тоже 43 лет. У них дети: Иван 19 лет (находится в Казанском соборе певчим), Михаил 13 лет (обучается в Александро-Невском приходском училище на содержании отца), Анна 22 лет, Пелагея 9 лет, Екатерина 6 лет[3]. Как я уже писал, в 1844 году Ивана Васильева Щеглова отправили служить в Гаагу псаломщиком.

В 1847 году псаломщик Иван Щеглов 26 лет женился на дочери Нидерландского подданного купца Д. Ван Гроствельда, девице Корнелии 19 лет. Брак венчал священник придворной церкви в Гааге Стефан Богомолов[4].

В 1858 году Иван Щеглов приезжал в Россию на свадьбу своей младшей сестры Пелагеи. Она вышла замуж за дьячка Георгиевской церкви села Георгиевского Никифора Яковлева. Диакон придворной церкви ее величества государыни королевы Нидерландов Анны Павловны Иоанн Щеглов был поручителем по невесте[5].

В 1858 году Иван Щеглов за долгую службу был определен в диаконы. Затем получил более весомую награду. За отличную службу был награжден золотыми часами лично от ее величества государыни королевы Нидерландов Анны Павловны[6].

---

1 ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 111. Д. 394. Л. 155.
2 Там же. Д. 385. Л. 395.
3 ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 995. Л. 201—204.
4 ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 123. Д. 2. Л. 29 об.
5 ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 111. Д. 492. Л. 199.
6 ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 2211. Л. 101 об.

В следующем году его жена решила присоединиться к православию[7]. В 1862 году после родов умерла жена. После этого, в 1863 году, по своему желанию был уволен в епархиальное ведомство. С 1864 года стал диаконом церкви Правительствующего Сената в Санкт-Петербурге. На 1867 год у диакона Ивана Щеглова, по церковной ведомости, значатся несколько детей: София 18 лет, Мария 15 лет, Михаил 11 лет, Вера 9 лет. Всегда отмечался честного поведения. Знание чтения и пения хорошее[8]. В метрических книгах церкви Правительствующего Сената Санкт-Петербурга отмечался до сентября 1870 г.[9]

[7] ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 123. Д. 15. Л. 44 об.
[8] ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 2211. Л. 101 об.
[9] ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 1084. Л. 20.

С. А. ИКОННИКОВ

Основные направления деятельности епархиальных миссий в центрально-черноземных губерниях России (вторая половина XIX — начало XX века)

В дореволюционной России миссионерская деятельность являлась одним из наиболее важных аспектов просветительского служения Православной Церкви. На приходских священно- и церковнослужителей помимо совершения богослужений, треб, организации церковно-приходских школ и школ грамоты, участия в социальных и благотворительных организациях возлагалась обязанность противодействовать распространению раскола, сект и различного рода религиозных предрассудков. Это касалось не только клириков, несших свое служение в отдаленных регионах с преимущественно инославным населением, но и тех, кто исполнял свои обязанности в Европейской России.

Во второй половине XIX — начале XX века все чаще наблюдался переход из православия в раскольнические движения, секты и протестантские общины. В официальных синодальных документах по этому поводу выражалась определенная тревога. Так в отчете обер-прокурора В. К. Саблера за 1911—1912 гг. говорилось: *«В сектантстве замечается умножение сект, и их наращение в количестве последователей опять-таки совершается, главным образом, за счет православия»*[1].

Негативные тенденции наблюдались не только на окраинах империи, но и в ее центре. Несмотря на то, что подавляющее большинство населения Центрального Черноземья России (здесь и далее под Центральным Черноземьем подразумевается территория

[1] Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1911—1912 годы. СПб., 1913. С. 151.

четырех губерний — Воронежской, Курской, Орловской и Тамбовской) исповедовало православие, во второй половине XIX — начале XX века здесь также происходил количественный рост раскольников и сектантов. По данным епархиальных отчетов, их численность за 15 лет с 1897 по 1912 г. выросла в Воронежской епархии на 19,6 %, в Курской — на 42,1 %, в Орловской — на 20,3 %, в Тамбовской — на 22,6 %, в целом по Центральному Черноземью — на 27,8 %[2].

Однако, по признанию самих правящих архиереев, приводимые в епархиальных отчетах цифры о количестве раскольников и сектантов лишь приблизительно отражали действительность[3]. Реальное положение дел выглядело намного хуже официальной статистики. Представители ряда сект, например, Нового Израиля, стремились скрыть свою религиозную принадлежность, при опросах благочинных и местных священников называя себя православными христианами. По подсчетам курского историка А. В. Апанасенка, реальная численность старообрядцев Курской губернии в полтора-два раза превышала официальные цифры[4].

Для эффективной организации миссионерской работы в губерниях России, в том числе в Центральном Черноземье, учреждались епархиальные миссионерские комитеты. Однако они занимались главным образом сбором средств для организации миссий на территориях империи с преимущественно неправославным населением. Так, согласно уставу отрытого в 1870 г. в городе Воронеже епархиального комитета Православного миссионерского общества, цель нового учреждения заключалась в содействии *«миссиям, первоначально в пределах восточной России, в деле обращения в православную веру обитающих там язычников и утверждение*

---

[2] Подсчитано по: Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 442. Д. 1661. Л. 39 об.; Д. 1675. Л. 35 об.; Д. 1683. Л. 52 об. — 53; Д. 1696. Л. 102 об.; Д. 2395. Л. 25 об. — 27; Д. 2534. Л. 17; Д. 2549. Л. 80 об.; Д. 2572. Л. 22 об. — 25.

[3] Там же. Д. 376. Л. 3 об. — 4; Д. 397. Л. 10—11 об.

[4] *Апанасенок А. В.* Старообрядчество Курской губернии в конце XIX — начале XX в.: дис. ... канд. ист. наук. Курск, 2004. С. 39.

обращающихся из них как в истинах святой веры, так и в правилах христианской жизни»[5].

Таким образом, основная нагрузка по ведению миссионерской работы в губерниях Центрального Черноземья лежала на приходском духовенстве и на епархиальных миссионерах. Поэтому под «миссиями» в указанном регионе следует понимать преимущественно деятельность клириков, а также некоторых просветительских организаций, активными участниками которых они являлись.

Каковы же были основные направления миссионерской деятельности в епархиях Центрального Черноземья?

Одним из наиболее популярных способов организации миссионерской работы являлись внебогослужебные собеседования. По свидетельству архиепископа Тамбовского Кирилла (Смирнова), подобный формат общения между священниками и прихожанами способствовал их сближению и усилению пастырского влияния на верующих, в отличие от официальных проповедей за общественным богослужением или в ходе совершения треб: *«В славлении можно сказать не общение, а разобщение. Лишь завидит крестьянин священника, идущего в его дом, то скорее старается от него скрыться, поручая своей бабе учинять неприличный для него расчет. На беседу идут и знают, что здесь батюшка не будет с них требовать пятака. Здесь к нему доверье»*[6].

Внебогослужебные собеседования проводились в рассматриваемый период при большинстве приходских церквей. Иногда они могли оказывать значительный миссионерский эффект на прихожан. Так, благодаря активной деятельности приходского духовенства и успехам внебогослужебных собеседований в слободе Подосиновке Новохоперского уезда Воронежской губернии 14 ноября 1901 г. удалось присоединить к православию целую семью молокан. Это было заметным событием, особенно если учесть, что главой семейства являлся один из активных членов общины — Трофим Сериков.

---

[5] *Палицын П., свящ.* Речь по случаю открытия комитета Православного миссионерского общества в Воронеже // Воронежские епархиальные ведомости. 1870. № 14. С. 661.

[6] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2610. Л. 43.

Посредством многочисленных бесед клирики смогли убедить его вернуться в лоно Церкви, что он и сделал вместе с шестью своими детьми, родившимися в период его пятнадцатилетнего пребывания в секте. Сериков имел заметное влияние на местных молокан, поэтому его уход оказал деморализующее значение на остальных последователей. По словам жителей села, многие молокане, узнав о переходе в Русскую Церковь видного члена общины, стали следовать его примеру, рассуждая следующим образом: *«Мы за Серековым пошли в молоканство, за Сериковым возвратимся и в православие»*[7].

Еще одно популярное направление миссионерской работы заключалось в проведении диспутов. Епархиальные миссионеры организовывали беседы с лидерами раскольнических общин и протестантских деноминаций, как правило, в присутствии значительного стечения народа, пытаясь в ходе открытой дискуссии опровергнуть «еретические заблуждения». В пореформенный период число таких диспутов росло год от года. В 1908 г. в Курской губернии местным епархиальным миссионером священником Иоанном Рябухиным было проведено до 80 публичных и частных бесед-диспутов. На публичные диспуты собиралось от 200 до 700 слушателей, на частные — от 5 до 20. В качестве оппонентов выступали преимущественно местные начетчики. Иногда для более серьезного противодействия миссионеру приглашались наиболее влиятельные руководители раскольнических движений из других губерний. К примеру, беспоповцы сел Благодатного и Пушкарного Рыльского уезда пригласили известных знатоков Священного Писания Пичугина из Пензенской губернии, Художина из Саратова и Зыкова из Владимирской губернии[8].

Подобные диспуты имели большое значение, так как помогали представителям различных религиозных групп выразить свою позицию, в открытом диалоге услышать ответы священнослужителей Православной Церкви на наиболее острые вопросы.

---

[7] Присоединение к Православной Церкви молоканского семейства // Воронежские епархиальные ведомости. 1902. № 11. С. 343.

[8] О состоянии раскола и деятельности противораскольнической миссии за 1908 год // Курские епархиальные ведомости. 1909. № 3. С. 61.

Иногда в ходе дискуссий священнослужителям удавалось застать лидеров раскольнических и сектантских общин врасплох. Примером может послужить успешный опыт проведения диспута воронежским священником-миссионером Г. Носковым, которому в мае 1910 г. при большом стечении баптистов удалось привести в замешательство выдающегося протестантского проповедника и знатока Библии В. П. Степанова и тем самым убедить многих сомневавшихся в Православной Церкви оставить мысль о переходе к баптистам[9].

Между тем миссионерские беседы хоть и были полезны, но не являлись достаточно организованной формой работы. Многое зависело от настроений приходских клириков, их личного желания заниматься просветительским служением. Для более эффективной миссионерской деятельности необходимо было создание специальных учреждений. Во второй половине XIX века в центрально-черноземных епархиях стали появляться миссионерские и просветительские братства. В Воронежской епархии с 1885 г. начало действовать Братство святителей Митрофана и Тихона, в Курской епархии с 1907 г. — Знаменско-Богородичное миссионерско-просветительное братство, в Орловской с 1887 г. — Петропавловское братство, в Тамбовской с 1875 г. — Тамбовское епархиальное миссионерское братство[10]. Братства выполняли функции координационных учреждений, организуя работу своих членов, главным образом, приходских клириков.

Деятельность просветительских братств являлась в изучаемое время еще одной формой организации епархиальных миссий. Они занимались изданием и распространением просветительской литературы, организацией публичных диспутов, бесед, проповедей с миссионерской направленностью, посылали наиболее подготовленных клириков в «зараженные» расколом и сектантством приходы. Братства с первых же лет своего существования заявили

---

[9] *Носков Г., свящ.* Беседа о Священном Предании и предании баптистов, веденная с баптистским лжепророком В. Степановым в с. Песках, Воронежской губернии. Воронеж, 1912. С. 1—20.

[10] *Иконников С. А.* Пастыри Церкви. Служение и материальное обеспечение приходского духовенства центрально-черноземных губерний России (вторая половина XIX — начало XX века). Воронеж, 2019. С. 138.

о себе как о достаточно эффективных учреждениях, способных умело организовать просветительскую работу.

Насколько важной для общества была деятельность епархиальных религиозных миссионерско-просветительных организаций можно увидеть на примере Орловского Петропавловского братства. В 1913 г. бесплатную братскую библиотеку в городе Орле посетило почти 6 тысяч человек, им было выдано 9710 книг. Согласно отчету братства, библиотекой пользовалось множество лиц: военных, чиновников, учеников светских учебных заведений города, начальных народных училищ. Библиотеку посещали даже раскольники и сектанты, с которыми миссионер братства А. Б. Курдюмов старался проводить беседы, доказывая пагубность их религиозных заблуждений. В девяти приходах с наибольшим числом раскольников и сектантов миссионерами братства было проведено по 20 бесед об основах православного вероучения.

В 1913 г. в здании Орловской городской думы члены братства организовали 34 публичных лекции со световыми картинками на актуальные богословские и общественно-политические темы[11].

Конечно, деятельность братств не могла решить все проблемы, связанные с отсутствием достаточного финансирования образовательной деятельности Церкви, но в условиях крайней нехватки школ они играли важную роль в миссионерском и просветительском служении духовенства.

Заслуживает внимания не только организованная братствами и другими епархиальными учреждениями, но и индивидуальная миссионерская деятельность пастырей. Священно- и церковнослужители «зараженных сектантством местностей» принимали меры духовного воздействия на своих прихожан: совершали богослужения с привлечением детей — учащихся местных церковно-приходских школ к чтению и пению на клиросе, произносили поучения и проповеди с разъяснением православного вероучения, создавали кружки ревнителей православия и т. д.

---

[11] Отчет о состоянии и деятельности Орловского православного Петропавловского братства за 1913 год // Орловские епархиальные ведомости. 1914. № 40. С. 23.

Особенно успешную борьбу с сектантством, например, вел миссионерский кружок, организованный в приходе села Грибоедово Моршанского уезда Тамбовской губернии совместными усилиями священников села Никольская Кашма Федора Критского, села Васильевщина Владимира Лаврова и Михаила Жукова села Грибоедово Евгения Орлова. Всем желающим безвозмездно предлагалось ознакомиться с основами православного вероучения и в открытой дискуссии сравнить догматические положения Церкви и сектантских движений. Благодаря деятельности священнослужителей число сектантов-молокан в Моршанском уезде существенно сократилось[12].

Однако в целом указанные примеры следует рассматривать скорее как исключение, нежели распространенную практику. Подавляющее большинство приходских клириков было занято обыденным приходским служением, связанным с необходимостью добывать хлеб посредством унизительной, отнимающей значительное время практики требоисполнения. Организовать эффективную миссию в условиях крайне нестабильного материального обеспечения было невозможно. Клирики замыкались на решении бытовых задач, связанных с прокормлением многодетных семей. Тратить время на организацию полноценной приходской жизни для многих пастырей не представлялось возможным. В этом, на наш взгляд, кроется одна из причин роста численности представителей альтернативных религиозных движений, раскольников и сект, противопоставлявших себя Православной Церкви.

[12] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2734. Л. 54 об.

В. В. КАЛИНОВСКИЙ

Особенности миссионерской деятельности в Таврической епархии на рубеже XIX—XX вв. (по материалам архиерейских отчетов в Святейший Синод)

Таврическая епархия, ставшая самостоятельной только в 1859 г., имеет богатую событиями историю. Она могла считаться церковно-административным округом с наиболее пестрым этническим и конфессиональным составом в Российской империи. Епархия включала в свой состав не только исторически многонациональный Крымский полуостров, но и три материковых уезда, которые с начала XIX в. активно заселялись представителями различных неканонических течений, раскольниками и сектантами. Все это делало миссионерскую деятельность обязательной и важной частью служения Таврического православного духовенства. Это нашло отражение в важнейших документах по истории православия в период Российской империи — архиерейских отчетах Святейшему Синоду. Данный источник отложился в фонде Канцелярии Синода в Российском государственном историческом архиве (г. Санкт-Петербург). В названном фонде хранятся отчеты Таврических иерархов за время с 1861 по 1915 г. (за исключением нескольких лет). Таким образом, указанные материалы охватывают практически весь период существования самостоятельной Таврической епархии. Несмотря на значимость и информативность этих документов, до настоящего времени они не были введены в научный оборот.

Архиерейские отчеты по Таврической епархии имели структуру, которая на протяжении нескольких десятилетий практически не менялась. Внимательный анализ этих документов позволяет выделить характерные тенденции и особенности миссионерской деятельности в регионе. Одной из таких особенностей было то,

что на Таврическую кафедру в основном назначались архиереи, имевшие богатый опыт миссионерской работы. Из шести иерархов, руководивших Таврической епархией в рассматриваемый период, четверо до назначения в Симферополь вели подобную деятельность. В частности, Мартиниан (Муратовский) на протяжении ряда лет просвещал народы Камчатки, Николай (Зиоров) проводил аналогичную работу на Аляске, Алеутских островах и других местностях США, Алексий (Молчанов) — в Казани и ее окрестностях, а Димитрий (Абашидзе) — на Северном Кавказе и в Грузии. Поэтому каждый из них, по мере сил и возможностей, продолжал эту работу и в Таврической епархии.

Другой особенностью миссионерской деятельности в Таврической епархии было то, что она велась в первую очередь в среде раскольников и сектантов. Исторически сложилось, что после присоединения Крыма к Российской империи в 1783 г. православная миссия практически не велась среди крымских татар (исповедовавших ислам) и караимов (исповедовавших караимизм, специфическую форму иудаизма). Основной акцент делался на противодействии сектантской пропаганде, поскольку окраинная епархия привлекала представителей и проповедников многих неканонических течений: молокан, штундистов, скопцов, пашковцев, марьяновцев и др. При этом столь важная должность епархиального миссионера была учреждена лишь в 1889 г. В отчете за этот год указывались качества, которыми должен обладать претендент на эту должность: «лицо, свободное от всяких других обязанностей, при специальной к тому подготовке, будет вести беседы и вступать в полемику с главными руководителями сектантства, разоблачать их заблуждения и указывать несостоятельность их основных принципов и воззрений, и тем расшатывать раскол и сектантство в его основе и корне»[1]. На должность Таврического епархиального миссионера в 1890 г. был назначен кандидат богословия, выпускник Киевской духовной академии, священник Александр Сердобольский. В том же

[1] Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 442. Д. 1310. Л. 63 об. — 64 об.

году епархиальный съезд духовенства принял решение открыть миссионерский стан в населенном молоканами селе Астраханке, Бердянского уезда[2].

Как следует из отчета за 1892 г., в помощь Таврическому епархиальному миссионеру были открыты миссионерские комитеты — восемь окружных и один общеепархиальный, находившийся в Симферополе. Наиболее активным из комитетов был Мало-Знаменский, на средства которого были учреждены библиотека и книжный склад для брошюр и листков противосектантской направленности, которые продавались и бесплатно раздавались народу. Члены того же комитета устраивали с сектантами публичные собеседования[3].

Активизация миссионерской деятельности пришлась на 1899 г. — время прибытия на Таврическую кафедру инициативного и волевого епископа Николая (Зиорова). В отчете за указанный год иерарх называл мероприятия, которые, по его мнению, способствовали бы успехам в антисектантской пропаганде: проведение законоучительных бесед и религиозно-нравственных чтений, организация библиотек с духовной литературой и церковных хоров, устройство церковно-приходских братств. Отдельно обращалось внимание на необходимость оказания материального вспомоществования бедным прихожанам из местных благотворительных средств, поскольку зачастую именно материальный фактор становился решающим при переходе православных в иные общины. Кроме того, в мае 1899 г. в Симферополе был проведен епархиальный миссионерский съезд, на который съехались священники из приходов с большим количеством сектантов. Задачами мероприятия было определение положения сектантства в Таврической епархии, определение средств борьбы с ним и поиск средств для защиты православных от совращения в секты. Руководить съездом был приглашен влиятельный и опытный миссионер, чиновник особых поручений при обер-прокуроре Святейшего Синода В. М. Скворцов.

---

[2] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1360. Л. 70—70 об.

[3] Там же. Д. 1419. Л. 55 об.

Также в заседаниях приняли участие представители молокан и штундистов. В ходе съезда был выработан ряд мер по борьбе с сектантством. В частности, для получения более полных и точных сведений священникам было предложено завести церковные летописи для внесения точной информации и вести поименные списки раскольников и сектантов. Было принято решение организовать епархиальный миссионерский фонд, средства которого пополнялись бы за счет пожертвований, отчислений местного свечного завода и специально учрежденного тарелочного сбора в церквах и монастырях Таврической епархии. Съезд предписывал открыть молитвенные дома в местах проживания сектантов, в первую очередь — в немецких колониях. Священникам было предложено внимательно наблюдать за распространением в народе учений В. А. Пашкова и Л. Н. Толстого, а перед Рождеством Христовым и Пасхой посещать прихожан. Обращалось внимание и на содержание церковных проповедей: предписывалось не произносить проповеди полемического характера, «так как последние могут зародить семена сомнения в душе тех, которые еще незнакомы с сектантскими лжеучениями». По этой причине рекомендовалось произносить проповеди догматико-апологетического характера. «Одним из главных средств для религиозно-нравственного просвещения подрастающего поколения в духе православной веры и для противодействия вторжению сектантства» съездом признавалась церковно-приходская школа. Строительство этих учебных заведений признавалось необходимым для миссионерских целей[4].

Помимо этого, епархиальные миссионеры со своими помощниками организовывали курсы для ревнителей православной веры, где читались лекции по вероучению и обличению лжеучений. К 1915 г. такие курсы проводились в Симферополе, Севастополе, Бердянске и селе Петропавловке, Бердянского уезда, т. е. в крупнейших городах епархии и местах проживания сектантов[5].

---

[4] Там же. Д. 1806. Л. 71 об. — 76 об.

[5] Там же. Д. 2733. Л. 30 об.

Несмотря на решения съезда, одну из причин недостаточно успешной борьбы с сектантством епископ Николай (Зиоров) видел в отсутствии в Таврической епархии большого количества достойных священников, которые могли бы квалифицированно вести такую работу. В отчете за 1901 г. откровенно отмечал, что «мало есть искренних и усердных сотрудников». Ситуацию, по мнение архиерея, могли исправить только радикальное преобразование духовно-учебных заведений и изменения в образе жизни духовенства. При этом Николай (Зиоров) допускал, что для этого потребуются «многие годы усиленной и трудной работы и борьбы с косностью и другими явлениями в современной жизни местного духовенства»[6].

Впрочем, отсутствие успехов миссии тот же Таврический иерарх возлагал не только на недостатки местного клира. В отчете за 1902 г. он указывал и на нежелание представителей сектантских и раскольнических общин слушать миссионерские проповеди православного духовенства. В качестве доказательства своих слов архиерей ссылался на свидетельство священника Александра Сопина, окружного миссионера в Бердянске. Он сообщал, что раскольники уклонялись от бесед с ним, говоря: «что мы будем с тобой беседовать, мы ничего не знаем, ты иди к старикам, с ними и беседуй». При попытке представителя духовенства зайти в молитвенный дом, члены общины по приказанию старейшин уходили оттуда и угрожали жаловаться министру внутренних дел. Вследствие этого деятельность миссионера была ограничена только проповедями против раскола в православных храмах, распространением печатных и письменных опровержений этого учения и частными домашними беседами с раскольниками[7].

Специфика деятельности миссии и факторы, влиявшие на ее развитие, подробно изложены епископом Алексием (Молчановым) в отчете за 1905 г. Архиерей считал, что для миссионерских успехов «имеют значение многие обстоятельства не только

[6] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1924. Л. 39 об. — 40.
[7] Там же. Д. 1207. Л. 73 об. — 74 об.

духовной жизни, но и внешней, бытовой, экономической, как сектантов, так и православных». Преосвященный справедливо отмечал, что православное население епархии живет бедно, не имеет земельных наделов и «терпит часто безысходную нужду». В то же время сектанты, имевшие до 15 десятин земли на человека, отличались зажиточностью и богатством. Это обстоятельство делало возможной организацию благотворительности в сектантской среде. Контраст в положении проявлялся и в других сторонах духовной жизни: православные храмы отличались бедностью, а церковные средства в них — скудностью, а молитвенные дома сектантов были обустроены и вместительны. В этих условиях на помощь православным приходил Таврический епархиальный миссионерский комитет, который помогал небольшими финансовыми пожертвованиями, а также присылал в приходы со смешанным населением листки и брошюры религиозно-нравственного и противосектантского содержания. Разумеется, таких мер было недостаточно, поэтому ежегодно наблюдались единичные случаи возвращения из сектантства в православие. Впрочем, епископ Алексий (Молчанов) считал это серьезным достижением и находил серьезное оправдание для лиц, которые решались вернуться в лоно Церкви: «Эти результаты, как они ни кажутся малы, надо признать утешительными, если принять во внимание, какую великую жертву приносить, какой великий подвиг совершают те из сектантов, которые решаются присоединиться к Св. Православной церкви. Они становятся людьми отверженными в своем обществе, с которым связаны всеми отношениями здешней материальной и бытовой жизни»[8].

Содействие миссионерской деятельности оказывало Александро-Невское братство — крупнейшая в Таврической епархии благотворительная организация, существовавшая при симферопольском кафедральном соборе. Помимо средств, выдаваемых на поддержку образования в православном духе и на благоустройство церквей, в принадлежащем братству народной столовой функционировала бесплатная библиотека-читальня и проводились лекции

[8] Там же. Д. 2117. Л. 32 об. — 33.

религиозно-нравственного, исторического и патриотического характера, устраивались миссионерские курсы[9].

Очевидной для Таврических иерархов была невозможность борьбы с сектантством и расколом без привлечения светских властей. Наиболее ясно эта мысль была выражена епископом Мартинианом (Муратовским) в отчете за 1889 г.: «Для ослабления и искоренения сектантства в Таврической епархии духовенству, при всей его энергии, необходима деятельная помощь и содействие гражданской власти и полное сочувствие самого общества. Настоит необходимость и в более строгих и решительных мерах не только по отношению к совратителям, но и к совращенным, дабы безнаказанностью одних не подать повода и примера к отпадению и совращению другим»[10]. Именно в этих словах, по нашему мнению, содержится описание основного и наиболее действенного механизма борьбы с расколом и сектантством в Таврической епархии на рубеже XIX—XX вв.

[9] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2733. Л. 20.
[10] Там же. Д. 1310. Л. 65.

Ю. А. КРЕЙДУН

Архитектурная графика миссионерских храмов Алтая из фондов Российского государственного исторического архива

Алтайская духовная миссии действовала на юге Западной Сибири с 1830 г. Архитектурное наследие миссионеров во многом было утрачено в период советской власти. По причине отдаленности региона в XIX — нач. XX в., отсутствия инфраструктуры церковное делопроизводство по строительным вопросам велось не в полном объеме. Также были невосполнимые утраты миссионерских архивов, например, пожар архиерейского дома в 1886 г. в Бийске, где располагался административный центр Миссии. Все это значительно затруднило проблему теоретического воссоздания облика утраченных миссионерских храмов и строений Алтай и прилегающих регионов указанного периода. Важнейшей источниковой базой оказались фонды Российского государственного исторического архива.

Наиболее содержательным по данной теме исследования стал фонд Хозяйственного управления при Синоде[1]. Речь идет об описи 33, в которой содержатся документы страхового общества «Россия», занимавшегося страховкой церковных строений от пожара. Именно здесь нами было обнаружено наибольшее количество обмеров, планов и фасадов миссионерских построек разного характера. Время составления документов находится в пределах с 1910 по 1916 г. Нами были выявлены и систематизированы обмеры 60 молитвенных зданий, 29 школ, 101 причтового дома и 164 хозяйственных строений. Данные обмеров заносились в стандартные бланки. Часть данных, по указаниям формуляра

[1] Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 799. Хозяйственное управление при Синоде.

дел, была взята к изъятию в 1918 и другие годы. Часть объектов, вероятно, не была застрахована. Сохранившиеся обмеры отражают, по нашей оценке, примерно половину миссионерских строений, если не считать зданий Бийского архиерейского дома и катехизаторского училища, облик и планировка которых нами были установлены из других источников. Систематизация обмерной документации осуществлялась по административно-территориальному принципу. В каждом деле имелись обмеры соответствующего миссионерского благочиния. Монастырские объекты (относившиеся к ведению благочиния помощника начальника Миссии) страховались вместе со зданиями ближайших миссионерских станов. Например, храмы и корпуса Улалинского Никольского женского монастыря страховались вместе со зданиями Улалинскогого стана, Чемальской общины — с Чемальским станом, Чулышманского монастыря — с Усть-Башкаусским станом, обмеры зданий Жуланихинской и Матурской общины находились в страховом деле третьего миссионерского благочиния. Недвижимость Бийской резиденции начальника Миссии и Тихвинского женского монастыря была застрахована в одном деле с бийскими приходскими храмами.

Часть страховых обмеров (общее количество — 22 объекта) сопровождалась прорисовкой планов, фасадов и разрезов. Строгой закономерности в том, какие объекты подлежали не только описанию, но и графической прорисовке, выявить не удалось. Страховка, сопровождающаяся обмерами, осуществлялась в течение ряда лет. Чертежи выполнялись, возможно, в тех случаях, когда могли возникнуть сомнения в правильности страховой суммы. Таким образом, решение данного вопроса всецело зависело от составителей акта и принималось в каждом конкретном случае отдельно. В страховой оценке церковных зданий, согласно автографам, присутствующим на актах, в обязательном порядке были благочинный и священник-миссионер. В зависимости от обстоятельств в работе оценочной комиссии могли принимать участие псаломщики, старосты храмов, учителя местных миссионерских школ. При оценке монастырских зданий итоговый документ подписывали настоятели, послушники, а также представители ктиторов. Например,

в оценке зданий Матурской женской общины участвовал доверенный петербургского купца М. Д. Усова казак Ф. Я. Зырянов. Численность членов комиссии составляла четыре—пять человек. Фактов участия в работе страховых комиссий профессиональных техников или инженеров не выявлено.

Сказанным объясняются невысокая точность и ошибки страховых обмеров начала XX в., установленные нами путем сопоставления с натурными обмерами остатков церковно-миссионерских памятников в процессе сбора полевых данных. Установлено, что страховые комиссии производили замеры преимущественно по внутренним стенам здания. Исключение — Казанский архиерейский храм и Скорбященский храм в Чемале, дома Улалинского женского монастыря. При наличии перегородок в общих размерах здания не учитывалась их толщина (Иннокентьевский храм Онгудая, мужская школа в Улале, второклассная школа в Чемале). В некоторых случаях итоговые величины округлялись до целых значений саженей (Бийский архиерейский дом, катехизаторское училище). Имелись и грубые неточности: замеры здания храма в Бирюле короче на один метр современных замеров по внешним габаритам; старые замеры длины и ширины сруба храма в Александровке больше на один метр современных значений; неверная пропорция и размеры сруба храма в Бешпельтире (старые замеры длины больше современных на 5,5 м, ширины — на 1,5 м).

Судя по тому, что в архивных делах присутствуют преимущественно прорисовки зданий более поздней постройки — 1914—1916 гг., можно предположить, что чертежи к страховым обмерам прилагались в том случае, если в храме имелась в наличии собственная проектная документация. Качество архитектурной графики очень сильно разнится. Среди таковой имеются полноценные проекты с поэтажными планами, фасадами и разрезами (например, школа митрополита Макария, миссионерский приют им. Коншиных[2] и др.) и наброски от руки в виде схем, с нарушением правил черчения и неточным соблюдением масштаба (Казанский храм

[2] РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 2121. Л. 62, 64, 67 об.

в Александро-Невском скиту близ Жуланихи, молитвенный дом в Тондошке[3]). В некоторых случаях графически представлены обмеры хозпостроек, но нет обмеров основных, наиболее ценных зданий (Бийский архиерейский дом, Эдиган[4]). В виде примитивного рисунка под линейку выполнен южный фасад Покровского храма в Черге[5]. Наиболее полной и качественной графическая проектная документация представлена в страховом деле Чемальской женской общины-приюта. Здесь имеются планы с детальной экспликацией, фасады и разрезы здания двухклассной школы, Второклассной женской школы, трапезной с кельями, амбара с навесом и бани с прачечной[6].

Дополнить представления о домах и усадебных постройках священников-миссионеров в начале XX в. позволяет рукописная, но технически понятная прорисовка плана дома священника в Таште. Аналогичное значение у плана школьного здания в Тайнинском миссионерском стане[7].

Необычность объемно-планировочного решения Свято-Духовского храма Матурской Иверской общины отражена на соответствующей масштабной схеме[8]. На этом же листе размещен план келейного корпуса, который имел не только обычную для зданий такого типа коридорную планировку, но и самые крупные в Миссии габариты. В строительстве крупного келейного корпуса отразился замысел митрополита Макария (Невского), реализовать в Матуре что-то похожее на Чемальскую общину-приют. Однако, учитывая только формирующиеся в начале XX в. традиции женского иночества Хакасии и наступившие вскоре после учреждения Матурской общины социально-политические перевороты, деятельность Общины не успела обрести планируемые масштабы, хотя определенные достижения за несколько лет до 1917 г. отмечались в исторических документах.

---

[3] РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 2130. Л. 33, 61.
[4] Там же. Д. 2121. Л. 108; Д. 2154. Л. 63.
[5] Там же. Д. 2158. Л. 38.
[6] Там же. Д. 2121. Л. 26, 27, 88 об., 89, 92.
[7] Там же. Л. 47, 53.
[8] Там же. Д. 2130. Л. 31.

Особый интерес своей содержательностью и рядом специфических черт представляет комплект документации Турочакского миссионерского стана. На кальке представлен генплан той части села, где находились церковный участок с храмом, школьный усадебный участок со зданием церковно-приходской школы, усадьбы священника и псаломщика[9]. Церковный участок был в плане квадратным, точно сориентированным по сторонам света и обнесен капитальной оградой. На участке, помимо храма, в дальнем северо-западном углу находилась теплая «сторожка» с навесов. С южной и восточной стороны от церковной ограды находилась церковная площадь неправильной Г-образной формы. Судя по очертаниям генплана, дом священника выходил на красную линию церковной площади. Но впоследствии перед домом священника ограда была несколько смещена наискосок за красную линию, в результате основная часть церковной площади приобрела клиновидную форму.

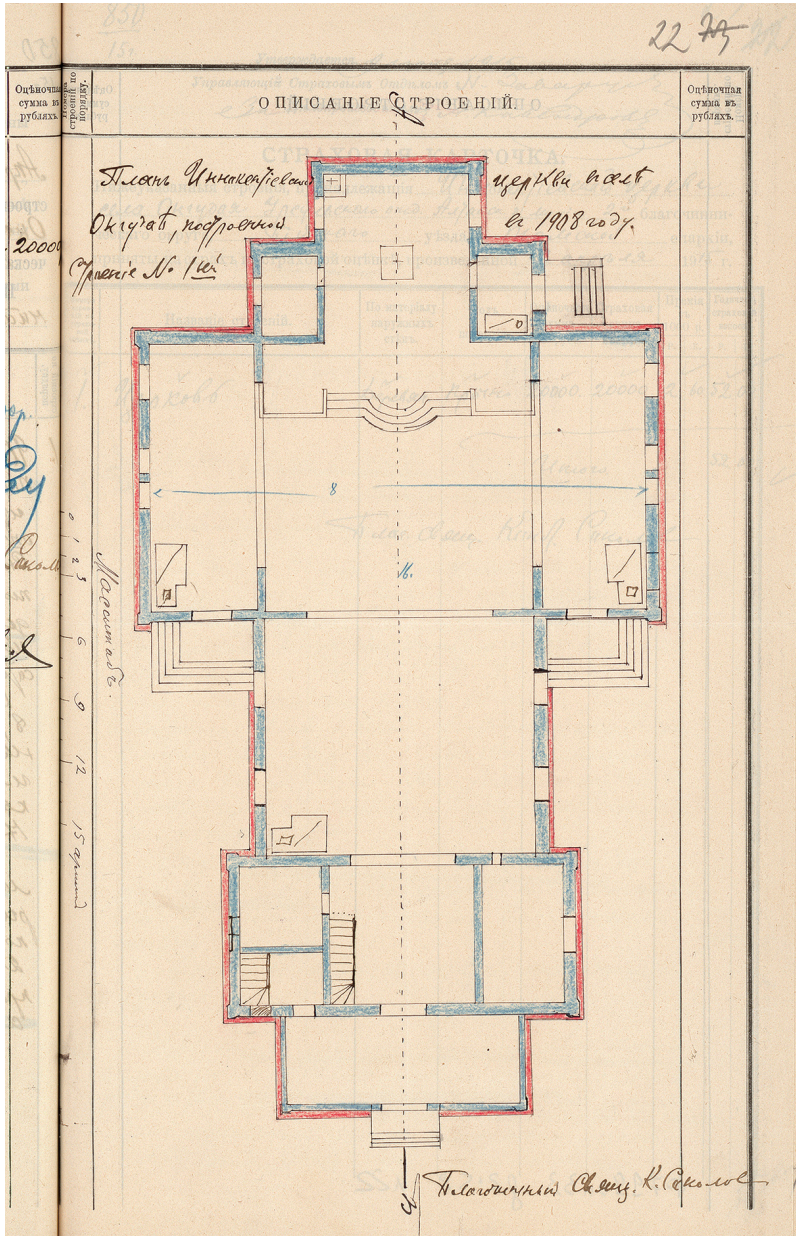
Высокой степенью детализации обладает план-схема Никольского деревянного храма. На схеме отображены не только стены, оконные и дверные проемы, печь, но и элементы интерьера и церковной утвари. Экспликация содержит 19 пунктов, где приведены не только наименования предметов, но и их габариты. Такая детализация позволяет восстановить первоначальный внешний и внутренний облик утраченного храма начала XX века.

Для реконструкции облика утраченных храмов большую ценность представляют планы Иннокентьевского храма в Онгудае 1908 г. п., Трифоновского храма в Чодре 1914 г. п., Петропавловского храма (1914 г. п.) и приходского дома (1904 г. п.) в Ине[10]. Все эти документы примерно одинаковы по технике исполнения, выполнены в стандартном масштабе. Наиболее содержательным является план Иннокентьевской церкви. Здесь тщательно прорисованы оконные и дверные проемы, печи, лестницы ступени крылец и амвона. Благодаря этому можно точно установить высоту цоколя, перепад высот пола алтаря и собственно церкви. Ин-

[9] Там же. Л. 52.
[10] Там же. Д. 2158. Л. 10, 22, 31.

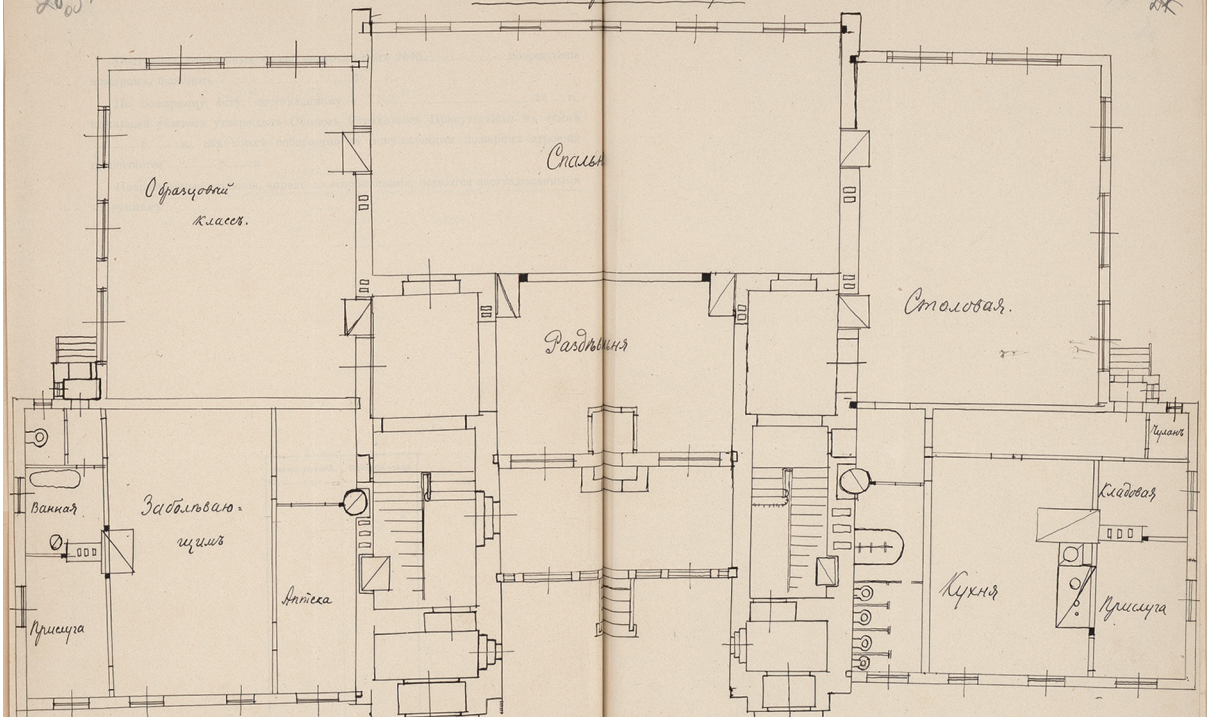
нокентьевский храм являлся самым вместительным в Миссии, во время богослужения здесь могли присутствовать до 500 человек. Попечителем строительства выступал начальник Миссии епископ Иннокентий (Соколов). Чертежи планов фасадов, очевидно, должны были быть в наличии, но в страховом деле присутствовал только план основного этажа. Храмы в Чодре и Ине имели некоторые отличия в плане трапезной и колокольни, в числе окон ризалитов, но в целом соответствовали формам, распространенным среди миссионерских храмов юга Западной Сибири.

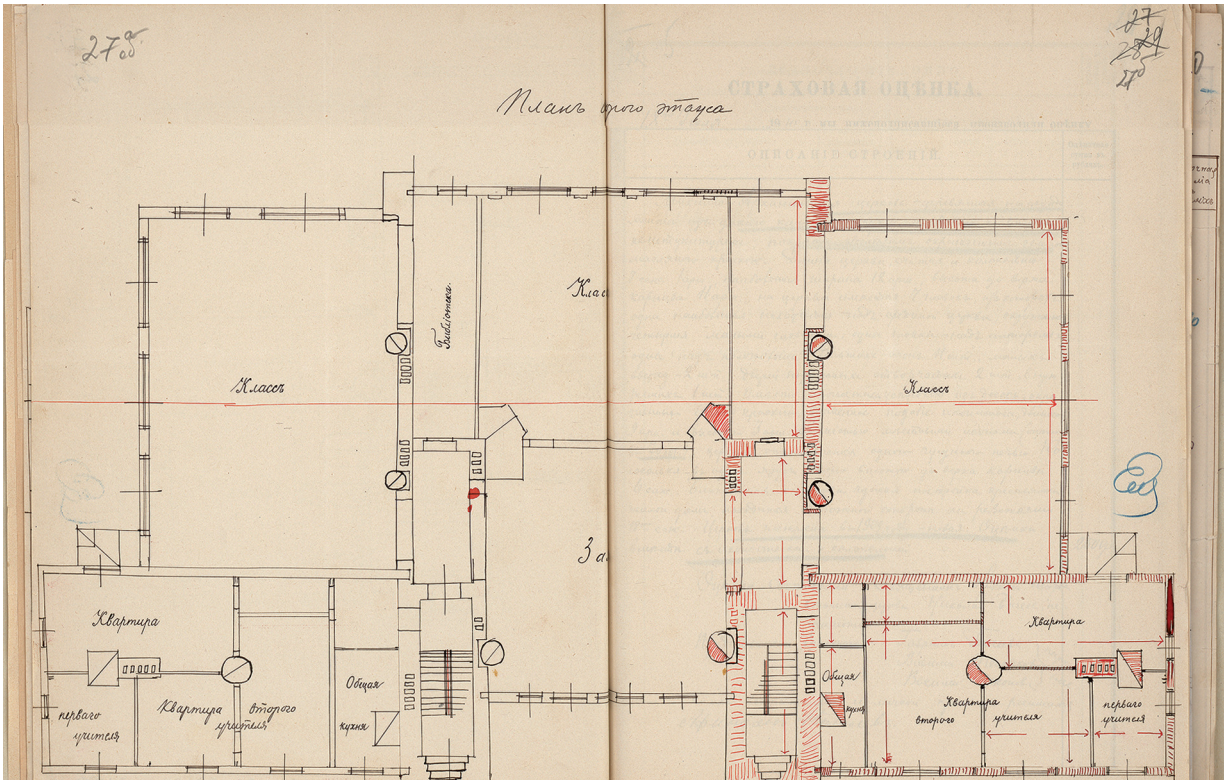
Таким образом, документация страхового общества «Россия», сохранившаяся в фонде Хозяйственного управления при Синоде (опись 33), позволяет детально изучить и в некоторых случаях восстановить точный облик утраченных церковных зданий Алтайской духовной миссии. Вместе с тем, аналогичной документации в региональных архивах Сибири не сохранилось.



План Иннокентьевского храма в Онгудае
(РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 2158. Л. 22)

Планъ перваго этажа.





Планы первого и второго этажей Чемальской второклассной школы
(РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 2121. Л. 26–28)

Протоиерей К. Г. Изразцов
Изразцов К. Г. Православная церковь в Буэнос-Айресе.
СПб., 1904. С. 19 (из собрания НСБ РГИА)

Н. С. КРЫЛОВ

Миссионерские труды протоиерея К. Г. Изразцова (по документам из фондов РГИА)

Герой моего сюжета, протоиерей Константин Гаврилович Изразцов в силу своего должностного статуса никогда не был штатным миссионером Русской православной церкви. Хотя и служил много лет в нашей миссии в Буэнос-Айресе, но «миссия» эта была не духовная, а дипломатическая, и о. Константин, числился при ней обыкновенным посольским священником. Однако сегодня его нередко именуют «апостолом Южной Америки»[1], поскольку именно его трудам и заботам обязаны своим существованием первые православные храмы не только в Аргентине, но и в сопредельных государствах: в Бразилии, Уругвае, Парагвае и Чили. Он их окормлял до 1934 г. (по другим сведениям — до 1937), после чего в его ведении оставались только аргентинские церкви. Правда, некоторые авторы сегодня оспаривают право о. Константина носить столь почетное звание, указывая на то, что, якобы, тот никого не обращал в Православие. И, главным образом, очевидно потому, что, не признав после революции юрисдикцию Московского патриархата, он с 1947 г. вышел из подчинения и Русской зарубежной церкви. С руководством последней у него возникли разногласия по поводу нового устава его прихода, которые так и не были улажены до его смерти в 1953 г.[2] Впрочем, я не ставил своей

---

[1] См.: *Ивашевич Александр, свящ.* «Апостол Южной Америки» — протопресвитер Константин Изразцов [Электронный ресурс] // Россия в красках: портал православного паломнического центра. — URL: http://ricolor.org/rz/latin_amerika/argentina/mp/2/ (дата обращения: 23.08.2020).

[2] См.: «Мы оказались в критическом положении». Беседа с епископом Каракасским Иоанном (Берзинем), управляющим приходами Русской Зарубежной Церкви в Южной Америке [Электронный ресурс] // Православие.Ru: православный информационный портал. — URL: http://www.pravoslavie.ru/guest/print31111.htm (дата обращения: 23.08.2020).

целью разбираться в причинах и подоплеках этого конфликта, поскольку мой доклад основан на документах только нашего архива, относящихся лишь к дореволюционному периоду его деятельности, и которые, на мой взгляд, могут дать ответ на вопрос, можно ли считать, что эта деятельность носила миссионерский характер.

Как указано в формулярных списках за разные годы, которые хранятся в фонде Хозяйственного управления при Синоде в РГИА, Константин Гаврилович Изразцов — «сын умершего священника Тверской епархии Кашинского уезда села Задорья»[3] (а не Задолья, как ошибочно указывается в статьях о нем[4]), «родился 24 февраля 1865 г.». По окончании духовного училища, семинарии и С.-Петербургской духовной академии со степенью кандидата богословия, присвоенной ему за сочинение: «Обзор богослужебных книг при патриархе Никоне» 11 июня 1888 г., преподавал Закон Божий в Андреевской воскресной школе в С.-Петербурге с 22 октября того же года, а 19 января следующего — был назначен псаломщиком к «надгробной» церкви в Гааге, при Российской императорской миссии Голландии[5].

Уже 8 января 1891 г. товарищ министра иностранных дел А. Влангали писал синодальному обер-прокурору К. П. Победоносцеву о том, что настоятель Гаагской церкви и российский посланник в Голландии граф Капнист, свидетельствуя «об отличном поведении, примерной нравственности и усердной службе» псаломщика Изразцова, просит возвести его в сан диакона, с оставлением в должности псаломщика. Причем просили вызвать

---

[3] Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 799. Оп. 13. Д. 1147. Л. 28—31 об.; Оп. 15. Д. 126. Л. 2—5 об.; 12—15 об.; Оп. 15. Д. 520. Л. 6—7 об.

[4] См., например, биографическую статью: Изразцов Константин Гаврилович [Электронный ресурс] // «Древо»: Открытая православная интернет-энциклопедия. — URL: https://drevo-info.ru/articles/16947.html (дата обращения: 23.08.2020). По сведениям из «Списка населенных мест Российской империи» в Тверской губернии вообще не было д. Задолье, но было село Задорье в Кшинском уезде близ р. Сить, на берегах которой монголы разбили русское войско 4 марта 1238 г. (Список населенных мест Российской империи. Т. XLIII. СПб., 1862. С. 200).

[5] РГИА. Ф. 799. Оп. 13. Д. 1147. Л. 28—31 об.; Оп. 15. Д. 126. Л. 2—5 об.; 12—15 об.

его в Петербург как можно скорее, чтобы он успел там вступить в брак до наступления поста, и после посвящения в диаконы, вернуться к месту службы[6]. Обвенчавшись в Петербурге с дочерью бельгийских родителей Еленой Иосифовной Бухэй, с которой он был знаком еще будучи студентом Академии, новорукоположенный диакон собирался уже возвращаться в Гаагу, но тут митрополит Петербургский Исидор предложил ему ехать в Южную Америку, в качестве священника при Российской императорской миссии в Буэнос-Айресе[7].

Должность православного священника — первого в Южной Америке — была учреждена при тамошнем Российском посольстве высочайше утвержденным мнением Государственного совета от 14 июня 1888 г. по инициативе известного путешественника, автора книги «По Южной Америке» и посланника в Бразилии и Аргентине Александра Семеновича Ионина[8]. Однако, выбор первого кандидата, который был назначен на эту должность, оказался крайне неудачным. Как писала Победоносцеву жена назначенного иерея, Михаила Петровича Иванова, уже по пути в Буэнос-Айрес она убедилась, что муж ее придерживается нетрадиционной ориентации, что и подтвердилось затем при расследовании ряда скандальных историй уже по месту его службы[9]. Таким же неудачным оказался и выбор псаломщика к этой церкви — Виктора Сиземского, который умудрился истратить все путевые деньги, выданные ему из казны, еще не доехав даже до французского Гавра, и затем был выслан из Буэнос-Айреса, чуть ли не по этапу еще прежде, чем оттуда выслали священника Иванова[10].

Изразцов же, согласившись занять освободившуюся вакансию, был рукоположен в сан священника 20 апреля 1891 г., и, получив 4 мая того же год из Кабинета его императорского величества положенный ему по должности наперсный золотой крест, выехал в Буэнос-Айрес со своей супругой (которая впоследствии

---

[6] Там же. Ф. 797. Оп. 61. II отд. 3 ст. Д. 11. Л. 1—2 об.
[7] Там же. Л. 5.
[8] РГИА. Ф. 796. Оп. 16. Д. 2331. Л. 1—1 об.
[9] Там же. Ф. 797. Оп. 61. II отд. 3 ст. Д. 313. Л. 1—7 об.
[10] Там же. Ф. 799. Оп. 13. Д. 1147. Л. 20—26 об.

родила ему там 4 сыновей и, видимо, немало потрудилась на приходе, за что получила 19 мая 1903 г. грамоту с благословением Св. Синода)[11].

Оказавшись в Буэнос-Айресе, о. Константин сразу должен был убедиться, что его служение не может ограничивать обязанностями обычного посольского священника, которому большей частью приходится окормлять немногочисленный персонал дипломатической миссии. В Буэнос-Айресе к тому времени уже существовал не маленький приход во главе с сербом из Австрийского Далматинского побережья Михаилом Вукасовичем, который, по словам Изразцова, «был главным инициатором открытия здесь православной церкви и даже занимал пост русского консула в Буэнос-Айресе»[12]. Он, как и многие его земляки-далматинцы, будучи у себя на родине прирожденными рыбаками и моряками, в немалом числе переселились в портовый город Буэнос-Айрес, где нашли себе хороший заработок в качестве лоцманов, капитанов и простых моряков. И Изразцову сразу же нужно было налаживать с ним отношения после того конфликта, который разгорелся у Вукасовича с первым посольским священником в Буэнос-Айресе — Ивановым (о чем еще в 1890 г. упоминал в своем донесении поверенный в делах в Буэнос-Айресе надворный советник Богданов[13]).

И тут, надо сказать, помимо личных качеств Иванова, существовала и вполне объективная трудность, о которой сразу после приезда, 21 ноября 1891 г. писал Изразцов в своем донесении митрополиту С.-Петербургскому Исидору (от которого зависели все посольские церкви): *«...приходит ко мне проживающий в Буэнос-Айресе серб Марк Вукасович и просит повенчать его с одной девицей римско-католического вероисповедания; при моем вопросе о документах он представил мне метрическое свидетельство от Австрийских властей (он австрийский подданный), в котором было обозначено время и место рождения с оговоркой, что он "законный" сын таких-то родителей; о крещении и миропомазании не было ни малейшего*

[11] РГИА. Ф. 796. Оп. 15. Д. 520. Л. 6—7 об.
[12] РГИА. Ф. 796. Оп. 189. Д. 7999. Л. 49—53.
[13] РГИА. Ф. 799. Оп. 13. Д. 1147. Л. 9—13.

упоминания, так как свидетельство выдано из мэрии гражданскими властями, причем слово «законный» сын обозначает конечно только то, что он сын родителей, брак которых вписан в книги городской мэрии; о церковном же бракосочетании в данном случае не может быть и речи. На мое замечание, что этого документа не достаточно и что кроме того нужно иметь паспорт и метрическое свидетельство невесты, он мне сказал приблизительно следующее: «прошло около 20 лет, как я переселился с родителями из Австрии в Аргентинскую республику; большею частию бывает так, что эмигранты не имеют никаких документов и только записываются здесь по приезде; так случилось и с нами, поэтому я и моя невеста не можем предоставить требуемых документов, а выписывание их с места родины возьмет слишком много времени; да и вышлют ли их мне, я этого не могу сказать. Завтра, сказал он, назначен наш брак в мэрии, но так как это связано с формальностями, исполнение которых для нас в настоящем положении невозможно, то мне остается начать брачную жизнь без церковного благословения. Церковный брак мне ни к чему не служит и вовсе не необходим; брак считается вполне законным, если мы записываемся здесь в мэрии и дети получают всю полноправность и законность; поэтому, если я хотел быть венчанным в церкви, то исключительно по религиозным мотивам; но теперь, конечно, придется жить так. И в таком положении нахожусь не я один, а все мы — здешние православные, которые с давних пор переселились сюда из Европы и совсем порвали связь с прежними местами жительства»[14].

Надо, впрочем, сказать, что предшественник Изразцова — Михаил Иванов, венчал браки вообще без всяких документов[15], но о. Константин считал своим долгом легально урегулировать эту проблему. И в итоге, определением от 20 октября 1893 г. года Святейший Синод официально разрешил ему венчать браки на основании лишь копий актов из мэрии о бракосочетании

[14] РГИА. Ф. 796. Оп. 173. Д. 2305. Л. 3—6 об.
[15] Там же.

и свидетельских показаний о принадлежности хотя бы одного из брачующихся к Православной церкви[16]. Эта же мера, естественно распространялась и на православных греков, которые тоже в немалом числе приезжал в Буэнос-Айрес, где также подвизались в качестве матросов и еще в большей степени — торговцев. Правда, в 1907 г. они отделились от русского прихода и образовали чисто греческую общину, которая, впрочем, вскоре разделилась на два враждующих лагеря, каждый со своим священником[17].

Но самый многочисленный контингент прихожан долгое время состоял из православных арабов-сирийцев, которые в большом числе эмигрировали в Южную и Северную Америку, особенно после Дамасской резни, учиненной христианам в 1860 году местными друзами и мусульманами. С самого начала православные арабы составляли большую часть прихожан посольской церкви и даже в 1908 г., когда здесь появились новые прихожане, тут, по словам Изразцова «по-прежнему предоминирует сирийский элемент»[18]. В Буэнос-Айресе они образовали целый "турецкий квартал", «где все арабы — по словам Изразцова — живут скученно»[19].

Как писал о них диакон И. Меленко — помощник Изразцова — опубликовавший заметку «Из Южной Америки» в «Церковных ведомостях» в 1904 г. — *«православные арабы, живущие скученно в квартале, называемом здесь "barrio de los turcos". Достигая в настоящее время в столице республики цифры 700—800 человек, число православных арабов с каждым годом увеличивается притоком новых эмигрантов из Сирии. Это — народ в большинстве случаев крайне бедный, с большим трудом и путем всевозможных лишений старающийся скопить себе копейку на черный день. Занимаются они здесь мелкой торговлей, продавая в разность разную мелочь: кружева, мыло, куски*

[16] РГИА. Ф. 796. Оп. 173. Д. 2305. Л. 10—12.
[17] Там же. Оп. 189. Д. 8052. Л. 2—7, 10—15 об.; Оп. 189. Д. 7999. Л. 49—53 об.
[18] РГИА. Ф. 796. Оп. 189. Д. 7999. Л. 51 об.
[19] Там же. Ф. 799. Оп. 15. Д. 520. Л. 1.

материи, пуговки и т. д. Есть между ними, впрочем, несколько фирм — до 20 торговых домов, в которых кредитуются их же земляки-сирийцы, время от времени приезжающие для этого в Буэнос-Айрес из провинций»[20].

Помимо «турецкого квартала» Буэнос-Айреса, многие сирийцы разъезжались по западным районам Аргентины, находя в провинциях Кордова, Сан-Луис, Сан-Хуан и Мендоса привычные для них ландшафты горных степей, где они могли с успехом заниматься разведением садов, виноградников и масличных деревьев, которые издавна культивировали у себя на родине. Изразцов еще в 1896 г. говорил, что «сирийцы — самый здоровый, простодушный, набожный и религиозный элемент из всех здешних православных»[21].

Понятно, что ни их, ни греков, ни далматинских славян ему незачем было обращать в Православие. Но, не нуждаясь в «обращении» все они, а особенно сирийцы, безусловно нуждались в религиозном просвещении, которого им так не хватало на родине — в Османской Турции (да и в Австрийской империи), где им не приходилось выбирать себе конфессию по своим склонностям и предпочтениям. Поскольку все они прекрасно сознавали, что поменяв свое вероисповедание, они порвут все свои родоплеменные связи и останутся без всякой защиты, которую и по сию пору на Востоке часто гарантирует не столько закон, сколько институт кровной мести, действующий не по конфессиональному, а по родовому принципу. Вот почему там представители даже самых угнетаемых и презираемых сект и деноминаций стойко держались и держатся за веру своих предков, и если и переходили в господствующий суннитский ислам, то, как правило целыми родовыми общинами, а не индивидуально.

В Аргентинской же республике арабы впервые могли задуматься о том, почему они должны исповедовать Православие, а не иную религию, не опасаясь лишиться защиты своих соплеменников, в случае, если им покажется более предпочтительным

[20] Там же. Л. 4.
[21] РГИА. Ф. 799. Оп. 5. Д. 740. Л. 79—85.

учение другой конфессии (например — католицизма), поскольку теперь их защищали не столько их сородичи посредством вендетты, а общий для всех аргентинцев закон. Понятно, что у них должны были в этой связи возникать непростые вопросы, на которые и предстояло отвечать русскому священнику Изразцову, общаясь с ними на испанском языке, поскольку по-арабски он не говорил. С некоторыми, на первых порах приходилось общаться даже жестами, как, например, с тремя братьями по фамилии Абдалла, которые, как писал Изразцов в январе 1897 г., *«приехали из Сирии всего несколько месяцев тому назад и ходят в школу, главным образом, чтобы научиться говорить по-испански; живя с родителями они почти вовсе не имеют практики в местном языке кроме школы; теперь кой-что понимают, умеют немножко читать по складам, но объясняются еще с большим трудом, чаще всего прибегая к помощи мимики»*[22].

Вообще, школа, учрежденная о. Константином уже в 1894 г. оказывала свое влияние не только на православных прихожан посольской церкви. В 1896 г. здесь училась аргентинка испанского происхождения Анита Санторелли и родители, отдавшие свою восьмилетнюю дочь в православную школу, обещали всех своих 3 детей крестить в Православие. Немало находилось и других родителей — природных аргентинцев, которые просили Изразцова принять их детей в православную школу, но приходилось отказывать поскольку сил, средств и помещения по началу едва хватало и на православных детей[23].

Впрочем, о. Константин никогда и не ставил своей задачей заниматься прозелитизмом среди аргентинцев-католиков. Несмотря на широкую веротерпимость республиканского правительства и традиционную для аргентинцев индифферентность к религиозным вопросам (достаточно сказать, что та же Анита Санторелли до 8 лет оставалась некрещенной!), все-таки, откровенный прозелитизм был бы воспринят здесь, как явное

[22] РГИА. Ф. 799. Оп. 5. Д. 740. Л. 10—11.
[23] Там же.

злоупотребление аргентинским гостеприимством. И если русский священник и привлекал внимание природных аргентинцев, то не прямой пропагандой и агитацией, а такими действиями, как учреждение школы, которая вызвала сочувствие местного населения, несмотря на то, что в государственных школах преподавание было поставлено очень высоко. Хотя здесь, как писал Изразцов, «во всех правительственных школах, на манер французских, имя Божие изгоняется»[24].

Ну, и конечно, — построение первого в Южной Америке православного храма, которому о. Константин отдал несколько лет своей жизни и который был освящен в честь Святой Живоначальной Троицы 23 сентября 1901 г. (прежняя посольская церковь помещавшаяся в наемном доме была освящена во имя св. Марии Магдалины), причем на церемонии освящения присутствовал президент Аргентины дон Хулио Рока, министры и весь дипломатический корпус[25]. Это событие, конечно, ближе познакомило местных католиков с Православием, к которому многие стали теперь относиться с интересом и даже симпатией, тогда как прежде путали его с иудейством[26].

Но, все-таки, главной заботой о. Константина долгое время оставалось религиозное просвещение тех эмигрантов, которые были уже крещены в Православие, но, почти ничего о нем не знали, да и не особо интересовались. Так что священнику «не раз приходилось также говорить, умолять и обличать своих прихожан главным образом в индифферентизме к религии и церкви и в несоблюдении святости воскресного дня», поскольку многие православные греки и славяне «совершенно не будучи заняты по воскресеньям, все таки не посещают церкви и предпочитают проводить время в трактирах и cafe за картами и другими играми»[27].

---

[24] РГИА. Ф. 796. Оп. 189. Д. 7999. Л. 46.

[25] Историю построения храма см.: *Изразцов К. Г.* Православная церковь в Буэнос-Айресе при Императорской Российской миссии в Южной Америке. СПб., 1904.

[26] См.: РГИА. Ф. 799. Оп. 15. Д. 520. Л. 3—4.

[27] РГИА. Ф. 799. Оп. 5. Д. 740. Л. 102—111.

Для сирийцев же, которых не столько нужно было уговаривать, сколько учить самым элементарным вещам, Изразцов сразу же ввел чтение «Апостола» и нескольких молитв в церкви на арабском языке, которое исполнял «один из здешних сирийцев, некто Авраам Уэвэ»[28]. Затем долго хлопотал о высылке книг на арабском — Евангелия, литургии и др.[29] И, наконец, добился присылки священников, знающих арабский язык.

Поначалу — это был сирийский иеромонах Герман (Шеаде-Эль-елу), который, прибыл из Иерусалимской духовной миссии в Буэнос-Айрес в 1898 г., но вскоре, вместе с о. Константином поехал в Бразилию, где затем и остался, и где в Сан-Пауло была устроена первая в Бразилии православная церковь (приписная к аргентинской посольской) для местных сирийцев, которых в Бразилии было даже больше, чем в Аргентине[30]. И снова пришлось Изразцову добиваться присылки арабоязычного священника для аргентинских сирийцев. И в 1900 г. в Буэнос-Айрес согласился приехать иеромонах Нифонт (Нежем Моисеев Шехадэ), — сирийский араб, выпускник Афинского высшего училища, С.-Петербургского университета и Киевской духовной академии[31]. Позднее на его место был прислан другой араб — Павел Хурий, которого, в свою очередь заемстил Григорий Абу-Хатаб[32].

Но, помимо штатных священников, подчиненных Изразцову, в Аргентину вскоре буквально хлынули разные бродячие лжесвященники из Сирии, которые наживались на своих малограмотных соплеменниках. Один из них совершал Евхаристию даже в стакане (!). Патриарх Антиохийский просил Изразцова специальным письмом из Дамаска обуздать таких самозванцев, но тот, конечно, не мог найти на них никакой управы по аргентинским законам[33]. Оставалось только о. Константину увещевать

---

[28] РГИА. Ф. 799. Оп. 5. Д. 740. Л. 79—85.
[29] Там же. Л. 41—42 об.
[30] РГИА. Ф. 796. Оп. 180. Д. 3555. Л. 7—10, 35—36.
[31] Там же. Л. 37—47 об.; РГИА. Ф. 799. Оп. 15. Д. 126. Л. 15 об. — 17 об.
[32] РГИА. Ф. 796. Оп. 189. Д. 79999. Л. 57—64 об.
[33] Там же.

свою паству словом, разъезжая по дальним аргентинским провинциям. А в 1916 г. для арабов, рассеянных по стране за пределами Буэнос-Айреса устроили отдельную церковь в городе Розарио, в провинции Санта-Фе[34].

Но, наконец, настало время, когда о. Константину довелось уже впрямую обращать в православие инославных эмигрантов. Речь идет об униатах-галичанах, которые хлынули в Аргентину в конце XIX века из Австро-Венгерской империи. Большинство из них осела в провинции Миисонес — на крайнем северо-востоке страны, где, несмотря на тропический климат, они нашли привычный для себя лесной ландшафт, благодаря которому могли добывать средства для существования привычными для себя лесными промыслами, в качестве лесорубов, сплавщиков, да еще и сборщиков листьев матэ — так называемого парагвайского чая, чему научились у местных индейцев-гуарани. Часть галичан поселилась впоследствии в жаркой провинции Чако с ее убийственным климатом, где также было много леса, которого в прочих провинциях Аргентины нет совсем. Среди этих эмигрантов оказалось несколько семейств из Буковины, населению которой, наряду с тамошними румынами, австро-венгерские власти разрешали оставаться православными.

Все же прочие «галичане» еще в XVII в. были, как известно, обращены в унию с Католической церковью. Изразцов всех их порой именует «русинами», но, надо полагать, что были среди них и гуцулы, бойки и лемки, которые сегодня в Западной, Карпатской Украине остаются самыми стойкими приверженцами Унии, в отличие от настоящих русин Закарпатья. Но тогда, на рубеже XIX—XX столетий, оказавшись в Америке, где они вырвались из-под австрийского и венгерского гнета, очень много галичан потянулось к Православию. Вот что писал об этом о. Константин в своем донесении Петербургскому митрополиту от 15 декабря 1907 г.: *«На севере Аргентины, в национальной территории Миссионес, лет 6—7 тому назад стали поселяться австрийские колонисты из Галиции и Буковины; преобладающий элемент между ними*

[34] РГИА. Ф. 796. Оп. 189. Д. 8052. Л. 10—15.

по вероисповеданию — униаты (около 600 семейств) за ними идут латиняне-поляки (более 400 семейств) и 18 семейств православных.

С последними я давно вел переписку и время от времени посылал им образки, крестики, молитвенники с Евангелиями и Афонские листки. Давно они просили меня навестить их, исповедать и причастить Св. Таин, окрестить нарождающихся детей и пр., но дальность расстояния и трудность путешествия препятствовали мне исполнить их желание. В нынешнем году я решился наконец навестить русинов в Миссионес и назначил им приезд свой на июль-август, но по разным причинам не мог осуществить его; они были сильно огорчены, писали трогательные письма, присылали телеграммы и постоянно просили приехать; все это побудило меня поехать к ним теперь же летом, не смотря на крайне жаркое и неудобное для путешествия время.

11/24 ноября выехал я из Буэнос-Айреса и до колоний Миссионес добрался только на шестые сутки (1 ½ сутки на пароходе, 1 ½ по жел. дорогам и 2 ½ дня с раннего утра до позднего вечера на лошадях в повозке). Не без интересна эта поездка по Аргентинской степи в дилижансе на 9 лошадях вскачь с диким гиканьем и уханьем, но страшно утомительна и тяжела: целыми днями трястись в коробке по невозможным дорогам вскачь (а местами и прямо без всяких дорог) при страшно удушливой жаре и едкой пыли не для всех полезно! Лошадей переменяют приблизительно каждые 15 верст открытом поле, где не видно ни одного жилья, где невозможно достать даже воды, отчего пассажиры должны запастьсяпищей и питьем на целые сутки. Я приехал совершенно разбитый и целый день лежал, как пласт; отказываясь от всего.

Прием со стороны колонистов был самый сердечный, прочувствованный и необыкновенный: православные и униаты встретили меня крестным ходом около только что выстроенной часовни, с хоругвями, крестом и иконами, со следами радости, при ружейных выстрелах, будучи все разодеты в национальные разных поветов костюмы!

Я был поражен, сильно взволнован, не мог удержаться от слез и обратился к ним с первым словом назидания во всех скорбях и невзгодах житейских поддерживать веру в Бога и возлагать все свои печали на господа. Крестным ходом ввели меня в часовню, где дьяк Варениця от имени всего общества просил утешить их всех — и православных и униатов — совершением литургии, которой они не слыхали вот уже 6—7 лет. Оказывается, что для 400 польских семейств здесь есть три ксендза, а для 600 униатских — ни одного священника; униаты все время просили прислать им священника из Галиции, собирали деньги, предлагали ему содержание по сту пезов в месяц при всем готовом, писали, телеграфировали в Рим, митрополиту Шептицкому в Галицию, в Нью-Йорк, просили здесь австрийского посланника, когда он посещал эти колонии два года тому назад, папского интернунция и других, — но до сих пор результата никакого не последовало; как я слышал, здешний епископат противился допущению униатского священника и вообще введению униатства — вероисповедания здесь неизвестного и не принятого. Вероятнее всего, замедление это и отказ в униатском священнике скрывали за собою желание совершенно олатинить униатов, чтобы они за неимением своих собственных говорящих по-русски священников перешли наконец на чистое латинство (конечная цель унии) и приняли ксендзов, с которыми они все-таки немножко могут объясняться по-польски.

Но дело не устраивалось по желанию и программе польской верховной партии: униаты настаивали на своем и за последнее время, потеряв терпение в напрасных ожиданиях, стали склоняться к решению "прислать до Православия". Администратор колоний г. Белостоцкий (заядлый поляк и рьяный папист, родом, кажется, из Варшавы) в каждый свой приезд в Б. Айрес, обыкновенно навещал меня и на мои расспросы о положении русинов, как оказывается теперь всегда давал мне ложные сведения, уверяя, что они имеют своих священников, чего на самом деле они никак не могут добиться, несмотря на все свои хлопоты и ходатайства. В разных местах униаты

устроили уже две церквочки или часовни (ни одна из них еще не отделана внутри и не освящена), из которых меньшую предоставили в мое распоряжение в пункте так назыв. "Трес Капонес".

В субботу 17 ноября, после водоосвящения и окропления св. водой всей часовни, я совершил в ней вечерню и акафист Иисусу Сладчайшему при достаточном стечении молящихся, а на другой день — утреню и литургию. Народу за литургией присутствовало человек полтораста, все в национальных костюмах. Служения были продолжительные с пением всеми молящимися, под руководством дьяка Варениць, "краевыми напевами". В общем все это настраивало на возвышенно-религиозный мотив и захватывало сердце каждого, особенно после столь продолжительного неприсутствия за богослужением; молились все усердно, многие со слезами на глазах и даже рыданиями. В конце литургии я говорил поучение, что делаю при всяком наиболее подходящем случае. Некоторые из православных исповедались и причащались Св. Таин. на ектениях после российского царствующего дома возношу имя Франца-Иосифа, императора Австрийского.

В праздник Введения во храм Пресвятыя Богородицы также присутствовало человек 120—130; некоторые приехали за 15—17 верст (колонисты живут хуторами, разбросанно). После вечерни читал Акафист Божией матери; после утрени было три крещения и три миропомазания младенцев. За литургией говорил поучение против латинского недавно введенного догмата о непорочном Зачатии Божией Матери о воспитании детей при Церкви, по примеру Богородицы. Православных причащалось 15 человек, не считая детей.

Присутствуя при богослужениях на понятном славянском языке, слушая и понимая мои поучения и наставления, русины-униаты воочию убеждались, что они более православные, чем паписты; в личных сношениях и частных разговорах я не преминул разъяснить им историю введения унии в Галиции и ее конечную цель — православных людей перетянуть на латинство что так рельефно подтверждается настоящих их

положением. Все это возбудило народ, подвигало его и укрепляло в желании присоединиться к Православной Церкви и выдвинуло вопрос о будущем постоянном для них священнике. На это я не мог дать определенного ответа и говорил, что если образуется приход в 30—35 семейств, то Ваше Высокопреосвященство не откажете прислать сюда священника Волынской или Подольской губернии, чтоб он мог говорить с ними на их же наречии; но обеспечение его жалованием и помещением должно лежать всецело на обязанности прихода. Все эти разговоры и толки подняли на ноги польскую партию; о всем происшедшем и против меня полетели телеграммы папскому интернунцию, архиепископу в Б.Айрес и местному епископу, который в ответной телеграмме не нашел лучшего способа, как посоветовать обращаться к содействию полиции в ограждение интересов своей Церкви. Это в свободной-то республике, где все культы дозволены самой конституцией!!... Не знаю, под влиянием ли этого совета, или по своей личной инициативе, администратор Белостоцкий дал распоряжение местной полиции не допуская собраний для богослуженія в предоставленной мне часовне под предлогом что собрания эти представляют опасность для распространения болезней ввиду неблагонадежного санитарного положения местности. Часовню закрыли и мне пришлось перенести совершение богослужений в дома православных, куда народу собиралось очень немного. Колонисты были возмущены таким своеволием администратора и по телеграфу заявили коллективный протест губернатору, на что через несколько дней последовало от него приказание открыть часовню.

Против меня лично поднялась дружная и воодушевленная агитация: ксендзы, сам Белостоцкий и прочие поляки поносили меня везде и во вся (как мне передавали некоторые униаты, награждая всякими унизительными и оскорбительными эпитетами и прозвищами. Чтобы отвратить народ от присоединения к православию, распространяли самые невероятные сведения; и до сих пор утверждают, что я не настоящий священник, что я еврей и выкрест, ношу бороду и усы, "як жид" (странно, что

униаты также начинают уже соблазняться бородами священников, хотя и говорят, что Христос, апостолы и святые были с бородами). Поляки распространяют, что православные не веруют в Матерь Божию, не почитают апостолов Петра и Павла, не веруют "в святого Ойца-Папу". Для большего эффекта один из ксендзов с церковной кафедры поведал народу, что "Русский Царь Петр Великий перестал повиноваться Св. Отцу-папе римскому, завел у себя свою шисматицку веру и устроил Синод; а раньше Россия была такая-же католическая страна, как и Австрия". Народ по необразованности верит всему, что ему скажут паны; очень немногие знают историю унии и настоящее положение дел, разъясняют другим, но голоса их теряются в общей массе народной темноте, невежества и крайнего недоверия.

На другой колонии Сан-Исидро, верстах в 18—20 от "Трес Капонес", проживает девять семейств православных; там я также окрестил и миропомазал детей, совершил одно бракосочетание, всех исповедал и причастил Св. Таин. православные имеют там свое собственное кладбище, где уже покоятся три человека. Освящение кладбища (в Большом Требнике не нашлось никакой молитвы на этот случай; я освятил воду и окропил место по всем сторонам) и отпевание уже похороненных покойников ("запечатать гробы") было совершено в присутствии всех православных и многих инославных колонистов и на всех произвело глубокое впечатление, так что все мы "пролили обильные слезы умиления" во время произнесенного мною на кладбище сердечного назидания. Посетил я также все хутора православных, по совершении молебнов на дому освящал их хаты (мазанки), помолился об умерших, провозглашая "многая лета" живущим и так с помощью Божиею совершил все, "як в старом краю". Расходы по путешествию и разъездам, а также и содержание мое здесь православные и униаты приняли на свой счет. Не могу не добавить не сознаться откровенно, что вся эта поездка и пребывание на колониях, разъезды по хуторам в телегах прямо по степи, почти без дорог, при сильной жаре (днем доходит иногда

до 40—42°) и едкой пыли является великим трудом; от жары и укусов разных местных насекомых все тело мое покрыто пузырями и прыщиками; дезинфекция чистым креолином является средством для предупреждения заражений, но это такие сильно раздражает кожу и увеличивает лихорадочное состояние. Не раз чувствовал я себя здесь совершенно больным, но Господь пока поддерживает и не оставляет своею милостью. Всего здесь было окрещено и миропомазано 21 младенец православных родителей; совершенно одно бракосочетание, исповедано и причащено Св. Таин 55 взрослых и 25 младенцев. Я уже готовился к отъезду обратно в Буэнос-Айрес, как некоторые из униатов на "Трес Капонес" подали мне заявление о своем желании присоединиться к Православию и просили меня провести с ними праздники Рождества и Крещения Господня. При сем Вашему Высокопреосвященству копию с их прошения с подписями, сохраняя орфографию. Я согласился на их просьбы, но поставил условием, чтобы построенная на "Трес Капонес" церковочка с принадлежащею ей землею была записана на мое имя; тогда я обещал им позаботиться о ее внутренней отделке и в следующий приезд на Пасху освятить ее в Православную церковь, чтобы положить здесь начало православному приходу. Народ согласился на мое предложение, назначил от себя шесть человек выборных с которыми я и подъехал к губернатору территории Миссионес в гор. Посадос (приблизительно около ста километров; мы ехали 28 часов на лошадях, останавливаясь несколько раз на "чумаченье" в степи).

Чрез посредство нашего поверенного в делах М. С. Горяинова я имел от здешнего министра иностранных дел рекомендательное письмо к губернатору территории, которому поведал о всем происшедшем, заявив о противозаконном образе действий администратора колоний Белостоцкого. Губернатор вполне согласился с моими доводами и дал приказание полицейскому комиссару на колониях "не препятствовать отправлению богослужений какого бы ни было культа, так как все вероисповедания признаются свободными конституцией

республиками". В канцелярии губернатора выборными от колонистов было сделано заявление письменное о передаче мне, как представителю Православной Церкви в Аргентине, построенной на "Трес Капонес" церквочки с принадлежащими ей тремя гектарами земли для устроения и освящения ее в Православную церковь, к которой присоединились теперь жертвователи; земля и церковь передается, как пожертвование в вечное мое и других православных священников, которые будут назначены сюда соответствующим начальством. На соседнем с церковью участке другой колонист пожертвовал один гектар земли для устроения на нем православного кладбища, что также разрешено губернатором и записано также на мое имя. Оба эти заявления зарегистрированы в канцелярии губернатора, откуда я получил удостоверение о сделанных заявлениях и пожертвованиях, что должно служить пока для меня временной купчей крепостью так как колонисты, не уплатов еще денег за отведенные им земли, не имеют сами документов на собственность участков и потому не могут совершать никакого официального нотариального передаточного (дарственного) акта. Когда я, по возвращении от губернатора, водворился в своей собственной церквочке и возобновил богослужения, польская партия пришла положительно в ярость: с присоединяющимся к православию поляки нарочно затевают споры и раздоры, намереваясь бить их, говорят, что "спалят каплицу" и на меня сделают нападение и изобьют меня; конечно, все это злостные угрозы, но мои прихожане настояли на том, чтобы я переехал на другой хутор, в более безопасное место, где по соседству живут все новоприсоединившиеся, или сочувствующие нашему начинанию.

Администратор Белостоцкий мечет громы и молнии, угрожает посадить в тюрьму всех присоединяющихся, отнять у них дарованные участки земли и пр.; все это устрашает маловерный народ и держит его в оцепенении; что г. администратор будет вредить воздвигать всякого рода препятствия и затруднения для новоправославных, — в этом не может быть

сомнения; потому другие униаты не решаются присоединиться к Православию, ожидая приезда священника — бразилианца из Бразилии, который, по словам Белостоцкого, затребован телеграммою экстренно. А другой униатский священник приедет, как говорят, из Галиции в великом посту. Народ стоит на распутии и, как передают, решает так: "подождем до Пасхи; если к тому времени не будет униатского священника, все пристаем на Православие".

Для новоприсоединенных я теперь совершаю литургию по нескольку раз в продолжении недели, исповедало и причащено их Св. Таин с семействами; младенцев, окрещенных здесь в латинской церкви, миропомазую и причащаю, оставляя без миропомазания окрещенных в Галиции, так как они там при крещении в униатской церкви были уж миропомазаны. В надежде на милость Божию приготовляемся торжественно отпраздновать наступающие праздники Рождества и Крещения Господня с шествием на Иордань, чего народ не праздновал уже 6—7 лет, на каковое торжество обещают приехать униаты и с других колоний. Настоящее боевое положение указывает, что нельзя оставить новоприсоединенных без особых забот; на Пасху я намереваюсь опять навестить их здесь, чтобы грядущие волки не расхитили моих овец. Из имеющейся в Буэнос-Айресе церкви старой утвари думаю взять, кой-что прикупляю и прошу у Вашего высокопреосвященства архипастырского благословения на освящение новой церкви во имя св. Архистратига Михаила (по желанию народа) на колонии Азара в Миссионес, с приписанием ее к нашей Боэнос-Айресской. Запасной антиминс у нас имеется здесь от прежней церкви.

Прошу также Ваше высокопреосвященство сообщить мне, что могу отвечать колонистам на счет назначения сюда для них постоянного священника? Может ли быть назначен таковой в случае, если количество православных здесь достигнет 140—150 семейств, т. е. приблизительно 600—650 душ? Жизнь здесь совершенно деревенская; все продукты у колонистов (маис, мандиока, молоко, масло, яйца) свои и потому недороги; жалования священнику они обещают положить пезов

60—70 в месяц (= 50—60 руб.), не считая доходов, при готовой хате (мазанка с отдельной кухней).

Ввиду отдаленность здешних колоний и трудности воспитания детей, возможно будет предложить это место только бездетному, или вдовому священнику, воодушевленному желанием послужить церкви и меньшим братиям сим, так как служение здесь потребует подвига во имя Христово со стороны желающего.

Соблаговолите, Владыка, отвечать по возможности поскорее. Господь да сохранит Ваше высокопреосвященство в добром здравии на многая лета!

Настоятель, протоиерей Константин Изразцов.

Местечко "Трес Капонес"

На колонии Азара в Миссионес,

20 декабря 1907/ 2 января 1908»[35].

3 апреля 1908 г. Изразцов, будучи опять в местечке Терс-Капонес, писал митрополиту, что он уже присоединил к православию «шестьдесят с лишком семейств, что с проживающими здесь 13 буковинскими православными семействами образовало теперь здесь небольшой приход в 430 душ обоего пола», но движение к Православию приостановилось, поскольку Белостоцкий вызвал сюда униатского священника Клементия Бжуховского. И «новообращенные православные говорят, что если бы здесь был постоянный православный священник, то немало униатов присоединилось бы к нашему стаду»[36].

А всего через две с половиной недели о. Константин смог сообщить, что несмотря на приезд униатского священника, за последние дни присоединилось к Православию «еще 17 семейств униатов, в количестве 76 душ» и «за эти две недели исповедников и причастников было 278 человек взрослых, не считая детей, значит почти весь наличный состав здешнего прихода»[37].

---

[35] РГИА. Ф. 796. Оп. 189. Д. 7999. Л. 2—8 об.

[36] Там же. Л. 12—15 об.

[37] Там же. Л. 17—18.

В донесении от 22 января 1908 г. Изразцов рассказывал, как его посетил в Трес-Капонес полицейский комиссар, судебный следователь и мировой судьи, оказавшие защиту новому православному приходу, как он объездил после Богоявления *«всех православных и окропил их хаты иорданской водой, что особенно было приятно прихожанам, так как напоминало стародавний обычай родного края... Было немало униатов, которые усиленно просили посетить и окропить их хаты освященной водой; но я отказывал всем неправославным. Прожив в Миссионес почти два месяца, 11 января я выехал оттуда в провинцию Энтре-Риос для посещения находящихся там трех православных семейств... проводы из Миисонес были самые задушевные, сердечные; не обошлось без слез и рыданий. "Мы остаемся теперь сиротами", "не оставьте нас", "не забудьте нас" — эти и подобные восклицания и плачевные вопли больно щемили сердце и невольно исторгали слезы. Народ на шести подводах и несколько человек верхами проводили меня верст за 7—8, стреляя из ружей и гарцуя на конях»*[38].

Наконец, хлопоты о. Константина увенчались успехом в Трес-Капонес был прислан знающий «малороссийский язык» иеромонах Тихон, и, как доносил Изразцов 17 1908 г. *«сего 1/14 октября я совершил вместе с иеромонахом Тихоном освящение храма на "Трес Капонес" в территории Миссионес Аргентинской республики; по просьбе тамошних православных храм посвящен Покрову Пресвятыя Богородицы.*

Торжество прошло совершено благополучно, к великой радости всех православных и большому неудовольствию поляков и части униатов с их заправилами — администратором Белостоцким и базилианином о. Клементием Бжуховским. Первый даже писал конфиденциальное письмо г-ну Российскому поверенному в делах, в котором набрасывая на меня неблаговидную тень в утверждении православия в Миссионес, открыто заявляет, что он будет всеми силами противодействовать

[38] Там же. Л. 24—27 об.

обращению униатов и действительно является для нас большой помехой.

За несколько недель до своего приезда я отправил в Миссионес новоприбывшего иеромонаха Тихона для приготовления всего к освящению храма; узнав об этом, наши недоброжелатели стали распространять слух и угрожать, что не дозволят мне приехать на колонию и будут всеми мерами стараться воспрепятствовать освящению церкви. Про о. Тихона стали говорить, что это не настоящий священник, "серафимчик" (т. е. посвященный лже-митрополитом Серафимом), что он не имеет права служить и т. д., и т. д. Все это народное возбуждение и разные кривотолки униатского о. Клементия и пана администратора, которые проповедуют чуть не священную войну против православных, запрещают униатам сходиться с ними, даже здороваться, внушают презирать и ни в чем не помогать православным, а по возможности стараться причинить им зло и убыток в хозяйстве, заявляя, что для православных нет справы, ни суда нигде; вообще внушают ненависть и сеют вражду между земляками и братьями. Я уже не упоминаю о разных оскорбительных эпитетах, которыми они всех нас награждают, и все это проповедуется с церковной кафедры, во имя Бога, с фанатичною страстностию, под угрозою отлучения от причащения Св. Таин, если кто пойдет в православный храм молиться, или будет благоприятно отзываться о православном вероучении и церкви.

Несмотря на столь враждебное настроение неприятное разъединение, Церковный комитет нашей Церкви, по моему совету, разослал всем землякам (и полякам, и униатам) приглашение на освящение храма. Целый день накануне Покрова и всю ночь шел дождь; дороги все испортились и ехать было действительно очень трудно. Утром в праздник погода стала проясняться, но гостей на наше торжество собралось немного: человек 12—16 униатов и, кажется, два-три поляка приехали верхами; было также несколько окружных колонистов испанцев и аргентинцев; православных было около 300 человек. Для предупреждения возможных беспорядков я просил комиссара

прислать двух полицейских, благодаря чему все прошло чинно и спокойно.

По освящении храма пред литургией о. Тихон произнес слово, изъясняя установление праздника Покрова Пресвятой Богородицы и призывая всех молитвенно искать у Матери Божией помощи и заступления во всех бедах, скорбях и напастях, после чего все присутствующие с большим воодушевлением пропели распространенный в Галиции и у нас на Волыни кантик: "Пречистая Дево, Мати русскаго краю..." Затем о. Тихон обратился к униатам с призывом возвратиться в лоно своей Матери — Православной Церкви, опровергая все лженамеренно распространяемые о Православии слухи и басни.

В конце литургии я произнес поучение, разъясняя значение храма и призывая всех прихожан неленостно притекать к сему неиссякаемому источнику благодати для получения чрез святые таинства и молитву с верою исцелений от всех недугов и болезней и для научения истинному "пути Господни". Тут, припомнив в общем тяжелые условия их жизни среди людей недоброжелательно настроенных, я поучал православных следовать истинным заветам и заповедям Спасителя нашего И. Христа, в Его Святом Евангелии изложенным и, в противовес наставлениям о. Клементия и других непризванных проповедников, умолял всех оставить злобу, вражду и ненависть во взаимных отношениях и проявлять везде и ко всем любовь и милосердие; сия есть истинная заповедь Христова!.. Одни сосредоточенно раздумывали, другие всхлипывали и отирали слезы, а многие открыто плакали; я сам не мог воздержаться от слез, когда описывал тяжелое положение православных и увещевал их быть до конца крестоносцами...

В заключении я обратился на испанском языке к присутствовавшим иностранцам, разъясняя им сущность и цель Православия — сохранить в чистоте от всяких изменений христианское веро- и нравоучение с дисциплиной от времен вселенских соборов; приидите, кто желает и убедитесь сами, что догма и культ Православной восточной Церкви вполне соответствуют христианству первых десяти веков, тогда как

все другие вероисповедания допустили у себя немало изменений и нововведений, не оправдываемых Св. Писанием и Преданием. Наша Церковь и всегда и всюду, со словами мира и доброжелательства ко всем и постоянно возносить свои молитвы ко Господу о мире всего мира, о соединении всех в единое стадо, о благорастворении воздуха, о изобилии плодов земных, о всех верою живущих во стране сей и т. д.; того же благорасположения и мы просим от всех окружающих, надеясь в союзе мира и любви проходить время земного своего странствования. Поблагодарив всех инославных за присутствие, чем они только исполнили заповедь апостола "радоваться с радующимися". Я заключил свое слово благопожеланиями республике и всей аргентинской нации.

Как особенность богослужения можно отметить то, что на эктениях после Государя поминали Франца Иосифа, императора австрийского, а на великом выходе и многолетии, кроме православных восточных патриархов поименно и митрополита Буковинского (там есть несколько православных семейств — буковинчан).

Вечером в тот же день состоялось присоединение одного униатского семейства»[39]. Потом о. Константину пришлось немало потрудиться для устройства школы в Трес-Капонес. Продолжалось обращение к Православию униатов здесь же и в других аргентинских провинциях. В Буэнос-Айресе, например, уже к 1899 году насчитывалось 173 униата-русина, присоединенных Изразцовым к Православию[40].

Но в те же самые годы, когда о. Константин Изразцов столько сил и времени тратил на обращение галичан и просвещение сирийцев, греков и славян, пришлось ему, наконец, вплотную заняться окормлением и своих соотечественников. До начала XX века в Аргентину из России эмигрировали исключительно евреи и немцы-меннониты (последние — избегая воинской повинности). Но уже 27 января 1908 г. Изразцов доносил:

[39] РГИА. Ф. 796. Оп. 189. Д. 7999. Л. 39—42.
[40] РГИА. Ф. 799. Оп. 5. Д. 740. Л. 125—130 об.

«Статистикой за год зарегистрировано почти девять тысяч русских эмигрантов; больший процент из них, конечно, евреи, на за последние годы стали появляться здесь и чисто русские, православные, выезжающие заграницу по причине ненормальной жизни на родине, за неимением заработка на местах их жительства (по их словам). В большинстве случаев — это мужья и отцы семейств, оставившие своих жен и детей на родине и идущие часто сами не зная куда. В Аргентине во время сбора хлебов всякий рабочий имеет заработок, но в другое время года, без знания местного языка, не так-то легко найти работу за отсутствием здесь фабрик и заводов; по причине всего этого русским мужичкам зимой часто приходится бедствовать и даже голодать. Эмиграционный Комитет отправляет их за свой счет на работы в провинции, но там часто их обманывают, обсчитывают, обижают и даже бьют; не зная ни слова ни на каком другом языке, кроме русского, Они ни с кем не могут объясниться, не могут сами всегда отыскать себе работу и иногда возвращаются в Буэнос-Айрес, проходя пешком сотни верст и голодая по нескольку дней. Перебившись кой-как и натерпевшись всего зимой, мужички наши летом на полях имеют очень хороший заработок, и это отчасти вознаграждает их за перенесения лишения и невзгоды. Некоторым удается так или иначе устроиться и получить постоянную работу и тогда положение становится недурным и вполне обеспечением»[41].

А год спустя, 1 февраля добавлял: *«Нельзя не отметить того приятного факта, что русский элемент за прошлый год значительно увеличился; за литургией теперь почти каждое воскресенье и праздники бывает по несколько человек русских крестьян, приезжающих сюда на заработки. Многие из них аккуратно исполняли долг христианина, иные даже по два и по три раза в год, так что из общего числа исповедавшихся и причащавшихся (507) отмечено более половины, а именно 282 русских из разных губерний: Киевской 57, Гродненской 54, Минской 50,*

[41] РГИА. Ф. 796. Оп. 189. Д. 8052. Л. 2—7.

Волынской 48, Черниговской 24, Подольской 14, Полтавской 12, Виленской 9, Могилевской 5, С.-Петербургской 3, Самарской 2 и по одному из Калишской, Смоленской, Бессарабской и Люблинской»[42].

Хотя эти эмигранты оставались в Аргентине лишь на время, но и им, безусловно, требовалась помощь в деле религиозного просвещения, которого так не хватало русским крестьянам на родине. Впрочем еще больше хлопот выпадало на долю о. Константина в связи с бедственным экономическим положением, в котором часто оказывались русские эмигранты. *«В жизни нашей православной общины в Буэнос-Айресе,* — писал о. Константин, — *1910-й год ничем особенным не выделился, кроме разве того, что положение здесь наших прихожан-русских эмигрантов за прошлый год было тяжелее и безработнее, чем в предшествовавшие годы. Причиной этого служило отчасти то обстоятельство, что некоторые русские анархисты (большею частью евреи) своими выступлениями с бомбами вызывали протест и негодование в здешнем обществе против русских вообще, которых стали бояться и не принимали временно на работы; а главным образом, потеря урожая, по причине страшной засухи лишила русских возможности найти заработок на полях по провинциям, где они, главным образом, и зарабатывали себе на переезды и содержание. Сумм специальных для вспомоществования бедным здесь, как известно, нигде нет: ни в Миссии, ни в Консульстве, ни при церкви; поэтому, чтобы хоть немножко помочь неимущим, я прибегал к экстраординарным сборам в церкви в пользу того или другого больного и неспособного к работе земляка, каковая сумма в большинстве случаев поступала в уплату за пароходный билет по уменьшенному тарифу для возвращения на родину, о чем хлопотало обыкновенно, консульство.*

Устроенная мною комнатка для убежища неимущих русских оказал в прошлом году важную услугу; в ней, обыкновенно, находили приют все предназначаемые для возвращения на

[42] РГИА. Ф. 796. Оп. 189. Д. 8052. Л. 49—53 об.

родину, дожидаясь по несколько дней отправки парохода; проживали в ней и многие другие бедняки, не имевшие 20—30 сентав. заплатить за ночлег; таким обыкновенно, приходилось давать по 20—30—50 сентав. в день на хлеб насущный, так как они в большинстве случаев буквально ничего не имели. Проживала в комнате около двух недель чешка (из России) с двумя малолетники детьми София Либаль, которую муж бросил на произвол судьбы; неделю прожило целое семейство Феодосия Подунного, состоящее из 10 человек старших и детей; ютились, как сельди в бочке, а все-таки благодарили за даровой ночлег. Пользовались приютом не только крестьяне, но и интеллигенты — студент Лесного института в С.-Петербурге Асташевский и классный художник Праотцев. Всех за годы было 41 человек (с детьми), причем некоторые проживали по нескольку дней, иные по неделе, по две и более, а один прожил даже целый месяц. Положение русских больных, за неимением собственного госпиталя, очень тяжело и безотрадно, потому что городские больницы, обыкновенно, всегда переполнены и попасть туда трудно, а в иностранных нужно платить. Желая хоть чем-нибудь помочь этому я задумал устроить подписку на наем хоть одной кровати в какой-нибудь больнице, но подписка эта идет очень туго и до сих пор дала всего 133,15 пез., с собранными на этот предмет в церкви добровольными пожертвованиями»[43].

И эти его заботы о хлебе насущном для своих прихожан, порой приносили еще большие плоды в деле их духовного просвещения, чем самые красноречивые словесные проповеди. В самом деле, если бы не видели окружающие его люди самого доброго, отзывчивого и самоотверженного отношения пастыря ко всем православным, да и к иноверцам, то и не было бы тех массовых обращений в Православие униатов-галичан, стремления католиков отдавать своих детей в бедную православную школу, и той преданности и любви, которую так трогательно выражали к своему пастырю его прихожане. Так, что еще в 1896 г.

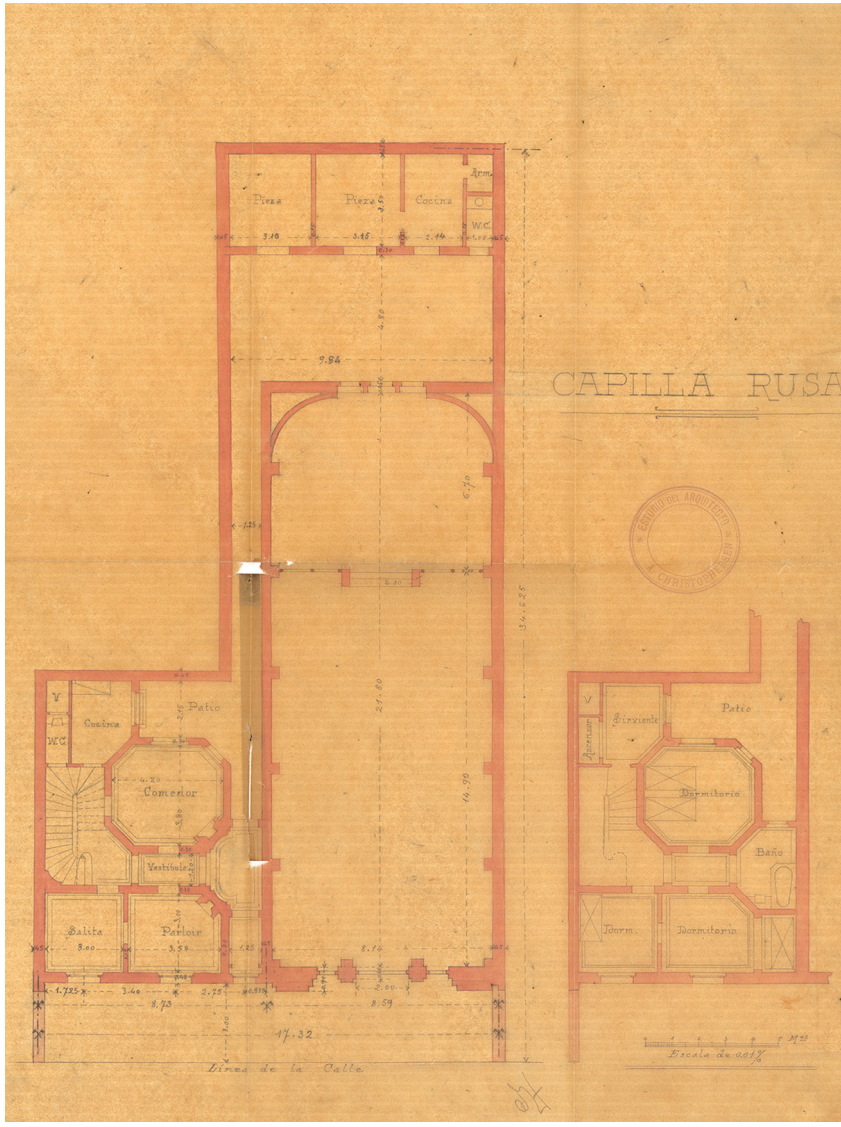
[43] РГИА. Ф. 799. Оп. 15. Д. 1283. Л. 188—189.

русский посланник в Рио-де-Жанейро М. Н. Гирс, частным образом писал синодальному обер-прокурору К. П. Победоносцеву: *«считаю долгом совести свидетельствовать пред Вами о примерной и в высшей степени плодотворной деятельности настоятеля церкви при Императорской миссии, протоиерея Изразцова. Сердце радуется при виде на сколько он любим паствою и насколько уважаем как православными, так и иноверцами, имеющими сношения с ним»*[44].

Такое отношение к людям и позволило о. Константину Изразцову добиться феноменальных успехов в своем служении, благодаря которому в Южной Америке, где не было до его приезда туда ни одного православного храма (не считая того, что ютился в наемной квартире), они вдруг стали появляться его стараниями и трудами один за другим в Аргентине, Бразилии, Чили, Парагвае, Уругвае. И как бы мы сегодня не относились к тем конфликтам, которые потом возникали у о. Константина с различными юрисдикциями, мы все-таки не можем отрицать, что эти его труды носили поистине миссионерский характер и что он с полным правом может именоваться «апостолом Южной Америки».

[44] РГИА. Ф. 799. Оп. 5. Д. 740. Л. 90—93.

Первоначальные проекты Троицкой церкви в Буэнос-Айресе



План церкви по проекту А. Кристоферсена
(РГИА. Ф. 799. Оп. 5. Д. 740. Л. 27 об.)

Фасад церкви по проекту А. Кристоферсена
(РГИА. Ф. 799. Оп. 5. Д. 740. Л. 63)

Фасад церкви по проекту инженера Шануана
(РГИА. Ф. 799. Оп. 5. Д. 740. Л. 43)

Церковь в Буэнос-Айресе
Крюков Н. А. Аргентина. Сельское хозяйство в Аргентине в связи с общим развитием страны. СПб., 1911. С. 120–121 (из личного собрания Н. С. Крылова)

О. А. ОРЛОВА

Катехизис «Доброе исповедание» епархиального миссионера Николая Варжанского как пример новых тенденций миссионерской деятельности Русской Православной церкви Синодального периода в начале XX в.

В конце XIX в. в миссионерской деятельности Православной церкви намечаются новые тенденции. Церковь развивает активную борьбу с инославными и раскольниками. До 1905 г. главным образом в такой борьбе использовался государственные ресурс: разного рода наказания, ограничения свободы, ссылки, штрафы и проч. В 1905 г. был принят указ «Об устранении стеснения в области религии и укреплении начал веротерпимости», в соответствии с которым забота об интересах Православия ложилась на плечи самой церкви. Церковь оказалась к этому не готова: ни знаний, ни опыта священникам и миссионерам не хватало. Государство по-прежнему следило за тем, чтобы в стране сохранялись спокойствие и порядок, но теперь сами священнослужители должны были заботиться о своей пастве, в частности о том, чтобы православные не уходили в различные секты. Это требовало от пастырей большей образованности: изучения опыта миссии, знакомства с вероучением инакомыслящих, знания догматических основ своей веры. Вопросы борьбы с инославными рассматривались на миссионерских съездах, которые проходили в период с 1887 по 1917 г.

Николай Юрьевич Варжанский (1881—1918) с 1908 г. был назначен помощником противосектантского миссионера Московского епархиального миссионерского совета, а с 1910 г. занимал должность противосектантского миссионера. До конца своей жизни (он был расстрелян в 1918 г.) Варжанский посвятил себя миссионерской деятельности. Свой главный труд,

противосектантский катехизис «Доброе исповедание» Николай Варжанский издал в 1910 г. Он считал, что назрела необходимость в издании «особого катехизаторского общедоступного учебника»[1].

Катехизис (греч. κατήχησις; лат. catechismus, catechesis) — жанр христианской вероучительной литературы. В начале XX века основным катехизисом в церкви был Пространный катехизис, написанный митрополитом Филаретом (Дроздовым)[2] еще в середине XIX века. Книга выдержала множество переизданий и разного рода критику. Митрополит Серафим (Глаголевский)[3] настоял на переработке первого издания катехизиса, архиепископ Филарет (Гумилевский)[4] обвинял автора в увлечении лютеранством, звучали обвинения в латинстве и баптизме. В конце XIX века митрополитом Макарием (Булгаковым)[5] была предпринята попытка написать новый катехизис, но она так и не была осуществлена. Несмотря на все недостатки и критику, именно Пространный катехизис был основным признанным катехизисом в Православной церкви. Издание катехизиса митр. Филаретом (Дроздовым) было связано с желанием обновить духовную жизнь православных христиан, помочь в просвещении и укоренении христианских истин, т. к. многие пастыри отмечали наметившийся кризис внутри церкви. «Влияние церкви на народные массы все слабело и слабело... Вера становилась лишь долгом и традицией, молитва — холодным обрядом

---

[1] *Варжанский Н.* Доброе исповедание (Православный противосектантский учебник для катехизации народа, редактированный Высокопреосвященнейшим Антонием, архиепископом Волынским). М., 1912. С. 3.

[2] Филарет (Дроздов) (1782—1867 гг.) — митрополит Московский и Коломенский. Крупнейший богослов XIX века. Занимался переводом Священного Писания на русский язык.

[3] Серафим (Глаголевский) (1757—1843 гг.) — митрополит Новогородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский.

[4] Филарет (Гумилевский) (1805—1866 гг.) — архиепископ Черниговский, историк церкви, богослов.

[5] Макарий (Булгаков) (1816—1882 гг.) — митрополит Московский и Коломенский, член Святейшего Синода с 1879 г., в 1851—1857 гг. — ректор Санкт-Петербургской духовной академии, доктор богословия.

по привычке», — писал митр. Вениамин (Федченков)[6]. Это касалось всех слоев населения — и образованных людей, и простого народа, и духовенства. Те, кто искал духовной глубины и евангельских оснований жизни, массово отходили от Православия и примыкали к другим инославным течениям. Несмотря на уголовное преследование отпавших, с каждым годом их становилось все больше, и церковь вынуждена была на это как-то реагировать.

В 1908 г. Священный Синод в «Правилах об устройстве внутренней миссии православной Русской Церкви» обязал приходское духовенство проводить катехизические уроки с чтением и объяснением Священного писания[7], а «в 1909 г. Всероссийский съезд законоучителей поставил вопрос о создании единого учебника по преподаванию Закона Божьего»[8]. Н. Ю. Варжанский считал необходимым издать народный православный учебник, который бы помог сформировать христианское мировоззрение. В связи с таким подходом Варжанским была издана не одна, а три книги, каждая из которых преследовала свою цель и дополняла другие:

— «Доброе исповедание» (1910 г.) — непосредственно сам противосектантский катехизис.

— «Оружие правды» (1910 г.) — приложение к «Доброму исповеданию», как «конспект для ведения противосектантских бесед в помощь катехизаторам», в котором собраны тезисы и цитаты из Писания в соответствии с каждой темой.

---

[6] Цит. по: История России. XX век. Как Россия шла к XX веку. От начала царствования Николая II до конца Гражданской войны (1894—1922) / Под ред. А. Б. Зубова. Том I. М., 2016. С. 104.

[7] *Воронов Ливерий, прот.* Догматическое богословие: Из лекций, прочитанных для студентов IV курса Санкт-Петербургской духовной академии в 1991—1992 учебном году. Клин, 2002. С. 76.

[8] История составления катехизисов в Православной Церкви: к вопросу о возрождении святоотеческой традиции [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/istoriya-sostavleniya-katexizisov-v-pravoslavnoj-cerkvi-k-voprosu-o-vozrozhdenii-svyatootecheskoj-tradicii#_p28 (дата последнего обращения 28.07.2020).

— «Образец здравого учения» (1912 г.) — «краткий учебник по сектоведению», предназначенный, по словам самого автора, «для детей начальной школы и людей совершенно не катехизированных»[9].

Задачи катехизиса Варжанский раскрывает во введении к своей книге. По его мнению, важно чтобы катехизис:

«а) раскрывал по возможности полное христианское мировоззрение,

б) указывал, что спасительная христианская вера Божия — только одна, а ереси суть антихристовы погибельные измышления, а не христианство,

в) давал удобное оружие для отражения сектантской лжи,

г) отличался принудительной ясностью изложения»[10].

Автор «Доброго исповедания» особо отмечает тех, кто помогал ему в подготовке издания. В первую очередь это митрополит Антоний (Храповицкий)[11], который давал «указания, прочитывал и поправлял рукописи»[12]. Протоиерей Неофит Любимов[13] взял на себя расходы по печати катехизиса «только из-за любви к Правде и для ободрения борьбы с антихристовой мерзостью»[14].

Протоиерей Иоанн Васильевич Полянский[15], «старейший из миссионеров», помогал Варжанскому с приемами изложения материала.

---

[9] *Варжанский Н.* Миссионерская самозащита. Харьков, 1914. С. 2.

[10] *Варжанский Н.* Доброе исповедание (Православный противосектантский учебник для катехизации народа, редактированный Высокопреосвященнейшим Антонием, архиепископом Волынским). М., 1912. С. 3.

[11] С митрополитом Антонием (Храповицким) Варжанский был знаком еще со времен, когда он жил в Волынском крае.

[12] *Варжанский Н.* Доброе исповедание (Православный противосектантский учебник для катехизации народа, редактированный Высокопреосвященнейшим Антонием, архиепископом Волынским). М., 1912. С. 4.

[13] Протоиерей Неофит Любимов был тестем Варжанского — Николай Юрьевич был женат на дочери Неофита Любимова Зинаиде.

[14] *Варжанский Н.* Доброе исповедание... С. 4.

[15] Протоиерей Иоанн Полянский был сначала епархиальным миссионером Вологодской епархии, с 1898 г. — в Херсонской епархии. В начале XX век переведен в Москву. Вел противораскольническую полемику со старообрядцами. Его наиболее известные труды «Клевета старообрядца на о. Иоанна Кронштадского» (М., 1915), «Старообрядец Арсений Морозов как охранитель православной миссии» (М., 1913).

Первое издание катехизиса «Доброе исповедание» вышло в свет в 1910 г. тиражом 5000 экземпляров. По словам самого автора, тираж разошелся за 10 месяцев и поэтому было решено выпуск катехизиса повторить. Всего катехизис переиздавался четыре раза, в более поздних изданиях он дополнился отзывами священнослужителей и мирян на эту книгу; в изначальном тексте автор добавил «некоторые возражения для сектантов»[16].

Во введении автор отмечает, что его книга излагает христианское учение так, как желательно преподавать его народу в церковно-приходских школах высшего типа и церковно-учительских школах. В начале XX века в учебную программу таких школ входило преподавание закона Божьего, а также изучение молитв, священной истории, богослужения и катехизиса. Чаще всего Пространный катехизис Филарета изучался путем заучивания ответов на вопросы, о понимании смысла выученного вопрос не стоял. Такой подход к системе обучения осложнялся тем, что учителя в школах сами часто не имели достойного образования, их назначали из выпускников таких же духовных заведений. Безграмотность народа, непонимание выученного и невозможность применение этого к своей жизни, расцвет разных около-православных течений — в такой реальности и возникает катехизис Варжанского. Катехизис родился из деятельности Н. Ю. Варжанского на должности штатного миссионера. Просвещение народа через борьбу с инославными — так можно охарактеризовать миссионерские усилия Варжанского.

Книга состоит из 31 главы, имеющих вопросно-ответную структуру. В катехизисе автор опирается в первую очередь на Евангелие — ссылки на цитаты встречаются практически в каждом ответе. Также упоминаются апостольские послания, книга Деяний и книги Ветхого завета. Лишь один раз автор ссылается на труды святителя Иоанна Златоуста. Ни катехизис митрополита Филарета, ни какие-либо другие труды (например, на катехизис митр. Платона (Левшина) или на «Православное исповедание»

[16] Сравнительный анализ разных изданий разделов катехизиса приводится в таблице 1.

Петра Могилы, «Мысли о способах к успешнейшему распространению христианства...» архим. Макария (Глухарева)) в «Добром исповедании» не упоминаются.

Основные темы катехизиса[17]: о единстве истины Божией (1 глава), о Церкви Христовой (о ее учении, о сектах, о святости Церкви Христовой) (4 главы), о священстве (1 глава, но единственная во всем катехизисе имеет 4 подпункта), о средствах достижения *(человека — С. Р.)* и посте (2 главы), о таинствах (11 глав), о вещественных святынях (6 глав), о Церкви Небесной (сюда относятся главы о молитвах, о почитании Богоматери и святых угодников Божиих, о бессмертии души) (6 глав).

Каждая глава построена следующим образом: сначала следует несколько вопросов, заданных с точки зрения православного учения, вопрос о том, как эта тема раскрывалась в Новом и Ветхом Заветах, после них задаются вопросы, касающиеся инославных. Например, в главе «О таинстве покаяния» первые шесть вопросов — о самой сути таинства: что такое таинство покаяния? было ли это таинственное священнодействие в Ветхом Завете? каким образом Господь освободил людей от грехов? и т.д. А следующие семь вопросов — касающиеся инославных: признают ли сектанты таинство покаяния? какое оправдание приводят для себя сектанты? что должно отвечать сектантам на такие их рассуждения? и т. п.

Таблица позволяет увидеть не только соотношение вопросов, но и те темы, которым автор уделяет больше всего внимание. С большим отрывом от других тем не только по объему, но и по количеству заданных вопросов, следуют две темы:

— учение о церкви (74 вопроса). Здесь собраны вопросы об истине в церкви, о том, что такое Церковь, о Священном Писании и священном Предании. Как видно из таблицы 1, количество вопросов, обращенных к инославным, почти вдвое превышает вопросы, касающиеся непосредственно того, чему учит церковь;
— учение церкви о священстве (62 вопроса).

[17] В тексте анализируется издание книги «Доброе исповедание» 1912 г.

Таблица 1

Соотношение вопросов в катехизисе «Доброе исповедание» Николая Варжанского в изданиях 1910 г. и 1914 г.[18]

Год издания	1910 г.			1914 г.		
Название главы	Всего вопросов	О православной вере	О сектантах	Всего вопросов	О православной вере	О сектантах
«О единстве истины Божией»	12	5	7	10	5	5
«О церкви Христовой»	31	18	13	22	22	0
«Церковь и секты»	21	4	17	80	20	60
«Научение Церкви»	74	27	47	106	35	71
«Священство»	62	42	20	91	35	56
«О святости Церкви Христовой»	29	17	12	46	23	23
«Средства достижения совершенства»	11	8	3	14	9	5
«О христианском посте»	22	14	6	22	14	6
«О святом крещении»	22	8	14	25	8	17
«Крещение детей»	19	9	10	35	8	27
«О миропомазании»	14	11	3	14	11	3
«О таинстве покаяния»	13	6	7	15	6	9
«О святом причащении»	29	10	19	29	10	19
«О браке христианском»	16	12	4	16	12	4
«О монашестве»	13	11	2	13	11	2
«О священнодействии водоосящения»	6	5	1	6	5	1
«О крестном знамении»	6	4	2	7	4	3
«О таинстве елеосвящения»	9	6	3	9	6	3

[18] *Варжанский Н.* **Доброе исповедание (Православный противосектантский учебник для катехизации народа, редактированный Высокопреосвященнейшим Антонием, архиепископом Волынским). М., 1914.**

Таблица 1 (*окончание*)

Год издания	1910 г.			1914 г.		
Название главы	Всего вопросов	О православной вере	О сектантах	Всего вопросов	О православной вере	О сектантах
«О христианском погребении»	12	10	2	12	10	2
«Вещественная святыня»	3	3	0	3	3	0
«О святых храма»	15	11	4	15	11	4
«О святом кресте Христовом»	26	19	7	43	22	21
«О священных изображениях (иконах) и других священных предметах»	44	31	13	44	31	13
«О священных предметах»	3	3	0	3	3	0
«О святых мощах»	13	11	2	13	11	2
«О почитании святых ангелов и святых угодников Божиих»	30	27	3	30	27	3
«О почитании Божией матери»	14	8	6	19	9	10
«О молитвах за умерших»	37	29	8	37	29	8
«О бессмертии души»	49	23	26	49	23	26
«О субботе и воскресении»	44	23	11	34	25	9

Теме священства автор уделяет особое внимание. Варжанский говорит о строгой иерархичности в церкви, особом порядке, установленном от самого Спасителя. «Одни члены поставлены Господом для руководства и научения, а другие должны слушать руководителей, пастырей и учителей»[19]. Автор пишет, что «апостолам поручается священноначалие в Церкви» и, ссылаясь на Мф. 28:16—20, Варжанский говорит, что только одиннадцати апостолам Господь поручил устроение Своей Церкви. Власти священноначалия нужно покоряться и повиноваться.

[19] *Варжанский Н.* Доброе исповедание... С. 86.

Язык катехизиса довольно простой, доступный простому народу, здесь учитывается аудитория, на которую был рассчитан катехизис — «народный учебник». В тексте приводятся примеры из жизни, доступные простым людям. Например, на вопрос *«Как устроилась церковь Христова на земле?»* Варжанский отвечает:

«Когда кто намеревается строить дом, то прежде, подсчитавши свои средства, начинает заготавливать материал, нанимает надежных работников и затем приступает к постройке... Точно так же поступил Господь. Чтобы учредить Свое общество для спасения людей, то есть Церковь Свою, Христос Бог прежде начал приготовлять людей, чтобы они знали, как жить, как поступать, чему учить и как управлять в Его Церкви»[20].

Анализируя стиль изложения «Доброго исповедания», следует отметить, что фразы в тексте короткие, четкие, преобладает тон долженствования, не терпящий возражений и полемики. Например:

«Из всех этих многочисленных религий, или вер, только одна есть вера истинная православная, а остальные все — ложные. Они измышлены диаволом и человеческой гордостью.

Лютеранство выдумано немцем Мартином Лютером и началось с Октября месяца 1517 года. Лютеранство вышло из Латинской ереси и поэтому в нем еще больше ересей, чем в папской религии»[21].

«Вопрос: Признают ли сектанты таинство покаяния?

Ответ: Нет, не признают; они не исповедуют своих грехов перед законными пастырями, не получают прощения их и умирают, несчастные, с грехами своими»[22].

Все три катехизические книги Варжанского активно покупались священниками и миссионерами других епархий — Николаю Юрьевичу поступало много запросов с просьбой выслать книги почтой. Когда Варжанского звали прочитать свой миссионерский

---

[20] *Варжанский Н.* Доброе исповедание... С. 15.
[21] Там же. С. 36.
[22] Там же. С. 181.

курс, приглашающие стороны обязательно просили привезти и несколько десятков его книг для распространения по приходам.

С резкой критикой катехизиса Варжанского выступил епископ Саратовский и Царицынский Алексий (Дородницын)[23]. В работе «Отзыв о сочинениях г. Варжанского» епископ Алексий разбирает сразу три труда Варжанского — «Образец здравого учения», «Оружие правды» и «Доброе исповедание».

Епископ Алексий обвиняет Варжанского в неосведомленности в православной догматике и святоотеческой литературе, в извращении православного учения, в некомпетентности в анализе противосектантской литературы, в незнании современного сектантства, в многословии в маловажном и ничтожном, при этом в краткости и часто полной бездоказательности в главном.

«“Доброе исповедание” не удовлетворяет самым снисходительным требованиям,... а автор еще мечтает о воспитании в читателях его произведения “полного христианского мировоззрения”»[24].

По мнению епископа Алексия, Николай Юрьевич Варжанский плохо различает понятия религия и вера. Для Варжанского это одно и то же, а понятия «религия православная» и «вера православная» тождественны. По мнению владыки Алексия, эти понятия нельзя смешивать.

«Религия есть то, что связывает людей в коллективную единицу, имеющую известные обязанности к Богу, а вера вводит каждого отдельного человека в общение с Богом. Можно принадлежать к религиозному обществу (то есть иметь религию) и не иметь веры»[25].

---

[23] Епископ Алексий (Дородницын) (1859—1919 гг.) — магистр богословия, был противоштундистским миссионером Херсона, инспектором Ставропольской Духовной семинарии. С 1905 г. — ректор Казанской духовной академии, с 1912 по 1914 г. — епископ Саратовский и Царицынский, с 1914 г. — епископ Владимирский и Суздальский.

[24] *Алексий, епископ Саратовский и Царицынский.* Отзыв о сочинениях г. Варжанского: «Образец здравого учения» Москва 1912 г., «Оружие правды» Москва 1913 г., «Доброе исповедание» Москва 1912 г. Саратов, 1914. С. 14.

[25] Там же. С. 15—16.

Оппонент отмечает, что у Варжанского отсутствует четкая система изложения, что недопустимо для катехизиса: сначала следуют доказательства из Священного Писания, потом из истории, следом — мнение сектанта и снова из Священного Писания. Возражения сектантов чередуются с положительным учением православных, «что весьма затруднит людей малоопытных в пользовании книгой»[26].

Недоумение епископа Алексий вызывает и то, что у Варжанского есть неточности в формулировках. Так, в главе «О крещении» Николай Юрьевич дает определение крещению как «церковному священнодействию». Он пишет:

«Если крещение — только церковное священнодействие, то чем оно отличается от водоосвящения, погребения, названных автором тоже священнодействиями? Чем же тогда мы, православные, будем отличаться от баптистов, которые заменили таинства простыми священнодействиями?»[27]

По мнению владыки, Варжанский «замолчал церковные определения всех таинств, от себя же он наговорил таких несообразностей, что лучше бы ему пребывать в спасительном на сей раз безмолвии»[28].

Епископ Алексий укоряет Варжанского в ультра-протестантизме, так как тот не отличает всеобщей благодати и Божьего благословения от благодати, как особой спасительной силы Божией, действующей в святых таинствах, как не различает и таинств от обрядов. И автор отзыва подытоживает:

«Автор слишком легкомысленно играет священными понятиями благодати, таинства и проч., решает все от себя, не справляясь с учением церкви и вступая в явное противоречие с ним... Выдавать простому народу чисто еретические мысли за учение православной Церкви — это значит не созидать, а разрушать»[29].

---

[26] Там же. С. 16.
[27] Там же. С. 17.
[28] Там же С. 18.
[29] Там же С. 19.

Одно из самых важных, в чем обвиняет епископ Алексий книгу Варжанского — что «Доброе исповедание» пестрит множеством обидных для сектантов и иноверцев «похулений»... «латинство выдумано и заведено римскими папами при помощи сатаны», одна только 26-я страница усыпана такими словами: «учение сумасбродное и нелепое», «совместно с дьяволом», «хватает дьявольской дерзости», «сколько наглости и нахальства» и т. п. Подобными «комплиментами», рассыпаемыми с явно бранными целями, можно не вразумить, а только обидеть и озлобить сектанта»[30].

Анализируя «Образец здравого учения», епископ Алексий подчеркивает, что, хотя в полемической литературе невозможно обойтись без оценок и порицаний, но недопустимо, чтобы эти порицания употреблялись часто, «для привкуса», заменяя собой требуемые доводы. Когда такие оценки принимают крайне острый характер, «переходя в грубую брань, тогда вместо желаемой пользы от них получается один страшный вред»[31].

Николай Варжанский не оставил без ответа разгромный отзыв епископа Алексия и в ответ на «Отзыв» написал 32-страничную работу «Миссионерская самозащита», где последовательно, шаг за шагом, отвечает и разбирает каждое обвинение епископа Алексия. На укор о порицании сектантов Варжанский ссылается на работу самого владыки Алексия и напоминает, что «в православном противоштундитстском катехизисе Владыки, каковым я всегда пользовался и дорожил им, предлагается смотреть на сектантов “как на хищных волков”, определенно предостерегается, что проповедники сектантства... “низкие лицемеры предатели своей религии”»[32].

Говоря о православии и ересях, Варжанский ссылается на работу «мудрого иерарха» епископа Алексия, за которую он получил ученую степень доктора богословия, а также на работы митрополита Антония (Храповицкого) и отзывы последнего о книгах

---

[30] *Алексий, епископ Саратовский и Царицынский.* Отзыв о сочинениях г. Варжанского... С. 20.

[31] Там же. С. 11.

[32] *Варжанский Н.* Миссионерская самозащита... С. 25.

Варжанского. Тон «Миссионерской самозащиты» — уверенный, подчас даже ироничный по отношению к оппоненту. Видно, что автор хорошо владеет словом и умеет достойно отвечать:

«Я никогда не давал места горделивому самоообольщению, но прежде чем выпустить, после просмотра книг людьми богословски образованными, передал их в редактирование моего учителя, воспитателя и вдохновителя Архиепископа Антония Волынского»[33].

Варжанский четко обозначает свою позицию, говоря, что, несмотря на все нападки в свой адрес, он не отказывается от своих воззрений. «Пусть издеваются надо мной сектанты, ... пусть почти беспрерывно обливают грязью жидовские газеты, пусть сектанты и раскольники усердно перепечатывают в своих погибельных журналах и развешивают по стенам своих собраний и в домах архиерейскую критику»[34], — констатирует Варжанский, при этом он убежден, что Церковь принимает латинских иерархически лиц в «сущем сане» и не перекрещивает протестантов потому что Церковь щадит их слабость и верит, что и в них «вольется благодать Божия, имеющаяся только в Церкви Божией православной»[35].

Все книги и статьи, которые издавал Николай Варжанский, носили обличительный характер и были направлены против инославных, тех, кто отпал от православия. Такой подход отвечал духу времени, а для Варжанского как штатного епархиального миссионера, подобная ситуация была вызовом, на который он не мог не отвечать. Язык большинства книг Варжанского — простой и понятный простому народу, с наглядными примерами из жизни. Если говорить о катехизисе как о главном труде Варжанского, то в нем автор не касается глубоких догматических и богословских вещей, концентрируясь в первую очередь на противосектантской полемике. Из-за этого не происходит научения вере (того, ради чего и создается катехизис), а лишь множится рознь между людьми, пропагандируется пренебрежительное отношения ко всем инакомыслящим.

---

[33] Там же. С. 2.
[34] Там же.
[35] Там же. С. 30.

Катехизис «Доброе исповедание», написанный Варжанским, носил просветительский характер, предназначался для простых людей и преимущественно касался вопросов об инославных. Задача, которую ставит автор во введении к книге, — раскрыть полное христианское мировоззрение — не была им выполнена в силу сильного смещения акцентов на «сектантов».

Методы миссионерской деятельности Николай Варжанский избрал довольно радикальные. Взаимодействуя с инославными, он не ставил задачи наладить с ними диалог. Варжанский изначально проводил четкую границу, показывая, где на самом деле есть истинная церковь. Николай Юрьевич не предпринимал попыток видеть сильные стороны того или иного учения, заведомо умаляя позицию инославных. Это вносило дополнительное разделение и отчуждение во взаимоотношениях с «сектантами». По отношению ко всем инославным Варжанский позволял себе бескомпромиссный тон и очень резкие высказывания, выдавая их за однозначное мнение всей церкви. Такой подход к вопросам миссии явно отличался от известного опыта миссионерской проповеди архим. Макария (Глухарева), митр. Иннокентия Московского, равноапостольного Николая (Касаткина) и др. Н. Ю. Варжанский принадлежал к кругу других миссионеров, которые сейчас бы мы отнесли больше к крайне консервативному течению в Православной церкви. Возможно, такого рода радикальные подходы к миссии были вызваны непростой исторической ситуацией, связанной с тем, что Православная церковь теряла свой авторитет, было много отпавших от православия христиан и миссионерам хотелось как можно быстрее остановить сложившуюся ситуацию.

В искренности действий таких миссионеров как Варжанский не приходится сомневаться и достоинством его работы можно считать вклад в осознание необходимости регулярной просветительской работы в церкви. Перед современными миссионерами также стоят задачи просветительского характера, но методы миссии и просвещения не могут быть агрессивными или принимать форму «борьбы» против инакомыслящих.

М. Д. ПОПОВА

Священник русской миссии в Лондоне Я. И. Смирнов и обучение русских лесоводов в Англии (1799—1807 гг.)

Русская миссия в Лондоне на рубеже XVIII—XIX вв. предстает перед исследователем как место службы многих ярких личностей, англофилов, ратующих за научный прогресс, за тесное сотрудничество Британии и России[1]. В это время в Британию приезжают многие россияне для обучения различным специальностям: инженерному делу, кораблестроению, сельскому хозяйству и многому другому. Любопытной особенностью реализации этого международного учебного процесса было то, что зачастую организационную функцию на себя брали священники православной церкви при Русской миссии в Лондоне. Особенно на этом поприще прославился священник (а с 1817 года — протоиерей[2]) Яков Иванович Смирнов.

Я. И. Смирнов (настоящая фамилия Линицкий) сам был направлен в Англию в качестве обучающегося современным методам английского сельского хозяйства. Тогда должность священника занимал Андрей Афанасьевич Самборский, автор проекта по улучшению земледелия в России. Он был знаком с ведущими английскими учеными-специалистами в сельском хозяйстве. Это общение вдохновило российского священника в Лондоне на выработку собственной концепции развития аграрного дела в России. По его мнению, для достижения этой цели необходимо было подготовить специальную группу священников-фермеров, которые

[1] Подробнее об этом: *Кросс Э. Г.* У Темзских берегов. Россияне в Британии в XVIII веке. СПб., 1996; *Орлов А. А.* Союз Петербурга и Лондона. Российско-британские отношения в эпоху наполеоновских войн. М., 2005.

[2] Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 94. Д. 127. Л. 15.

должны были жить в земледельческом регионе, реализовывать в церковном хозяйстве полученные знания и своим примером вдохновлять сельское население. Для этого А. А. Самборский приглашал в Британию российских семинаристов, которые должны были совмещать службу при посольской церкви и постижение передовой сельскохозяйственной науки. В 1779 г. среди группы будущих священников-фермеров прибыл в Лондон Я. И. Смирнов[3].

В конце 1780 г. А. А. Самборский вернулся в Россию и за *«...его радетельное смотрение за учащимися в Англии земледельной и другим строительным наукам молодым людям»*[4] был назначен настоятелем Софийского собора в Царском Селе. Должность священника церкви при Русской миссии в Лондоне занял Я. И. Смирнов[5]

Яков Иванович Смирнов за время своей долгой службы (настоятельство в церкви он оставил только в 1837 г. из-за потери зрения[6]) был знаменит в качестве англофила, сторонника тесного сотрудничества России и Британии, умелого дипломата. Он неоднократно выполнял различные поручения российских послов и выступал в качестве гостеприимного хозяина, готового оказать поддержку всем россиянам, оказавшимся в Лондоне[7]. При нём продолжалась практика организации поездок для обучения в Британию. Особенно больших масштабов эта практика достигла во время руководства посольством С. Р. Воронцова. Из России приезжали оружейники, горные инженеры, механики, морские офицеры и представители других профессий. С. Р. Воронцов писал им рекомендательные письма, договаривался с английскими мастерами о приеме россиян на обучение[8]. Активное участие в организации этих учебных визитов принимал и Я. И. Смирнов. В своем письме

---

[3] Подробнее об этом см.: *Кросс Э. Г.* У Темзских берегов... С. 76—89.

[4] РГИА. Ф. 796. Оп. 61. Д. 390. Л. 1.

[5] Там же. Л. 8.

[6] РГИА. Ф. 796. Оп. 118. Д. 300. Л. 7—7 об.

[7] Подробнее см.: *Орлов А. А.* Русский священник — дипломат в Лондоне // Вопросы истории. 2003. № 7. С. 125—132.

[8] *Воронцов-Дашков А. И., Мижешин М. И.* Семен Романович Воронцов. Биография. СПб., 2020. С. 117—126.

от 29 мая (9 июня) 1786 г. к графу А. А. Безбородко С. Р. Воронцов так отзывался о нем: *«...он своим знанием, почтением, которое заслужил здесь в обществе, и усердием к отечеству весьма нужен для всех наших земляков, кои как от Адмиралтейской коллегии, так и из других разных мест для обучения сюда присылаются; доставляя им учителей и всевозможные способы к преуспению их предметов, принужден для сего как в город, так и за город по разным местам, где они учатся беспрерывно ездить. Он же имеет всегда все комиссии для отправления разных инструментов, кои для разных училищ отсель в Россию требуются. Он так здесь знаком и любим между учеными и мастеровыми, что из дружбы к нему принимают наших учеников к обучению...»*[9]

В рамках этой статьи я хотела бы остановиться на одном конкретном эпизоде — поездке воспитанников Морского шляхетского корпуса для обучения лесоводству. В конце 1799 г. четверо кадет — Лев Тиханов, Гавриил Наговицын, Александр Блоков и Алексей Горбунов — по приказу Адмиралтейств-коллегии были отправлены из Кронштадтского порта в Лондон *«для обучения смотрения за лесами и разведения оных»*[10]. Отправка в Англию воспитанников этого учебного заведения для обучения корабельному мастерству практиковалась и прежде[11], но в сфере лесного образования, по всей видимости, это был первый опыт.

Руководство обучающимися лесоводству в Британии предписывалось послу С. Р. Воронцову[12], но в 1800 г. посол ушел в отставку, а немногим позже последовал дипломатический кризис, разрыв отношений между Лондоном и Санкт-Петербургом. Полномочия поверенного в делах легли на плечи священника Я. И. Смирнова[13].

---

[9] Архив князя Воронцова. Т. IX. М., 1876. С. 465—466.

[10] Российский государственный архив военно-морского флота (РГАВМФ). Ф. 432. Оп. 1. Д. 1467. Л. 39.

[11] См. например: *Кучирь А. Г.* Корабельная наука в истинном её основании // История Петербурга. 2008. № 2 (42). С. 92

[12] РГИА. Ф. 379. Оп. 8. Д. 1. Л. 2.

[13] Подробнее об этом дипломатическом казусе см.: *Александренко В. Н.* Император Павел I и англичане // Русская старина. 1898. Т. XCVI. С. 100—101.

Вскоре вместе с другими обязанностями руководство российскими учениками, находящимися в Лондоне, официально перешло к священнику посольской церкви[14].

Главным источником по истории поездки гимназистов Морского шляхетского корпуса в Англию для обучения лесоводству является дело фонда Департамента государственных имуществ Министерства финансов (ДГИ МФ)[15]. Здесь я считаю нужным подчеркнуть специфику архивного поиска: отправка воспитанников в Англию санкционировалась Адмиралтейств-коллегией, потому логично было начать поиск документов с соответствующих фондов РГАВМФ. Действительно, там находится дело о службе одного из этих воспитанников — Л. Ф. Тиханова[16], который последние годы своей жизни служил при Департаменте корабельных лесов Морского министерства. Другие его товарищи служили в ДГИ МФ, поэтому документы, касающиеся их общей заграничной поездки и последующей службы, хранятся в фонде этого департамента. Отмечу, что места службы этих лесничих менялись вслед за реформированием управления лесами[17], но документы отложились в фонде последнего места службы.

Отрывочные сведения о занятиях и времяпрепровождении воспитанников в Англии содержатся в донесениях Я. И. Смирнова. Базируясь на его письмах, можно выделить некоторые характерные черты организации обучения лесоводству.

Во-первых, в течение некоторого времени, пока подходящие преподаватели не были найдены, священник сам руководил занятиями. В письме, датированном концом 1802 года, Я. И. Смирнов пишет, что под его руководством ученики упражнялись

---

[14] Записка Кушелева в адмиралтейств-коллегию, 1800 года августа 13 // Материалы для истории русского флота. Ч. XVI. СПб., 1902. С. 509—510.

[15] РГИА. Ф. 379. Оп. 8. Д. 1.

[16] РГАВМФ. Ф. 159. Оп. 1. Д. 901. В этом деле так же встречаются документы времен пребывания в Британии.

[17] В 1802 г. Лесной департамент из ведения Адмиралтейств-коллегии перешел к Министерству финансов, в 1811 г. департамент был ликвидирован, а за управление лесами стал отвечать ДГИ МФ. В 1828 г. корабельные леса были выделены из общего массива государственных лесов и переданы в Морское министерство.

в рисовании, математике и ботанике[18]. К письму он приложил ботанические рисунки воспитанников, которые просил представить императору. Кроме того, для совершенствования своих знаний и для обучения воспитанников священник обращался в Петербург за специальной литературой (книга П. С. Паласса об устройстве лесов)[19].

Во-вторых, он лично искал преподавателей, договаривался с ними, поддерживал связь. Из писем Я. И. Смирнова в Россию видно, что он сотрудничал с надзирателем королевских рощ Мамфордом и форстмейстером Дависом. Священник предлагал наградить их знаками отличия за их труды, так как *«оказываемые всемилостивейшие знаки императорского благоволения... гораздо более производят действия и несравненно сильнее преклоняют в нашу сторону, нежели благодарность за деньги»*[20].

В-третьих, Я. И. Смирнов сам определял занятия для воспитанников, сообразуясь с их способностями и возможностями преподавателей. Так, вместо практики в лесоводстве, в 1805 г. А. С. Блоков и Г. Наговицын находились на корабельной верфи и упражнялись в создании чертежей судов. Я. И. Смирнов считал эти занятия полезными, так как они позволят будущим форстмейстерам правильно подбирать деревья для рубки. Чертежи кораблей, созданные воспитанниками, священник прилагал к письму, прося передать их в Адмиралтейств-коллегию[21]. Л. Ф. Тиханов, в свою очередь, уделял особое внимание рисованию и черчению, так как, по мнению российского священника, имел к этому делу особые способности[22].

Двое учеников — Л. Ф. Тиханов и А. Т. Горбунов — вернулись в 1806 г. в Россию и были по высочайшему указу назначены форстмейстерами в Казань[23]. Остальных двух учеников Я. И. Смирнов посчитал нужным оставить в Британии для того,

---

[18] РГИА. Ф. 379. Оп. 8. Д. 1. Л. 3—3 об.
[19] РГАВМФ. Ф. 159. Оп. 1. Д. 901. Л. 3.
[20] РГИА. Ф. 379. Оп. 8. Д. 1. Л. 53—53 об.
[21] Там же. Л. 20—21.
[22] РГАВМФ. Ф. 159. Оп. 1 Д. 901. Л. 3 об — 4.
[23] Полное собрание законов Российской империи. Собрание I (ПСЗ-I). Т. XXIX. № 22288.

чтобы они приобрели больше практических навыков, обучаясь в английских королевских рощах[24]. Они прибыли в Россию весной 1808 г. Каждого из возвращающихся на родину учеников Я. И. Смирнов снабдил рекомендательными письмами, в которых лестно отзывался о способностях будущих лесничих. А. С. Блоков был отправлен на должность форстмейстера в Архангельскую губернию, Г. Наговицын — в Киевскую губернию для работ по заготовке корабельных лесов.

Всем четверым форстмейстерам надлежало сравнить российский и английский способы заготовления лесов и представить свои предложения по возможным улучшениям в Лесной департамент. Также им следовало заняться разведением лесов, пригодных для кораблестроения. Первоначально молодые форстмейстеры активно принялись проявлять себя: Г. Наговицын подготовил проект посадки леса в Киевской губернии, Л. Ф. Тиханов и А. Т. Горбунов представили императору свои рисунки и ботанические описания деревьев и кустарников Казанской губернии[25].

Не останавливаясь подробно на карьерах четырех этих форстмейстеров, отмечу, что инициативы, с которыми они выступали сразу после возвращения из Британии, не получили никакого развития. В 1810 г. умер от продолжительной простуды А. Т. Горбунов. А. С. Блоков и Л. Ф. Тиханов до конца своих дней служили при корабельных лесах, но оба не смогли достичь высоких должностей. Первый — из-за судебного процесса по обвинению в незаконных действиях по отношению к крестьянам, который окончился отстранением от должности. После его смерти в 1827 г., вдова, обремененная четырьмя малолетними детьми, неоднократно и безуспешно подавала прошение о пенсии[26]. Л. Ф. Тиханов дослужился лишь до советника Правления низового округа корабельных лесов в чине титулярного советника, его прошение о пенсионе за 24-летнюю службу было отклонено[27].

---

[24] РГИА. Ф. 379. Оп. 8. Д. 1. Л. 70.
[25] Там же. Л. 88 об. — 89, 105.
[26] Там же. Л. 160, 210, 225.
[27] РГАВМФ. Ф. 159. Оп. 1 Д. 901. Л. 54, 57.

К сожалению, приходится констатировать, что профессиональный потенциал форстмейстеров, получивших образование в Британии, использован не был. Им не удалось построить карьеру, воспитать учеников, повлиять на развитие лесного хозяйства в России. Память об обучении в Британии осталась лишь в виде нескольких строчек в формулярных списках. Насколько мне известно, связь с Я. И. Смирновым они не поддерживали.

Отправка лесоводов в Британию в 1799 г. была единственной в своем роде. Немногим позже, начиная со второй четверти XIX века, особенно успешные выпускники профессиональных лесных учебных заведений поедут на краткосрочную практику за границу, но в Германию, а не Британию. Вероятно, эта поездка состоялась исключительно благодаря связям С. Р. Воронцова с управлением Адмиралтейств-коллегии и имеющимся позитивным примерам обучения кораблестроению в Лондоне. Лесной департамент, а позже ДГИ МФ вложили значительные ресурсы в развитие профессионального лесного образования, они не были заинтересованы в таком долгосрочном и дорогостоящем обучении. Тем не менее, жаль, что вернувшиеся из Лондона молодые люди не смогли применить свои знания на достойном уровне: они не были приглашены в качестве преподавателей, не оставили каких-либо научных работ. Получается, что затраты, понесенные казной, священником Я. И. Смирновым, самими молодыми людьми, себя не оправдали. Отсутствие четкого плана обучения, возложение обязательств по контролю и организации на одного человека, обремененного другими важными функциями, отсутствие возможности организации учебы для большого количества учащихся, долгосрочность процесса — всё это сделало практику отправки в Лондон для обучения лесоводства слишком затратной и попросту невозможной. Тем не менее, рассматриваемая поездка служит интересным примером, хотя и неудачным, попытки правительства организовать подготовку специалистов в узкой области профессиональной деятельности — в данном случае, по лесоводству для нужд кораблестроения.

Обер-священник Главного Штаба Гвардейского
и Гренадерского корпусов, Их Императорских Величеств
духовник протопресвитер Николай Музовский

П. К. РОМАНОВ

Духовник императора Николая I протопресвитер Николай Музовский: миссии в России и за рубежом

Многие выдающиеся проповедники проходили служение в различных миссиях, но получение опыта наставления в вере августейших особ, удостаивались немногие, среди которых был протопресвитер Николай Васильевич Музовский.

Точная дата рождения Н. В. Музовского на сегодняшний день не определена. Большинство ресурсов приводят 1772 год. Однако в справке о духовниках Их Величеств в описи фонда Канцелярии заведующего придворным духовенством РГИА фигурирует дата 1765 год[1]. В другом источнике указывается 1762 год[2]. В пользу последних двух говорит и справка о награждении отца Николая камилавкой 6 февраля 1811 года. *«Рукоположенный же во священника 1786 года октября 10 дня к посольствам российским...»*[3]. Известно, что Н. В. Музовский обучался в Санкт-Петербургской Александро-Невской семинарии, по окончании которой *«находившись в ней учителем латинского языка»*[4]. Если признать дату «1772 год» верной, то в 1786 году ему должно было быть 14 лет. Трудно вообразить, что к 14 годам Н. В. Музовский успел жениться, окончить обучение в семинарии и быть рукоположенным во священника.

На первом этапе пастырское служение Н. В. Музовского проходило в российских зарубежных миссиях. В 1787 году он был

---

[1] Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 805. Оп. 1. С. 12.

[2] Материалы для истории Православной Церкви в царствование Николая I // Сборник ИРИО. Т. 112. Ч. 1. СПб., 1902. С. 63.

[3] РГИА. Ф. 797. Оп. 1. Д. 4140. Л. 1.

[4] Материалы для истории Православной Церкви в царствование Николая I. С. 59.

направлен в Дрезден, а затем в Италию: в 1792 году в Турин, а в 1798 году в Триест. С 1803 по 1810 год отец Николай служил в Венгрии в церкви, где покоилась Александра Павловна, палатина Венгерская, сестра Александра I. Служа в той церкви в 1806 году, Н. В. Музовский получил в награду наперстный крест от венгерского палатина Иосифа Австрийского, вдовца Александры Павловны. По возвращению в Россию, Александр I утвердил ношение креста и дозволил «*носить на золотой цепи, пожалованный ему эрц-герцогом палатином крест*»[5]. Во время венгерской миссии у отца Николая умирает супруга, и в 1809 году он изъявляет желание вернуться в Россию. Как отметит сам Н. В. Музовский 22 октября 1810 года в обращении к обер-прокурору Синода А. Н. Голицыну: «*Трудное воспитание моих детей стало главнейшей причиной просить о возвращении меня в Россию*»[6]. Впечатление о Н. В. Музовском и его пребывании в Венгрии зафиксировано в письмах морского офицера В. Б. Броневского: «*Он прежде сего служил при разных посольствах, а потому носит черный фрак и по наружности совсем не походит на русского священника... Отец Николай заслужил здесь великое уважение. Крестьяне протестантского исповедания приходят к нему из далеких деревень, и он читает им Евангелие на немецком языке; по праздникам же посещают церковь его добрые сербы из соседних деревень. Тебе известно, любезный друг, как я люблю беседовать с умным священником; отец же Николай обворожил меня своим сладкоречием*»[7].

Официальная процедура возвращения в Россию началась с указа Синода 8 февраля 1810 года митрополиту Санкт-Петербургскому Амвросию: «*его Музовского возвратить в Санкт-Петербург и определить здесь при открывшейся вакансии на соответствующее заслугам и желанию его место*»[8].

---

[5] РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 4885. Л. 6.

[6] Там же. Л. 1.

[7] *Броневский В. Б.* Путешествие от Триеста до С.-Петербурга в 1810 году. Ч. 1. М., 1828. С. 100—101.

[8] Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб). Ф. 19. Оп. 11. Д. 436. Л. 4 об.

Согласно указу 25 октября 1810 года Н. В. Музовского определяют в Андреевский собор[9]. Уже 28 октября 1810 года его переводят на сверхштатную должность в придворную церковь Зимнего дворца[10]. И лишь 22 сентября 1813 года отца Николая зачисляют в штат данной церкви[11]. В 1811 году он назначается в открывшийся Царскосельский лицей преподавателем Закона Божьего. В этом же году награждается камилавкой[12]. В 1814 году становится членом Российского Библейского общества[13]. Совмещение пастырского служения в Зимнем дворце и преподавательской деятельности для Н. В. Музовского было весьма затруднительно. Это вызывало нарекания конференции Лицея. Отец Николай даже писал в 1811 году объяснительную на имя министра народного просвещения А. К. Разумовского, где указывал катализаторы затруднений. Первой причиной называлась очередная неделя служб в Зимнем дворце, что влекло частые пропуски занятий. Н. В. Музовский оправдывался тем, что этим лишь «*возрастало во мне старание и усердие, возбуждаемое вниманием и охотою учащихся, которые и при последнем общем испытании... успехами своими показали, что и недостаток сего времени вознагражден*»[14]. Действительно у воспитанников трудностей с Законом Божьем не было. Как свидетельствует Табель об успехах от 19 марта 1812 года: «*В Законе Божием вообще все были внимательны*»[15]. Вторая причина заключалась в трудностях поездок в Царское Село «*с ущербом моего здоровья, ездя в повозках, ни званию, ни летам моим не свойственных во всякое ненастливое время*»[16]. Отец Николай в связи с этим просил либо казенный экипаж, либо прибавку к жалованию. Конференция в 1813 году предложила,

[9] ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 12. Д. 597. Л. 3.
[10] РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 4885. Л. 17.
[11] Там же. Л. 25.
[12] Там же. Л. 19.
[13] *Выскочков Л. В.* «Аракчеевское десятилетие»: внутренняя и внешняя политика России в 1815—1825 гг. Методическое пособие. СПб., 2010. С. 22.
[14] ЦГИА СПб. Ф. 11. Оп. 1. Д. 3819. Л. 5.
[15] *Кобеко Д. Ф.* Императорский Царскосельский Лицей: наставники и питомцы. 1811—1843. СПб., 1911. С. 46.
[16] ЦГИА СПб. Ф. 11. Оп. 1. Д. 3819. Л. 5 об.

«*что при открытии в Царском Селе пансиона, ему можно будет и там устроиться учителем Закона Божия, из таковых сумм жалование по сему месту будет для него достаточным пособием для проезда в Царское Село*»[17]. Таким образом, Н. В. Музовский стал еще преподавателем пансиона при Лицее. Совмещенное преподавание он осуществлял до 1816 года, когда, ввиду его учености и свободного владения немецким языком, отцу Николаю последовало высочайше предписание отправиться обучать Закону Божьему и русскому языку принцессу Фридерику Луизу Шарлотту Вильгельмину Прусскую, невесту великого князя Николая Павловича. С этого момента прекращается фактическое преподавание Н. В. Музовского в Лицее, однако А. Н. Голицын в обращении к А. К. Разумовскому 21 января 1816 года, иллюстрирующем отношение руководства к лицейскому законоучителю, просит, «*чтобы место сие осталось всегда за пресвитером Музовским, который опытом доказал способность к прохождению возложенной на него должности законоучителя*»[18]. Дата формального увольнения отца Николая из Лицея точно не определена. В книге Д. Ф. Кобеко о Лицее написано: «*законоучитель протоиерей Музовский в ноябре 1817 года заменен был бакалавром С.-Петербургской духовной академии магистром Иоакимом Кочетовым*»[19]. Документы, хранящиеся в ЦГИА СПб, указывают, что в 1818 году И. Кочетова только временно назначили законоучителем «*по случаю же отсутствия протоиерея Музовского в Москву*»[20].

После оформления помолвки великого князя Николая Павловича и принцессы Шарлотты, Д. М. Алопеус — российский посол в Берлине, в 1816 году в письме к князю А. Н. Голицыну сообщает, что принцесса Шарлотта «*долгом своим поставляя познать истины Греческой Церкви в самой их сущности прежде отъезда своего в Россию, желает на сей конец поручить себя*

[17] ЦГИА СПб. Ф. 11. Оп. 1. Д. 3819. Л. 9—9 об.
[18] РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 4955. Л. 5—5 об.
[19] *Кобеко Д. Ф.* Императорский Царскосельский Лицей... С. 120.
[20] ЦГИА СПб. Ф. 11. Оп. 1. Д. 3819. Л. 22—22 об.

достойному священнослужителю, который бы при объяснении сих священных истин не старался внушить Ея Высочеству призрение к религии Августейшего дома ея. Само собой разумеется, что ему надлежит быть довольно сведущу в немецком или французском языках, дабы мог он преподавать кратким и ясным образом те правила, в коих поручено ему будет утвердить принцессу. Священник же, находящийся здесь при российской миссии не поселяет в ней надлежащей к себе доверенности, по сему предмету»[21]. По указанным причинам и критериям 12 февраля 1816 года и был выбран Н. В. Музовский. Ему была направлена инструкция по катехизации принцессы Шарлотты. Основными векторами педагогической деятельности в инструкции определялись личный пример и грамотное преподавание теории веры. Касательно поведения предписывалось «*собственное благочестие, деятельное и живое, но без фарисейской строгости в наружностях. Он должен иметь не один образ благочестия, но паче силу его. Он должен иметь ревность Божию в своем служении, но ревность по разуму*»[22]. Инструкции категорически запрещают вступать в дискуссии по спорным конфессиональным вопросам и навязывать свою точку зрения. При прусском дворе законоучителю предписывается вести себя с дипломатической аккуратностью. Относительно теории инструкция фокусируется на общехристианских постулатах веры и любви, предполагающих сделать перемену конфессии нечувствительной. «*Ее Высочество быв крещена в Евангелино-протестантском вероисповедании, не получила еще обычного в сем вероисповедании утверждения, то законоучитель... может представить ей, что не дав еще личного и свободного сему вероисповеданию обязательства, она может теперь почитать себя принадлежащею к Церкви христианской вообще*»[23]. Православную Церковь предписывалось представить с исторической и догматической стороны. Историю Православия следовало изложить в контексте истории формирования Символа

[21] РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 4955. Л. 3—3 об.
[22] Там же. Л. 10 об.
[23] Там же. Л. 11—11 об.

Веры и утверждения, «*что он был в то время всеобщим вероисповеданием Вселенской Церкви*»[24]. В инструкции фигурирует концепция обобщения Православия и Протестантизма, как поборников чистоты веры и противников исторически сложившихся нововведений Католичества. Восточное христианство, согласно инструкции, изначально было против нововведений Рима, а Протестантизм возник как движение «*свидетельствующих против повреждения Римской Церкви*»[25]. Касательно догматической составляющей законоучителю предписывалось сосредоточиться на принципе неукоснительного следования Православием Священному Писанию, тогда как Предание лишь дополняет в контексте Писания некоторые аспекты христианской жизни. Вся православная догматика основана на Писании и «*сей верности, наконец, отдают справедливость и некоторые протестантские богословы*»[26]. Относительно икон предписывалось отсылать к примерам священных предметов ветхозаветного Храма, а также указать, что «*общее обыкновение почтительно обращаться с изображениями царей и славных мужей, каковое почтение относится, конечно, не к краскам и полотну или деке, но к духу изображенных лиц*»[27]. В качестве пособия рекомендовались труд митрополита Платона (Левшина) «Православное учение или краткая богословия», по которому еще обучался будущий император Павел.

По отправлении в Берлин Н. В. Музовский был назначен духовником принцессы Шарлотты, а 12 марта 1816 года его произвели в протоиереи и наградили палицей[28]. Вскоре 26 мая 1816 года ему был пожалован золотой наперстный крест[29]. Главной проблемой миссии Н. В. Музовского в Берлине стал финансовый вопрос. Отец Николай не получал назначенного ему жалования более четырех месяцев, что вызвало целую переписку А. Н. Голицына с министром финансов Д. А. Гурьевым, и только

[24] РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 4955. Л. 12 об.
[25] Там же. Л. 14 об.
[26] Там же. Л. 16.
[27] Там же. Л. 18.
[28] РГИА. Д. 4949. Л. 8.
[29] Там же. Д. 4955. Л. 31.

вмешательство Александра I, по ходатайству А. Н. Голицына, положительно решило данную проблему. Н. В. Музовский вернулся в Петербург с принцессой Шарлоттой и «*постоянно должен был находиться в приемной принцессы, чтобы, пользуясь каждым свободным часом, помогать ей выучить наизусть Символ веры*»[30]. Преподавательские труды отца Николая в Лицее были отмечены 1 июля 1817 года орденом святой Анны II степени[31]. Затем 17 июля того же года Н. В. Музовский получил к ордену бриллиантовые знаки за обучение принцессы[32]. С немецкой стороны его преподавание было отмечено орденом Красного орла 3 степени[33]. Впечатление о Н. В. Музовском и его преподавании принцесса Шарлотта, ставшая в Православии Александрой Федоровной, выразила следующим образом: «*он был прекрасный человек, но далеко не красноречив на немецком языке. Не такой человек был нужен, чтобы пролить мир в мою душу и успокоить ее в смятении в подобную минуту*»[34]. В связи с этим Н. В. Музовского часто упрекают в формальном подходе к своим обязанностям. «*Как православный законоучитель Музовский также отнесся к своим обязанностям весьма формально*»[35]. Однако данный вопрос стоит рассмотреть в контексте того времени. Как характеризуют отношение к религии в эпоху Александра I И. В. Зимин и С. В. Девятов: «*религиозная жизнь российского императорского двора в полной мере воспроизводила традиции формальной религиозности, сложившейся в XVIII в.*»[36]. Поэтому отец Николай был человеком своего времени. Хорошее

---

[30] *Дараган П. М.* Из воспоминаний камер-пажа. 1817—1819 // Николай Первый и его время. Док., письма, дневники, мемуары, свидетельства современников, и тр. Историков: в 2 т. М., 2000. Т. 2. С. 6.

[31] РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 4660. Л. 59.

[32] Там же. Л. 79.

[33] Там же. Л. 86.

[34] Воспоминания Александры Федоровны // Александр Второй: Воспоминания. Дневники. СПб., 1995. С. 40.

[35] *Евтушенко М.* Воспитание православного государя в Доме Романовых. СПб., 2015. С. 214.

[36] *Девятов С. В., Зимин И. В.* Двор российских императоров: Энциклопедия жизни и быта: в 2 т. М., 2014. Т. 1. С. 361.

образование и широта взглядов с добавлением светского лоска и четкого следования протоколу, сформированных у него за годы дипломатической службы при дворе, способствовали увеличению доли официоза при подходе к делу обучения. Как можно отметить выше, и сама инструкция не предполагала разрыва в направлениях веры и не зацикливалась на обрядовых традициях Российской Церкви, обобщая все общехристианскими постулатами. К этому стоит добавить, что принцессе Шарлотте внушали подобные идеи, когда она еще находилась в своей протестантской среде. Как отмечает Д. М. Алопеус в письме к А. Н. Голицыну: «*Духовник прусского двора г. Сак объяснил уже принцессе, что греческое исповедание различествует от реформаторского в рассуждение самого догмата в одном только пункте, который не заключает в себе ничего для нее оскорбительного*»[37]. Поэтому лишь отчасти можно согласиться с утверждением, что «*для протестантки адаптация к новой религии оказалась тяжела не только из-за неизбежного духовного перелома, но и из-за особенностей повседневной обрядности*»[38]. Действительно к обрядовой стороне Александра Федоровна относилась довольно сдержанно, считая ее второстепенной в идеях Христианства, но, тем не менее, она была искренне верующим человеком и сохранила это чувство с переходом в Православие. Как отмечает ее дочь великая княгиня Ольга Николаевна: «*В религиозных представлениях Мама преобладающими оставались впечатления ее протестантского воспитания... И все же кому случалось быть свидетелем того, как Мама с Папа готовились к Причастию, тот обнаружил бы, до какой степени верующими они были*»[39].

Пастырская миссия Н. В. Музовского продолжилась назначением 25 августа 1817 года в церковь Аничкова дворца — резиденцию Николая Павловича и Александры Федоровны и окормлением их в качестве духовника[40]. В 1822 году Н. В. Музовский повторяет

[37] РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 4955. Л. 3 об. — 4.
[38] *Девятов С. В., Зимин И. В.* Двор российских императоров... С. 361.
[39] *Романова О. Н.* Сон юности. Воспоминания дочери Николая I. М., 2017. С. 53.
[40] РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 4660. Л. 90.

катехизаторский опыт — он отправляется в Штутгардт для обучения Елены Павловны, невесты великого князя Михаила Павловича, также став их духовником.

После восшествия на престол Николая I, старшим священником и управляющим придворным духовенством остался прежний императорский духовник П. В. Криницкий, Н. В. Музовский же, как личный духовник новой императорской четы, занимал следующее по почету место. Так, например, участвующее в коронации Николая I духовенство располагалось следующим образом: «*Их Императорских Величеств протопресвитер Криницкий. Московского Успенского собора протопресвитер Яков Дмитриев. Его Императорского Величества духовник протоиерей Музовский*»[41]. Как императорский духовник отец Николай получает митру, а 4 декабря 1826 года, по случаю назначения в Синод, на докладе обер-прокурора П. С. Мещерского о распределении старшинства при богослужении в придворной церкви Николай I ставит резолюцию «*Духовнику Музовскому становиться после Криницкого*»[42]. В том же году Н. В. Музовский становится членом Комиссии Духовных училищ. В 1827 году отец Николай занимает должность протопресвитера Главного Штаба, где «*вскоре по вступлении в должность установил правила ведения церковного хозяйства в гвардейских церквах. Он же в заботах об обеспечении вдов и сирот военного духовенства поставил в обязанность подведомым пастырям... во всех церквах учредить кружку для сбора подаяния в пользу церковно-служительских вдов и сирот, и деньги из нея высыпать по третям года, при назначенном для того от начальства по гвардейским церквам особом священнике*»[43]. В 1828 году Н. В. Музовский добивается увеличения содержания

---

[41] Камер-фурьерский журнал Высочайшего двора обеих половин за 22 августа 1826 года // Николай I: Личность и эпоха. Новые материалы. СПб., 2007. С. 301.

[42] РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 8. Л. 2.

[43] Столетие Военного Министерства 1802—1902. Управление церквами и православным духовенством. Военного ведомства. Исторический очерк / Сост. А. А. Желебовский. СПб., 1902. С. 25—26.

своего ведомства (всего в ведомстве 2 человека) на 500 рублей[44]. В 1829 году к ведомству Н. В. Музовского добавляется отдельный гвардейский корпус, а в 1844 году и гренадерский корпус. В 1835 году, по смерти П. В. Криницкого, Н. В. Музовский становится протопресвитером московского Благовещенского собора в Кремле и отныне фигурирует во всех придворных церковных церемониях, как первенствующий священник. В 1842 году Н. В. Музовский награждается редкой для священника наградой — орденом Александра Невского, а в 1847 году получает к нему алмазные знаки. Скончался отец Николай от холеры 3 августа 1848 года и был похоронен в старой части Фарфоровского кладбища Санкт-Петербурга.

Впечатления о Н. В. Музовском при дворе остались весьма противоречивые. «*Музовский был приятным собеседником в обществе и занимательным рассказчиком могшим удовлетворять любознательности, ищущей и требующей от повествователя не слишком многого. В обращении он был прост, доступен, в жизни не совсем строг к себе и своему званию, в одежде неопрятен, по наружности не виден. Как начальник и правитель, Музовский был слаб до чрезмерности и довел духовенство, особенно придворное, до большой распущенности... И несмотря на то, что Музовскому более всех приходилось испытывать на себе самом грубость и невежество своих подчиненных он нимало не взыскивал с них за это... В Синоде не высоко ценили его голос и мало имели доверия к его умственным способностям и административным познаниям*»[45]. Как отмечает А. С. Шереметьева в письме 17 апреля 1834 года: «*Завтра надеюсь исповедоваться, но не у Музовского. Между нами: он так мало говорит моему сердцу, и такой сухой, что я хочу выбрать себе другого духовника*»[46]. Лучшего всего при дворе у отца Николая складывались отношения с Николаем I.

[44] РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 8. Л. 7.

[45] Материалы для истории Православной Церкви в царствование Николая I. С. 60.

[46] *Шереметева А. С.* Письма Анны Сергеевны Шереметевой // Архив села Михайловского: в 2 т. СПб., 1902. Т. 2. Вып. 1. С. 44.

«*Покойный Государь был, впрочем, очень расположен к Музовскому, которого незлобие и кротость действительно привлекали к нему общую приязнь и мирили с ним многих, даже не совсем к нему расположенных*»[47]. Составив 4 мая 1844 года завещание, Николай I упомянул в нем и Н. В. Музовского: «*Благодарю отца-духовника Музовского за его верную долговременную службу; душевно его почтив*»[48]. Узнав же о его кончине, Николай Павлович наложил на доклад обер-прокурора Н. А. Протасова следующую резолюцию: «Душевно скорблю о потере почтенного старика, с которым близок был более 30 лет; такие я потери в мои лета трудно заменить»[49].

Подводя итоги миссионерской деятельности Н. В. Музовского, стоит отметить многогранный опыт отца Николая, делающий его ярким представителем в истории Православия императорской России.

[47] Материалы для истории Православной Церкви в царствование Николая I. С. 63.

[48] *[Николай I.]* Духовное завещание в Бозе почивающего Государя Императора Николая Павловича // Николай I: Личность и эпоха. Новые материалы. СПб., 2007. С. 463.

[49] Материалы для истории Православной Церкви в царствование Николая I. С. 63.

Е. Е. СТАРОСТЕНКОВА

О миссионерской деятельности вдовы Сенатора и Генерала от Кавалерии Н. И. Оржевской в 1900—1918 годах

Речь пойдет о молодежном духовном движении, тесно связанном с религиозно-философским возрождением в России первых десятилетий XX века. О студенческих христианских кружках, которые образовались в России по инициативе и поддержке протестантов и международных протестантских организаций — Христианской ассоциация молодых людей (ИМКА, YMCA, Young men christian association) и Всемирной Христианской Студенческой Федерации (ВХСФ). Деятельность кружков — как общества «Маяк», организованных в России ВХСФ, так и кружков по изучению библии, барона Павла Николаи, — не получила безусловного одобрения ни со стороны Православной церкви, ни со стороны светской власти самодержавной России. О перипетиях борьбы за легализацию студенческого христианского движения рассказывают многие историки того времени[1]. Нам же хотелось бы остановиться на деятельности в поддержку такого движения женщиной, чье имя непременно упоминается в таких трудах, но мельком, как бы между прочим. Между тем весьма вероятно, что именно ее личные связи и ее деятельность сыграли немалую роль в том, чтобы это движение стало в 1920-е годы Русским Студенческим Христианским Движением (РСХД) в православном Западноевропейском экзархате. Этого не могло бы случиться, не

[1] См. к примеру: История общества «Маяк» или Комитета содействия молодым людям в нравственном и физическом развитии в С.-Петербурге. М., 1999; История Русского Студенческого Христианского Движения. М., 2000; ИМКА России — YMCA of America. Из истории русско-американского сотрудничества. М., 2001.

окажи этому движению поддержку канонический глава экзархата митрополит Евлогий (Георгиевский).

Заметим, что мысль о необходимости христианизации разных сторон жизни, которая стала центральной в трудах С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, А. В. Карташева и др., была воспринято с энтузиазмом в той части российского общества, которая была занята практической общественной работой. Из собственного опыта, а не из богословских диспутов, эти люди вынесли убеждение о настоятельной необходимости пропаганды основополагающих идей христианства. Прежде всего в молодежной среде. Как и уверенность в том, что не стоит усматривать измену православию лишь потому, что инициаторами некоторых форм работы с молодежью выступили христиане других конфессий. Понятно, что особенную готовность к интер-конфессиональному сотрудничеству проявили те деятели, которые по роду своих занятий были включены в международное взаимодействие — деятели науки, образования и Российского Общества Красного Креста (РОКК). К последним относится и Наталия Ивановна Оржевская, урожденная княжна Шаховская (1859—1939), старшая сестра российского общественного деятеля князя Дмитрия Ивановича Шаховского, именуемая в официальных письмах по правилам этикета того времени «вдовой Сенатора и Генерала от Кавалерии».

В литературе по истории студенческого христианского движения в России имя этой женщины чаще всего упоминается в связи с сообщением барона П. Николаи президенту ВХСФ Дж. Мотту о том, что мадам Оржевской удалось подать прошение о регистрации студенческих христианских кружков в России, а также «замолвить слово» у высокопоставленных лиц в защиту движения[2]. Последнее же не было легализовано (устав действовавших в России кружков общества «Маяк» был утвержден в 1900 году как временный), но и не было запрещено (напомним, что именно такая участь постигла в 1903 году Санкт-Петербургские Религиозно-философские собрания). Как же так? И почему?

---

[2] Цит. по: Жизнь Натальи Ивановны Оржевской [Электронный ресурс]. — URL: http://ljwanderer.livejournal.com/281523.html (дата обращения: 12.03.2020).

Архивные документы, большей частью не публиковавшиеся до настоящего времени, позволяют лучше понять эту историю, интересную также и для характеристики общественных настроений в России того времени.

В основе настоящего доклада документы канцелярии Св. Синода, письма Наталии Ивановны Ивану Петровичу Балашеву, ее другу и соратнику по работе в Красном Кресте (эти материалы хранятся в РГИА, в фонде Балашева), а также переписка с семьей брата, князя Дмитрия Ивановича Шаховского из семейного архива Шиков-Шаховских. Краткость настоящей работы заставляет остановиться только на нескольких моментах деятельности этой незаурядной женщины.

Интрига

Документы из канцелярии Синода 1912—1916[3] годов подтверждают коллективное обращение в Министерство внутренний дел с просьбой о регистрации устава студенческих кружков в мае 1912 года. И поддержку этого обращения со стороны мадам Оржевской[4]. В них также содержится отзыв владыки Никандра (Феноменова, 1872—1933), исполнявшего в то время обязанности главы столичной епархии. Владыка призвал церковные и гражданские власти не только отказать в регистрации устава студенческих кружков, но запретить их деятельность, «направленную на разрушение Православной церкви и ко вреду государства»[5].

Синод ограничился тем, что проинформировал министерство о резолюции Преосвященного, гражданские же власти от запрета воздержались. И не легализовали студенческие кружки, и не

---

[3] Об утверждении проекта устава СПБ студенческого христианского кружка 1912 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 82. II отд. 3 ст. Д. 284. Л. 19.

[4] Характерно, что в переписке между ведомствами подчеркивается участие мадам Оржевской в этом деле. Ее положение в свете и при Высочайшем дворе, похоже, не было секретом ни для светских, ни для духовных властей.

[5] РГИА. Ф. 797. Оп. 82. II отд. 3 ст. Д. 284. Л. 9.

запретили. Да, так бывает в бюрократической системе, но редко — без достаточных оснований.

Какие такие связи в высших сферах смогла задействовать Наталия Ивановна? О каких лицах при этом идет речь?

О положении мадам Оржевской при дворе сохранилось немало свидетельств. И основывались они на личных отношениях с императрицей Марией Федоровной, фрейлиной которой до замужества была княжна Наталия Шаховская. Императрица была посаженной матерью на ее свадьбе и не оставляла вниманием свою бывшую фрейлину в последующие годы[6]. Есть об этом свидетельства и в архивных документах. Как в виде краткого упоминания: *«Я только что вернулась из Гатчины и очень, очень счастлива была видеть Императрицу Мар. Фед.»*.[7] Так и в виде подробного описания событий 1 сентября 1911 года и убийства П. А. Столыпина, свидетелем которого Наталия Ивановна была[8]. Понятно, что не любой желающий мог приобрести билет в Киевский оперный театр на спектакль в честь Государя, в присутствии Его самого и членов Августейшей семьи.

Вот так, благодаря исключительным связям[9] «мадам Оржевской» возникла ситуация, когда и светская, и церковная власти воздерживались от действий и решений, чреватых конфликтом с протеже вдовствующей императрицы. Кружки продолжали действовать, наиболее активно — в Санкт-Петербурге, Киеве и Москве, но также в Казани, Воронеже, Одессе, Харькове, Тарту и Риге. И дождались своей легализации в апреле 1917 года. И благословения патриарха Тихона.

---

[6] См.: *Кузьмина И. В., Лубков А. В.* Князь Шаховской. Путь русского либерала. М.: Молодая гвардия, 2008. С. 85.

[7] Письмо Н. И. Оржевской И. П. Балашеву от 4 мая 1900 г. // РГИА. Ф. 892. Оп. 3. Д. 491. Л. 35.

[8] Письмо Н. И. Оржевской И. П. Балашеву от 27 мая 1912 г. // Там же. Л. 74—79 об.

[9] Позиция вдовствующей императрицы — пусть даже публично не высказанная — значила в России много больше, чем поддержка движения герцогом А. Ольденбургским, официального патрона «Комитета для оказания содействия молодым людям в доставлении нравственного и физического развития», более известного как общество «Маяк».

О миссии

Почему в глазах женщины, глубоко преданной, по ее собственному признанию, православию, студенческое христианское движение представлялось таким важным?

Начать придется издалека. Наталии Ивановне довелось воочию убедиться в пагубности насильственного насаждения православия — как в Польше, где она провела в семье своего отца юношеские годы, так и в Северо-Западном крае, генерал-губернатором которого ее муж был в 1893—1897 годы. Она признавалась, что не сочувствует *«разрушению костелов и особенно присвоению их себе для устройства в них бальных зал (как это было сделано для военного собрания) и даже православных церквей. Зачем не стараться другим способом доказать превосходство наше и укрепить владычество нашей церкви?.. Католическое духовенство на Литве есть конечно самый непреклонный враг России <...> ксендз является явным или тайным подстрекателем во всяких смутах последних лет, но наше духовенство большее частью только пользуется этим, чтобы в мутной воде рыбу ловить, а само до такой степени греховно, что никак не сможет завоевать себе прочное положение даже между своими прихожанами»*[10]. Впрочем, такое отношение к некоторым представителям православного духовенства лишь подтолкнули ее к поиску новых путей укрепления веры и церкви.

Обосновавшись после смерти мужа в своем имении Новая Чарторияна Волыни Наталия Ивановна с воодушевлением принимается за строительство церкви. «*Моя же церковь,* — пишет она Ивану Петровичу, — *должна быть вроде футляра для всего, что скопилось в моей душе. Я хочу, чтобы она была хоть мала, но прекрасна, и чтобы всякий в ней чувствовал, сколько веры, надежды и любви вложено в нее, а из нее выносил сознание безконечного милосердия Божьего и торжества духа над плотью*»[11].

---

[10] Письмо Н. И. Оржевской И. П. Балашеву от 27 июня 1898 г. // РГИА. Ф. 892. Оп.3. Д. 489. Л. 24 об — 25 об.

[11] Там же. Л. 22.

Не питает она иллюзий и по поводу традиционной миссионерской деятельности православной церкви, хотя и не отказывалась в ней участвовать. *«...Завтра иду в монастырь крестить молодую еврейку,* — сообщает она в очередном письме И. П. Балашеву и добавляет, — *не могу сказать, чтобы я доверяла этим новообращенным, которые редко действуют по убеждению, а большей частью под влиянием мелкого чувства или расчета»*[12].

Но душа ее воспламеняется для нового дела, когда она узнает о деятельности в Швейцарии таких организаций, как foyer (очаг) для иностранных студенток. В их числе в то время было много россиянок. *«У меня сразу же загорелась душа,* — пишет она своему постоянному корреспонденту, — *тем более, что я большая сторонница поездок нашей молодежи за границу и думаю, что, пока у нас идет такой сумбур в высшей школе, только в заграничных университетах молодежь получит вместе с образованием и понятие о жизни, правилах, а главное, — о «свободе», которая у нас толкуется вкривь и вкось, и каждый думает только как бы взять побольше всякой всячины для себя и поменьше дать другим»*[13].

Трудности в общении с протестантами не замедлили проявиться: *«Мы разговорилась ...о православной церкви, формы которой моя собеседница отрицала, приписывая им то состояние безверия и незнание Священного писания, в котором им пришлось убеждаться, знакомясь с нашими студентками. Я, разумеется, защищала нашу церковь...»*[14].

Но необходимость практических действий для Наталии Ивановны, всю жизнь, по ее собственным словам, остававшейся «человеком, скорее, дела, чем слова», перевесила иные соображения. «Остаток своих сил, средств и жизни» она решает посвятить делу христианского просвещения студентов, сопрягая его с всесторонней практической им помощью. *«Я была прямо озарена... божественным светом <...> и когда я вернулась*

---

[12] Там же. Л. 114 об. — 115.

[13] Письмо Н. И. Оржевской И. П. Балашеву от 1/14 июня 1911 // РГИА. Ф. 892. Оп. 3. Д. 491. Л. 69.

[14] Там же. Л. 69 об. — 70.

в Москву, моя двоюродная сестра Челищева... сказала: "Ти те fais peur". А затем выразила желание тоже работать в меру сил и возможностей»[15]. Так, по инициативе и при финансовой поддержке Н. И. Оржевской в Париже в 1913 году появился Русский дом, схожий со швейцарскими foyers Женевы и Лозанны[16].

А в предшествующие годы эта неутомимая женщина предприняла поездки в Англию и в США для знакомства с организаторами ВХСФ, ее руководителями и деятельностью[17]. Желание все проверить и во всем убедиться лично она признавала неискоренимым своим недостатком.

С началом Великой Войны Наталия Ивановна вернулась в Россию и возглавила Житомирское отделение РОКК. Здесь и состоялось ее личное знакомство с владыкой Евлогием (Георгиевским), возглавлявшим Волынскую митрополии в 1914—1918 гг.). В своих воспоминаниях[18] он назвал Наталию Ивановну «святой женщиной» и поведал о том, как с ней «воевал» владыка Антоний (Храповицкий), считавший студенческие кружки сектой. Сам же владыка Евлогий познакомился с их деятельностью в Петрограде и вынес благоприятное впечатление. Как это оказалось важным впоследствии!

О верности православию

В годы после революции Н. И. Оржевская доказала свою верность православию. Она стала одним из руководителей Свято-Николаевского братства, организованного в 1918 году о. Аркадием Остальским по благословению владыки Евлогия. Средства, которые ей, пребывающей на грани нищеты, присылали друзья из-за границы,

---

[15] Письмо Н. И. Оржевской И. П. Балашеву от 1/14 июня 1911 // РГИА. Ф. 892. Оп. 3. Д. 491. Л. 71—71 об.

[16] Жизнь Натальи Ивановны Оржевской [Электронный ресурс]. — URL: http:// ljwanderer.livejournal.com/281523.html (дата обращения: 12.03.2020).

[17] См.: *Оржевская Н. И.* Мои впечатления о трех конференциях: Беседа прочит. в СПб. студ. христ. кружке в апр. 1912 г. СПб., 1912.

[18] *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. [Б.м.], 2017. С. 181—182.

132 „ИСКРЫ". Иллюстрированный художественно-литературный журналъ „ИСКРЫ". № 17

Русскій домъ въ Парижѣ.

Въ Парижѣ открытъ русскій студенческій домъ (le Foyer russe) исключительно для учащихся женщинъ. Въ домѣ устроено общежитіе по иниціативѣ г-жи Оржевской, супруги покойнаго начальника Туркестанскаго края ген.-лейтенанта Оржевскаго. Находясь въ центрѣ Латинскаго квартала, на rue d'Arbalète, вблизи университета, «Русскій домъ» даетъ пріютъ лишь нѣкоторому числу столь многочисленныхъ въ Парижѣ русскихъ студентокъ, которыхъ дороговизна парижской жизн вынуждаетъ жить въ крайне неблагопріятных условіяхъ. «Русскій домъ» взимаетъ со студен токъ очень скромную плату и предоставляет имъ, помимо комнатъ (по двѣ жилицы въ к ждой комнатѣ), еще столовую, салонъ и библ отеку. Во главѣ комитета, завѣдывающаго «Ру скимъ домомъ», стоитъ супруга русскаго посл въ Парижѣ г-жа Извольская.

Видъ «Русскаго студенческаго дома» въ Парижѣ.

Администрація «Русскаго дома» въ Парижѣ и его первыя обитательницы.

Русский дом в Париже.
Журнал «Искры» (приложение к газете «Русское слово»),
1914, № 17, с. 132

щедро тратила на благотворительность и на поддержку репрессированных священников. В 1931 году она посчитала себя обязанной отправиться на свидание с владыкой Аркадием (Остальским)[19], отбывавшим 10-летний срок на Соловках. И исполнила этот долг, несмотря на трудности пути и немалые уже свои лета.

А еще через три года беда обрушилась на самого близкого ей человека — арестовали ее племянницу и воспитанницу Наталию Сергеевну Шаховскую. *«За все благодарю Г[оспода]*, — пишет она родным в Москву, томясь в неведении о судьбе арестованной. — *Испытание тяжелое, но уже многому меня научило, хотелось бы, как говорится у Иоанна, гл. 15, чтобы принесло еще много "плода". Как я жалею всех тех, кто не имеет веры. Как я часто благодарю мысленно нашу мать, что она зажгла ее в моем детской душе»*[20].

А верность идее христианизации всех сторон жизни, которую унесли с собой в эмиграцию русские философы и богословы, она выразила в письме родным в Москву в августе 1935 г. так: *«Как хотелось бы мира не только на словах, но и на деле. Мира и любви. Последнее не признается людьми настоящего времени, а прочно только то, что на ней зиждется, а без нее всякое создание построено как на песке»*[21].

[19] О его судьбе, пострижении в монахи, епископской хиротонии и последующих гонениях см.: *Аркадий (Остальский), еп.* «Мы не должны бояться никаких страданий». Творения в 2-х т. / Сост. диакон Игорь Кучерук при участии Евгения Тимиряева: в 2 т. Житомир, 2007, 2011.

[20] Письмо Н. И. Оржевской жене брата Дмитрия Ивановича Шаховского Анне Николаевне Шаховской от 26 декабря 1934 г. // Семейный архив Шиков-Шаховских.

[21] Письмо Н. И. Оржевской племяннице Анне Дмитриевне Шаховской от 2 августа 1935 г. // Семейный архив Шиков-Шаховских.

АРХИМАНДРИТ СТЕФАН
(С. М. САДО)

Ассирийцы (сиро-халдеи) в учебных заведениях Русской Православной церкви (до 1918 г.)

Ко второй половине XIX в. Русская Православная церковь обладала лучшей в Восточно-христианском мире системой учебных заведений, позволявшей обеспечивать более или менее образованными священнослужителями многочисленные приходы своих огромных по протяженности епархий. Почти в каждой из епархий имелись духовные семинарии (всего — свыше 50-ти к 1900 г.) и духовные училища, в которые принимались для обучения дети священников, диаконов и причетников — представителей духовного сословия. Без семинарского образования никто не мог претендовать на получение священного сана и прихода. Архиерейской же степени, как правило, удостаивались монашествующие лица с высшим духовным образованием — выпускники одной из четырех российских духовных академий (С.-Петербургской, Московской, Киевской и Казанской). Благодаря духовным академиям, в Русской церкви активно развивались богословские науки, издавались богословские журналы, в которых печатались серьезные научные исследования. Авторитет русской богословской и церковно-исторической науки стоял необычайно высоко в XIX—XX вв. Вся эта разветвленная система духовного образования прекратила существование вскоре после прихода к власти коммунистов-большевиков, открыто боровшихся против христианской веры и всякой религии.

На протяжении всей своей истории Русская Православная церковь распространяла христианскую веру и просвещение среди народов, постепенно в течение веков вступавших в состав Российского государства и подданство Русского царя. Миссионерство среди языческого и мусульманского коренного населения Российского Севера, Поволжья, Сибири, Дальнего Востока,

Кавказа особенно активно развивалось в XVIII, XIX, нач. XX в. Кроме внутрироссийской миссии — распространения христианской веры среди народов Российской империи, деятельность русских миссионеров постепенно выходила за границы государства и касалась жителей сопредельных стран. Святейший Синод Русской церкви в течение XIX в. одну за другой организовал, то есть внешне оформил существование и деятельность Духовных миссий в Китае, Северной Америке, Святой Земле, Японии, Корее, Персии.

Одним из важных начинаний в миссии и внутренней, и заграничной было формирование из молодых представителей местных народов, среди которых действовала миссия, образованных деятелей, готовых усердно послужить делу просвещения своих единоплеменников. Поэтому все русские миссионеры с самого начала своей деятельности придавали огромное значение духовно-учебному делу. По мере возможности сразу открывали церковно-приходские школы, куда набирали местных отроков. Затем лучших из них посылали в духовные училища в ближайшие уездные города и далее — в духовные семинарии, в губернские города. Из таких юношей выходили прекрасные священники и учители, просветители своего народа. Заграничные миссии также вскоре после основания стремились организовать у себя церковные школы, а впоследствии и семинарию для воспитания будущих священников по образцу русских семинарий.

Ассирийцы, которых в русской дореволюционной литературе часто именовали айсорами или сиро-халдеями — древний христианский ближневосточный народ, потомки средневековых сирийцев. Они поселились в Российской империи в 1830-х гг. на территории Закавказского края, на землях, отошедших к России после Русско-персидской войны 1828 г. После мирного договора из Персии (а впоследствии и из Турции) вместе с армянами в Россию переселилась небольшая группа ассирийцев-несториан (до 200 семейств). Они основали пять селений в Эриванской области (Нижний Койласар, Двин-Айсор, Гёль-Айсор, Арзни, Малый Шагриар) и вскоре после иммиграции, уже в 1840-е гг., присоединились к православию. Просвещением их поначалу никто не занимался, но в 1861 г., когда возникло дело о присоединении персидских несториан к православию, к эриванским ассирийцам

был командирован Синодом архимандрит Софония (Сокольский)[1], который и открыл в с. Нижний Койласар церковно-приходскую школу для обучения отроков. Утверждением православия в ассирийских селениях впоследствии активно занималось «Общество восстановления православного христианства на Кавказе» (организовано в 1860 г.). В начале 1870-х гг. пять юношей из Койласара были посланы на обучение в Тифлисскую семинарию. Это были первые учащиеся русского среднего духовно-учебного заведения из ассирийцев: Павел Эйвазов, Александр Алавердов, Александр Иванов, Николай Ильин, Борис Вениаминов. Из них Павел Эйвазов стал основателем училища в Койласаре и известным просветителем среди эриванских ассирийцев. А четверо остальных стали приходскими священниками ассирийских селений, всю жизнь усердно окормлявшими свою паству.

В Тифлисской семинарии и впоследствии обучалось немало российско-подданных ассирийцев, выходцев из эриванских селений, а впоследствии и персидско-подданных ассирийцев по направлению Русской миссии в Урмии[2].

После присоединения в 1898 г.[3] к Русской Православной церкви целой несторианской епархии в Персии во главе с епископом Св. Синодом была организована Духовная миссия с центром в г. Урмия для утверждения в православии новой паствы[4].

---

[1] Софония (Сокольский) (1799—1877), архиепископ. Окончил Тверскую дух. семинарию и СПб. дух. академию (1827 г.) Иеромонах, затем архимандрит, ректор в нескольких дух. семинариях. Много лет служил настоятелем русских посольских церквей в Константинополе и Риме. В 1861—1862 и 1864—1865 гг. командировался Синодом к ассирийцам в Эривань и Тифлис для изучения вопроса о желании персидских несториан воссоединиться с Русской церковью. С 1863 г. епископ. С 1871 г. — епископ (с 1877 г. архиепископ) Туркестанский и Ташкентский.

[2] Можно еще упомянуть, что согласно сложившейся в России традиции сыновья священников ассирийских приходов в Эриванской губернии как правило поступали в Тифлисское духовное училище и далее в духовную семинарию, а дочери в епархиальное Иоанникиевское училище в Тифлисе.

[3] Официальное присоединение произошло 25 марта 1898 г. в Санкт-Петербурге.

[4] Подробно история Русской миссии изложена в статье: *Стефан (Садо), иером.* Российская Православная миссия в Урмии // Христианское чтение. 1996. № 13. С. 73—112.

Сразу возник вопрос о богословской подготовке будущих делателей миссии. Из делегации несториан, присоединившихся в Петербурге к православию, некоторые были определены Синодом вольнослушателями в С.-Петербургскую духовную академию. Это — архимандрит Илия (Аврагамов), священники Сергий Бадалов и Яков Бабаханов. Все они сопровождали епископа Мар-Иону в поездке в Петербург.

Еще немало урмийских выходцев по благословению Синода были приняты в различные российские духовные семинарии в том же 1898 году, а также в последующие годы. Сиро-халдеям (так они часто именовались в документах в отличие от сиро-арабов из Палестины и Сирии) отводилась определенная условная квота на прием в русские духовно-учебные заведения[5].

Так в Тифлисскую духовную семинарию в 1898 г. по различным ходатайствам, утвержденным Синодом, приняты Пий Авраамов, Иеремия Попов, Саят (Симон) Симонов, Алексей Вардаев. Некоторые из них после какого-то времени обучения в Тифлисе подавали прошения о переводе в чисто русские семинарии для лучшего освоения русского языка. И эти прошения, как правило, Синодом удовлетворялись. В частности, трое из упомянутых выше воспитанников переведены соответственно в Новгородскую, Астраханскую и Одесскую семинарии, где и окончили курс.

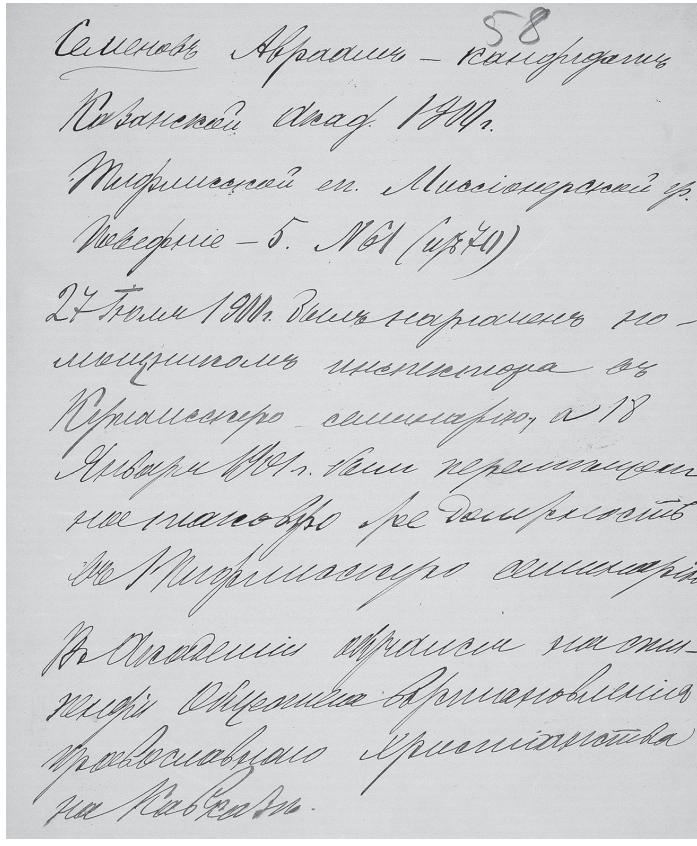
Несколько ассирийцев в 1900—1910-е гг. окончили полный курс духовной академии. В С.-Петербурге это — Яков Симонов (1900—1905 гг.; ранее окончил СПб. дух. семинарию), Симон Симонов (1907—1911 гг.). В Казанской духовной академии, известной своим миссионерским уклоном, обучались Авраам Семенов (1896—1900 гг.) и Иван Иванов (1898—1900 гг.). До этого они оба окончили Тифлисскую семинарию.

---

[5] «По имеющимся в Центральном управлении Св. Синода сведениям, в духовно-учебных заведениях наших к концу 1901—1902 учебного года числилось иностранных уроженцев, пользующихся Синодальными стипендиями — 250 чел., в том числе болгар — 92, сербов — 54, черногорцев — 39, греков — 26, сирийцев — 13, сиро-халдеев — 10, арабов — 4, румын — 3, албанцев — 2, герцеговинцев — 2, австрийцев — 2, македонянин — 1, француз — 1, японец — 1. Сумма, назначенная на содержание их 39.440 руб.» (РГИА. Ф. 796. Оп. 183 (1902 г.). Д. 246. Л. 122).

При Казанской духовной академии существовали также Миссионерские курсы, на которых в разные годы обучались священник Борис Вениаминов (1897—1899 гг.), Георгий Лазарев (1899—1901), Илия Попов (1899—1902), Авраам Иосифов (1902—1904 гг.).

С 1903 г. в Урмии организовано училище, которое было устроено по образцу русских духовных семинарий с программой, дисциплинами, пансионом для учащихся. С 1907 г. оно выпускало хорошо подготовленных учителей и кандидатов для рукоположения.



Справка о кандидате, закончившем
Духовную академию, Семенове Авраамe
(Ф. 802. Оп. 16. Д. 469. Л. 58)

Отдельные хорошо себя проявившие себя выпускники училища направлялись начальником миссии в российские семинарии. Так в Тамбовскую семинарию был направлен в 1912 г. Павел Давидов, а в Тульскую в 1913 г. трое выпускников — Иван Бедроев, Самуил Тальянов и Иоиль Меликов. В Тамбове и Туле в это время проходили свое служение бывшие сотрудники Урмийской миссии епископ Кирилл (Смирнов)[6] и архим. Корнилий (Соболев)[7], к которым и направлял урмийских воспитанников начальник миссии.

Из окончивших учебные заведения в России некоторые направлялись Синодом на служение в Урмийскую миссию (Иванов Иван, Иосифов Авраам, Арсанис Вениамин).

В 1915 г. во время эвакуации Урмийской миссии из Персии в Россию по ходатайству начальника миссии Епископа Сергия (Лаврова)[8] несколько выпускников урмийского 7-ми классного училища были приняты в русские семинарии (Самарскую, Тульскую, Тамбовскую).

В целом можно сказать, что обучение ассирийских юношей в духовно-учебных заведениях в России в последней трети XIX — начале XX века принесло значительные плоды, породив прослойку образованных пастырей для ассирийских приходов Грузинского экзархата, усердных делателей Урмийской миссии в Персии, просветителей и педагогов будущих поколений.

---

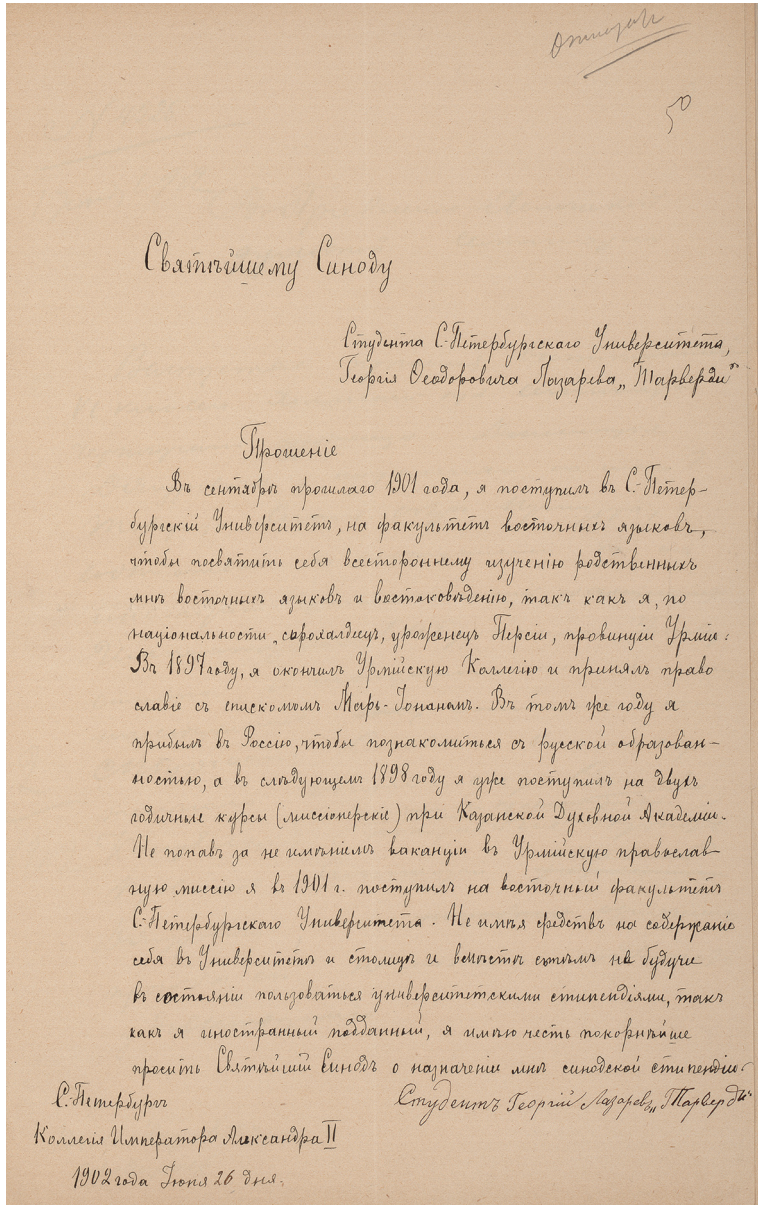
[6] Кирилл (Смирнов) (1864—1937), священномученик, митрополит Казанский. Окончил СПб. дух. академию (1887 г.). В 1902—1904 гг. в сане архимандрита возглавлял Урмийскую миссию. С 1904 г. — епископ Гдовский, с 1908 г. еп. Тамбовский, 1913 г. — архиепископ, с 1918 г. — митрополит. С 1920 г. — митрополит Казанский и Свияжский. Один из кандидатов на патриарший престол. Признанный руководитель церковного сопротивления политике сов. власти в отношении Церкви.

[7] Корнилий (Соболев) (1880—1933), архиепископ. Окончил СПб. дух. академию (1904 г.). В 1904—1907 гг. — член Урмийской миссии. 1911 г. — ректор Тульской дух. семинарии. С 1917 г. — епископ, 1926 г. — архиепископ. Умер в ссылке в Нарымском крае.

[8] Сергий (Лавров) (1880—1937), епископ. Окончил СПб. дух. академию (1902 г.). Член Урмийской миссии. С 1904 по 1916 г. — начальник миссии. С 1913 г. — епископ Салмасский. В 1920-е гг. уклонился в обновленчество. Расстрелян в 1937 г. в Тобольске.

Отпускъ

50



Святѣйшему Синоду

Студента С.-Петербургскаго Университета,
Георгія Ѳеодоровича Лазарева „Тарверди"

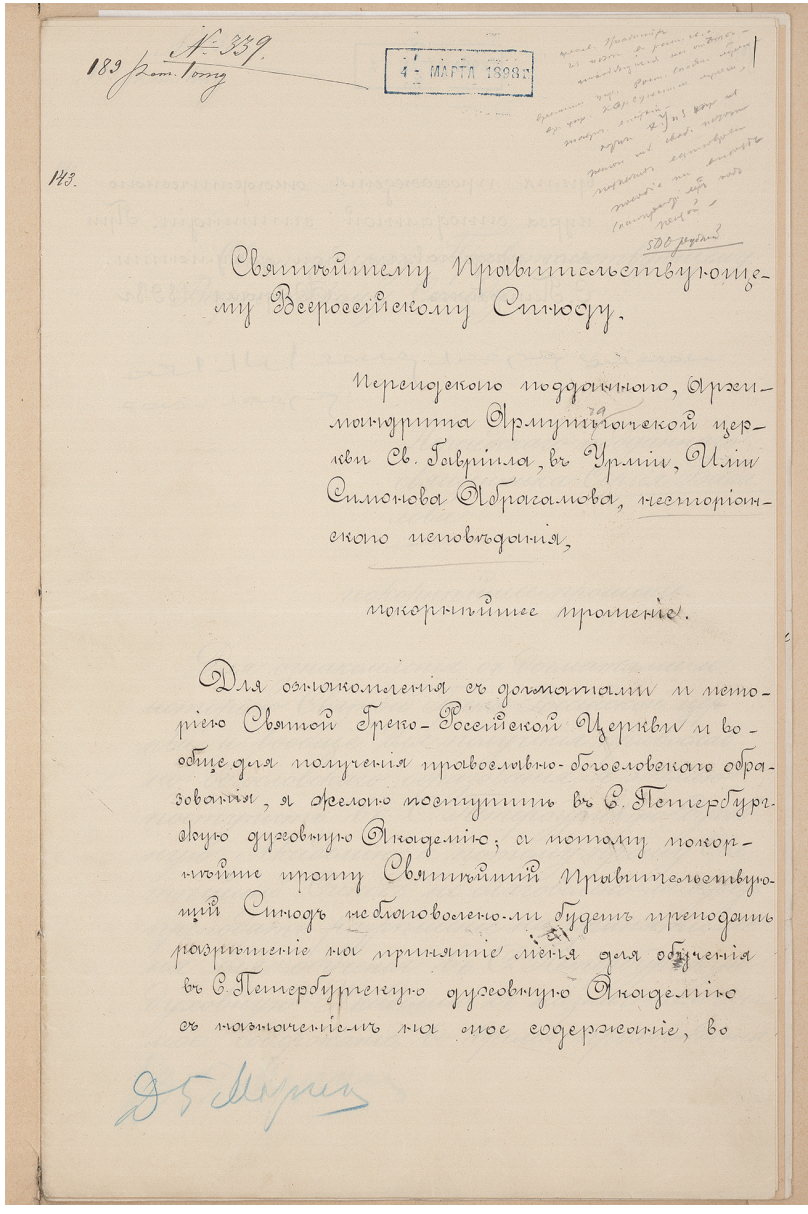
Прошеніе

Въ сентябрѣ прошлаго 1901 года, я поступилъ въ С.-Петербургскій Университетъ, на факультетъ восточныхъ языковъ, чтобы посвятить себя всестороннему изученію родственныхъ мнѣ восточныхъ языковъ и востоковѣденію, такъ какъ я, по національности, сарохалдеецъ, уроженецъ Персіи, провинціи Урміи. Въ 1897 году, я окончилъ Урмійскую Коллегію и принялъ право славіе съ епископомъ Марь-Іонаномъ. Въ томъ же году я прибылъ въ Россію, чтобы познакомиться съ русской образованностью, а въ слѣдующемъ 1898 году я уже поступилъ на двухъ годичные курсы (миссіонерскіе) при Казанской Духовной Академіи. Не попавъ за не имѣніемъ ваканціи въ Урмійскую православную миссію я въ 1901 г. поступилъ на восточный факультетъ С.-Петербургскаго Университета. Не имѣя средствъ на содержаніе себя въ Университетѣ и столицѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ не будучи въ состояніи пользоваться университетскими стипендіями, такъ какъ я иностранный подданный, я имѣю честь покорнѣйше просить Святѣйшій Синодъ о назначеніи мнѣ синодской стипендіи.

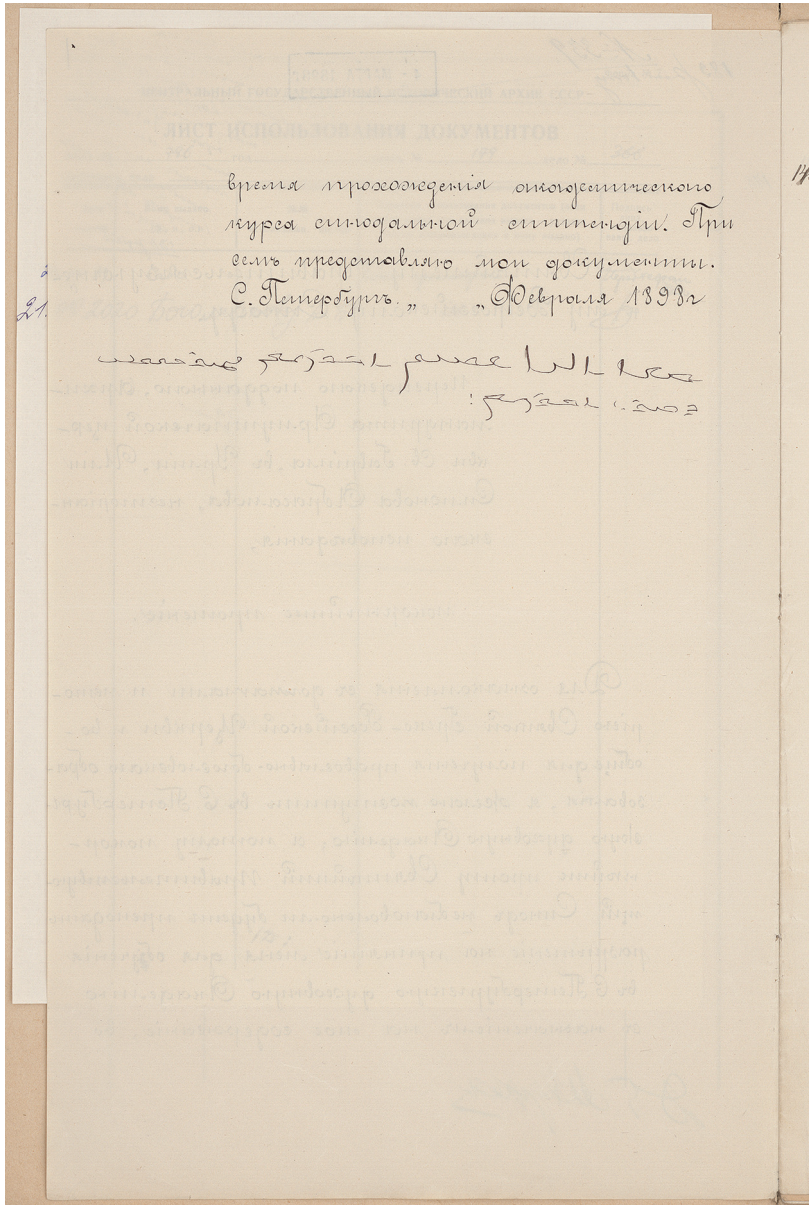
Студентъ Георгій Лазаревъ „Тарверди"

С.-Петербургъ
Коллегія Императора Александра II
1902 года Іюня 26 дня.

Прошение студента С.-Петербургского университета
Г. Ф. Лазарева «Тарверди» в Св. Синод о назначении стипендии
(Ф. 796. Оп. 183. Д. 247. Л. 50)



Прошение архимандрита Илии Абрагамова в Св. Синод
о разрешении поступить в С.-Петербургскую Духовную академию
(Ф. 796. Оп. 179. Д. 366. Л. 1.)



время прохожденія академическаго
курса синодальной стипендіи. При
семъ представляю мои документы.
С. Петербургъ. „ „ Февраля 1898 г

Прошение архимандрита Илии Абрагамова в Св. Синод
о разрешении поступить в С.-Петербургскую Духовную академию
(Ф. 796. Оп. 179. Д. 366. Л.1об.)

В. П. И.
НАЧАЛЬНИКЪ
ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ МИССІИ
ВЪ УРМІИ.

179

№ 127.
Октября 22. 1913.

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнѣйшему Владиміру, митрополиту
С.Петербургскому и Ладожскому

РАПОРТЪ.

Честь имѣю покорнѣйше донести, что нужда въ основательно подготовленныхъ работникахъ Миссіи изъ среды самихъ сирійцевъ заставляетъ меня покорнѣйше просить Ваше Высокопреосвященство ходатайствовать предъ Святѣйшимъ Синодомъ о принятіи на синодальныя стипендіи въ ~~пятый~~ четвертый классъ духовной семинаріи двухъ окончившихъ въ семъ году семиклассное училище при Миссіи сирійскихъ юношей Ивана Бедроева и Самуила Тальянова- для усовершенія въ русскомъ языкѣ, который они знаютъ очень удовлетворительно, и для расширенія ихъ богословскихъ познаній, вообще для углубленія ихъ развитія. Оба они юноши способные, благонамѣренные и безукоризненнаго поведенія. Богъ дастъ преуспѣютъ въ ученіи.

Съ своей стороны находилъ бы очень подходящимъ принятіе ихъ въ Тульскую семинарію, ибо ректоръ оной архимандритъ Корнилій-бывшій Урмійскій миссіонеръ и естественно по отношенію къ нимъ проявилъ бы болѣе мудрую и отеческую заботливость. Кромѣ того, долженъ отмѣтить, что въ Тульской семинаріи въ семъ году учебный занятія начались позже обыкновеннаго почти на мѣсяцъ. И такимъ образомъ мое промедленіе въ рапортѣ и опозданіе учениковъ къ поступленію не повлекутъ за собою большихъ затрудненій въ учебномъ отношеніи.

Считаю долгомъ присоединить, что въ прошломъ году были приняты по моему представленію изъ миссійскаго училища два ученика-одинъ въ четвертый классъ Тифлисской семинаріи и другой въ пятый классъ Тамбовской.

Вашего Высокопреосвященства
Архимандритъ Сергій

Рапорт архимандрита Сергия, начальника Урмийской миссии, митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Антонию о принятии в Тульскую духовную семинарию Ивана Бедроева и Самуила Тальянова
(Ф. 796. Оп. 196. 1 отд. 2 ст. Д. 1. Л. 179)

К сожалению, Мировая война и большевистская революция прекратили деятельность Урмийской духовной миссии, уничтожили большинство ее начинаний и вообще надолго развернули курс России от ее изначальных христианских идеалов в противоположную сторону. Множество представителей ассирийской интеллигенции, в том числе выпускники духовных учебных заведений, были репрессированы и разделили судьбы русского духовенства и интеллигенции[9].

Ниже приводится алфавитный список известных нам студентов духовных академий и воспитанников российских духовных семинарий, ассирийцев по происхождению, проходивших обучение в духовно-учебных заведениях до 1918 г. В этот список не включены выпускники 7-классного училища Урмийской миссии, если они в дальнейшем не обучались в России.

Список студентов духовных академий и воспитанников российских духовных семинарий, ассирийцев по происхождению (до 1918 г.)

Авдиев (Авдышев) Андрей Вениаминович, с. Дыгяля, обл. Урмия, Персия. В 1911 г. окончил городское училище Русской миссии в Урмии. Работал сельским учителем. В декабре 1914 г. миссия эвакуирована в Россию. В 1915 г. вместе с двумя другими учителями Урмийской миссии принят в 4-й класс Самарской духовной семинарии. Весной 1920 г. упоминается в Тавризе (секретарь «Ассирийского союза»).

Аврагамов Мар-Илия, с. Армутагач, обл. Урмия, Персия. Род. в 1858 г. Окончил школу Американской миссии в Урмии. Учился в семинарии Епископальной церкви в Нью-Йорке. Священник с 1896 г. (Архидьякон). С рождения — назорей, «натыр-курси», т. е. наследник епископской кафедры (в его роду было около 20-ти епископов). В марте 1898 г. сопровождал Мар-Ионана

[9] После возрождения духовных школ в Русской церкви после войны первым из ассирийцев обучался в Московской духовной семинарии в 1950-е гг. Стефан Евних. Впоследствии он выехал в Иран и был недолгое время в 1980-е гг. священником русского прихода в Тегеране.

в его поездке в С.-Петербург для соединения с Русской Православной Церковью. До 1903 г. оставался в России, был вольнослушателем С.-Петербургской (1898 г.) и Киевской (с 1899 г.) духовных академий. 25 января 1904 г. архимандрит Илия посвящен в епископа Тер-Гяварского в Александро-Невской Лавре в С.-Петербурге. Выехал в Урмию и вместе с Мар-Ионаном управлял православными приходами. С июня 1911 г. его титул — «епископ Сипурганский и Урмийский». С декабря 1914 по март 1915 г., во время оккупации г. Урмии турками, спасался в Американской миссии. В 1915 г. выехал в Москву, где жил в монастыре. В 1916 г. награжден орденом Св. Владимира 3-й степени. В марте 1917 г. вернулся в Урмию. В июле 1918 г. вместе с беженцами отступил в г. Хамадан. Ноябрь, 1920-е гг. — Тавриз, затем вернулся в Урмию. В 1920-е гг. управлял православной ассирийской паствой и подчинялся Русскому Заграничному Синоду (в Сербии). † 1 ноября 1928 г. в г. Урмии. Погребен в храме Мат-Мариам.

Авраамов Павел (Пий) (он же: **Пиюс сын Пиры**), г. Урмия, Персия. Род. в 1878 г. Окончил 4 класса Американского колледжа в Урмии. В 1899 г. принят в 1-й класс Тифлисской духовной семинарии. В 1903 г. переведен в Новгородскую духовную семинарию и в 1910 г. окончил ее. В 1911 г. принят на службу в Урмийскую миссию.

Алавердов Александр Исаакович (Саядович). Род. в 1851 г. в с. Койласаре, Эриванская губерния, в роду меликов. В 1870-е гг. — Тифлисская духовная семинария. 1877 г. — священник в Гёле. С начала 1880-х гг. — священник в Койласаре. Окормлял также Двинский приход. † 12 декабря 1906 г. Погребен в ограде Койласарской церкви.

Алхазов (Бит-Алхаз) Александр Михайлович (Моисеевич) (псевдоним — **Атури**), с. Гюгтапа, обл. Урмия, Персия. Род. 18 июля 1891 *(1892?)* г. До 12-ти лет учился в сельской школе. В июне 1912 г. окончил городское училище Русской миссии в Урмии. Был учителем в селениях и в городском училище в г. Урмия. В сентябре 1914 г. посвящен во священники начальником миссии епископом Сергием (Лавровым) и служил в с. Хусрава в Саламасе. С декабря 1914 г. с беженцами в Тифлисе. Состоял в Комитете помощи беженцам. Занимался устройством храма для ассирийцев.

По некоторым данным в 1918—1919 гг. был священником в белогвардейском полку — Армавир, Майкоп, Екатеринодар, ст. Уманская. В октябре 1924 г. организован «Хояд-Атур — Союз ассирийцев, проживающих на территории РСФСР». Постановлением ОСО при Коллегии ОГПУ от 10 июля 1925 г. (как «бывший священник»), выслан из Москвы на Урал сроком на 3 года. Повторно арестован 5 января 1931 г. в Москве и за «антисоветскую агитацию» осужден на 3 года концлагеря. В августе 1940 г. за «к/р. деятельность» осужден на 8 лет лагерей. В августе 1949 г. был арестован в Перми и осужден за шпионаж к ссылке на поселение в Красноярский край. Освободился из ссылки в августе 1954 г. Реабилитирован в 1956 г.

Арсанис (Хнанишев, Арсанис-Хан) Биньямин Гиваргиз, с. Дыгяля, обл. Урмия, Персия. Род. 17 августа 1883 г. Окончил 4 класса Американского колледжа в Урмии. В 1901 г. по прошению, поданному в Св. Синод в С.-Петербурге, определен в 1-й класс Ставропольской духовной семинарии. В 1902 г. переведен в Донскую семинарию (г. Новочеркасск), по окончании которой в 1908 г. поступил в Лазаревский институт восточных языков в Москве. После его окончания в 1911 г. вернулся в Урмию и принят на службу в училище Русской миссии. Преподавал русский язык, психологию и церковную историю. С лета 1914 г. — заведующий русской школой в Хое. 1917—1918 г. — письмоводитель Российского вице-консульства в Урмии, затем (1918—1919 гг.) — нештатный вице-консул. Летом 1918 г. с ассирийскими беженцами в Хамадане. 1930—1950-е гг. — Тегеран. † 7 августа 1957 г.

Арсанис Исхак Аврахам, с. Дыгяля, обл. Урмия, Персия. 1893—1898 гг. — училище Английской миссии в Урмии. Принял православие. В 1902—1904 гг. учился в 5-м и 6-м классах С.-Петербургской духовной семинарии. С осени 1904 г. — вольнослушатель С.-Петербургской духовной академии. В 1912 г. — священник в с. Ада в Урмии. В ноябре 1914 г. назначен в ассирийский храм св. Ефрема Сирина в Тифлисе. В 1915 г. направлен окормлять беженцев в Армавир. Весной 1917 г. упоминается в Урмии.

Бабаханов Авессалом, с. Сипурган, обл. Урмия, Персия. Сын священника. В 1898 г. принят в 1-й класс С.-Петербургской духовной семинарии. В январе 1899 г. переведен в Тифлис.

Бабаханов Яков Беньяминович, с. Сипурган, обл. Урмия, Персия. Род. в 1853 г. Окончил Американский колледж в Урмии. С 1887 г. — диакон. В марте 1898 г. входил в делегацию Мар-Ионана, посетившую С.-Петербург. Посвящен там во священники русским епископом. В течение осени 1898 — весны 1899 г. — вольнослушатель С.-Петербургской духовной академии. Напечатал в академическом журнале статью: Сиро-халдейцы, их история и жизнь по рассказу одного из них... // Христианское чтение, СПб., 1898. Т. 1. С. 1130—1140. В 1899 г. вернулся в Урмию.

Бадалов Сергий Айвазович, с. Абаджалу, обл. Урмия, Персия. Род. в 1869 г. С 1891 г. — диакон; 1896 г. — священник, посвящен епископом Мар-Ионаном. В марте 1898 г. сопровождал Мар-Ионана в поездке в С.-Петербург по поводу соединения с Русской церковью. С 1898 по 1902 г. — вольнослушатель С.-Петербургской духовной академии. С августа 1902 по июнь 1903 г. на службе в Урмийской миссии. Далее — служил в г. Урмии, ездил в Россию (1905—1906 гг.). В 1906 г. Духовная академия приобрела у него 8 сирийских богослужебных рукописей (ныне — в Публичной библиотеке (РНБ) в С.-Петербурге). С 1900 г. — российско-подданный. До 1917 г. упоминается в Урмии. С 1929 по 1945 г. — настоятель русского св. Никольского храма в г. Казвине. † 1951 г., похоронен на русском кладбище в Тегеране около церкви.

Баркарахан (Иванов) Павел Николаевич, с. Койласар, Эриванская губерния. Род. 2 марта 1893 г. Учился в духовном училище в г. Орле (1905 г.), г. Умани (1906—1910 гг.), духовной семинарии в г. Ардоне Терской области (1910—1912 гг.). 1913—1914 гг. — учитель сельских училищ в Эриванской губернии. Сентябрь 1914 г. — Коммерческий институт в Киеве. Февраль 1915 г. Киевское военное училище. С сентября 1915 г. — младший офицер на Германском фронте (Двинское направление). С конца 1917 г. по 1918 г. — Ассирийский батальон в Персии, штабс-капитан. В 1921 г. арестован ГПУ и выслан в Рязань. С 1923 г. в Красной армии. 1931 г. — начальник штаба стрелкового полка, г. Караклис. В июне 1931 г. арестован ОГПУ по подозрению в участии в «к/р. офицерском заговоре». В феврале 1932 г. дело прекращено. В сентябре 1937 г. вновь арестован по обвинению в «сотрудничестве с иностранной разведкой». Освобожден в марте

1939 г. Участник Великой Отечественной войны, полковник. Начальник тыла 18-й армии. После войны в конце 1940-х гг. — начальник спецшколы ВВС в Ереване. † 1980 г.

Беджанов Лазарь Георгиевич, с. Ада, обл. Урмия, Персия. Род. 7 октября 1889 г. Сын священника. С 1902 г. в С.-Петербурге и окончил, последовательно, Александро-Невское духовное училище (1909 г.) и С.-Петербургскую духовную семинарию (1915 г.).

Бедроев Иван (Ушана) Авдеевич, с. Мушава, обл. Урмия, Персия. Род. 1 апреля 1893 г. В 1913 г. окончил 7-классное училище Русской миссии в Урмии. С ноября 1913 г. по май 1916 г. обучался в Тульской духовной семинарии (4—6 классы). Осенью 1916 г. по ходатайству начальника Урмийской миссии епископа Сергия принят на I курс Киевской духовной академии. Вскоре академия была эвакуирована в Саратов. В начале 1920-х гг. окончил Саратовский университет. Около 1924 г. переехал в Армавир. В декабре 1925 г. был делегатом Ассирийского съезда в Москве, а ранее, в сентябре 1925 г., открыл ассирийскую школу в Армавире, которую возглавлял до 1938 г. Арестован в Армавире 5 февраля 1938 г. Постановлением ОСО при НКВД от 28 марта 1938 г. присужден к ВМН за участие в «контрреволюционной националистической диверсионно-шпионской организации». Расстрелян 16 июня 1938 г.

Бит-Еври (Биёвры) Исай Ильич, с. Гюгтапа, обл. Урмия, Персия. Род. в 1900 г. Окончил 4 класса городского училища Русской миссии в Урмии. В сентябре 1916 г. принят во 2-й класс Саратовской духовной семинарии. В начале 1920-х гг. окончил 1-й курс Саратовского университета (факультет общественных наук). Переехал в Армавир. Летом 1926 г. ходатайствовал о поступлении в Институт востоковедения. 1927—1928 гг. — учитель в ассирийской школе в Армавире. В 1929 г. выехал в Иран. Жил там до 1970-х гг. под именем раби Ишая Явари (1972 г.).

Вардаев Алексей, обл. Урмия, Персия. В 1898—1903 гг. обучался в Тифлисской духовной семинарии (4 класса), впоследствии — в Харьковской духовной семинарии.

Вениаминов Борис Георгиевич, с. Койласар, Эриванская губерния. Род. в 1859 г. Учился в Тифлисской духовной семинарии. В 1879/80 г. — учитель в Горийском уезде. С августа 1886 г. по март 1895 г. — священник в с. Арзни. 1895—1898 гг. — священник в Двине. В 1897—1899 гг. учился в Казани на Миссионерских

курсах. 1899—1910 гг. — настоятель православного армянского прихода в Вагаршапате. Перевел на армянский язык православную литургию. 1911 г. — законоучитель в Елисаветполе. С декабря 1911 г. по январь 1914 г. — в Карской области. В апреле 1915 г. — протоиерей. В 1914—1916 гг. — законоучитель училища в г. Ольты Карской области. В 1909 г. награжден орденом Св. Анны 3-й степени. † ок. 1917 г.

Вениаминов Тимофей Исааков, обл. Урмия, Персия. Род. в 1900 г. Обучался в Урмийском училище Русской миссии. Осенью 1915 г. принят в 1-й класс Пермской духовной семинарии.

Давидов Павел, с. Гюгтапа, обл. Урмия, Персия. Род. в 1889 г. В 1908 г. окончил училище Русской миссии в Урмии. До 1912 г. работал при миссии, занимался переводами. В 1912—1914 гг. обучался в Тамбовской духовной семинарии (5 и 6 классы). Летом 1914 г. желал продолжить учебу в Варшавском университете (медицинский факультет).

Даниилов Иосия (Юшия), с. Мурадалуви, обл. Урмия, Персия. Сын каша Елисея Даниилова. В 1914 г. окончил городское училище Русской миссии в Урмии. В 1915—1917 гг. обучался в Тамбовской духовной семинарии (4—6 классы). 1920 г. — секретарь «Центрального Ассирийского совета» в Грузии.

Иванов Александр Яковлевич, с. Койласар, Эриванская губерния. Род. в 1854 г. 1860-е гг. — училище в Койласаре. 1871—1877 гг. — Тифлисская духовная семинария. В 1880—1883 гг. — священник в с. Арзни, затем в Александро-Невском соборе в Елисаветполе (Гяндже). В августе—сентябре 1885 г. командировался в Урмийскую область для выяснения желания несториан соединиться с православной церковью. В июне 1908 г. — председатель уездного отдела Елисаветпольского епархиального училищного совета. Служил в Елисаветполе до конца жизни. † ок. 1912 г.

Иванов Иван Яковлевич, с. Койласар, Эриванская губерния. Род. 1 апреля 1875 г. Окончил Койласарское училище. 1892—1898 гг. — Тифлисская духовная семинария. 1898—1902 гг. — Казанская духовная академия. Кандидат богословия. С июня 1902 по июль 1903 г. находился в составе Русской духовной миссии в Урмии. Заведывал сельскими школами и преподавал в городском училище. С июля 1903 по апрель 1905 г. — помощник

инспектора в Орловской духовной семинарии. С апреля 1905 по 1912 г. — учитель в Уманском духовном училище Киевской епархии. 1913—1917 гг. — инспектор народных училищ в Елисаветпольской губернии (3-й район — г. Шуша). На период с 1917 по 1928 г. сведений о нем нет. В 1928 г. упоминается преподавателем в школе (Владикавказ, Кизляр). 1932—1933 гг. — с. Горшечное Центрально-Черноземной области (Курская обл.), образцовая школа. Переписывался с С. Пираевым и «Хаядтой», желая преподавать в ассирийской школе.

Ильин Николай Иванович, с. Койласар, Эриванская губерния. Род. в 1852 г. (сын каша Юханны). 1871 г. — Тифлисская духовная семинария (не окончил). С 1884 г. по лето 1886 г. — священник в Арзни, затем до 1895 г. — священник в с. Двин-Айсор. С 1895 по 1910 г. — священник в с. Гёль-Айсор. С 1 января 1911 г. — за штатом. † ок. 1912 г.

Ионов Гавриил, обл. Урмия, Персия. Окончил 6 классов училища Русской миссии в Урмии. Летом 1915 г. по ходатайству начальника миссии епископа Сергия (Лаврова) принят в 3-й класс Симбирской духовной семинарии.

Иосифов Авраам, с. Гюгтапа, обл. Урмия, Персия. Род. 15 сентября 1879 г. Окончил школу Английской миссии в Урмии. 1902—1904 гг. — Миссионерские курсы в Казани. В августе 1904 г. назначен Св. Синодом в состав Урмийской миссии. Исполнял обязанности учителя в младших классах и надзирателя в городском училище Русской миссии. В январе 1906 г. посвящен в диаконы епископом Мар-Илией. В июне 1906 г. отчислен из состава миссии. С осени 1907 по 1913 г. служил диаконом в России (в Астраханской епархии). Вернулся в Урмию.

Исаев Ефрем Богданович (Бадалович), с. Койласар, Эриванская губерния. Род. 25 января 1882 г. 1895—1899 гг. — Тифлисское духовное училище. Далее — Тифлисская духовная семинария до 1904 г. (возможно, гимназия?) С 1904/05 г. — Казанский университет (юридический факультет). За участие в студенческих волнениях был в ссылке в Архангельской губернии (1905—1908 гг.). В 1911 г. окончил университет. 1918 г. — Эривань. 1920 г. — Койласар. 1923—1931 гг. — следователь в Лабинске и в Армавире. В 1931 г. уехал в Армению и был директором школы в Койласаре. † ок. 1965 г.

Исаев Константин Бадалович, с. Койласар, Эриванская губерния. Род. в 1861 г. (сын шамаша Бадала). Учился в Тифлисской духовной семинарии, и Эриванской учительской семинарии. С 1891 г. — священник в с. Урмия Эриванской губернии. Затем священствовал на разных приходах в Закавказском крае. 1906—1915 гг. — православный приход в с. Самоват Карской области. В феврале 1916 г. — с. Арзни. 1920—1922 гг. — Лабинск. † 1923 г. в Эриванской губернии.

Лазарев Георгий Федорович (бар Тарверды), с. Нази, обл. Урмия, Персия. Род. ок. 1875 г. (В анкетах указывал 1884 г.р.) В 1897 г. окончил колледж Американской миссии в Урмии. С 1898 г. — в России. 1899—1901 гг. — Миссионерские курсы при Казанской духовной академии. В сентябре 1901 г. поступил на Восточный факультет С.-Петербургского университета. В 1902 г. окончил I курс и подавал прошение в Синод о назначении стипендии. Впоследствии обучался в университете на средства персидского правительства. Окончил Восточный факультет С.-Петербургского университета (1908 г.) и прослушал часть предметов юридического факультета. С 1908 г. работал по текстильной промышленности товароведом в ряде частных фирм. С 1925 по 1930 г. работал в иранской фирме братьев Мамедовых. Арестован ОГПУ в январе 1931 г. Постановлением Спецколлегии ОГПУ от 28 июня 1931 г. осужден за «шпионаж» на 10 лет ИТЛ. Наказание отбывал в Сиблаге и на Беломоро-Балтийском канале. Освободился досрочно в августе 1936 г. Проживал ок. Москвы. Вновь арестован 27 октября 1937 г. Постановлением ОСО при НКВД СССР от 14 мая 1938 г. «за к/р. деятельность» как иранско-подданный выслан из СССР в Иран. *Публикации:* Опыт первоначального учебника русского языка для сиро-халдейцев. (Пособие при ведении разговорных уроков). Казань: изд. Православного Миссионерского общества, 1901. XIV, 132 с. // Словарь русско-персидско-сирийский. (Представлен в рукописи по окончании Миссионерских курсов в Казани в 1901 г.).

Малик Давид сын шамаша Гиваргиза, г. Урмия (с. Сипурган), Персия. Род. в 1876 г. Окончил училище Английской миссии в Урмии. В августе 1898 г. постановлением Российского Св. Синода был допущен к слушанию лекций в С.-Петербургской духовной академии. Пробыл в Петербурге недолго. Вернулся в Урмию.

Член законодательного совета при Национальном совете в Урмии. С 1918 г. — Хамадан. † 1931 г. в Багдаде.

Меликов Павел, обл. Урмия, Персия. В 1914 г. — учащийся 7-классного городского училища Русской миссии в Урмии. 1915 г. — эвакуирован в Тифлис и далее — в Тамбов. Летом 1915 г. по ходатайству начальника миссии епископа Сергия принят в 3-й класс Саратовской духовной семинарии. В 1916 г. продолжал обучение.

Меликов (Бит-Мелик) Ювель Иосип, с. Гюгтапа, обл. Урмия, Персия. Род. в 1893 г. В 1912 г. окончил 7-классное училище Русской миссии (первым по списку). В 1912 г. принят в 4-й класс Тифлисской духовной семинарии (Иоиль Меликов). В январе 1914 г. переведен в Тульскую семинарию. В 1915 г. закончил 6-й класс. Окончил Медицинский институт в Саратове. Впоследствии возглавлял в Тамбове больницу.

Попов Иеремия, обл. Урмия, Персия. Окончил школу Американской миссии в Урмии. В 1898—1902 гг. — Тифлисская духовная семинария (4 класса). 1902—1904 гг. — Астраханская духовная семинария (5—6 классы). Весной 1904 г. окончил семинарию. Осенью 1904 г. поступал на факультет восточных языков С.-Петербургского университета.

Попов (Кашалуви) Илия Гиваргиз, с. Сипурган, обл. Урмия, Персия. Род. ок. 1860 г. В апреле 1898 г. посвящен во диаконы митрополитом Мар-Хнанишо. Летом того же года приезжал в Москву. В январе 1899 г. постановлением Св. Синода зачислен в число слушателей Миссионерских курсов при Казанской духовной Академии.

Саман Илия, обл. Урмия, Персия. Окончил Одесское духовное училище и с 1903 г. обучался в Одесской духовной семинарии. Стипендиат Синода.

Саров Исаак, обл. Урмия, Персия. В 1899—1905 гг. обучался в Тифлисском духовном училище. В 1908 г. — воспитанник Тифлисской духовной семинарии (1 класс). Его брат — **Фаддей** также обучался в духовном училище, а сестра **Мореса (Мария)** — в женском духовном училище в Тифлисе (с 1898 по 1905 г.). Их отец (дед?) — **Архидиакон Ушана Саров**, родом из области Тхума, «представитель патриарха Мар-Шимуна» в деле присоединения несториан к Православию в 1897—1898 гг.

Семенов Авраам Иванович, обл. Урмия, Персия. Род. в 1875 г. 1890—1896 гг. — Тифлисская духовная семинария. Пансионер «Общества Восстановления Православного Христианства на Кавказе». 1896—1900 гг. — Казанская духовная академия. Кандидат богословия. С июля 1900 по 1902 г. — помощник инспектора в Кутаисской и Тифлисской духовных семинариях. С середины 1903 г. — служба по линии Министерства народного просвещения. 1906—1908 гг. — инспектор народных училищ Эриванской губернии, а в 1909—1915 гг. — Карской области. С 1916 г. — директор народных училищ Елисаветпольской губернии. Имел чин статского советника. После 1918 г. — директор школы и техникума в Гяндже (Елисаветполе). С 1932 г. — директор 7-летней ассирийской школы в Тифлисе. В 1934 г. праздновалось 35-летие его учительской деятельности. † 1943 г.

Сергеев Авраам Авдеевич, с. Калла, обл. Урмия, Персия. Род. в 1890-е гг. В 1908 г. окончил училище Русской миссии в Урмии. Был учителем в сельской школе. 1916—1917 гг. — Самарская духовная семинария. 1921—1925 гг. — Ростов-на-Дону, Донской университет (юридический факультет). С осени 1920 г. по начало 1921 г. возглавлял «Национальный Ассирийский комитет» в Ростове. 1920-е гг. — зав. Ассирийской школой в Ростове-на-Дону (снят в 1927 г.). В октябре 1934 г. — председатель правления отделения «Хаядты» в Таганроге. Арестован в Ростове 5 февраля 1938 г. По обвинению в «участии в контрреволюционной организации» осужден на 5 лет лагерей. Освобожден в феврале 1943 г.

Симонов Симон Ионович (Саяд бар шамаша Ионан), с. Гюгтапа, обл. Урмия, Персия. Род. 10 мая 1882 г. Окончил училище Английской миссии в Урмии. 1898—1900 гг. — Тифлисская духовная семинария. С 1901 г. — Одесская духовная семинария (окончил в 1907 г.). Осенью 1907 г. принят в С.-Петербургскую духовную академию. Окончил ее в 1911 г. (дипломная работа о преп. Ефреме Сирине). В июне 1912 г. удостоен звания кандидата богословия. 1912—1916 гг. — помощник инспектора в Костромской духовной семинарии. С мая 1916 г. — преподаватель Бирюченского духовного училища Воронежской епархии. С марта 1915 г. — подданный России.

Симонов (Семенов) Яков Иванович, обл. Урмия, Персия. Род. в конце 1860-х гг. Сын священника. 1883—1889 гг. — 4 класса Московской духовной семинарии. Весна 1898 г. — Одесса. 1898—1900 гг. — С.-Петербургская семинария (5—6-й классы). 1900—1906 гг. — С.-Петербургская духовная академия. 1907 г. — Киев. 1909/1910 г. — преподаватель в Эриванской мужской прогимназии. Декабрь 1911 г. — работал для написания сочинения в С.-Петербургском архиве Департамента иностранных исповеданий. 1916—1917 гг. — преподаватель в Карской женской гимназии.

Соломонов Александр Вениаминов, г. Урмия, Персия. Окончил училище Американской миссии в Урмии. В августе 1901 г., находясь в Петербурге, подавал прошение в Синод о принятии в духовную семинарию. Определением Синода направлен для поступления в Кишиневскую духовную семинарию.

Тальянов Самуил Давидов, с. Гюгтапа, обл. Урмия, Персия. В 1913 г. окончил курс 7-классного городского училища Русской миссии в Урмии. Осенью 1913 г., по ходатайству начальника миссии — архимандрита Сергия, принят в 4-й класс Тульской духовной семинарии (вместе с Ушаной Бедроевым).

Тумасов Захария Исаакович, обл. Урмия, Персия. Род. 9 октября 1904 г. В сентябре 1917 г. по ходатайству начальника Урмийской миссии принят в 3-й класс Тамбовского духовного училища.

Фаддеев (Урмийский) Иеремия, обл. Урмия, Персия. Обучался в городском училище Русской миссии в Урмии. Осенью 1905 г. принят в Волынскую духовную семинарию в России (г. Житомир). В 1908 г. переведен в Тифлисскую духовную семинарию.

Эйвазов Павел Семенович (Ушанович), с. Койласар, Эриванская губерния. Род. в 1854 г. (по другим сведениям в 1857/58 г.). Отец — Ушана бар Айваз — из с. Сипурган в Урмии. С 1862 г. обучался в церковно-приходской сельской школе. 1870-е гг. — Тифлисская духовная семинария. Пансионер «Общества Восстановления Православного Христианства на Кавказе». В 1877 г. основал сельское училище (в ведении Министерства народного просвещения) в с. Койласар и бессменно заведовал им до войны 1914 г. С 1918 г. проживал в Тифлисе в качестве беженца. † 1920 г.

Ядгаров (Бит-Ядгар) Павел (Шауль) Иосифович, с. Мавана, обл. Таргявар, Персия. Род. 18 сентября 1896 г. В 1912 г. окончил городское училище Русской миссии в Урмии. Работал учителем в сельской школе. В декабре 1914 г. вместе с миссией среди беженцев в России (Тифлис). В 1915 г. по ходатайству начальника миссии епископа Сергия, принят вместе с двумя другими учителями в 4-й класс Самарской духовной семинарии. 1923—1924 гг. — Курск, уполномоченный по оказанию помощи беженцам-ассирийцам. 1926—1928 гг. — член президиума «Союза Ассирийцев», заведующий культпросветотделом. Учитель в ассирийской школе в Москве. В январе 1931 г. арестован по доносу и постановлением ОГПУ от 30 апреля 1931 г. сослан в «Северный край». В феврале 1935 г. вернулся в Москву. Вновь арестован в 1936 г., осужден на 10 лет ИТЛ и, во изменение приговора, выслан в Иран.

Источники: *Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796 (Канцелярия Синода).* Оп. 179. Д. 366, 486, 687, 771, 970, 1014; Оп. 180. Д. 259, 611, 677, 736; Оп. 181. Д. 222; Оп. 182. Д. 198; Оп. 183. Д. 246; Оп. 184. Д. 152; Оп. 185. Д. 172; Оп. 186. Д. 198; Оп. 187. Д. 7382; Оп. 188. Д. 525; Оп. 194. Д. 170; Оп. 196. I отд. 2 ст. Д. 1; Оп. 198. I отд. 2 ст. Д. 1; Оп. 200. I отд. 2 ст. Д. 1; Оп. 202. I отд. 2 ст. Д. 1; Оп. 204. I отд. 2 ст. Д. 1; Оп. 441. Д. 115. Л. 85—88; *Ф. 797 (Канцелярия Обер-прокурора Синода).* Оп. 81. I отд. 2 ст. Д. 71; Оп. 82. II отд. 3 ст. Д. 169; *Ф. 802 (Учебный комитет при Синоде).* Оп. 10. 1902 г. Д. 24; Оп. 10. 1902 г. Д. 122. Л. 91; Оп. 11. 1912 г. Д. 23 А; Оп. 11. 1913 г. Д. 511; Оп. 11. 1915 г. Д. 19; Оп. 11. 1916 г. Д. 19; Оп. 16. Д. 340, Д. 469. Л. 58; Оп. 17. Д. 68. Л. 57—68.

Духовный вестник Грузинского экзархата. Тифлис: Тип. Е. Хеладзе, 1891—1906.

Литература: *Стефан (Садо), иером.* Российская Православная миссия в Урмии // Христианское чтение. СПб., 1996. № 13. С. 73—112; *Стефан (Садо), игум.* 1) Материалы к биографическому словарю ассирийцев в России (XIX — сер. XX века). Изд. 2-е. СПб., 2006. 176 с. с ил.; 2) Мартиролог ассирийцев СССР (1920—1950-е гг.). СПб., 2017. 744 с. с ил.

И. С. СУШКИН

К вопросу о деятельности Иакинфа Бичурина в качестве главы IX духовной миссии в Пекине

На протяжении 150 лет (1714—1864) русско-китайские отношения носили особый характер в силу взаимодействия двух государств через Духовную миссию в Пекине. Миссия сочетала в себе не только миссионерскую, но и научную и дипломатическую деятельность. Тем не менее, даже в силу таких особенностей она не стремилась оказывать влияние на внешнюю и внутреннюю политику Поднебесной. Период IX православной духовной миссии интересен, прежде всего, руководством Иакинфа Бичурина, серьезно повлиявшего на деятельность духовной миссии в последующее столетие. Однако его вклад в развитие русско-китайских отношений и деятельность духовного представительства является одним из самых противоречивых в истории русской миссии.

В связи с этим, целью работы является установление причин ссылки Бичурина по прибытии в Россию из Пекина. Для достижения цели были определены следующие задачи:

— определить обстоятельства назначения и снятия Иакинфа Бичурина с руководства миссией;
— исследовать основные направления курирования Бичуриным духовной миссии в Пекине.

Актуальность работы состоит в рассмотрении деятельности Иакинфа Бичурина через призму российско-китайских отношений начала XIX века и более подробном изучении причин ссылки Иакинфа Бичурина, которые лишь упоминались в историографии Пекинской Духовной миссии.

В начале XIX века российское правительство осознало необходимость расширения торговых рынков сбыта и политического влияния на Востоке, ввиду важности расширения Российско-Американской торговой кампании на Аляске посредством открытия

портов Японии и Китая[1]. С этой целью были одновременно отправлены две значимые дипломатические миссии — Ю. А. Головкина (по суше) и И. Ф. Крузенштерна (по морю в рамках кругосветного путешествия). Первая миссия, как и вторая, потерпела провал из-за отказа следовать цинскому дипломатическому протоколу. Основная причина провала Головкина был отказ от совершения церемонии «коу тоу» перед символами императорской власти[2]. Экспедиция Крузенштерна, потерпела неудачу в установлении торговых отношений, несмотря на дружеское посредничество англичан в контактах с кантонскими торговцами. Хотя отношения двух стран не ухудшились, и даже впоследствии предлагалось возобновление переговоров без формальностей[3], это было провалом официальной русской дипломатии на Дальнем Востоке. В связи с этим IX Духовная миссия претерпела ряд изменений, связанных с ее переподчинением Коллегии иностранных дел и назначением официального пристава для сопровождения. Также изменились задачи миссии: наряду с миссионерской деятельностью, необходимо было выяснить отношение к русским местного населения, установить контакты с иезуитами, определить связи англичан с китайцами и их причастность к провалу миссии Головкина, узнать положение русской торговли в Китае, а также военные и стратегические планы последнего в отношении России[4]. Эти беспрецедентные меры дают основание полагать о преобразовании миссии уже на этом этапе в негласное дипломатическое представительство. Усиление роли внешней политики в формировании миссии также убеждает, что Ю. А. Головкин сильно повлиял на назначение «опального монаха»

---

1 *Андреевская С. И.* Деятельность Н. Я. Бичурина в качестве главы IX Российской духовной миссии в Китае (1807—1821 гг.): дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2006. С. 63—64.

2 *Пономарева С. А.* «Новый» документ о посольстве графа Головкина в Китай в 1805 г. [Электронный ресурс] // Уральское востоковедение: международный альманах. — URL: https://elar.urfu.ru/handle/10995/35098 (дата обращения: 23.03.2020).

3 Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Ф. 161. Санкт-Петербургский Главный архив (СПбГА) IV—4. Оп. 123. Д. 1. Л. 440.

4 *Андреевская С. И.* Деятельность Н. Я. Бичурина в качестве главы IX Российской духовной миссии в Китае... С. 105.

Иакинфа Бичурина главой русской миссии через прошение обер-прокурору Святейшего Синода князю Голицыну[5].

По прибытии в Пекин Иакинф Бичурин обратился к восстановлению церковного имущества: реставрирована церковь Николая Чудотворца, починены кельи, куплен дополнительный участок земли за Пекином, возобновлена служба среди албазинской общины, численность которой на тот момент насчитывалась менее 30 человек. Изучив в достаточной мере китайский язык, Иакинф Бичурин перевел «Краткий катехизис» для приобщения к православию китайских жителей, что получило глубокую поддержку со стороны Синода[6]. Кроме этого велась активная переписка с властями, которая началась лишь в 1810 году, чтобы не наводить подозрения китайских властей, проверявших всю отправляемую и получаемую корреспонденцию. В ней архимандрит сообщал о ценных сведениях, касающихся России, о захвате англичанами Макао и насильственном принуждении китайцев к торговле, подробностях приостановки миссии Головкина 1806 года и причастности к этому событию ургинского вана[7].

Бичурин не оставлял без внимания и научную деятельность, перевел Четверокнижие («Сышу»), 17-ти томную сводную историю Китая и записывал свои наблюдения о быте и нравах китайцев[8]. Подобное усердие в познании другого народа и его языка архимандрит требовал от своих студентов. Но важно заметить, что приезд в Пекин для членов Российской духовной миссии практически означал перемещение в иную цивилизацию. Более того, дискомфорт ученикам доставляли условия: удручающие состояния комнат, неподходяще обустроенные помещения, которые

---

[5] Там же. С. 88.

[6] *Карезина И. П.* Образ о. Иакинфа (Бичурина): детали и уточнения [Электронный ресурс] // Синология.Ру: история и культура Китая. — URL: https://clck.ru/N2zU9 (дата обращения: 31.03.2020).

[7] АВПРИ. Ф. 161. СПбГА IV—4. Оп. 123. Д. 1. Л. 7—8, 17.

[8] *Патракеева В. А.* Деятельность русской духовной миссии в Пекине // Православие и дипломатия в странах Азиатско-Тихоокеанского региона. [Электронный ресурс] // eLIBRARY.RU: научная электронная библиотека. — URL: https://www.elibrary.ru/item.asp?id=24476082 (дата обращения: 12.03.2020).

не соответствовали нормальному быту[9]. В имеющихся условиях требовали прилагать усилия в познании трудного языка. Ко всему прочему имелась проблема в недостаточном финансировании миссии, в чем Бичурин убедился уже в первые годы пребывания в Пекине. Деньги, полученные Иакинфом, тратились на оклад членам миссии, насчитывавшей 9 человек без прислуги, восстановление и поддержание в благовидном состоянии двора миссии. Однако денег на хозяйственные нужды не всегда хватало, а если они и направлялись на восстановление церковных строений, то миссия могла быть обманута в некачественном исполнении работ наемными рабочими-китайцами[10]. Все это привело к многочисленным доносам на архимандрита миссии. Среди доносчиков, согласно делу «О пекинских миссионерах, возвратившихся в Россию», фигурируют К. Пальмовский, М. Сипаков, Л. Зимайлов, Е. Громов[11], а также иеромонах Нектарий, который был выслан в 1810 году за неподобающее поведение, охарактеризованное Бичуриным как «буйное помешательство». В России он был допрошен. Из его слов выяснилось, что Бичурин вел распутный образ жизни с посещением трактиров и публичных домов, а знакомства, приобретенные им для выполнения дипломатических задач, оказались бесполезными[12]. В 1814 году один из учеников миссии Константин Пальмовский был также выслан Бичуриным из Пекина за неподобающее сану поведение: распродажа церковного имущества китайскому населению. Примечательно, что документы с донесением архимандрита о Пальмовском не дошли до пограничной заставы, и причиной высылки была поставлена грудная болезнь. Сам же виновник не понес наказания, а был назначен переводчиком в Кяхте[13]. Кроме вышеуказанных обвинений, Иакинфу вменялось

---

[9] *Ипатова А. С.* Пекинская жизнь российской духовной миссии в XVIII — начале XIX в. // Исторические события в жизни Китая и современность. М., 2016. С. 31, 37.

[10] Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб). Ф. 19. Оп. 120. Д. 413. Л. 66 об. — 68.

[11] Там же. Л. 29 об.

[12] АВПРИ. Ф. 161. СПбГА IV—4. Оп. 123. Д. 1. Л. 117—124.

[13] ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 120. Д. 413. Л. 47—47 об.

злоупотребление и кража денежных средств, присланных правительством на 5 лет. Однако обвинения Иакинфом Бичуриным отрицались, рационально объяснялись факты, которые ученики именовали злоупотреблением. Впоследствии слова архимандрита были подтверждены иеромонахами Серафимом, Аркадием, причетником В. И. Яфицким[14]. Следовательно, из донесений студентов миссии Святейший Синод сделал вывод об Иакинфе Бичурине как о миссионере-переводчике, чьи *«ученые занятия таковым переводом истории сильно научили чрезвычайной хитрости, и миссия, последовав архимандриту, приобрела совершенные успехи в познании китайского духа по всем отношениям; чистая же христианская нравственность для всей миссии была одним уже невежеством, когда дочисто все по сему предмету истреблено и ниже признаков оных не осталось. Поколику ж таковая мнимая мудрость помогла Бичурину изобрести средство к открытию себе щастья...»*[15]. Упомянутое отсутствие христианской нравственности объясняется фактом, связанным с написанием и изданием «Краткого катехизиса», распространение которого не возымело успеха, ввиду сожжения цинским правительством большинства печатных дощечек[16]. Такой жест китайских властей способствовал ослаблению религиозной деятельности миссии. Это опровергает устоявшуюся точку зрения в историографии, что причиной послужила утеря Бичуриным интереса к православию вплоть до атеизма. Однако удивляет в этом деле умаление дипломатической и научной деятельности Иакинфа Бичурина, которые упоминаются крайне редко и в негативном контексте. Кроме этого, не может быть упущен факт попустительства деяниям Пальмовского со стороны властей, которые не только не обратили должного внимания на утерю донесения, но и определили его на должность. Целесообразно предположить, что генерал-губернатор Сибири Пестель, а также директор кяхтинской таможни

[14] Там же. Л. 75 об. — 108, 119—155.

[15] Там же. Л. 72.

[16] *Карезина И. П.* Образ о. Иакинфа (Бичурина): детали и уточнения. [Электронный ресурс] // Синология.Ру: история и культура Китая. — URL: https://clck.ru/N2zU9 (дата обращения: 31.03.2020).

Ванифатьев и сибирское купечество были крайне недовольны освещением обстоятельств приостановки посольства Головкина в Пекин Бичуриным. Стоит объяснить это, прежде всего, нежеланием как российской, так и китайской стороны расширить торговлю и открыть для российских судов порт в Кантоне. Кяхта, которая была процветающим городом и «слободой миллионеров», благодаря успешным проводимым там торговым операциям, приносила крупные доходы русскому и китайскому купечеству[17]. Уменьшение роли Кяхты в торговле с Китаем привело бы к разорению сибирского купечества. В целях не допустить подобного исхода в случае успеха посольства Головкина, Трескин исказил информацию об отправке посольства, изъясняя Лифаньюаню, что будет первым отправлено русское посольство (хотя российское правительство поставило условие прибытия первыми китайской стороны)[18].

Более того, Головкин в рамках посольства в Китай провел инспекцию Сибирской губернии, в ходе которой выявил многочисленные злоупотребления властей и факты взяток на кяхтинской таможне[19]. Усугубляли положение Иакинфа подозрения властей о его отношениях с Головкиным. Желание сокрыть истинные причины неудачи посла побудило сибирские власти поощрять доносы на Бичурина и их составителей, что иллюстрирует пример Пальмовского, а также привлечение к критике IX миссии начальника следующей X миссии архимандрита Петра (Каменского). В 1822—1823 годах состоялся допрос по делу «О пекинских миссионерах, возвратившихся в Россию», в результате которого Иакинф Бичурин был обвинен по 10 пунктам в церковной сфере. Вместе с тем прелюбодеяние и доведение до самоубийства студентов были

---

[17] *Жукова Л. В.* Визуальный образ Китая в русском общественном сознании первой половины XIX века // Россия и Китай: История и перспективы сотрудничества: Материалы V международной научно-практической конференции (Благовещенск — Хэйхэ — Харбин, 18—23 мая 2015 г.). Т. 5. Благовещенск, 2015. С. 138.

[18] *Андреевская С. И.* Деятельность Н. Я. Бичурина в качестве главы IX Российской духовной миссии в Китае... С. 115—116.

[19] АВПРИ. Ф. 161. СПбГА I—7. Оп. 6. Д. 1. П. 46. Л. 30.

исключены[20]. Архимандрит был сослан в Валаамский монастырь, замененный Александром I вместо Соловецкого монастыря.

Подводя итоги установлению причин ссылки Иакинфа Бичурина по прибытии в Россию из Пекина, нужно сказать, что деятельность архимандрита не носила противоречащий установкам правительства характер. Наоборот, его научная и дипломатическая деятельность впоследствии существенно способствовала расширению знаний о Китае и сотрудничеству с ним. Однако важную роль в этом деле сыграли препятствия, чинимые сибирскими властями и купечеством. Обосновано полагать, что целью было сокрытие истинных причин провала существенного прорыва посольства Головкина, целью которой было установить морскую торговлю с Китаем. Вместе с этим, неудачная миссионерская деятельность, которая была запрещена цинским правительством уже в ранние годы пребывания миссии, дала основание Святейшему Синоду полагать о провале миссии и вменить архимандриту пренебрежение миссионерскими делами.

[20] *Мясников В. С.* Валаамская ссылка Н. Я. Бичурина // Проблемы Дальнего Востока: научный и общественно-политический журнал. 1986. № 1. С. 121.

Ю. А. ТОКАРЕВА

П. А. Попов — миссионер Обдорского края

Вопрос распространения православия среди коренных народов Сибири становится особенно значимым в национальной политике Российской империи в XIX веке. Принятие «инородцами» православия, по мнению самодержавной власти, должно было являться одним из шагов к постепенному сближению образов жизни русского (православного) и местного населения, а следовательно, и к дальнейшей интеграции коренных народов региона в единое социально-экономическое и культурное пространство империи. Поэтому здесь начинают свою миссионерскую деятельность ряд духовных миссий, среди которых Обдорская духовная миссия была одной из крупнейших в Западной Сибири. Она начала свою работу в 1832 году, но была закрыта уже в 1833 году (официально — в 1836 году). Новая история Обдорской миссии отсчитывается с 1854 года — даты повторного открытия. Первоначально большой вклад в ее работу внес миссионер П. А. Попов. Цель этой статьи — попытка показать его роль и позицию в деле распространения православия и образования среди народов Западной Сибири.

Петр Александрович Попов родился в семье священника в 1825 году[1]. Он окончил обучение в Тобольской духовной семинарии, был рукоположен в сан священника в 1846 году. В период с 1854 по 1868 годы П. А. Попов являлся настоятелем Обдорской духовной миссии, однако миссионерской и просветительской деятельностью среди народов Сибири, как отмечено в его некрологе, П. А. Попов стал заниматься сразу после принятия

[1] Памяти протоиерея П. А. Попова // Тобольские Епархиальные Ведомости. 1888. № 11—12. С. 248.

сана священника в 1846 году[2]. Здесь можно отметить открытие П. А. Поповым в 1846 году в Обдорске миссионерской школы для русских и «инородческих» детей в его доме, которая существовала достаточно долгое время благодаря частной инициативе миссионера. Только в 1861 году происходит преобразование данной Обдорской школы в смешанную приходскую[3]. Кроме того, известно, что в 1852 году П. А. Попов крестил 10 «инородцев», в первой половине 1853 года — 9 «инородцев»[4]. После завершения своей деятельности в Обдорской миссии П. А. Попов служил в Иоанно-Введенском женском монастыре, затем занимал должность настоятеля прихода при Воскресенском храме в Тобольске вплоть до своей смерти в 1888 году.

Религиозная деятельность П. А. Попова в качестве миссионера Обдорской духовной миссии описана в так называемых «Журналах о действиях по Обдорской миссии». В них он перечисляет крещенных остяков[5] и самоедов[6], как в Обдорске, так и в местах их кочевий, которые он посещал. Так, например, исходя из «Журнала» за 1863 год, следует, что в данном году П. А. Попов крестил 33 «инородца»[7]. Кроме того, в журналах П. А. Поповым были описаны совершенные среди «инородцев» богослужения, требы, венчания и отпевания. Также здесь необходимо пояснить, что зачастую зимой большое количество остяков и самоедов съезжалось в Обдорск для сдачи ясака и закупки необходимых для них товаров, поэтому П. А. Попов мог оставаться в Обдорске в течение

---

[2] Там же. С. 249—250.

[3] *Цысь В. В., Цысь О. П.* Образование и просвещение на Севере Западной Сибири в XIX — начале XX вв. Нижневартовск, 2011. С. 49.

[4] *Мавлютова Г. Ш.* Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Северо-Западной Сибири (XIX — нач. XX в.). Тюмень, 2001. С. 60.

[5] Этноним народов Сибири, включающий в себя хантов, кетов, югов, селькупов.

[6] Название группы коренных малочисленных народов России, таких как ненцев, энцев, нганасан.

[7] Журнал миссионерских действий священника Обдорской миссии Петра Попова за 1863 год // Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии (60—70-е гг. XIX в.) / Сост. и коммент. В. Темплинг, вступ. ст. и коммент. С. Турова. Тюмень, 2002. С. 45—51.

некоторого зимнего периода времени в ожидании «инородцев» для проведения крещений, богослужений, чтения молитв и проведения бесед, целью которых было убедить коренное население либо принять православие, либо укрепить его догматы среди местных жителей. Так в «Журнале» за 1863 год П. А. Попов пишет: *«Съезд со всех сторон остяков и самоедов в Обдорск в количестве до 5000 человек для торговли пушным зверем и для положения ясака удержал меня от выездов по тундрам в течение января до 5 февраля. В продолжение этого времени находясь постоянно в среде стекавшихся ко мне для ночлега самоедов не менее 30 человек каждодневно, я имел полную возможность в дружеских разговорах сообщать им познание и почитание Единого Истинного Бога...»*[8].

В то же время нельзя не подчеркнуть, что в своих записях П. А. Попов отмечал суровость сибирских зим, например, это видно в цитате из «Журнала» за 1868 год: *«Мороз и вьюга — обыкновенные спутники зимы на Севере — усилились в ночь до того, что, сбившись с дороги, мы едва в полночь выехали в юрту остяка Шурышкарских юрт, которая несмотря ни на тесноту, ни на грязность и отвратительный запах, была для нас величайшим даром милости Божией»*[9]. Конечно, холодные зимние климатические условия Сибири ограничивали передвижения как П. А. Попова, так и других миссионеров края, мешали действовать им в полной мере при их путешествиях в кочевья «инородцев» в зимнее время.

В данных журналах также можно найти мнение П. А. Попова о распространении православия и образования среди указанных выше народов, о препятствиях, мешающих данному процессу. Так, например, в «Журнале» за 1860 год П. А. Попов писал: *«Из всех причин, препятствующих успехам просвещения инородцев, ни одна не возбуждает столько негодования, как князь Тайшин*[10],

[8] Журнал миссионерских действий священника Обдорской миссии Петра Попова за 1863 год // Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С. 45.

[9] Путевой журнал священника Обдорской Петро-Павловской миссии Петра Попова за 1868 год // Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С. 97.

[10] Князь Иван Матвеевич Тайшин — последний обдорский князь.

который есть застой невежества и заблуждения ему подведомых инородцев. В нем доселе видна была холодность к христианской вере, уклонение от исполнения ее обязанностей всегда под благовидными предлогами, участие в идолопоклонстве и даже покровительство оному»[11]. Кроме того, П. А. Попов отмечал, что И. М. Тайшин, несмотря на церковные запреты, женил своего внука 12 лет на девушке 20 лет из богатой языческой семьи[12]. Исходя из этого, как считал П. А. Попов, такое поведение князя Тайшина, подкрепленное его властью и состоятельностью, мешало распространению и утверждению православия среди подчиненных ему «инородцев». Также П. А. Попов подчеркивал, что распространению образования среди остяков и самоедов мешает нехватка материальных средств, необходимых на содержание детей «инородцев» в процессе их обучения, в том числе из-за бедного положения самих родителей этих детей[13].

Большой заслугой П. А. Попова является составление «Остяцко-самоедского словаря», который содержал более 5000 слов на данных языках. Первоначально работа над словарем была завершена П. А. Поповым еще в 1867 году, и экземпляр словаря был прислан П. А. Поповым в Тобольскую духовную консисторию в июне 1867 года. Однако архиепископ Тобольский и Сибирский Варлаам приказал в июле того же года отправить словарь на дополнительную сверку, которая должна была быть осуществлена с помощью хорошо знающих русский язык «инородцев» из числа остяков и самоедов, выбранных князем остяков и старшинами самоедов[14]. В период с 8 по 17 января 1868 года было проведено 6 заседаний специальной комиссии по сверке словаря; кроме П. А. Попова в ее работе принимали участие священник

---

[11] Журнал о действиях по Обдорской миссии священника Петра Попова за 1860 год // Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С. 19.

[12] Там же. С. 20.

[13] Журнал миссионерских действий священника Обдорской миссии Петра Попова за 1863 год // Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С. 50—51.

[14] Выписка из журнала Тобольской духовной консистории о результатах поверки словаря // Из истории Обдорской миссии: Источники / Сост. вступ. ст., коммент. В. Я. Темплинга. Тюмень, 2004. С. 39.

А. Тверитин, тобольские мещане П. Кудрин, Я. Ермаков и П. Росляков, остяки З. Тохрасов, П. Дружинин, самоеды Н. Ванойтин, В. Собрин (пономарь). В окончательном «Акте о поверке словаря», подписанном 17 января упомянутыми выше членами комиссии, за исключением П. Рослякова, было отмечено, что словарь был составлен верно в соответствии с «инородческими» наречиями[15]. Однако *«что же касается до перевода «молитвы Господней», Символа веры, десяти заповедей и двух первых глав из Евангелия Матфея, то весь этот перевод оказался составленным не точно и хотя при поверке его сделано (было) исправление рукой самого составителя словаря священника Петра Попова, но за всем тем он (был) мало доступен к уразумению инородцев, как остяков, так и самоедов»*[16]. Причина этого состояла в лингвистической бедности языков остяков и самоедов и невозможности выразить с их помощью ряд русских слов, особенно связанных с церковными обрядами.

В итоге, архиепископ Тобольский и Сибирский Варлаам в марте 1868 года, подал рапорт в Святейший Правительствующий Синод с целью представить рукопись словаря П. А. Попова для рассмотрения. Он просил, чтобы в дальнейшем Синод постановил отправить словарь в Академию наук для дальнейшего обсуждения, в результате которого могло быть сделано постановление или о выпуске работы в печати, или о дозволении миссионерам Обдорской миссии пользоваться словарем и пополнять его постепенно новыми словами и переводами[17].

Рукопись словаря была передана Святейшим Синодом через Министерство народного просвещения для рассмотрения в Академию наук. Однако словарь не был одобрен Академией наук из-за замечаний академика А. А. Шифнера. Им был выявлен ряд ошибок и описок в рукописи, например, таких как неверное употребление букв для обозначения звуков, неправильное использование ударений в некоторых словах, а также применение слов, которые не были описаны в словарных списках, но встречались

[15] Акт о поверке словаря // Из истории Обдорской миссии: Источники... С. 36.
[16] Там же.
[17] РГИА. Ф. 797. Оп. 38. Отд. I. Ст. 1. Д. 173 Б. Л. 1—2.

в отдельных словосочетаниях или фразах в рукописи[18]. Исходя из этого, А. А. Шифнер предлагал либо устранить П. А. Попову все указанные им замечания, чтобы публикация словаря оказалась возможной, либо чтобы Академия приобрела рукопись словаря (или ее копию), так как академик признавал, что словарь содержал большое количество ценных слов и фраз на остяцком и самоедском языках, важных для дальнейшего изучения культуры указанных народов[19]. Исходя из этого, Святейший Синод постановил вернуть рукопись словаря вместе с замечаниями А. А. Шифнера архиепископу Варлааму, чтобы он передал ее П. А. Попову для внесения исправлений[20].

В результате, работа П. А. Поповым над словарем окончательно была завершена только в конце 1875 года, несмотря на то, что в 1872 году он уже был возведен Святейшим Синодом в сан протоиерея по ходатайству архиепископа Варлаама за свою миссионерскую деятельность и составление словаря[21]. Причина сложившейся ситуации состояла в том, что П. А. Попову не были переданы в полной мере все замечания академика Шифнера, и для окончательного его исправления понадобилось дополнительное время. Уже новый архиепископ Тобольский и Сибирский Ефрем в своем рапорте от 16 декабря 1875 года в Синод, отправляя вместе с ним окончательный вариант словаря и его копию, писал, что *«протоиерей Попов, не имея ни времени, ни средств к изданию словаря на свой счет, согласен уступить рукопись оного словаря Академии наук за такое вознаграждение, какое академия найдет возможным»*[22]. В ответ на это Святейший Правительствующий Синод в отношении сообщал архиепископу, что Академия

---

[18] Там же. Л. 6—8 об.

[19] Там же. Л. 9.

[20] Указ Синода о результатах рассмотрения остяцко-самоедского словаря П. Попова в Академии наук // Из истории Обдорской миссии: Источники... С. 47—48.

[21] Указ Синода архиепископу Варлааму о возвращении рукописи остяцко-самоедского словаря с просьбой уступить рукопись Академии наук // Там же. С. 98.

[22] Отношение Синода с просьбой о передаче рукописи словаря П. Попова // Там же. С. 112.

наук постановила: так как *«материалы, содержащиеся в этом труде, могут служить для дальнейших изысканий в области остяцкого и самоедского языков»*, поэтому *«Академия признала полезным приобрести сказанную рукопись, а равно и копию с нее, для своей библиотеки за сто рублей в том случае, если автор согласится уступить оные академии за эту сумму»*[23]. П. А. Попов согласился и передал определённые ему сто рублей в Общество Красного креста[24]. К сожалению, нами не было найдено дальнейших сведений о судьбе словаря, вероятно, в дальнейшем к нему могли обращаться исследователи, специализирующиеся в указанной теме. Также известно, что в 1887 году П. А. Попов составил перевод «Евангелия от Матфея», на остяцкий язык[25].

На примере П. А. Попова мы видим, что жизнь миссионеров в Западной Сибири в первые десятилетия второй половины XIX века не была простой. Их просветительская деятельность зачастую не получала достаточной материальной помощи от русских властей и не встречала поддержки со стороны представителей местной элиты. Миссионерам было необходимо хорошо знать язык того или иного коренного народа Сибири, преодолевать нежелание родителей способствовать развитию образования своих детей. Однако, несмотря на все это, можно сказать, что П. А. Попов внес достаточно значительный вклад в дело распространения православия и образования среди народов Западной Сибири.

[23] Отношение Синода с просьбой о передаче рукописи словаря П. Попова // Из истории Обдорской миссии: Источники... С. 112—113.
[24] РГИА. Ф. 797. Оп. 38. Отд. I. Ст. 1. Д. 173 Б. Л. 32 об.
[25] Памяти протоиерея П. А. Попова... С. 251.

Г. И. УЛЬДАНОВА

Миссионерская деятельность как один из способов русификации (на примере Общества восстановления православного христианства на Кавказе)

Российская империя к началу XIX в. представляла собой могущественную централизованную державу, занимающую обширную территорию и включающую в себя множество разнородных частей. Россия была также крупным игроком на международной арене.

В это время Российская империя обращает более пристальное внимание на земли Кавказа и Закавказья, состоящие из преимущественно горных систем и нагорий, которые расположились на достаточно узком участке суши и протянулись от моря до моря. Недаром этот регион считается естественной границей между Европой и Азией, ведь горы служат не только трудной преградой для наступающего врага, но и хорошим укреплением для защищающейся стороны.

Хотя активные действия со стороны России проявились еще в XVIII в. Начало было положено в Каспийский поход Петра I (1722—1723), а продолжено уже при Екатерине Великой, когда укреплялась граница по Кавказу, проводились удачные войны против османов. К началу XIX в. обстановку стали определять находившиеся в упадке Иран и Османская империя, с одной стороны, и крепнувшая Российская империя — с другой.

Естественной опорой России, пусть и весьма ненадежной, стали земли с преобладающим христианским населением, прежде всего Грузия. Российская империя представлялась им меньшим злом. При этом на подконтрольных территориях российское вмешательство было минимальным и выражалось в довольно приемлемых податях[1].

[1] *Турицын И. В.* Парадоксы российского колониального опыта первой половины XIX века (на материалах Закавказья) // Современная научная мысль. 2013. № 4. С. 44.

Территории Кавказа и Закавказья будут присоединены в результате переходов под протекторат России, русско-турецких и русско-иранских войн, а также вследствие длительной Кавказской войны.

Поначалу империя сохраняла местные границы и правителей, если те были лояльны империи. Россия не вмешивалась во внутренние дела горцев, оставляя управление ими в руках местной военной знати и сельских старшин. В начале XIX в. признавалась экстерриториальность права обеих сторон, то есть как российского, так и местного (адат) и исламского (шариат)[2].

К 1820-м гг. права и обязанности городской знати перешли к Российскому государству, многие из которых поступали на имперскую службу. Происходила интеграция горцев и казачества в российскую сословную систему. Во времена Кавказской войны сложилась такая система, при которой регион был включен в единую имперскую властную структуру посредством наместника и Кавказского комитета, оформившуюся в начале 1860-х гг.

Империя на данных землях активно проявляла себя в религиозной политике. Вероисповедный состав включал в себя мусульман (как суннитов, так и шиитов), иудеев, православных и язычников. С переселением в регион калмыков появился и буддизм[3].

Государство совершало попытки христианизации населения[4], осознавая, что чуждым и непокорным мусульманским регионом не всегда можно управлять только с помощью штыка. Для осуществления данных замыслов создавались миссионерские общества как православного толка, так и иных иностранных христианских исповеданий. Одним из первых таких обществ была «Духовная Осетинская комиссия», созданная еще в середине XVIII в. Также Указом императора Николая I в 1836 г. епархии Албанской церкви были переданы армяно-григорианской церкви с надеждой на усиление христианства на Кавказе. Но отдельные переходы в православие коренного населения северного Азербайджана не привели к ожидаемым результатам.

---

[2] Северный Кавказ в составе Российской империи. М., 2007. С. 61.

[3] Там же. С. 88

[4] *Вердиева Х. Ю. Г.* Конфессиональная политика Российской империи на Кавказе // Международный академический вестник. 2015. № 4 (10). С. 8.

Свою деятельность осуществляли и иностранные миссионерские общества (Шотландские и Базельские миссионеры), однако их труды практически не приносили результатов. Первые обратили в свою веру только двух азербайджанцев, а вторые — вообще никого. Их деятельность стала даже опасной, поскольку они переводили лютеранские книги на армянский, привлекая в лютеранскую церковь армянскую молодежь[5].

Но империя не отступала в религиозном плане и в 1860 г. было создано «Общество восстановления православного христианства» на Кавказе. Подробнее об образовании общества и мерах, которые предлагали предпринимать для более успешного распространения православия, можно узнать из рапорта архиепископа Евсевия Карталинского и Кахетинского, Экзарха Грузии, Святейшему Синоду. Эти предложения были согласованы с наместником Кавказа Александром Ивановичем Барятинским.

Кавказ в это время представлялся обширным полем, как выразился Евсевий, для «великих духовных подвигов». Получается, что инициатива создания общества исходила от Экзарха Грузии и Кавказского наместника. Однако они сразу отдавали себе отчет о том, что понадобятся большие средства на осуществление этих замыслов[6].

При разработке мер, необходимых для успешного распространения православия на Кавказе, внимание более всего обращалось на современное нравственное, умственное, религиозное и политическое состояние горских племен, а также на те препятствия, которые мешали успехам миссионеров в прошлом.

Как же описывает эти горские племена экзарх Грузии Евсевий? Он определяет их состояние как полудикое, близкое к первобытному, что связывается в его рапорте с дикой и суровой природой мест их обитания и постоянными войнами друг с другом. Говоря о древних преданиях, существующих на Кавказе, экзарх обращает внимание на малозначительные остатки христианских понятий, смешанные с суевериями.

---

[5] Там же. С. 11.

[6] Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 141. Д. 2040. Л. 1—3.

В умственном отношении, по словам Евсевия, почти все горские племена стоят на самой низкой ступени, акцентируя внимание на отсутствие собственной письменности. Интересно, что в религиозном плане он считает горцев, за исключением мюридов, в сущности равнодушными ко всякой религии и только по наружности исполняющими мертвые формы мусульманства.

Нравственное же состояние жителей гор экзарх описывает как самое плачевное и испорченное. Он не исключает некоторые похвальные качества (гостеприимность, верность своему слову и т. п.), но акцентирует внимание на их грубости, жестокости и дикости[7].

Какие же выводы делает в своем рапорте экзарх Евсевий? Он считает, что «умственных» способов для обращения горцев практически нельзя использовать. Потому что они не развиты до такой степени, чтобы оценить превосходство христианской веры и ее Божественность. Также для горских племен трудны и едва постижимы такие необходимые для принятия христианства подвиги как преодоление своих привычек, страстей и самоотвержение. Вера жителя гор приноровлена к его грубой, чувственной натуре.

Но что обязательно нужно выделить в рапорте экзарха Грузии, так это его соображение о том, что крупное препятствие в успешном распространении православия на Кавказе заключается в политических отношениях горцев к русскому правительству. Мусульманское духовенство, которое враждебно относится к Российской империи, внушает горцам мысль о том, что христианская вера — это только оружие для окончательного покорения их русскою державою, а обращение в веру Христову равняется лишению свободы. При этом известно, что именно свободой горец дорожит более всего. Хотя Евсевий не сомневается, что со временем такое положение дел будет ослабляться[8].

К тому же существовало представление, что для успешного распространения православия необходимы миссионеры, которые будут подготовлены по особой программе. Думали и о достаточной материальной поддержке, ведь данная деятельность опасна для жизни,

[7] РГИА. Ф. 796. Оп. 141. Д. 2040. Л. 4—6.
[8] Там же. Л. 6 об.

а жалование за неё получают мизерное. Искали также средства для образования детей из новообращенных горцев, чтобы из них можно было со временем избирать достойных проповедников и священников для миссионерских церквей. Надо сказать, что образованию молодого поколения горских племен в приходских школах отводилась большая роль, в том числе и преподаванию русского языка[9].

Миссионерам вменялось при изъяснении догматов христианской веры и нравственности не упускать из виду опровержение тех суеверий, заблуждений и пороков, которые господствуют среди горских племен. К тому же необходимо преподавать проповедникам общеупотребительные кавказские наречия[10]. Перед ними стояла также тяжелая, но эффективная задача — переводить церковные и учебные книги на языки горцев.

Все книги, необходимые Обществу распространения православного христианства на Кавказе, которое и осуществляло задуманное, первоначально печатались в Москве, с обязательной отправкой одного экземпляра в Синод на одобрение. Но так как в составе последнего никто не знал горских языков[11], то в 1863 г. императором было дано разрешение Обществу печатать книги на кавказских наречиях под собственной цензурой в Тифлисе[12].

Исходя из описанного выше, мы можем сделать некоторые ключевые выводы относительно миссионерской деятельности Российского государства на Кавказе. Здесь, как и на других окраинах (Западный край, Средняя Азия, Сибирь), Империя предпринимала множество различных мер к интеграции и постепенному стиранию границ между метрополией и колонией. Горы, служившие надежным щитом от Османской империи и Ирана и завоеванные в результате длительной и трудной войны, необходимо было еще удержать.

Эффективной мерой была миссионерская деятельность, и Кавказ в данном случае не является исключением. К тому же ее особенностью является и то, что Российская империя могла опираться на православную Грузию, пострадавшую от соседних

---

[9] Там же. Л. 7 об., 15 об.
[10] Там же. Л. 10 об.
[11] РГИА. Ф. 797. Оп. 33. I отд. Д. 180. Л. 1.
[12] Там же. Л. 28.

стран (Османская империя, Каджарский Иран), придерживающихся мусульманства. На самом Кавказе религиозный состав был самый разнообразный, мусульмане также не были едины и разделялись на суннитов и шиитов. Не стоит упускать из виду и то, что империя трактовала свою политику как именно восстановление православия на Кавказе.

Меры, задуманные для дальнейшего распространения православия, кажутся логичными и здравыми. Политика христианизации была достаточно многогранной, ведь старались готовить миссионеров так, чтобы они были поняты и приняты горцами через обучение проповедников кавказским наречиям. Важно, что они старались создавать и обустраивать школы для детей новообращенных горцев. Отметим, что предполагалось обучать детей русскому языку, а это, по нашему мнению, чрезвычайно важно для постепенной интеграции региона в общеимперское пространство. Также делался упор и на постройку церквей и перевод священных книг.

Думается, что все вышесказанное показывает, как Российская империя использовала миссионерскую деятельность, в частности Общество восстановления православного христианства на Кавказе, в стремлении к русификации региона, стиранию границ между метрополией и колонией. Также на благо этой цели определённым образом выстраивалось административно-территориальное управление, принимались меры на уровне законодательства.

Данная политика в сторону своих колоний, по нашему мнению, демонстрирует особенность Российской империи. Как пишет С. Беккер, в большинстве случаев европейские страны видели в своих колониях неассимилируемые зависимые территории, необходимые только для эксплуатации и наставления на путь «цивилизации». Россия же рассматривала их как расширение метрополии, как свою составную часть[13].

[13] *Беккер С.* Россия и концепт империи // Новая имперская история постсоветского пространства. Казань, 2004. С. 70.

ИГУМЕН ФИЛАРЕТ
(С. В. ПРЯШНИКОВ)

Сахалинская миссия Русской Православной Церкви середины XIX столетия[1]

Остров Сахалин второй половины XIX века становится не только местом постоянного проживания русского населения, но и полем деятельности православного духовенства. Тогда Дальневосточные территории, в том числе и Сахалин, постепенно становились частью Российской империи. Вслед за первооткрывателями и поселенцами на отдаленные местности приезжали священнослужители Русской Православной Церкви. Координация действий церковных причтов на обширной территории, куда входил остров, тогда осуществлялась Камчатской Духовной консисторией[2]. Благодаря неустанным трудам священноначалия, а также миссионеров-священников были открыты десятки православный миссий. Их работа сводилась к церковному окормлению как русского населения, так и коренных жителей Севера.

Важно отметить тот факт, что в работах современных исследователей, изучающих историю Русской Православной Церкви синодального периода, не встречается подробного описания служения островного духовенства. Более того, само понятие *«Сахалинская миссия»* вовсе отсутствует. Священники острова Сахалин во второй половине XIX века были особыми личностями в истории

[1] См. также: Филарет (Пряшников), игум. Сахалинская миссия Русской Православной Церкви середины XIX столетия // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной академии. 2020. № 2 (5). С. 118—126. DOI: 10.24411/2587-8425-2020-10033.

[2] Центры Камчатской епархии: Тобольск (с 1620 г.), Иркутск (с 1721 г.), Новоархангельск (с 1840 г.), Якутск (с 1853 г.), Благовещенск (с 1858 г.), Владивосток (с 1899 г.).

Русской Православной Церкви, заслуживающими пристального внимания со стороны современных ученых. Это обусловлено было тем, что само пребывание на острове в указанный исторический период, являлось испытанием на прочность как физических, так и духовных сил человека.

В ходе проведенной работы в государственных архивах удалось найти уникальный документ, который впервые вводит в научный оборот такое понятие как *«Сахалинская миссия»*. Это письмо преосвященного Евсевия, епископа Владивостокского и Камчатского в Святейший Синод от 27 января 1900 года. В нем Камчатский владыка просит о выделении благочинному Сахалинских церквей священнику Александру Унинскому прогонных денег за переезд семьи указанного священнослужителя (в 1892 году) от поста Камень-Рыбалова, Южно-Уссурийского края, Приморской области до поста Александровского, на острове Сахалин. В своем письме преосвященный Евсевий, епископ Владивостокский и Камчатский призывает обратить особое внимание на свою просьбу. Это было связано с тем, что сахалинский благочинный чрезвычайно нуждался в выделяемой финансовой помощи *«в виду его многосемейности и многолетней полезной службы на окраине в должности благочинного, приходского священника и члена Сахалинской миссии»* (курсив и выделение наше. — *И. Ф.)*[3]. На наш взгляд, **«Сахалинская миссия», есть совокупность всей многогранной деятельности православного духовенства острова Сахалин**, осуществляющего свое служение в непростых условиях островной действительности.

---

[3] Письмо епископа Камчатского и Владивостокского Евсевия господину Обер-Прокурору Святейшего Синода от 27 января 1990 г.: дело по ход-ву преосвященного Владивостокского по удовлетворению прогонных денег священнику Александру Унинскому // РГИА. Ф. 799. Оп. 17. Д. 251. Л. 2; По отношению начальника Главного тюремного управления о назначении духовных лиц для совершения богослужений на пароходах Добровольного флота: дело о командировании духовных лиц для сопровождения на пароходах Добровольного флота // РГИА. Ф. 797. Оп. 64. Д. 22. Л. 10; Письмо архиепископа Николая Японского в Святейший Синод об организации церковной жизни на юге острова Сахалин: дело об учреждении причта для удовлетворения религ. потребностей жителей Юга Сахалина // РГИА. Ф. 799. Оп. 15. Д. 1178.

В целом охарактеризовать миссию служения сахалинских священников второй половины XIX века нам помогут слова святителя Николая, архиепископа Японского: «Миссия — есть соучастие в главном деле Самого Спасителя, ради которого Он и воплотился, — деле спасения рода человеческого. Если миссионер искренне служит Богу, тогда через него Сам Христос совершает дело, ради которого осуществилось боговоплощение. Миссионер проповедует Евангелие даже под угрозой смерти, *потому что возвещает людям единственный путь к спасению от вечной погибели* (курсив наш. — *И. Ф.*). Это естественное проявление христианской любви к тем, кто еще не знает об этом пути»[4].

Ярким свидетельством миссионерского и пастырского служения на острове Сахалин в конце XIX века можно считать документ: «Сведения о состоянии прихода Дербинской Ильинской тюремной церкви за 1895 год»[5]. Он был составлен священником прихода Николаем Поповым-Кокоулиным 28 января 1896 года. Хотя документ не содержит исчерпывающих сведений о жизни Православной Церкви острова Сахалин, в нем содержится краткая характеристика всей совокупности пастырского, миссионерского и просветительского служения, которые можно соотнести любому пастырю сахалинского прихода.

---

[4] Письмо епископа Камчатского и Владивостокского Евсевия господину Обер-Прокурору Святейшего Синода от 27 января 1990 г.: дело по ходву преосвященного Владивостокского по удовлетворению прогонных денег священнику Александру Унинскому // РГИА. Ф. 799. Оп. 17. Д. 251. Л. 2; По отношению начальника Главного тюремного управления о назначении духовных лиц для совершения богослужений на пароходах Добровольного флота: дело о командировании духовных лиц для сопровождения на пароходах Добровольного флота // РГИА. Ф. 797. Оп. 64. Д. 22. Л. 10; Письмо архиепископа Николая Японского в Святейший Синод об организации церковной жизни на юге острова Сахалин: дело об учреждении причта для удовлетворения религ. потребностей жителей Юга Сахалина // РГИА. Ф. 799. Оп. 15. Д. 1178.

[5] Сведения о состоянии прихода Дербинской Ильинской тюремной церкви, что на острове Сахалин за 1895 г. // Филарет (Пряшников), игум. Деятельность православного духовенства острова Сахалин во второй половине XIX — начале XX века. Казань, 2019. С. 228.

В своем отчете настоятель Ильинского прихода писал о невозможности вести плодотворную работу из-за «многочисленности прихода» — примерно 2549 человек. Это была связано с тем, что Дербинской приход составляли населенные пункты, расположенные в радиусе 100 вёрст (т. е. 107 км), причем, их народонаселение «с каждым годом естественно увеличивалось»[6]. Сравнительный анализ количества православных острова и православных верующих сопредельных территорий показал, что из-за большого количества прихожан нагрузка для духовенства острова Сахалин возрастала в несколько раз. Так, если один священник Амурского прихода мог окормлять 430 прихожан, а в одном приходе Приморской области могло числиться до 540 человек, то сахалинский приход зачастую объединял несколько населенных пунктов. Русских православного исповедания в одном приходе могло числиться от 1 тыс. 600 до 1 тыс. 900 человек[7].

Многочисленная сахалинская паства, о которой должны были заботиться священники, состояла из людей совершенно разного положения, а также различных сословных и социальных групп. Это — каторжане; ссыльнопоселенцы и их семьи; вольные поселенцы — крестьяне из центральных губерний Российской империи (Малороссии и Великороссии); сахалинская интеллигенция и военные; коренные жители островного региона — народы Севера.

В первую очередь объектом пастырского окормления становились ссыльные каторжане, которых доставляли на остров ежегодно в большом количестве. Это была самая многочисленная

---

[6] Дело ведомость Казанской церкви села Дербинского что на острове Сахалин за 1895 г. // РГИА ДВ. Ф. 1137. Оп. 1. Д. 1 Л. 11—20; Рапорт причта Рыковской Никольской церкви на острове Сахалин священника Алексия Кукольщикова от 17 января 1917 г. // РГИА ДВ. Ф. 244. Оп. 1. Д. 406. Л. 188—190.

[7] Сведения о состоянии прихода Дербинской Ильинской тюремной церкви, что на острове Сахалин за 1895 г. // Филарет (Пряшников), игум. Деятельность православного духовенства острова Сахалин во второй половине XIX — начале XX века. Казань, 2019. С. 228.

и наиболее сложная часть островных прихожан. Как свидетельствуют архивные документы, ежегодно на Сахалин привозили на судах Добровольного флота свыше 1 тыс. 600 человек[8]. В процентном соотношении каторжное население составляли более 60 % от общего количества проживающих на острове. Этот контингент сахалинского населения требовал пристального внимания со стороны священнослужителей Православной Церкви. Тот же священник Николай Попов-Кокоулин давал характеристику нравственного уровня ссыльных. По его словам ссыльное население было «нравственно испорчено еще на Родине, здесь же [на Сахалине] от нас [духовенства] оно требует особых трудов и забот о себе»[9]. Чтобы достучаться до сердец этих людей, отвергнутых обществом, островному духовенству приходилось через слова поучений и проповедей доносить Христовы истины до каждого заключенного. Более того, в первой половине года настоятелем Ильинского прихода предпринимались попытки проведения христианских чтений по истории Православной Церкви в казармах местной тюрьмы. Однако, как пишет священник в отчете о своей деятельности, тюремные власти безразлично отнеслись к этому полезному начинанию. Надсмотрщики и охрана заключенных, возможно, специально оставляли священника без

---

[8] Письмо епископа Камчатского и Владивостокского Евсевия господину Обер-Прокурору Святейшего Синода от 27 января 1990 г.: дело по ходву преосвященного Владивостокского по удовлетворению прогонных денег священнику Александру Унинскому // РГИА. Ф. 799. Оп. 17. Д. 251. Л. 2; По отношению начальника Главного тюремного управления о назначении духовных лиц для совершения богослужений на пароходах Добровольного флота: дело о командировании духовных лиц для сопровождения на пароходах Добровольного флота // РГИА. Ф. 797. Оп. 64. Д. 22. Л. 10; Письмо архиепископа Николая Японского в Святейший Синод об организации церковной жизни на юге острова Сахалин: дело об учреждении причта для удовлетворения религ. потребностей жителей Юга Сахалина // РГИА. Ф. 799. Оп. 15. Д. 1178.

[9] Сведения о состоянии прихода Дербинской Ильинской тюремной церкви, что на острове Сахалин за 1895 г. // Филарет (Пряшников), игум. Архивные материалы по истории Русской Православной Церкви о. Сахалин (вторая половина XIX — начало XX века). Сборник архивных документов. Казань, 2017. С. 231, 232.

сопровождения, которое обеспечивало бы должную дисциплину среди каторжан. Из-за этого отцу Николаю пришлось на продолжительное время прекратить встречи в тюремных помещениях.

Эта часть островного населения чрезвычайно нуждалось в общении с духовенством, т. к. наличие ссыльного контингента в значительной мере определяло негативную специфику Сахалина. Печально осознавать, что предпринимаемые попытки церковного окормления заключенных оставались не реализованными: сахалинские церкви располагались за оградой тюрем; имеющиеся здания были не способными вместить большое количество людей; священнослужители были полностью лишены возможности свободно посещать ссыльных, а общение с каторжанами сводилось лишь к общему обряду говения.

Помимо тюремного служения, необходимо было уделять время тем, кто добровольно приезжал на островную территорию. Это были крестьяне-переселенцы. Для них островное духовенство в домах и храмах проводило полезные назидания в доступной форме: «Отцам и матерям преподаются, между прочим, правила воспитания детей, последним (детям) сообщаются элементарные понятия о Боге, Его законе, краткие молитвы»[10]. Будучи катехизатором сахалинского благочиния, священник Николай Попов-Кокоулин, не упускал возможность проповедовать Слово Божье своим прихожанам, причем, использовал он любой удобный случай. Как отмечаетсяв отчете, использовались им при этом сборники известных проповедников: Русанова, Макарова, Архангельского, Городцева, Некрасова, а также проповеди собственного сочинения. Предпринимаемые священниками усилия были вызваны острой необходимостью. Переселенческая часть островной паствы различалась по степени отношения к Церкви. Если выходцы из Малоросии почитали церковные праздники, участвовали в богослужения и таинствах, то выходцы из Сибири не отличались

[10] Сведения о состоянии прихода Дербинской Ильинской тюремной церкви, что на острове Сахалин за 1895 г. // Филарет (Пряшников), игум. Архивные материалы по истории Русской Православной Церкви о. Сахалин (вторая половина XIX — начало XX века). Сборник архивных документов. Казань, 2017. С. 231, 232.

религиозной горячностью, редко посещали храмы, легко нарушали христианские заповеди. В связи с этим духовенству приходилось прилагать значительные усилия для поддержания религиозных чувств своих пасомых.

Совершенно справедливо думать, что в своем непростом служении духовенство острова Сахалин должно было получать поддержку от островной интеллигенции: служащих различных ведомств и их семей. Однако, в соответствии с общероссийскими тенденциями нейтрального отношения к религии со стороны интеллигенции наблюдалась демонстрация «чуждости к интересам Церкви, а также к духовным потребностям народа». В целом островная интеллигенция содействовала общекультурному уровню населения Сахалина, но при этом она не являлась активной участницей богослужебной жизни.

Неотъемлемой частью пастырского окормления являлись коренные жители острова — народы нивхи, айны, уильта, эвенки и другие. В Дербинском приходе, о котором идет речь выше, это были некрещеные гиляки (совр. «нивхи»). В целях христианского просвещения священнослужители предпринимали многодневные путешествия для ознакомления с жизнью коренных этносов, а также для проповеди Евангелия[11]. Крещенные прежде люди, во время встреч с духовенством, приступали к Таинствам Церкви: исповедовались, приобщались святых Христовых Таин, венчались или совершали поминовения своих близких усопших, перешедших в мир иной. Более того, благодаря подобным встречам удавалось изменить негативное отношение инородцев к русскому населению Сахалина, которое не отличалось высотой нравственных устоев. Так как за все время православной миссии, на острове не было открыта ни одного специального миссионерского причта для работы с коренными жителями острова, то служащее духовенство в одиночку совершало эту важную и неотъемлемую часть церковной деятельности.

---

[11] Ведомость Казанской церкви села Дербинского что на острове Сахалин за 1895 г. // РГИА ДВ. Ф. 1137. Оп. 1. Д. 1 Л. 11—20; Рапорт причта Рыковской Никольской церкви на острове Сахалин священника Алексия Кукольщикова от 17 января 1917 г. // РГИА ДВ. Ф. 244. Оп. 1. Д. 406. Л. 188—190.

Сахалинское духовенство принимало активное участие в создании и функционировании культурной и образовательной систем (школы, библиотеки). Будучи носителями православной культуры, священники своим присутствием ослабляли губительное влияние островной действительности. Духовенство острова, имея соответствующее образование, вело преподавательскую деятельность в сахалинских школах, привлекало к музыкальному искусству, как взрослых, так и детей (посредством участия в церковных хорах). Также, священнослужители острова проявляли заботу о пополнении библиотечных фондов, доставляли на остров книги и периодические издания.

Рассмотрев основные направления деятельности православного духовенства острова Сахалин во второй половине XIX столетия, можно сделать следующие выводы. Первое, несмотря на значительные препятствия, а также на малочисленность постоянно проживающего на острове духовенства, испытывающего при этом постоянную нужду и лишения, окормление православной паствы не прекращалось. Второе, безусловно, священнослужителям принадлежала значительная роль в процессе освоения Дальневосточных территорий, в том числе и острова Сахалин. Их миссия сталкивалась с различными негативными факторами: оторванность от материка, суровость климата, тяжелые условия жизни, многоликость паствы. Наличие значительного количества ссыльных и каторжан, как основной части населения, обеспечивала острову не только статус «страшного Сахалина», но и место особого служения. Третье, нести свой пастырский крест в таких условиях могли люди, которые обладали незаурядным мужеством, крепкой верой, терпением и состраданием к другим. Они примером своей личной жизни и проповедью Евангелия способствовали облегчению жизни островного населения, смягчали жестокость и несправедливость, пытались исправлять преступные навыки и нравы.

Важно отметить, что общепринятая тенденция падения религиозности, свойственная в данный период населению всех регионов Российской Империи, дух расцерковления и нигилизма, имела на Сахалине гораздо более выраженный характер. Сама жизнь

на острове Сахалин в изучаемый нами период требовала подвижничества и высокой степени соответствия пастырским идеалом. Окормление разноликой паствы требовало от духовенства наличия высоких христианских качеств, прежде всего любви к страдающим людям, прощения и бескорыстия, а также незаурядного мужества. Принадлежность к Сахалинской миссии не мыслилось без крепкой веры в Бога, без осознания своей немощи в решении повседневных проблем. Поэтому, на Сахалин приезжали служить священники высокого призвания быть пастырями для различных сословных групп и национальностей, для тех, кто волей судьбы и жизненных обстоятельств оказывался на острове.

М. В. ШКАРОВСКИЙ

Русские храмы и монастыри Болгарии в конце XIX — начале XX века

Русские храмы и священнослужители сыграли значительную роль в истории Болгарской Православной Церкви, занимались они и миссионерской деятельностью. В 1879 г., вскоре после окончания принесшей свободу Болгарии русско-турецкой войны 1877—1878 гг., на одном из мест боев — в 14 километрах от г. Ямбола — у с. Черган по приказу знаменитого «белого генерала» Михаила Дмитриевича Скобелева был построен каменный храм во имя святого благоверного князя Александра Невского. Церковь на 200 человек была заложена 12 мая 1879 г. благочинным 30-й русской пехотной дивизии протоиереем Алексием Кузнецовым вместе с ее командиром генералом Шнитниковым и построена на территории древнего византийского монастыря V века, недавно разоренного турками. Неподалеку от храма, на горе Бакаджик, стояла почитаемая местными жителями деревянная Вознесенская часовня. В 1902 г. на русские деньги, вместо деревянного, было построено каменное здание часовни, освященное 30 августа того же года митрополитом Сливенским Гервасием.

В 1880-е гг. при храме св. кн. Александра Невского возник русский мужской монастырь Святого Спаса, состоявший в управлении Санкт-Петербургского митрополита (хотя и числился в Херсонской епархии). В 1902 г. в монастыре была возведена каменная гостиница для паломников, на его территории также находились два двухэтажных дома для братии и хозяйственные постройки. Монастырь владел полями, скотом, пасекой и большим виноградником. До 1900 г. настоятелем обители служил бывший полковник иеромонах Парфений (Павлов), а в 1900—1915 гг. — иеромонах Ювеналий (Загорулько), уважаемый местным населением.

После вступления Болгарии в октябре 1915 г. в Первую мировую войну на стороне Германии и Австро-Венгрии отец Ювеналий был интернирован в г. Котел, где в 1916 г. скончался. Основное имущество монастыря оказалось опечатано, а управлять обителью назначили болгарского иеромонаха Кассиана. Вновь русские насельники появились в монастыре Святого Спаса в 1919—1921 гг.[1]

Подобную судьбу имели еще два русских храма на болгарской земле. В 1897—1902 гг. возле деревни Шипка, у подножия Балканских гор (между Орлиным гнездом, где было остановлено наступление турецких войск и селом Шейново, где происходил победный парад после сдачи в плен турок) был построен по проекту петербургских архитекторов академика А. О. Томишко и профессора А. Н. Померанцева в русском стиле XVII века храм-памятник Рождества Христова с приделами свт. Николая Чудотворца и св. кн. Александра Невского. Проект храма был одобрен императором Александром II и выставлен в Архитектурном отделе Всероссийской выставки в Москве. Главный придел храма был посвящен Рождеству Христову, так как именно в этот праздник состоялся переход русских войск через Балканы и победа под Шейново[2].

В сентябре 1879 г. мать генерала М. Д. Скобелева Ольга Николаевна через обер-прокурора подала прошение Александру II на начало сбора пожертвований. Вскоре по ее инициативе в Санкт-Петербурге был образован «Комитет по сооружению православного храма у подножия Балкан в Южной Болгарии для вечного поминовения воинов, павших в войну 1877—1878 гг.», утвержденный императором 25 апреля 1880 г. Официально комитет, председателем которого стал бывший посол Российской империи в Константинополе граф Н. П. Игнатьев, начал действовать 16 мая 1880 г.[3]

---

[1] Русские храмы и обители в Европе. СПб., 2005. С. 335—336; Руската църква Св. Николай Чудотворец в София. София, 1995. С. 14—16.

[2] Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 819. Оп. 1. Д. 3. Л. 3.

[3] Там же. Л. 1—2.

Средства на строительство храма-памятника с конца 1879 г. собирались по всей России, первое пожертвование в одну тысячу рублей сделал император Александр II, много денег внесли русские солдаты и офицеры, 50 золотых наполеондоров дал болгарский правящий князь. Земельный участок для строительства пожертвовали жители села Шипка. Ольга Николаевна Скобелева поехала в Болгарию для «приискания места» под храм и «пала там жертвою ужасного злодеяния», а вскоре умер и ее сын генерал Михаил Скобелев. Поэтому Комитет по сооружению храма в октябре 1882 г. постановил устроить по обеим сторонам боковых придело два киота — с иконами святой княгини Ольги и Архангела Михаила[4].

Председатель комитета и один из инициаторов строительства храма в память о российских воинах, погибших в войну 1877—1878 гг. Н. П. Игнатьев являлся ктитором русского Свято-Пантелеимоновского монастыря на Афоне (Руссика). Он почти сразу обратился за содействием к насельникам Руссика и встретил полное понимание. По предложению российского консула в Салониках братия обители в начале 1880-х гг. провела на Афоне сбор пожертвований на храма-памятника на Шипке, принесший 8112 рублей. Заметную часть из них пожертвовали сами насельники Свято-Пантелеимоновского монастыря (кроме них взносы сделали еще 10 афонских монастырей и Священный Протат)[5].

8 октября 1882 г. Комитет по сооружению храма выразил благодарность настоятелю монастыря игумену Макарию за пересылку 1000 рублей на строительство церкви[6]. Закладка храма-памятника Рождества Христова состоялась в 1885 г., но из-за политических осложнений в 1888 г. деятельность строительного комитета прекратилась, и активные работы начались только весной 1897 г. Руководство строительством, продолжавшимся до 1902 г., было возложено на профессора архитектуры А. Н. Померанцева, наблюдал за работами российский архитектор А. Н. Смирнов[7].

---

[4] РГИА. Ф. 819. Оп. 1. Д. 3. Л. 3—5.

[5] Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне (АРПМА). Оп. 10. Док. 359. Л. 4.

[6] Там же. Оп. 44. Д. 17. Док. 3826. Л. 34—34 об.

[7] РГИА. Ф. 819. Оп. 1. Д. 3. Л. 94.

7 сентября 1899 г. Комитет по сооружению храма выразил благодарность новому настоятелю Руссика игумену Андрею за согласие к осени 1901 г. выполнить заказ по написанию икон для иконостаса Рождественской церкви[8]. 19 августа 1901 г. на колокольню Рождественской церкви подняли 17 отлитых в России колоколов. К этому времени монахи Свято-Пантелеимоновского монастыря написали (под руководством иеромонаха Павла) и безвозмездно пожертвовали храму-памятнику 83 иконы на кипарисных досках на золоченом фоне для иконостаса. На 16 из них изображены святые, соименные наиболее видным полководцам российской армии, а на 26 — особенно чтимые святые Болгарской Православной Церкви. Кроме того, летом 1901 г. из Руссика был командирован в Болгарию специальный мастер-иконописец для исправления поврежденных в пути икон и монтирования иконостаса[9].

19 августа 1901 г. на колокольню подняли 17 отлитых в России колоколов. Торжественное освящение храма-памятника состоялось 15 сентября 1902 г., в дни празднования 25-летия героической обороны Шипки. Освящали храм совместно митрополит Старо-Загорский Мефодий и протопресвитер российской армии и флота Александр Желобовский (хотя во время схизмы ни у кого из Православных Поместных Церквей не было евхаристического общения с Болгарским экзархатом) в присутствии великого князя Николая Николаевича, военного министра А. Н. Куропаткина, графа Н. П. Игнатьева, болгарского князя Фердинанда, многих участников легендарных боев на Шипкинском перевале, депутации от 24 российских воинских частей, 10 тысяч местных жителей и гостей.

На церковных стенах и в наружных галереях Рождественской церкви укрепили 34 мраморные доски с именами погибших в сражениях русских и болгарских воинов. В крипте храма в 1914 г. по проекту К. Петкова установили 17 надгробий с останками погибших при освобождении болгарской земли в 1877—1878 г. русских воинов (прежде всего при героической обороне осенью 1877 г. Шипкинского перевала). В конце того же года состоялось

---

[8] АРПМА. Оп. 44. Д. 17. Док. 3826. Л. 53—54.

[9] Русские храмы и обители в Европе. С. 35.

освящение крипты-усыпальницы в честь Всех святых, просиявших в Русской и Болгарской Церквах. Рядом с храмом Рождества Христова в 1900-е гг. были построены трехэтажное здание Духовной семинарии для болгар на 80 воспитанников, которую так и не открыли по церковно-политическим причинам, двухэтажный флигель для проживания преподавателей семинарии, дом причта, больница на 10 кроватей и хозяйственные постройки. Храм имел статус монастыря и подчинялся непосредственно Российскому Святейшему Синоду, причт присылали сначала из Александро-Невской Лавры, а с 1904 г. — из Троице-Сергиевой Лавры[10].

Заслуги братии Свято-Пантелеимоновского монастыря в устройстве храма не были забыты, 26 февраля 1902 г. Н. П. Игнатьев лично доложил о них императору Николаю II, сообщив, что 83 иконы, «искусно воспроизведенные монастырскими иконописцами», согласно заявлению игумена Андрея, были «принесены в дар и в благословение от святой обители Шипкинскому храму, построенному в память Русско-Турецкой войны, во время которой обитель подверглась крайней опасности, предотвращенной Господом Богом». Император выразил игумену с братией свою монаршию благодарность. В письме о. Андрею от 5 марта 1902 г. Н. П. Игнатьев передал игумену также благодарность от лица всех членов комитета[11].

Комитет по сооружению храма действовал до 27 мая 1903 г. Всего им был собран 1 076 971 рубль пожертвований, из которых затраты на строительство составили 662 224 рубля, в том числе самого храма-памятника — 449 114 рублей, а других построек и сооружений — 213 110 рублей[12]. Первым настоятелем храма Рождества Христова (в 1902—1904 гг.) служил иеромонах Геннадий, затем десять лет (в 1904—1914 гг.) настоятелем был иеромонах Ферапонт. Следующий настоятель — иеромонах Максим уехал в Россию осенью 1915 г., после вступления Болгарии в Первую мировую войну, а оставшиеся охранять церковное иму-

[10] РГИА. Ф. 796. Оп. 181. Д. 3089; Оп. 195. Д. 998; Ф. 799. Оп. 5. Д. 278; Ф. 819. Оп. 1. Д. 3, 21, 114, 121, 124; Русские храмы и обители в Европе. С. 35—36.

[11] АРПМА. Оп. 44. Д. 17. Док. 3826. Л. 68—69.

[12] РГИА. Ф. 819. Оп. 1. Д. 3. Л. 94 об., 98 об.

щество два послушника — Николай Чернов и Павел Щеткин были арестованы и интернированы болгарскими властями 8 февраля 1917 г. Когда 6 ноября 1918 г. Н. Чернов и П. Щеткин были освобождены и вернулись в обитель, то нашли ее разграбленной, но в храме вновь начались богослужения[13].

Самая известная русская церковь в Болгарии была построена в Софии. Ее посвятили свт. Николаю Чудотворцу — в часть небесного покровителя императора Николая II, так как по традиции посольские храмы посвящались небесному покровителю царствующего российского государя[14]. Первые планы его возведения появились еще в конце 1870-х гг., когда в болгарской столице поселились военные и гражданские чиновники, которые в качестве экспертов оказывали помощь болгарскому правительству, а также Российская дипломатическая миссия. Поскольку Болгарская Церковь находилась в состоянии схизмы, для российских дипломатов, чиновников и членов их семей был необходим храм, который они могли бы посещать, не нарушая каноны. С этой целью в 1879 г. был образован комитет, приступивший к сбору средств, главным образом пожертвований среди русских, проживавших в Болгарии[15].

В 1882 г. городские власти предоставили под храм участок в центре Софии, примыкавший к Российской дипломатической миссии. Однако из-за различных политических осложнений начало строительство задержалось на 25 лет, и российские дипломаты были вынуждены молиться в одном из залов здания миссии. В середине 1900-х гг. российско-болгарские отношения существенно улучшились, и правительство России вернулось к рассмотрению вопроса о строительстве посольского храма.

15 августа 1907 г. министр иностранных дел В. Н. Ламздорф направил императору Николаю II доклад, в котором содержалось ходатайство о выделении на постройку храма 65 тысяч рублей. 28 августа 1907 г. российскому посланнику в Болгарии была направлена телеграмма: *«Государю Императору благоугодно было выразить согласие на закладку храма во имя Св. Николая.*

---

[13] Русские храмы и обители в Европе. С. 36.

[14] *Решетникова О. Н.* Русский храм в Софии. М., 2012. С. 19—20.

[15] Там же. С. 29.

Св. Синод благословил произвести закладку во имя этого Святого»[16]. Из российской государственной казны были выделены необходимые денежные средства, значительный вклад внес лично император.

Никольская церковь была заложена 2/15 сентября 1907 г. неподалеку от памятника царю-освободителю Александру II. В закладке храма участвовал сын Александра II великий князь Владимир Александрович. В церемонии участвовали члены Священного Синода Болгарской Церкви, болгарский князь Фердинанд с наследником престола Борисом, а также представители российского посольства и большая депутация от русских полков, воевавших за освобождение Болгарии. Чин освящения закладного камня возглавлял митрополит Софийский Парфений[17].

Проект Никольского храма в московско-ярославском стиле XVI—XVII веков разработал известный петербургский архитектор М. Т. Преображенский, который был автором проектов русских православных храмов в Софии, Ницце, Флоренции и многих других. Церковь свт. Николая Чудотворца была построена в 1907—1914 гг. Весной 1910 г. для окончания строительных работ и отделку храма по распоряжению императора Николая II было выделено дополнительно 75 тысяч франков, поскольку первоначальная смета составлялась несколько лет назад в расчете на более низкие цены и не включала расходы на внутреннюю отделку. К 1911 г. строительство было в основном закончено, однако внутренняя отделка и роспись храма продолжалась еще более двух лет[18].

Стоящий на возвышении пятиглавый Никольский храм, высота которого от основания до креста на центральной главе составляет 35 метров, хорошо виден со всех сторон. Вокруг возвышающейся на граненом шатре центральной главы крест-накрест расположены четыре декоративные главки с вызолоченными луковичными

---

[16] *Решетникова О. Н.* Русский храм в Софии. С. 44.

[17] *Киосева Ц.* Русская посольская церковь // Новый журнал. Нью-Йорк. 2006. Кн. 243. С. 299.

[18] Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб). Ф. 19. Оп. 104. Д. 48; РГИА. Ф. 796. Оп. 182. Д. 3985; Оп. 193. Д. 1393. Л. 3; Ф. 797. Оп. 82. II отд. 3 ст. Д. 76; Ф. 799. Оп. 25. Д. 888; Русские храмы и обители в Европе. С. 29—30.

завершениями. Роспись храма в традиционном московском стиле выполнил коллектив русских художников, одновременно расписывавший собор св. кн. Александра Невского, под руководством опытного мастера церковной живописи профессора Варшавского политехнического института В. Т. Перминова[19]. В одноярусном майоликовом иконостасе, сделанном в мастерской П. К. Ваулина в Санкт-Петербурге, находились иконы Спасителя, Богородицы и св. кн. Александра Невского — копии работ знаменитого художника В. М. Васнецова в Киевском Владимирском соборе. Храмовый образ свт. Николая Чудотворца был списком с находящейся в том же соборе иконы кисти известного художника В. М. Нестерова[20].

5 июля 1912 г. на яхте «Штандарт» Николай II поставил на тексте закона об установлении штата православного храма при Российской императорской миссии в Софии свою резолюцию: «Быть по сему». Первым настоятелем в июле был назначен рукоположенный в сан священника диакон русской посольской церкви в Вене Петр Преображенский (ученик знаменитого петербургского богослова В. В. Болотова и сам патролог), а псаломщиком — Николай Макаров, переведенный из болгарского города Ямбола, где он служил в русском храме-памятнике св. кн. Александра Невского. Для содержания церковного хора российский посланник предлагал оставить вакантной одну должность причетника церкви, с тем, чтобы использовать отпускаемые на его жалованье средства на содержание «приличного хора минимум в шестнадцать душ», который «должен являться образчиком строго выдержанного церковного пения и тем служить возрождающим примером для Болгарской Церкви». Регента приглашать из России не стали, так как за организацию четырехголосного смешанного хора взялся драгоман (переводчик) дипломатической миссии П. Кирьяков[21].

---

[19] *Решетникова О. Н.* Русский храм в Софии. С. 48.

[20] РГИА. Ф. 796. Оп. 182. Д. 3985; Оп. 193. Д. 1393. Л. 3; Ф. 797. Оп. 82. II отд. 3 ст. Д. 76; Ф. 799. Оп. 25. Д. 888; Русские храмы и обители в Европе. С. 29—30.

[21] *Решетникова О. Н.* Русский храм в Софии. С. 48—49.

Прибыв в Софию, настоятель пришел к выводу о недостаточной готовности храма к освящению и к открытию для общественного богослужения. Возражения вызывала часть стенной росписи, которая, по мнению о. Петра Преображенского, была выполнена не по установленному церковному канону, о чем он сообщил в своем донесении в МИД в октябре 1913 г. Завершение отделки храма затянулось и потому, что с самого начала возникли напряженные отношения между настоятелем и главой российской дипломатической миссии А. А. Савинским, который 5 февраля 1914 г. обратился в МИД с просьбой заменить протоиерея Петра Преображенского, так как тот был с ним «груб», «занимается политикой и любит разговаривать с болгарами на политические темы» и по манерам является «абсолютно неподходящим к заграничной службе вообще». Эта просьба была удовлетворена, и в марте 1914 г. настоятелем церкви в Софии назначен архимандрит Николай (Дробязгин), ранее служивший в русских храмах немецких городов Баден-Бадена и Карлсруэ, а на его место направлен о. Петр Преображенский[22].

11/24 ноября 1914 г. при большом стечении народа, в присутствии главы российской миссии А. А. Савинского и дипломатов дружественных России государств чин освящения храма совершил в сослужении с русским духовенством митрополит митрополит Доростоло-Червенский Василий, замещавший тяжело заболевшего болгарского экзарха Иосифа I, который ранее выражал горячее желание принять участие в этой церемонии[23].

Освящение Никольской церкви болгарским духовенством в сослужении с русским было знаменательным событием. Впервые после провозглашения Болгарского Экзархата Российский Святейший Синод обратился к главе Болгарской Церкви с просьбой лично освятить посольский храм в Софии, что свидетельствовало о стремлении к восстановлению канонического общения. Болгарский экзарх Иосиф I назвал это событие началом братского единения двух Православных Церквей. В своих телеграммах,

[22] *Решетникова О. Н.* Русский храм в Софии. С. 49.

[23] *Кынева П.* 90 лет со дня освящения русской церкви в Софии // Русская газета в Болгарии. 2004. № 50 (69).

направленных императору Николаю II и священномученику митрополиту Петроградскому и Ладожскому Владимиру (Богоявленскому), он благодарил Русскую Церковь за протянутую братскую руку[24].

В то время Российская империя уже участвовала в Первой мировой войне, а Болгария еще не вступила в нее, поэтому российские дипломаты придавали освящению храма в Софии важное политическое значение. Россия стремилась привлечь Болгарию на свою сторону, используя для этого и традиционные церковные связи. На освящении присутствовали все члены российской дипломатической миссии, премьер-министр Болгарии, члены Болгарского Синода митрополиты Василий и Борис, епископы Максим, Климент, Варлаам, настоятель храма архимандрит Николай (Дробязгин), русский иеромонах Ювеналий, болгарский иеромонах Харитон и множество жителей Софии. Замечательно пел хор Софийского кафедрального собора под управлением Н. Николаева. После Божественной литургии от имени Болгарского экзарха и Синода протосингел (главный секретарь) экзарха архимандрит Стефан (Шоков) произнес речь на русском языке, в которой подчеркнул, что освящение русской церкви в Софии имеет огромное значение, «как шаг к восстановлению братского общения между Русской и Болгарской Православными Церквами» и призвал собравшихся: «Будем жить в единомыслии и любви, в полном братолюбии и единении»[25].

В октябре 1915 г. Болгария все-таки вступила в Первую мировую войну на стороне стран Оси (Германия, Австро-Венгрия и Турция), и дипломатические отношения между ней и Россией были прерваны. В следующем месяце российская миссия и русское духовенство Никольского храма, в том числе настоятель архимандрит Николай (Дробязгин), были эвакуированы из Болгарии на родину, и богослужения в нем прекратились более чем на четыре года[26].

---

[24] *Решетникова О. Н.* Русский храм в Софии. С. 50.

[25] *Киосева Ц.* Русская посольская церковь. С. 299—300; Църковен вестник. 1914. № 47. С. 557.

[26] *Иннокентий (Павлов), игумен.* Русский храм в Софии // Славяноведение. 1994. № 4. С. 64—66; Руската църква Св. Николай Чудотворец в София. С. 2—12.

А. Н. ШУВАЛОВА

К вопросу о миссионерской деятельности епископа Иркутского и Нерчинского Иннокентия (Неруновича)

Иннокентий (Нерунович) являлся епископом Иркутским и Нерчинским (1732—1747 гг.), который активно занимался миссионерской деятельностью во 2-й четверти XVIII столетия. Его личность привлекает внимание современных историков. Существует статья О. Е. Наумовой по вопросу миссионерства иркутских архиереев[1]. Исследовательница пишет, что Иннокентий (Нерунович) уделял большое внимание распространению православия среди коренных народов Восточной Сибири. В 1734 г. он посетил этот регион и лично крестил бурят, живших на р. Джиде[2]. Более того, епископ ходатайствовал перед Святейшим Синодом о распространении на жителей Забайкалья ясачных льгот, установленных для якутов. В работе иного историка, А. П. Санникова,[3] сказано, что Иннокентий (Нерунович), будучи в Москве, подготовил проект христианизации язычников. Епископ хотел организовать подготовку переводчиков для новокрещенных лиц[4]. Также А. П. Санников уделял внимание некоторым сведениям из биографии Иннокентия (Неруновича), к примеру, о времени получения им сана епископа (15 ноября 1732 г.)[5]. И. И. Юрганова и иерей

---

[1] *Наумова О. Е.* Миссионерская деятельность иркутских архиереев в XVIII — первой половине XIX века // Вестник Иркутского государственного технического университета. 2011. № 1 (48). С. 305—307.

[2] Там же. С. 306.

[3] *Санников А. П.* Миссионерская деятельность первых иркутских епископов // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Регионоведение. 2016. Т. 16. С. 121—128.

[4] Там же. С. 123.

[5] *Санников А. П.* Первые архиереи Иркутской епархии. 2013. № 2 (11). Ч. 1. С. 316.

Георгий Малов писали о миссионерстве епископа Иннокентия в своих трудах тоже[6].

Известно, что Иннокентий (Нерунович) просил 16 августа 1734 г. Святейший Синод построить специальную богадельню в Иркутске для крещенных инородцев[7]. «*...В граде Иркутск обретаются многие иноземцы якутской и протчих пород... престарелые и трудится не могущие, а желают святого крещения... соблаговолить приказать... куды их девать, а богадельни не имеется...*»[8]. Важно отметить, что такое специальное богоугодное учреждение в Иркутске следовало построить согласно протоколу от 2 мая 1735 г., а также выделить денежные средства из канцелярских якутских доходов, ссылаясь на указ от 28 февраля 1721 г.[9] К сожалению, такая богадельня так и не была построена, так как на 1740 г. снова было подано доношение епископа Иркутского и Нерчинского о строительстве подобного заведения[10].

В 1742 г. по доношению преосвященного Иннокентия с требованием резолюции снова был поднят вопрос о постройке богадельни в его епархии для новокрещенных престарелых иноверцев, не имеющих пропитания[11]. Вопрос о строительстве данного богоугодного учреждения Святейшим Синодом (по определению от 23 марта 1742 г.) был передан Сибирскому приказу. Проводились дискуссии на тему, в каком именно месте построить богадельню для престарелых и неимущих новокрещенцев. Также следовало каждому новокрещенцу определить пропитание (решался вопрос о выборе конторы, из которой будут выделяться денеж-

---

[6] *Юрганова И. И.* «Для призывания к познанию православного восточной греческой исповедания веры»: о визите епископа Иннокентия (Неруновича) в Якутский уезд // Известия Иркутского государственного университета. Серия: история. 2019. Т. 28. С. 90—97; *Малов Г. (иерей).* История миссионерской деятельности в Иркутской области // Труды Братского государственного университета. Серия: гуманитарные и социальные науки. 2012. № 1. С. 92.

[7] *Шувалова А. Н.* Богадельни в России в XVIII веке // Интеллектуальный потенциал XXI века: ступени познания. 2014. № 23. С. 37—38.

[8] Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 16. Д. 57. Л. 30.

[9] Там же. Л. 2.

[10] Там же. Л. 63.

[11] РГИА. Ф. 796. Оп. 23. Д. 119. Л. 1, 2, 3, 4.

ные средства на содержание таких лиц). Кроме того, обсуждался вопрос о бедности и нищете самих новокрещенцев. 10 мая 1743 г. Сибирский приказ доносил, что он не в состоянии представить Сенату своего мнения о постройке такой богадельни в Якутске, так как не имелось средств на выдачу хлебного жалования бедным новокрещенцам. Синод же требовал решения данной проблемы от Правительствующего сената в самое ближайшее время. Вопрос о призреваемых лицах в Иркутской епархии должен был быть рассмотрен, но окончания рассмотрения данного дела не имеется.

Ещё в 1735 г. в прошении епископа Иннокентия упоминалось о крещенных сибирских «инородцах», о разных для них льготах и об окрещенных «инородческих» детях[12]. На первом же листе его доношения говорилось, что Иннокентий по своему прибытию в Иркутскую епархию заботился о живущих возле Иркутска и Якутска иноземцах и о переходе их в православную веру. Он сообщил, что некоторое число иноземцев было окрещено уже тогда. Кроме того, он писал, что один он не может окрестить всех иноземцев, которые желают принять православие, из-за огромного расстояния между местностями. Интересно, что в его бумагах сказано, что крестятся, в основном, дети мужского пола не великовозрастные, поэтому, их следует обучить православной вере и грамоте российской, а пропитания и одежды им давать неоткуда. Преосвященный требовал, чтобы были выделены денежные средства на пропитание таких людей из Иркутской провинциальной канцелярии, а также за закупку крестов для новокрещенцев. Иннокентий в документах ссылался на следующие указы: от 1 сентября 1720 г. о крещении инородцев и выделении им пособий, а также на определение Святейшего Синода от 1730 г. о крещении калмыков, на ведение Правительствующего сената от 23 декабря 1730 г. о льготах новокрещенцам в платеже ясака, а также определение Синода от 1734 г. о школах для крещенных «инородческих» детей. Между тем, в деле имеются сведения о крещении 172 «инородцев».

В том же 1735 г. Иннокентий (Нерунович) сообщал о просвещенных св. крещением «идолопоклонниках» и шаманке Десук[13].

[12] РГИА. Ф. 796. Оп. 16. Д. 52. Л. 1, 5, 10, 23, 31.
[13] Там же. Д. 341. Л. 1, 5, 7.

Сообщалось в доношении епископа о льготах в ясаке новокрещенцам около Якутска на 10 лет, возле Иркутска — на 5 лет, чтобы они охотнее принимали св. крещение. Говорилось, что несмотря на существование указа, с бедных новокрещенцев ясак по-прежнему брали. Епископ Иннокентий просил этого не делать «светским» лицам. Также сообщалось, что новокрещенцы, которые по-прежнему верят в идолов, не получат от Канцелярии никаких льгот по выплате ясака.

Епископ Иннокентий в 1739 г. сообщал, что в Иркутской епархии наблюдается недостаток священно-церковнослужителей в связи с активной их занятостью[14]. Преосвященный просил даже разрешения производить в церковный причт лиц светского звания.

В 1742 г. Иннокентий (Нерунович) рассматривал именные ведомости о «восприявших святое крещение неверных»[15]. В деле имеется множество сведений о новокрещенцах, в том числе шесть записных тетрадей об окрещенных язычниках в период с 1733 по 1748 гг. К доношению епископа Иннокентия приложена бумага от обретавшегося в Камчатской земле иеродиакона Гавриила Притчина, в которой говорилось о крещении им «иноверных», когда он находился возле Нежинской губы. Он записывал также обычаи «тамошнего народа» и познание ими Бога, как они приняли крещение (кроме миропомазания), обучились молитвам. Позже Святейшим Синодом согласно указу от 26 октября 1747 г. было велено архимандриту Иосафу Хотунцевскому взять от иеродиакона Гавриила Притчина и священника Ермолая Иванова сведения о миропомазании новокрещенцев той земли.

В одном из документов, сообщенных епископу Иннокентию в 1742 г., говорилось, что об обращении «идолопоклонников» на Китайской границе[16]. При речке Селенгинской Кяхте для купечества была построена церковь Воскресения Христова, при которой с китайской стороны (упоминались китайцы и бухарцы) перешли в православие. Тогда необходимо было искать священника для проведения обряда крещения «неверных» лиц.

---

[14] РГИА. Ф. 796. Оп. 20. Д. 17. Л. 1, 2, 3, 4.
[15] РГИА. Ф. 796. Оп. 23. Д. 106. Л. 1, 10, 15, 20, 24, 48, 50, 122.
[16] Там же. Д. 533. Л. 1, 2.

Кроме того, в бумагах о различных духовных делах по Иркутской епархии (без резолюции из Правительствующего сената) были документы о помощи от гражданских властей Иркутскому епископу Иннокентию (Неруновичу) в деле обращения иноверцев (от 20 декабря 1739 г.), а также о пекинских миссионерах (от 1 и 15 декабря 1742 г.) и постройке церквей для новокрещенных (от 6 июня 1742 г.) и об отпуске денег им (от 10 ноября 1742 г.)[17].

Рассуждения были и относительно Пекинской миссии в 1742 г.[18] Согласно указу Святейшего Синода от 11 марта 1741 г. заведывание Пекинской миссией поручалось иеромонаху Лаврентию (в ведении епископа Иркутского). Но в 1742 г. Лаврентий был уволен из миссии и назначен архимандрит Гервасий Ленцевский. Про Пекинскую миссию говорилось и в ином деле[19]. В частности, в доношении Иностранной коллегии о смерти обретавшегося в г. Пекине архимандрита Илариона Трусова и об отправлении на его место Гервасия Ленцевского. Иностранная коллегия желала на место умершего послать в Пекин молодого «искусного и ученого» человека от 30 до 35 лет для проповеди там Слова Божия (предлагали Платона Левицкого или иного, обученного богословию из иеромонахов). Была поставлена задача — проповедовать там православную веру. Следовало назначить жалование архимандриту за проповеди — 600 руб., иеромонаху — 300 руб., иеродиакону — 200 руб. Но выбран был в итоге для отсылки в Пекин наместник Киево-Михайловского Золотоверхого монастыря Гервасий Ленцевский, а также того же монастыря иеромонах Симеон Шмигельский и кафедрального Софийского монастыря иеродиакон Иоиль Врублевский. Гервасию Ленцевскому в итоге был назначен 7-летний срок пребывания в Пекине с «товарищами». Прихожанами же православной церкви в Пекине являлись русские люди, так и китайцы.

Подводя итог, необходимо сказать, что приведённые архивные сведения дополняют уже известные данные о миссионерской деятельности церковного иерарха-подвижника.

---

[17] РГИА. Ф. 796. Оп. 23. Д. 1129. Л. 1—2.
[18] Там же. Д. 1038. Л. 1, 2, 4.
[19] Там же. Д. 120. Л. 1, 10, 15, 22, 64.

И. И. ЮРГАНОВА

Миссионерская деятельность Русской православной церкви по привлечению в православие нерусского населения Сибири (XVII — нач. XX в.): к постановке проблемы

Присоединение Сибири стало важной вехой в истории Русского государства, а затем Российской империи, объединившей регионы и народы с разными социально-экономическими, политическими и социокультурными характеристиками, которые по мере включения в имперское пространство, за счет экономического и управленческого освоения, введения общеимперских институтов, развития сети коммуникаций и ментального присвоения, постепенно утрачивали окраинность, но, вместе с тем, сохраняли особые региональные качества пространства и идентичности. Государство на практике вырабатывало способы вовлечения окраинных территорий в единый государственный организм, в качестве которых использовались административно-правовая и социокультурная унификация.

Изучение процесса утверждения государственной власти на окраинах империи связано с историей православия, выступавшего одним из элементов инкорпорации регионов в общероссийскую политическую и социально-экономическую структуру. Историко-типологические модели инкорпорации отличались разнообразием, обусловленным дифференцированным подходом правительства с учетом особенностей геополитического положения регионов, природно-климатических условий, этнического и религиозного факторов, сословного состава населения и др.

В 1620 г. была учреждена Тобольская епархия (архиепископия), территория которой увеличивалась в восточном направлении

по мере утверждения российского господства. После создания епархии в г. Иркутске (1727 г.) Сибирь в церковно-административном отношении была разделена на Западную и Восточную, что получило властное оформление в первой половине XIX в. (1822 г.).

Заметим, что дефиниция «Сибирь» представляется дискуссионной по отношению к её территориальным границам. К началу XX столетия в Сибирь входили Тобольская и Томская губернии, Омская область (Западная Сибирь), Иркутская и Енисейская губернии, Якутская область, Охотское и Камчатское приморские управления (Восточная Сибирь) и, включенный в состав Российского государства в середине XIX в., Дальний Восток, в составе десяти церковно-административных единиц (Тобольская, Томская, Омская, Иркутская, Енисейская, Забайкальская, Камчатская, Якутская, Благовещенская и Владивостокская епархии) история миссионерства в аспекте христианизации нерусских этносов в которых может и должна стать предметом научно-исследовательской работы.

В научной литературе вопросам распространения и укрепления православия в Сибири уделено значительное внимание как дореволюционными, так и современными авторами[1]. Накоплен определенный опыт региональных исследований, среди которых следует выделить работы Л. Н. Харченко, В. Ю. Софронова и А. П. Санникова освещающие широкий круг вопросов,

[1] *Абрамов Н.* Христианство в Сибири до учреждения там в 1621 году епархии. [Семипалатинск, 1864]; Азиатская Россия в геополитической и цивилизационной динамике XVI — XX вв. / В. В. Алексеев, Е. В. Алексеева, К. И. Зубков, И. В. Побережников. М., 2004; *Быконя Г. Ф.* Особенности и результаты крещения ясачного населения Восточной Сибири в XVIII в. // Известия Иркутского гос. ун-та. Сер. История. 2015. Т. 13. С. 25—30; *Буцинский П.* Открытие Тобольской епархии и первый Тобольский архиепископ Киприан. Харьков, 1898; *Вениамин (Благонравов), архиепископ.* Жизненные вопросы православной миссии в Сибири // Сочинения Вениамина, архиепископа Иркутского и Нерчинского. СПб., 1895; *Словцов П. А.* Историческое обозрение Сибири. СПб., 1883; *Сулоцкий А.* Святитель Филофей, в схиме Феодор, просветитель сибирских инородцев. Омск, 1882.

связанных с деятельностью миссий, братств и духовным образованием[2]. Так Г. Ф. Быконя рассматривая факторы, определившие содержание и итоги христианизации коренного населения Восточной Сибири в XVIII в. делает вывод, что она способствовала социокультурной интеграции ясачных палеазиатов и привела к созданию позитивной модели поступательного саморазвития большинства народов и народностей Восточной Сибири[3]. Исследователь христианизации Хакасско-Минусинского края В. Н. Асочакова указывает на её отличия от аналогичных

---

[2] *Барсуков И.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1883.; *Громов П.* Обзор событий в Иркутской епархии в течение полуторавекового существования. Иркутск, 1877; *Дулов А. В., Санников А. П.* Православная церковь в Восточной Сибири в XVII — начале XX вв.: в 2-х ч. Иркутск, 2006; *Зольникова Н. Д.* Сибирская приходская община в XVIII в. Новосибирск, 1990; *Калинина И. В.* Православные храмы Иркутской епархии. XVII — начало XX в. М., 2000; *Никольский А. В.* Забайкальская духовная миссия (1681—1903). Очерк из истории Православной миссии в Восточной Сибири. М., 1904; *Овчинников В.* А. Православные монастыри и женские общины Томской епархии во второй половине XIX — начале XX вв. Кемерово, 2004; *Санников А. П.* Церковь, общество и государство на восточных окраинах Российской империи в XVII—XVIII вв. Иркутск, 2016; *Софронов В. Ю.* Три века сибирского миссионерства: в 3 ч. Ч. 1. Миссионерская и духовно-просветительская деятельность Русской православной церкви в Западной Сибири (конец XVII — нач. XX вв.). Тобольск, 2005; *Харченко Л. Н.* Миссионерская деятельность православной церкви в Сибири (вт. пол. XIX в. — февраль 1917 г.). Очерк истории. СПб., 2004; *Юрганова И. И.* 1) Миссионерская деятельность Русской православной церкви на Чукотке (XVII — нач. XX вв.) // Вестник Волгоградского гос. ун-та. Сер. История. Регионоведение. Межд. отношения. 2015. № 2 (32). С. 60—70; 2) Русская православная церковь в системе государственно-церковного реформирования имперских окраин (1731—1852 гг.) // Известия Иркутского гос. ун-та. Сер. История. 2017. Т. 22. С. 6—14; 3) Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Сибири (XVII — нач. XX вв.): историко-аналитический обзор // История: факты и символы. 2020. № 2 (23). С. 110—121.

[3] *Быконя Г. Ф.* Особенности и результаты крещения ясачного населения Восточной Сибири в XVIII в. // Известия Иркутского гос. ун-та. Сер. История. 2015. Т. 13. С. 29.

процессов в различных зонах Западной Сибири[4]. Очевиден вклад в разработку темы авторами диссертационных исследований, посвященных истории православия в Сибири и на Дальнем Востоке.

Вместе с тем, изучение миссионерской деятельности РПЦ в Сибири в целом не стало предметом специального исследования за исключением монографии Л. Н. Харченко хронологически охватывающей период второй половины XIX в. — февраля 1917 г.[5] В связи с этим представляется значимым обобщение имеющего научного потенциала с привлечением неопубликованных источников для проведения комплексного исследования по христианизации сибирских этносов, выявления общего и особенного на сибирских территориях, изучения вариативности церковной деятельности в контексте окраинной политики государства. Деятельность Русской православной церкви на восточных окраинах, составляет «важную составную часть общегосударственной политики по обрусению нерусских народов окраин империи и приравнивания их к основному крестьянскому населению»[6].

Хронология данного процесса охватывает несколько столетий. Она обусловлена перманентностью христианизации, начало которой соотносится с учреждением в Сибири церковно-административной единицы (1620), а её завершение связано со сменой политического режима в стране (1917). Следует заметить, что длительность процесса христианизации зависела как от внутренней политики государства, так и от специфики проживания на восточных территориях (в т. ч. и арктическом Севере), когда, например, на Чукотке и Камчатке активная миссионерская деятельность началась только в начале XX в.

Миссионерство в Сибири прошло длительный путь развития, в ходе которого изыскивались и вырабатывались наиболее эффективные решения. Включенная в орбиту общегосударственных

---

[4] *Асочакова В. Н.* К истории православия в Хакасии (XVII—XIX вв.). Абакан, 2018.

[5] *Харченко Л. Н.* Миссионерская деятельность православной церкви в Сибири (вт. пол. XIX в. — февраль 1917 г.). Очерк истории. СПб., 2004.

[6] *Дамешек Л. М., Дамешек И. Л.* Сибирь в системе имперского регионализма. (1822—1917). Иркутск, 2009. С. 307—309.

интересов, Православная церковь использовала различные методы и способы христианизации населения. Специфика распространения православия на восточных рубежах была связана как с естественно-природными, локальными условиями жизнедеятельности, так с характером социальных отношений в обществе, культурным и нравственно-психологическим обликом сибирских этносов. Условия проживания обусловили особенности миссионерской работы (кочевой и полукочевой образ жизни, походные церкви, симбиоз христианских норм и языческих обычаев и др.). Власть и религиозные структуры выполняли единые задачи по вовлечению местного населения в государственную религию с учетом корреляции его подданства и, по мере расширения и укрепления государственной власти, происходило оформление миссионерских органов и организаций.

Задачами научно-исследовательской работы должны стать изучение методов привлечения нерусского населения Сибири в православие (христианизация), оценка их эффективности, выявление региональной специфики способов христианизации и сравнительная характеристика особенностей миссионерской практики христианизации в Западной и Восточной Сибири.

Выполнение поставленных задач возможно с помощью применения общенаучных и конкретно-исторических методов исторической науки. Методика научно-исследовательской работы должна иметь комплексный характер, основу которого составят принципы объективности, всесторонности и историзма с привлечением методов анализа, обобщения, сопоставительной типологии и рассмотрения вопросов в хронологически-проблемном плане. Работа будет иметь междисциплинарный характер, основанный на привлечении исследований этнографов, антропологов, лингвистов и церковных авторов. Предполагается выявление и систематизация значительного круга разных видов источников, в том числе впервые вводимых в научный оборот, а именно: использование всей иерархии нормативно-правовых актов в совокупности с опубликованными и неопубликованными статистическими, делопроизводственными источниками центрального и местного происхождения, летописями, периодикой, источниками личного происхождения и др.

Результатом работы должно стать изучение процесса христианизации нерусского населения Сибири, его характеристика и проблематика. Представляется востребованной комплексная научная работа рассматривающая основное направление миссионерской деятельности Русской православной церкви, — процесс христианизации этносов на значительной по охвату и разнообразию территории. Актуализация имперской проблематики в глобализирующемся мире предъявляет вызовы по изучению и анализу исторического опыта.

Научно-практическая значимость исследования очевидна, она состоит в возможности применения его положений в научных проектах и разработках, содержащих изучение вопросов становления и развития православия и его структур, определения роли и места духовного ведомства в системе регионального управления окраинами и обобщения исторической практики опыта этноконфессиональной политики.

Сведения об авторах

Андреева Валерия Геннадьевна — ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, доктор филологических наук

Барышников Михаил Николаевич — заведующий кафедрой истории РГПУ им. А. И. Герцена, профессор, доктор исторических наук

Берсенев Владимир Вячеславович — главный специалист отдела научно-справочного аппарата Российского государственного исторического архива

Богданова Татьяна Васильевна — заместитель начальника отдела информации и научного использования документов Российского государственного исторического архива

Ермолин Александр Викторович, священник — проректор по учебной работе, старший преподаватель кафедры богословия и философии Казанской православной духовной семинарии, аспирант Московской Духовной академии

Зарембо Наталья Геннадьевна — начальник отдела научно-справочного аппарата Российского государственного исторического архива, кандидат исторических наук

Иванов Сергей Владимирович — аспирант отдела древностей Санкт-Петербургского Института Истории РАН

Иконников Сергей Анатольевич — доцент кафедры гуманитарных дисциплин, гражданского и уголовного права Воронежского государственного аграрного университета имени императора Петра I, кандидат исторических наук

Калиновский Владимир Витальевич — доцент кафедры музеологии Института истории Санкт-Петербургского государственного университета, кандидат исторических наук

Крейдун Юрий Александрович — профессор кафедры культурологии и дизайна Института искусств и дизайна Алтайского государственного университета, доктор искусствоведения

Крылов Никита Сергеевич — главный специалист отдела информации и научного использования документов Российского государственного исторического архива

Орлова Ольга Александровна — заместитель декана Богословского факультета Свято-Филаретовского православно-христианского института, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Попова Марина Дмитриевна — ведущий специалист отдела научно-справочного аппарата Российского государственного исторического архива, аспирант факультета истории Европейского университета в Санкт-Петербурге

Романов Павел Константинович — магистрант Института истории Санкт-Петербургского государственного университета

Старостенкова Елена Евгеньевна — директор Благотворительного фонда «101 км. Подвижники Малоярославца», кандидат экономических наук

Стефан (Садо С. М.), архимандрит — директор библиотеки Санкт-Петербургской Духовной академии, кандидат богословия

Сушкин Иван Сергеевич — студент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге

Токарева Юлия Алексеевна — аспирант Института истории Санкт-Петербургского государственного университета

Ульданова Галия Ильдусовна — ведущий специалист отдела информации и научного использования документов Российского государственного исторического архива

Филарет (Пряшников С. В.), игумен — директор Духовно-просветительского центра Свято-Троицкой Александро-Невской лавры, преподаватель теологической программы, факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии, кандидат теологии

Шкаровский Михаил Витальевич — главный архивист Отдела использования и публикации документов Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, доктор исторических наук

Шувалова Анастасия Николаевна — младший научный сотрудник Библиотека Российской академии наук, аспирант Института истории Санкт-Петербургского государственного университета

Юрганова Инна Игоревна — ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН, почетный профессор Якутской духовной семинарии, доктор исторических наук

Содержание

С. В. Чернявский
Предисловие научного редактора 3

В. Г. Андреева
Расхождения во взглядах третьего начальника Русской духовной миссии епископа Кирилла и русского консула в Иерусалиме В. И. Доргобужинова 6

М. Н. Барышников
Русская духовная миссия и представительство интересов России в Иерусалиме в 1857—1859 гг. 15

В. В. Берсенев
Миссионерская деятельность РПЦ среди австро-венгерских военнопленных в годы Первой мировой войны на примере Вятской епархии 23

Т. В. Богданова
Архивные материалы о деятельности Петроградского отдела Православного Камчатского братства во имя Нерукотворного Образа Всемилостивого Спаса в фондах Российского государственного исторического архива 29

А. В. Ермолин, священник
Миссия среди «своих» и «иных»: парижская школа богословия как православный ответ «западному пленению» русской мысли 39

Н. Г. Заремба
Миссионерская деятельность петербургского православного духовенства в 1907—1914 гг.: особенности и методы 49

С. В. Иванов
Род Щегловых в истории православной церкви Северо-Запада России и Голландии XVII—XIX вв. 57

С. А. Иконников
Основные направления деятельности епархиальных миссий в центрально-черноземных губерниях России (вторая половина XIX — начало XX века) 61

В. В. Калиновский
Особенности миссионерской деятельности в Таврической епархии на рубеже XIX—XX вв. (по материалам архиерейских отчетов в Святейший Синод) 68

Ю. А. Крейдун
Архитектурная графика миссионерских храмов Алтая из фондов Российского государственного исторического архива 75

Н. С. Крылов
Миссионерские труды протоиерея К. Г. Изразцова (по документам из фондов РГИА) 81

О. А. Орлова
Катехизис «Доброе исповедание» епархиального миссионера Николая Варжанского как пример новых тенденций миссионерской деятельности Русской Православной церкви Синодального периода в начале XX в. 109

М. Д. Попова
Священник русской миссии в Лондоне Я. И. Смирнов и обучение русских лесоводов в Англии (1799—1807 гг.) 123

П. К. Романов
Духовник императора Николая I протопресвитер Николай Музовский: миссии в России и за рубежом 131

Е. Е. Старостенкова
О миссионерской деятельности вдовы Сенатора и Генерала от Кавалерии Н. И. Оржевской в 1900—1918 годах 142

Архимандрит Стефан (С. М. Садо)
Ассирийцы (сиро-халдеи) в учебных заведениях
Русской Православной церкви (до 1918 г.) 151

И. С. Сушкин
К вопросу о деятельности Иакинфа Бичурина в качестве
главы IX духовной миссии в Пекине 169

Ю. А. Токарева
П. А. Попов — миссионер Обдорского края 176

Г. И. Ульданова
Миссионерская деятельность как один из способов русификации
(на примере Общества восстановления православного
христианства на Кавказе) 183

Игумен Филарет (С. В. Пряшников)
Сахалинская миссия Русской Православной Церкви во второй
половине XIX столетия 189

М. В. Шкаровский
Русские храмы и монастыри Болгарии
в конце XIX — начале XX века 198

А. Н. Шувалова
К вопросу о миссионерской деятельности епископа
Иркутского и Нерчинского Иннокентия (Неруновича) 208

И. И. Юрганова
Миссионерская деятельность Русской православной церкви
по привлечению в православие нерусского населения Сибири
(XVII — нач. XX в.): к постановке проблемы 213

Сведения об авторах 219

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ АРХИВ

Карамзинские чтения

Выпуск 3

Составители *А. Б. Богомолов (отв. ред.), Н. В. Колосенкова*
Научный редактор *С. В. Чернявский*

Технический редактор *А. Б. Левкина*
Корректор
Дизайн обложки *Е. А. Бескорцева*
Оригинал-макет *С. В. Красильнюк*

Подписано в печать 23.10.2020. Формат $60 \times 84\,{}^{1}/_{16}$.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 14.
Тираж 100 экз. Заказ №

Отпечатано в типографии
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»,
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40.
Тел./факс (812) 766-05-66, 766-06-83
E-mail: renome@comlink.spb.ru
ВКонтакте: http://vk.com/renome_spb
www.renomespb.ru