



Богословие

Филология

История

Педагогика

Богословско- исторический сборник

2025-3(38)

Калужская духовная семинария

2025

Богословско-исторический сборник

Выпуск
№ 3 (38)



Калужская духовная семинария
2025

Theological and historical collection

**ISSUE
№ 3 (38)**



**Kaluga Theological Seminary
2025**

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

*По благословению Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского*

ISSN 2712-9918

12+

Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р25-520-0457

Печатное СМИ «Богословско-исторический сборник» зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций, свидетельство о регистрации СМИ ФС №77-79390 от 2 ноября 2020 г.

«Богословско-исторический сборник» включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

Статьи журнала учитываются в рейтинге авторов как публикации в рецензируемом журнале с ненулевым импакт-фактором.

«Богословско-исторический сборник» решением Президиума Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации от 22 октября 2021 г. включен в Перечень рецензируемых научных изданий.

Специальности ВАК:

5.11.1 Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)

5.11.2 Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)

5.11.3 Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)

5.6.1 Отечественная история

5.6.2 Всеобщая история

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОГО СБОРНИКА

Главный редактор:

Климент, митрополит Калужский и Боровский, доктор исторических наук, кандидат богословия, ректор Калужской духовной семинарии

Заместитель главного редактора:

Иосиф, епископ Можайский, кандидат богословия, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

Алексеев В. А., доктор философских наук, член Российской академии словесности, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Володихин Д. М., доктор исторических наук, профессор кафедры источниковедения исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Исаев Е. И., доктор психологических наук, профессор кафедры «Педагогическая психология им. профессора В. А. Гуружапова» факультета «Психология образования» Московского государственного психолого-педагогического университета

Каширина В. В., доктор филологических наук, профессор кафедры основ гражданственности Российской академии живописи, ваяния и зодчества им. Ильи Глазунова

Краснощеченко И. П., доктор психологических наук, член Российской академии естествознания, профессор кафедры социальной и организационной психологии Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского

Лыткин В. В., доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, культурологии и социально-культурной деятельности Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского

Никандров Н. Д., доктор педагогических наук, профессор, президент Российской академии образования

Петров А. Ю., доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, профессор Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Пихоя Р. Г., доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института российской истории РАН

Романов В. А., доктор педагогических наук, действительный член Российской академии информатизации образования, профессор кафедры педагогики, дисциплин и методик начального образования Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого

Суворов В., протоиерей, доктор богословия, доцент кафедры богословия Коломенской духовной семинарии, сотрудник Издательского совета Русской Православной Церкви

Тишков В. А., доктор исторических наук, профессор, директор Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН

Третьяков С., протоиерей, кандидат богословия, магистр истории, проректор по учебной работе Калужской духовной семинарии

Чернобаев А. А., доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН, главный редактор журнала «Исторический архив»

Шатов Д., иерей, кандидат богословия, и. о. заведующего кафедрой исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

Ответственный секретарь
священник Даниил Салищев, кандидат теологии

EDITORIAL BOARD OF THE
THEOLOGICAL-HISTORICAL COLLECTION

Editor-in-Chief:

Clement, Metropolitan of Kaluga and Borovsk, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Rector of Kaluga Theological Seminary

Deputy Editor-in-Chief:

Joseph, Bishop of Mozhaisk, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

Alekseev V. A., Doctor of Philosophy, Member of the Russian Academy of Literature, Professor of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University

Volodikhin D. M., Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Source Studies, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University

Isaev E. I., Doctor of Psychological Sciences, Professor of the Department of «Pedagogical Psychology named after Professor V. A. Guruzhapov» of the Faculty of «Psychology of Education» of the Moscow State Psychological and Pedagogical University

Kashirina V. V., Doctor of Philology, Professor of the Department of Fundamentals of Citizenship of the Ilya Glazunov Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture

Krasnoshchechenko I. P., Doctor of Psychological Sciences, Member of the Russian Academy of Natural Sciences, Professor of the Department of Social and Organizational Psychology of Kaluga State University named after K. E. Tsiolkovsky

Lytkin V. V., Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Socio-Cultural Activities of Kaluga State University named after K. E. Tsiolkovsky

Nikandrov N. D., Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, President of the Russian Academy of Education

Petrov A. Yu., Doctor of Historical Sciences, Chief Researcher of the Institute of General History of the Russian Academy of Sciences, Professor of Lomonosov Moscow State University

Pihoya R. G., Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences

Romanov V. A., Doctor of Pedagogical Sciences, Full member of the Russian Academy of Informatization of Education, Professor of the Department of Pedagogy, Disciplines and Methods of Primary Education of the Tolstoy Tula State Pedagogical University

Suvorov V., Archpriest, Doctor of Theology, Associate Professor of Theology of the Kolomna Theological Seminary, member of the Publishing Council of the Russian Orthodox Church

Tishkov V. A., Doctor of Historical Sciences, Professor, Director of the N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences

Tretyakov S., Archpriest, Candidate of Theology, Master of History, Vice-Rector for Academic Affairs of the Kaluga Theological Seminary

Chernobaev A. A., Doctor of Historical Sciences, Professor, Leading researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Editor-in-chief of the journal «Historical Archive»

Shatov D., Priest, Candidate of Theology, Acting Head of the Department of Historical and Church-practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

Executive Secretary

John (Korol), Hieromonk, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

<i>Монахиня Афанасия (Ерохина И. В.).</i> Богословие Царства Небесного в гимнографии новомучеников XX века: литургическое осмысление жизни с Богом в вечности	13
<i>Журавлев Артур Юрьевич.</i> Христос — Новый Адам	32
<i>Диакон Кирилл Савельев.</i> Образ Христа как Нового Адама в сотериологии священномученика Илариона (Троицкого) и митрополита Антония (Храповицкого)	50
<i>Иеромонах Арсений (Алимов Александр Игоревич).</i> Особенности внутривосприимчивой жизни в Древнем Израиле в период правления царей Давида и Соломона	72

ИСТОРИЯ

<i>Епископ Леонид (Толмачев).</i> Дарственная надпись митрополиту Московскому Филарету на первой книге Льва Кавелина: история появления инскрипта	84
<i>Епископ Иоасаф (Вишняков), Балабейкина Ольга Александровна, Хрусталева Анастасия Сергеевна.</i> Борьба с недугом пьянства как направление социального служения Русской Церкви в конце XIX — начале XX в. (по материалам епархиальной периодики)	93
<i>Игумен Ферапонт (Широков).</i> Учебно-педагогическая и административная деятельность Святейшего Патриарха Алексия I в годы службы в	

Тульской духовной семинарии (по материалам отчета о ревизии)	107
---	-----

<i>Иеромонах Прохор (Ендовицкий Илья Сергеевич).</i> Храм святых бессребреников Косьмы и Дамиана в селе Боровское Костанайской области — история с конца XIX века по настоящее время	117
---	-----

<i>Киреев М. А.</i> О паломничестве учащихся церковных школ в Глинскую Рождество-Богородицкую пустынь	127
---	-----

<i>Пештич Василий Сергеевич</i> Свято-Смоленская Зосимова пустынь как центр традиции старчества	137
---	-----

<i>Сергеев П. В., Сергеев С. В.</i> Государственно-церковные отношения и социально- экономическое положение уездного духовенства в первой половине XIX века	168
--	-----

<i>Подобедов Александр Викторович</i> Разность потенциалов при реализации парламентаризма в России в период 1905–1912 гг. как причина нестабильности государства	184
---	-----

<i>Иерей Димитрий Владимирович Шатов</i> Отличительные черты пастырского служения святого праведного Иоанна Кронштадтского	205
--	-----

<i>Парфенова Е. В.</i> Тема ростовщичества в положениях церковных Соборов, признаваемых Католической Церковью (от начала — до середины XIV в.)	215
---	-----

<i>Протоиерей Олег Юрьевич Волков</i> Закон о волонтерстве: ограничение или свобода	227
--	-----

CONTENT

THEOLOGY AND BIBLICAL STUDIES

Nun Athanasia (I. V. Erokhina).

The theology of the Kingdom of Heaven in the hymnography
of the new martyrs of the 20th century: liturgical
comprehension of life with God in eternity 13

Zhuravlev Artur Yurievich.

Christ is the New Adam 32

Deacon Kirill Savelyev.

The image of Christ as the New Adam in the soteriology of
holy martyr Ilarion (Troitsky) and metropolitan Anthony
(Khrapovitsky) 50

Hieromonk Arseny (Alimov Alexander Igorevich).

Features of internal political life in Ancient Israel during
the reign of kings David and Solomon 72

HISTORY

Bishop Leonid (Tolmachev).

A donation inscription to metropolitan Filaret of Moscow
on Lev Kavelin's first book: the history of the inscription 84

*Ioasaf Vishnyakov (A. P. Vishnyakov), Balabeykina Olga,
Khrustaleva Anastasia*

The fight against the disease of drunkenness as a direction
of the social ministry of the Russian Church in the late
19th and early 20th centuries (based on the materials
of the diocesan periodicals) 93

Hegumen Ferapont (Shirokov).

Educational, pedagogical and administrative activities
of his holiness Patriarch Alexy I during his service at
the Tula Theological Seminary (based on the audit report) 107

<i>Hieromonk Prokhor (Ilya Sergeyevich Endovitsky).</i> The temple of the holy unmercenary saints Cosmas and Damian in the village of Borovskoye, Kostanay region — history from the end of the 19th century to the present day	117
<i>Kireev M. A.</i> On the pilgrimage of students from church schools to the Glinsk Nativity of the Mother of God hermitage	127
<i>Peshtich Vasily Sergeevich</i> The Holy Smolenskaya Zosimova pustyn as a centre of eastern orthodox eldership tradition	137
<i>Sergeev P. V., Sergeev S. V.</i> State-church relations and the socio-economic situation of the district clergy in the first half of the 19th century	168
<i>Alexander V. Podobedov</i> The difference in potentials in the implementation of parliamentaria in Russia in the period 1905–1912 as a reason for state instability	184
<i>Priest Dimitri Vladimirovich Shatov</i> Distinctive features of the pastoral ministry of Saint Righteous John of Kronstadt	205
<i>Parfenova E. V.</i> The theme of usury in the canons of church councils recognized by the Catholic Church (from the beginning to the middle of the XIVth century)	215
<i>Archpriest Oleg Y. Volkov</i> The law on volunteering: restriction or freedom	227

БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

УДК 26



<https://elibrary.ru/aukiiz>

Монахиня Афанасия (Ерохина И. В.)

аспирант Русской христианской гуманитарной
академии имени Ф. М. Достоевского

e-mail: mon.afanasia@gmail.com

Nun Athanasia (I. V. Erokhina)

graduate Student of Russian Christian
Humanitarian Academy

F. M. Dostoevsky

e-mail: mon.afanasia@gmail.com

БОГОСЛОВИЕ ЦАРСТВА НЕБЕСНОГО В ГИМНОГРАФИИ НОВОМУЧЕНИКОВ XX ВЕКА: ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ЖИЗНИ С БОГОМ В ВЕЧНОСТИ

THE THEOLOGY OF THE KINGDOM OF HEAVEN IN THE HYMNOGRAPHY OF THE NEW MARTYRS OF THE 20TH CENTURY: LITURGICAL COMPREHENSION OF LIFE WITH GOD IN ETERNITY

Для цитирования: Афанасия (Ерохина И. В.), мон. Богословие Царства Небесного в гимнографии новомучеников XX века: литургическое осмысление жизни с Богом в вечности // Богословско-исторический сборник. 2025. № 3 (38). С. 13–31.

For citation: Athanasia (Erokhina I. V.), nun. The theology of the Kingdom of Heaven in the hymnography of the new martyrs of the 20th century: liturgical comprehension of life with God in eternity. // Theological-historical Collection. 2025. № 3 (38). 13–31 pp. (In Russian)

Аннотация. В данной статье предпринята попытка богословского осмысления Царства Небесного через призму анализа гимнографических текстов, посвященных новомученикам и исповедникам Русской Православной Церкви XX века. В качестве основного материала для исследования были выбраны богослужебные тексты двух служб: Службы Собору новомучеников и исповедников Церкви Русской и Службы святому мученику Юрию Петроградскому (Новицкому). На их основе раскрываются ключевые богословские представления о жизни святых в вечности с Богом. В центре внимания — такие темы, как восприятие Царства Небесного в качестве венца и награды за мученический подвиг, образ небесной славы новомучеников, стоящих пред престолом Божиим, их молитвенное предстательство за живущих на земле, а также глубинное единство Небесной и земной Церквей, соединенных в общем прославлении Бога. Наряду с этим подчеркивается важность той эсхатологической надежды, которую гимнографические тексты передают верующим. В результате приходит понимание, что поэтический язык гимнографии, воспевающий славу, победу и молитвенное заступничество святых, наглядно воплощает церковное учение о вечной жизни с Богом. Эти тексты способствуют формированию у верующих ясного духовного идеала — стойкости в вере и устремления к Небесному Отечеству.

Abstract. This article attempts to theologically understand the Kingdom of Heaven through the prism of analyzing hymnographic texts dedicated to the new martyrs and confessors of the Russian Orthodox Church of the 20th century. The liturgical texts of two services were chosen as the main material for the study: the Service to the Sobor of New Martyrs and Confessors of the Church of Russia and the Service to St. Martyr Yuri of Petrograd (Novitsky). On their basis, the key theological insights into the life of the saints in eternity with God are revealed. In the center of attention are such themes as

the perception of the Kingdom of Heaven as a crown and reward for martyrdom, the image of the heavenly glory of the New Martyrs standing before the throne of God, their prayerful intercession for those living on earth, as well as the profound unity of the heavenly and earthly Church, united in the common glorification of God. At the same time, the importance of the eschatological hope that hymnographic texts convey to the faithful is emphasized. As a result, it is realized that the poetic language of hymnography, which celebrates the glory, victory, and prayerful intercession of the saints, vividly embodies the Church's teaching on eternal life with God. These texts contribute to the formation of a clear spiritual ideal in believers — steadfastness in faith and aspiration to the heavenly Fatherland.

Ключевые слова: Царство Небесное, новомученики Русской Церкви, Юрий Новицкий, гимнография, православное богослужение, блаженства, литургическое богословие, жизнь вечная, новомученики, Небесная Церковь.

Key words: Kingdom of Heaven, New Martyrs of the Russian Church, Yuri Novitsky, hymnography, Orthodox worship, beatitudes, liturgical theology, eternal life, new martyrs, Heavenly Church.

Память новомучеников и исповедников Русской Церкви, пострадавших за веру в эпоху гонений XX века, заняла особое место в жизни современной Православной Церкви. Их канонизация и установление богослужебного почитания стали не только данью памяти, но и важным богословским событием. Гимнографические тексты, составленные в честь этих святых, отражают вероучение Церкви о вечной жизни и являют образцы того, как Церковь осмысляет подвиг мученичества в свете Царства Небесного. Царство Небесное в православном понимании — это жизнь с Богом в вечности, к которой призван

каждый христианин. В случае мучеников эта вечная жизнь с Богом воспринимается как особый дар и награда за верность Христу до конца.

Богослужебные тексты в честь новомучеников богаты образами и символами, раскрывающими их посмертное прославление. В них прослеживается преемственность с новозаветным и святоотеческим учением о мучениках как тех, кто «перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5:24) и ныне предстоит Богу в славе. Данный труд посвящен анализу пяти основных тематических аспектов богословия Царства Небесного, представленных в гимнографии новомучеников [3]. Эти аспекты включают: а) Царство Небесное как венец и награда мучеников; б) пребывание святых в небесной славе пред престолом Божиим; в) молитвенное предстательство новомучеников за мир; г) единство Небесной и земной Церковью в их прославлении; д) эсхатологическую надежду, которую передают верующим гимны новомучеников.

Основными источниками исследования являются тексты Службы Собору новомучеников и исповедников Церкви Русской [8] и Службы святому мученику Юрию Петроградскому (Новицкому) [4]. Все цитаты из указанных служб приводятся на церковнославянском языке в соответствии с оригинальными богослужебными текстами. Анализируя эти литургические тексты, мы увидим, как через гимнографию Церковь выражает свою веру в то, что новомученики уже сейчас пребывают в небесном Царстве со Христом и продолжают участвовать в жизни Церкви посредством своей молитвы и примера [2]. Такая перспектива важна для современного православного богословия, поскольку подвиг новомучеников — явление сравнительно недавнее, и его богословское осмысление продолжается в церковной науке и жизни.

Далее рассмотрим последовательно каждый из названных аспектов.

Православная гимнография традиционно воспринимает мученичество как прямой путь ко входу в Царство Небесное. В

текстах, посвященных новомученикам, Царство Божие представляется именно как венец жизни, приготовленный Господом верным свидетелям веры [7]. Так, в молитве Собору новомучеников говорится, что святые мученики, «верность Ему даже до смерти свидетельствовавшие, и венец жизни от Него приемшие» [8], ныне прославлены Богом. Образ венца жизни (Откр. 2:10; Иак. 1:12) подчеркивает: за стойкость и исповедание Христовой веры Господь дарует мученикам бессмертную жизнь и царскую награду в Своем Царстве.

Подвиг новомучеников Русской Церкви осмысливается их богослужебным прославлением как духовная победа, увенчанная участием в вечной небесной славе. В тропаре святому Юрию Новицкому напрямую говорится о радостном вступлении мученика в обители Небесного Царства: «...весело в Царство Божие вошел еси, идеже молишися у Престола Святыя Троицы о всех нас» [4]. Здесь мы видим сразу две связанных темы: с одной стороны, веселое вхождение в Царство, т. е. радость святого, сподобившегося небесной жизни; с другой — молитва у Престола Пресвятой Троицы за живущих (о чем подробнее далее). Радость мученика при вступлении в Царство Божие подчеркивает его уверенность в обетованиях Христовых и тот факт, что страдания претерпевались им именно ради этой небесной радости и жизни со Христом.

Другие гимнографические тексты также называют Царство Небесное прямым следствием мученического подвига. Так, в стихирах службы новомученику Юрию отражена евангельская мысль о «тесных вратах» [4], через которые входят в Царство Божие (Мф. 7:13–14). Юрий, будучи оклеветан и предан неправедному суду, «темже тесными враты в Царство Божие весело вошел еси» [4], — прославляется. Этим подчеркивается: мученичество — это тесный путь крестный, но он непосредственно приводит ко входу в Небесное Отечество [6].

Важно отметить, что гимнография связывает награду мучеников именно с верностью Христу «паче жизни» — больше, чем сама земная жизнь. Упоминая новомучеников, тексты

прославляют их за то, что они «правду Христову паче жизни возлюбили» [4], и потому сподобились вечной жизни. Такая богословская позиция согласуется с евангельскими словами: «кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее» (Лк. 9:24). Новомученики, не пощадившие своей земной жизни ради Христа, получают от Него жизнь вечную — этот мотив постоянно звучит рефреном в их службах.

Кроме образа венца и входа в Царство, гимны новомучеников содержат сравнения победы святых с прославлением, подобающим небесной славе. К примеру, святой Юрий именуется «венценосец», то есть носящий венец победы: «и ныне, венценосец, ликуя на небесах, прилежно молися о душах наших» [4]. Титул «венценосец» прямо указывает, что мученик увенчан на небесах, как победитель духовной брани. Его ликование на небесах является следствием получения нетленной награды — венца от Царя славы Христа [6]. Здесь отмечается, что Христос Владыка увенчал мученика венцом вечной славы, и поэтому тот сейчас ликует в небесных сияниях. Образ светлостей небесных подчеркивает небесную, нетварную природу той славы, в которой пребывает святой.

Таким образом, первый и основной богословский аспект гимнографии новомучеников — это утверждение, что мученики за Христа наследуют Царство Небесное как дар Божией благодати и награду за подвиг веры. Тексты богослужения образно описывают их вхождение в радость Господа, увенчание небесными венцами и ликование в вечной жизни [7]. Это учение, выраженное поэтически, укоренено в самых основах христианской эсхатологии: «будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни» (Откр. 2:10). Церковь через гимны напоминает верующим, что земные страдания за Христа оборачиваются небесной славой и участвуют в наследовании того Царства, которое «уготовано от создания мира» (Мф. 25:34) для всех любящих Бога.

Второй важный аспект гимнографии новомучеников — изображение того, что святые мученики сейчас пребывают в

Царстве Небесном со Христом, в славе пред престолом Божиим. Литургические тексты дают конкретные образы этого небесного бытия: новомученики стоят перед Агнцем Божиим в белых одеждах, наслаждаются райской сладостью, неустанно славословят Пресвятую Троицу вместе с ангельскими силами и всеми святыми [9].

Особо ярко эта тема раскрывается в кондаке Собору новомучеников. Кондак, написанный в духе Апокалипсиса, свидетельствует: «Днесь новомученицы российстии, в ризах белых предстоят Агнцу Божию, и со Ангелы песнь победную воспевают Богу...» [8]. В этих словах воплощен образ из книги Откровения: мученики, обогрившие свои ризы кровью Агнца, «стоят пред престолом и пред Агнцем в одеждах белых» (Откр. 7:9) и поют «песнь победы» Богу. Белые ризы символизируют очищение и праведность святых, дарованные им Христом; стояние пред Агнцем указывает на их непосредственное присутствие перед Христом в небесной славе. Таким образом, гимнограф использует библейские образы, чтобы описать реальность: новомученики находятся в непосредственной близости к Богу, участвуя в небесном богослужении.

Другой образ — предстояние Престолу Божию [9]. Уже цитированный тропарь святого Юрия говорит: «...идеже молиши у Престола Святыя Троицы о всех нас» [4], а в молитве всем новомученикам подтверждается: «...ныне же в раи сладости наслаждающися, пред престолом Божиим во славе предстояте, и присно хвалу и ходатайство... возносите» [8]. Эти строки рисуют богословски значимую картину: мученики предстают перед престолом Пресвятой Троицы, то есть находятся перед лицом Божиим, лицезрея Его славу («во славе предстояте»). Одновременно они наслаждаются райской сладостью, что указывает на блаженство праведников в раю, на полноту радости, о которой говорил Господь разбойнику: «...ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23:43). Выражение «райская сладость» — традиционный образ небесного блаженства, наслаждения благодатью Божией. Для новомучеников это блаженство наступило «ныне», сразу по окончании их земных страданий.

Гимнография подчеркивает, что новомученики пребывают не в бездействии, а в постоянном славословии Бога. Те же слова молитвы отмечают, что святые «присно хвалу... возносите» [8] Пресвятой Троице вместе с Ангелами. А кондак праздника перечисляет слова небесной песни: «...благословение, и слава, и премудрость, и хвала, и честь, и сила, и крепость нашему Богу во веки веков» [8], — фактически цитируя Откровение (Откр. 7:12). Это показывает: небесная жизнь мучеников — это непрестанное богослужение, непрестанная молитва и песнь Богу. Они влились в лик Небесной Церкви, о чем будет сказано отдельно, и разделяют с ангелами служение поклонения Богу.

Интересной деталью гимнографии новомучеников является объединение в единый хор прославления небожителей и земнородных. Например, Богородичен (гимн Богородице) службы Юрию Новицкому гласит: «Горе святых лица, Богородице Дево, поют Тя с дольными, славяще непрестанно Рождество Твое» [4]. Здесь «горе святых лица» — лики святых на небесах — вместе с «дольными», то есть с людьми на земле, непрестанно славят Богородицу. Этот поэтический образ вновь подчеркивает, что святые находятся «горе», на небе, и участвуют в славословии, будучи тесно соединены с Церковью на земле. Их состояние — не сон и не ожидание Страшного Суда в неведении, но активное радостное бытие в Божием присутствии и молитве [5].

Помимо прославления, небесное состояние мучеников описывается через метафоры света. Именование новомучеников — «преславныя звезды Небес и Церкви предивное украшение» [4]. Звезды небесные символизируют свет святости, исходящий от мучеников в небесном мире; они — украшение Небесной Церкви. В другом месте память святого мученика названа «звезда нам память твоя незаходямая, неподвижная... стези нам светом своим озаряющая» [4]. То есть сам святой уподоблен светилу, лучи которого сияют с небес и озаряют путь верным на земле. Все эти световые образы (свет, звезда,

сияние) согласуются с евангельским: «праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф. 13:43). Мученики в Царстве Божиим буквально сияют благодатным светом, ибо сами преисполнены Божией славы [7].

Подытоживая, гимнографические тексты новомучеников четко утверждают: после смерти за Христа святые не просто ожидают будущего Царства, но уже живут в нем — живут в Божием присутствии [9]. Они предстоят престолу Бога, наслаждаются райским блаженством и непрестанно славят Творца. Их жизнь — жизнь воскресения и победы над смертью, явленная еще до всеобщего воскресения, по слову Спасителя: «Бог... не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы» (Лк. 20:38). Тем самым новомученики являют собой часть Небесной Церкви, торжествующей в славе [5]. Для земной Церкви это уверение в реальности обещанного Богом Царства: в их лицах мы уже сейчас созерцаем плоды жизни вечной.

Неотъемлемой частью православного учения о святости является убеждение, что прославленные во святых упокоившиеся неразрывно связаны с Церковью на земле через любовь и молитву. В гимнографии новомучеников этот аспект выражен особенно четко: святые мученики, пребывая в Царствии Небесном, выступают как молитвенники и ходатаи за народ Божий. Их небесное предстательство — продолжение их подвига любви, начатого на земле.

Уже цитированные тексты неоднократно упоминают о молитве новомучеников у престола Божия «о всех нас» [4]. Мученик Юрий изображается молящимся у престола Пресвятой Троицы за всех верных, а в стихире сказано, что он «непрестанно молится о всех нас» вместе с другими [4]. То есть небесная жизнь святых включает в себя постоянное ходатайство — они предстоят Богу не только для собственного блаженства, но и как заступники за Церковь.

Молитвенное заступничество — важнейшая идея, придающая смысл и для самих верующих, почитающих новомучеников. В тропаре Собору новомучеников, поминающем весь лик

святых российских страдальцев, есть прошение: «Тех предстательством, Долготерпеливе Господи, страну нашу в Православии сохрани до скончания века» [8]. Церковь просит у Бога сохранить землю Русскую в вере предстательством новомучеников. Это означает, что святые мученики осознаются как особо близкие к Богу ходатаи (предстоятели), чья молитва имеет дерзновение пред Господом. Богословски это вытекает из слов Писания: «много может усиленная молитва праведного» (Иак. 5:16). Новомученики, явившие высшую степень праведности — отдавшие жизнь за Христа, — обладают великим дерзованием в молитве.

Сами гимны нередко обращены к святым с просьбой о молитве. Так, в одной стихире новомученику Юрию звучит молитвенное обращение: «О, преславне святой мучениче Юрие, предвари и избави от всякия нужды, и спаси притекающая к тебе молитвами твоими» [4]. Здесь верующие призывают святого предварить (т. е. поспешить на помощь) и избавить их от бед своими молитвами. Язык обращения к мученику как к молитвеннику подчеркивает убежденность Церкви: святой слышит эти молитвы и реально может помочь, исходатайствовав у Бога милость.

Еще один пример — уже упомянутая молитва в конце службы всем новомученикам: «...молим вас, святии сродницы наши: не забудьте земного Отечества вашего... умолите Господа сил...» [8] — и далее следует прошение о Церкви и народе. Здесь соборно все новомученики именуются сродниками по духу, которых просят не оставить Родину и ходатайствовать перед Господом за ее возрождение и утверждение в вере. Такая молитва показывает глубокую веру Церкви в то, что сонм новомучеников предстоит Богу как единое воинство небесных заступников России. Их молитва рассматривается как сила, способная преклонить милость Божию к Церкви и обществу, пережившим гонения [5].

В гимнографии святого Юрия Новицкого мотив заступничества также весьма силен. Например, он назван «молитвенник

неусыпный о нас» [4], которого верующие «стяжали» (приобрели) себе. Образ «неусыпного молитвенника» означает, что святой непрестанно бодрствует в молитве за тех, кто его почитает. А выражение «стяжавше тя молитвенника» указывает, что верующие считают его своим предстателем и покровителем. В другом месте новомученики вообще именуются «молитвенницы о нас неусыпнии» [8] — это уже о целом лике святых сказано. Таким образом, молитвенная функция мучеников осмысливается как их продолжительное служение Церкви, только уже совершаемое на небесах.

Стоит подчеркнуть, что подобное представление о мучениках как ходатаях не является чем-то новым — оно укоренено в древней христианской традиции почитания святых. Но в случае новомучеников XX века, многие из которых — современники или близкие по времени предки ныне живущих — это предстательство ощущается особенно живо. Богослужебные тексты, будучи составлены уже в постсоветский период, адресно включают молитвы о современной Церкви, о стране, о народе, тем самым делая новомучеников наиболее актуальными заступниками. Их молитва просится, например, «да утвердит Церковь Свою непоколебиму... да возродит в земле нашей дух разумения и благочестия... да паки будем мы... род избранный и святой» [8]. Все эти конкретные прошения доверены предстательству новомучеников, что свидетельствует о высоком авторитете их молитвы в сознании Церкви.

Итак, третий аспект гимнографии — ходатайство святых мучеников — неразрывно связан с первыми двумя. Мученики вошли в Царство и предстоят Богу, и потому могут молиться за нас. Их любовь, доказанная мученическим подвигом, теперь проявляется как забота о братьях и сестрах во Христе, еще странствующих на земле. Церковь, воспевая новомучеников, благодарит Бога за дарованных ей небесных покровителей, и сама призывает этих святых к молитвенному единству. Вера в молитвенное предстательство новомучеников укрепляет надежду верующих на милость Божию и ощущение живого

общения со святой Небесной Церковью [9].

Четвертый богословский момент, явственно звучащий в гимнографии новомучеников, — это тема единства Церкви Небесной и земной. Православное богословие исповедует, что Церковь едина, хотя и состоит из двух состояний: Церковь земная (воинствующая) и Церковь Небесная (торжествующая). В богослужебных текстах в честь святых это единство часто выражается через совместное торжество, совместное прославление Бога и святых. В случае новомучеников, которые сравнительно недавно перешли из состояния земной Церкви в Небесную, тема единства звучит особо трогательно и мощно.

В каноне Собора новомучеников (песнь 9 или заключительная часть службы) находим такие слова: «И Небесная, и земная Церкви торжествуют, прославляюще новомученицы своя, тии бо непоколебимии столпы веры и молитвенницы неустанные о спасении нашем» [8]. Этот тропарь прямо утверждает одновременное торжество Небесной и земной Церквей, вместе прославляющих своих новомучеников. Небесная Церковь торжествует, ибо приняла в свой лик новых святых — мучеников, ставших столпами веры; земная Церковь торжествует, празднуя память этих святых и взирая на них как на свое сокровище и основание. Обе «части» единой Церкви радуются и славят Бога за новомучеников. Здесь гимнография самым непосредственным образом воплощает догмат о соборности Церкви во времени и вечности.

Единство небесного и земного измерения проявляется также через переключку образов: мы уже видели, как ангелы и мученики поют вместе (в кондаке, где новомученики с ангелами воспевают Бога, а святые и люди на земле вместе славят Богородицу [4]. Эти образы показывают, что богослужение соединяет небеса и землю. На литургическом уровне в день памяти новомучеников Церковь земная вступает в особое молитвенное общение с Церковью Небесной: прославляя святых, верующие соединяются с их славословием. Как говорит апостол: «...вы приступили... к торжествующему собору и Церк-

ви первенцев, на небесах написанных» (Евр. 12:22–23). В гимнах новомучеников это переживание выражено поэтически: праздник их памяти — «радостно ликует Церковь Русская, прославляющая новомучеников своих» [8]. Ликование Церкви земной согласуется с ликованием Церкви Небесной о тех же святых.

Примечательно, что в гимнографии новомучеников подчеркивается их сопричастность Церкви даже во время страданий. Например, святой Юрий назван «хранителю Церкви Русския» [4], который страдал за то, чтобы «утвердилось на Руси Православие» [4]. То есть его подвиг осмысливается как труд во благо всей Церкви. В результате небесное торжество по случаю его венчания славой воспринимается и как победа всей Церкви. Величание св. Юрию гласит: «Величаем тя, страстотерпче святей Юрие, и чтим честная страдания твоя, яже за Христа, и яже во утверждение на Руси Православия претерпел еси» [4]. Здесь верующие прямо соединяют прославление святого с признанием плодов его подвига для земной Церкви (утверждение Православия на Руси). Это еще один аспект единства: то, что святые совершили на земле, имеет значение для всей церковной общины, и потому община прославляет их, веря, что они продолжают быть членами этой общины, только прославленными.

Единство Церкви проявляется и через взаимное общение молитв — об этом говорилось в предыдущем разделе. Земная Церковь молится к новомученикам, Небесная (в лице новомучеников) молится о земной. Этот диалог любви и молитвы объединяет обе стороны во Христе. На Литургии это единство особенно ощутимо, когда поминаются имена новомучеников, поется тропарь им, и верующие осознают, что «Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22:31), — святые вместе с нами невидимо предстают перед Богом. Иными словами, святой, хотя телесно умер, духом пребывает вместе с молящимися на земле и возносит их молитвы Христу. Такое поэтическое изображение буквально рисует картину единого богослужения, где гра-

ница между небом и землей условна.

Таким образом, гимнография новомучеников учит верующих воспринимать Церковь как единую семью Божию, часть которой уже достигла небес, а часть еще подвизается на земле. Новомученики — живое свидетельство этой истины, ибо многие из них еще недавно были членами земной Церкви, нашими предками, знакомыми, епископами, пастырями, мирянами, а ныне они прославлены на небесах. Но они не отделены, а «сродники наши» (как говорится в молитве [8], и мы поем им «Величаем», чувствуя их ответное предстательство. Единство небесного и земного измерения Церкви, отраженное в гимнах, вдохновляет верующих на более глубокое ощущение соборности: когда Церковь молится, вокруг Престола Божия собираются и видимые, и невидимые ее члены — и все вместе славят Бога.

Последний аспект, который можно выделить, — это эсхатологическая направленность гимнографии новомучеников и ее назидание для верующих. Воспевая небесную славу мучеников, Церковь тем самым напоминает всем верующим об их собственном призвании к вечной жизни с Богом [2]. Гимны новомучеников не только описывают прошлое (страдания святых) и настоящее (их небесное состояние), но и устремляют взор к будущему — к грядущему Царству, в котором все праведники соединятся и возрадуются. Через эти гимны верующие получают уроки стойкости в вере, покаяния и надежды на обетования Христовы.

Во-первых, многие тексты прямо содержат молитвенные прошения о том, чтобы и нам сподобиться наследовать Царство. Так, в службе мученику Юрию звучат слова: «...в Царство Божие восшел еси, идеже молиши о спасении душ наших» [4]. Здесь верующие просят у Бога удостоиться того же удела, что имеет мученик — быть в Царствии Небесном и вместе со святыми прославлять Троицу во веки веков. По сути, это призыв к общему спасению и участие всех членов Церкви в небесной славе. Новомученики показаны как уже достигшие

желанной цели, и через молитву к ним верующие надеются присоединиться к их ликованию в будущем.

Во-вторых, гимнография новомучеников носит назидательный характер, призывая подражать их вере и стойкости, чтобы стяжать спасение. Например, один из стихов службы Юрию обращается к народу: «Да радуются соборы верных... (в день памяти мученика)... егоже молим прилежно, во дворы райския достигнути верою творящим память его» [4]. Здесь провозглашается радость верных о мученике и одновременно выражается надежда, что через веру и молитвенное почитание святого они сами достигнут райских дворов (обителей рая). Получается, что, вспоминая подвиг святого, верующие утверждают в стремлении к спасению. Образ «достигнуть райских дворов» — это синоним к «войти в рай», «наследовать Царство». Он показывает эсхатологическую перспективу: память мученика для верующих — не просто историческое событие, а живой духовный опыт, приближающий их к вечности.

Также в акафистном цикле или каноне новомученику может содержаться обращение к душе верующего. Например, упомянутая ранее стихира призывает: «Приидите, людие, воспоим...» [4] доблестного мученика, восхваляя его добродетели. Эти призывы «прийти, воспеть, возрадоваться» адресованы земной Церкви и побуждают ее к правильной духовной реакции — радости о святых и стремлению к подражанию.

Гимны часто перечисляют добродетели мучеников — любовь к истине, милосердие, веру, презрение к суете мира [8] — тем самым назидая верующих воспитывать в себе эти качества. Такие тексты обладают не только информативной, но и воспитательной функцией: слушающие их во время богослужения невольно соотносят себя с идеалом, который прославляется в святом.

Эсхатологическая надежда проявляется и в общей атмосфере богослужения новомученикам: несмотря на трагичность событий гонений, служба проникнута пасхальным ликующим духом. Это напоминает верующим о победе жизни над смер-

тью, о том, что последнее слово всегда за Христом Воскресшим. Факт прославления мучеников — свидетельство того, что никакие гонения не смогли уничтожить Церковь; напротив, сами жертвы гонений теперь царствуют со Христом. Для верующих, живущих уже в постгонительный период, это источник утешения и укрепления веры: если Бог прославил тех, кто казался побежденным и уничтоженным врагами Церкви, то и нам нечего бояться будущего — Царство Божие торжествует, и святые тому порука.

Можно сказать, что в гимнографии новомучеников проявляется своего рода литургический оптимизм эсхатологии: Царство Небесное воспринимается как столь реальное и близкое, что Церковь уже празднует его присутствие среди нас через мощное заступничество святых. В каждом песнопении сквозит надежда на грядущее воскресение и окончательную победу правды. Например, тропарь всем новомученикам заканчивается молитвой о сохранении Православия «до скончания века» [8], т. е. до второго пришествия. Это указывает на долгосрочную перспективу — взор Церкви направлен к концу времен, но не со страхом, а с упованием на Божию помощь по молитвам святых.

Таким образом, богослужебные тексты новомучеников выполняют двоякую задачу: возвещают славу Царства Небесного, явленную уже в судьбах святых, и одновременно призывают верующих устремляться к этому Царству путем веры, добродетели и терпения. Новомученики выступают как живые примеры того, что заповеди Христовы исполнимы даже до смерти и что обещанное Христом: «...не бойся малое стадо, ибо Отец благоволил дать вам Царство» (Лк. 12:32), — сбылось на них и непременно сбудется на всех верных. Воспевая их, Церковь учится жить с осознанием своего небесного призвания [2].

Анализ гимнографических памятников, посвященных новомученикам Русской Православной Церкви XX века, показывает, что через эти тексты Церковь раскрывает цель и смысл

христианской жизни — жизнь в общении с Богом в Его Небесном Царстве [3]. В богослужебной поэзии нашли отражение следующие ключевые богословские идеи:

- Награда мучеников — Царство Небесное и вечная слава. Новомученики представлены как воспринявшие от Христа венец жизни и радостно вошедшие в небесные обители. Их земные страдания оцениваются в свете небесной награды, что подчеркивает непоколебимость упования Церкви на Божию справедливость и милость.

- Пребывание святых пред престолом Божиим. Гимны ясно утверждают, что души мучеников находятся перед Богом, в раю, участвуют в небесном богослужении. Образы белых риз, престола Агнца, ангельского пения — все это свидетельство того, что Церковь сознает: святые мученики живы у Бога и уже причастны Его славе.

- Молитвенное предстательство и близость святых. Новомученики предстают как ходатаи за землю Русскую и за всю Церковь. Их молитва считается могущественной и действенной, верующие постоянно взывают к ним о помощи. Это отражает догматическое учение о святости как о любви, которая не прекращается со смертью, а напротив, приобретает еще большую силу.

- Единство Церкви. Небесная и земная Церковь изображаются как единое целое, совместно торжествующее и прославляющее Бога. Мученики — связующее звено между двумя состояниями Церкви: они были частью земной общины, а теперь — Небесной, но связь их с нами неразрывна. Литургическое прославление новомучеников становится местом встречи неба и земли.

- Эсхатологическая перспектива. Через прославление новомучеников верующим передается надежда на будущее всеобщее торжество Царства Божия. Их пример воодушевляет на верность Христу, покаяние и духовный подвиг. Церковь, празднуя память мучеников, одновременно молится о собственном конечном спасении, прося даровать и ей часть в тех

небесных обителях, где пребывают прославленные страдальцы.

Все перечисленное показывает, что гимнография новомучеников выполняет важнейшую богословскую функцию. Она не только увековечивает память трагических и славных страниц церковной истории, но и служит проводником живого богословия — учения о Царстве Небесном, которое уже пришло в силу (Мк. 9:1) в жизни святых и которое грядет в полноте [2]. В рамках требований церковной научной дисциплины можно заключить, что богослужебные тексты новомучеников являются ценным источником для изучения современной православной эсхатологии и экклезиологии. Через них Дух Святой как бы дает Церкви слова, чтобы выразить непостижимую тайну — как Бог прославляется в Святых Своих и как верные служители Христовы входят в радость Господа своего.

Богословие Царства Небесного, воплощенное в гимнографии новомучеников, имеет и прикладное значение для духовной жизни: оно утешает страдающих, укрепляет веру в победу добра над злом, и направляет взор каждого христианина к горнему Отечеству. Новомученики, воспеты Церковью, становятся для нас путеводными звездами к этому Отечеству — как было сказано, «указующими пути незаблудные... да в пристанище небурное укроемся» [8]. Следуя их примеру и молитвенно общаясь с ними, верующие обретают надежду сами унаследовать вечную жизнь с Богом в Его Небесном Царстве.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М. Издательство Московской Патриархии, 2010. — 1376 с.
2. Волкова А. Г. Подвиг мученичества в православной гимнографии: лингвокультурологический и богословский аспекты // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. — 2020. — № 3 (12). — С. 26–34.
3. Ерохина И. В., монахиня Афанасия. Особенности подго-

товки гимнографического текста: трудности герменевтического и лингвистического порядка // Богословие и философия. Слово и образ. — 2024. — № 1 (10). — С. 108–115.

4. *Ерохина И. В., монахиня Афанасия*. Служба святому новомученику Юрию Новицкому. URL: https://www.academia.edu/95514048/Служба_новомученику_Юрию_Новицкому (дата обращения: 07.04.2025).

5. *Иоанн Златоуст, святитель*. Похвалы святым. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/svyatii/ (дата обращения: 07.04.2025).

6. *Новицкий, Юрий Петрович*. URL: ru.wikipedia.org/wiki/Новицкий,_Юрий_Петрович URL: <https://azbyka.ru/days/svjurij-novickij> (дата обращения: 07.04.2025).

7. *Руди Т. Р.* Русская агиография. Т. II. — СПб. Издательство Пушкин дом, 2011. — 648 с.

8. Служба Собору новомучеников и исповедников Церкви Русския URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/mineja-dopolnitelnaja-2/12_16 (дата обращения: 07.04.2025).

9. *Хайлова О. А.* Наследие святого помогает гимнографу создать его точную словесную икону // ПСТГУ: Новости. — 14.10.2020. — (Интервью об осмыслении гимнографии новомучеников). URL: https://pstgu.ru/news/main/olga_khaylova_nasledie_svyatogo_pomogaet_gimnografu_sozdat_ego_tochnuyu_slovesnuyu_ikonu/#:~:text=Так%20и%20в%20гимнографии%20новомучеников,составленный%20протоиереем%20Владимиром%20Воробьевым%20тропарь (дата обращения: 07.04.2025).

УДК 234. 4



<https://elibrary.ru/bdojsb>

Журавлев Артур Юрьевич

магистр богословия

аспирант Московской

духовной академии

e-mail: artur.212@inbox.ru

Zhuravlev Artur Yurievich

master of Divinity

graduate student of Moscow

Theological Academy

e-mail: artur.212@inbox.ru

ХРИСТОС — НОВЫЙ АДАМ

CHRIST IS THE NEW ADAM

Для цитирования: Для цитирования: Журавлев А. Ю. Христос — Новый Адам // Богословско-исторический сборник. 2025. № 3 (38). С. 32–49.

For citation: Zhuravlev A. Y. Christ is the new Adam // Theological-historical Collection. 2025. № 3 (38). 32–49 pp. (In Russian)

Аннотация. В данной статье рассматривается концепция Христа как Нового Второго Адама, основанная на учении апостола Павла и наследии священномученика Ириней Лионского. Апостол Павел в своем Послании к Коринфянам называет Христа Новым Адамом, подчеркивая контраст между первым человеком, созданным из земли, и вторым, Господом, пришедшим с небес. Данное утверждение не только обозначает уникальность Христового спасительного действия, но и указывает на Его Божественную природу. Сщмч. Ириней Лионский —

один из первых отцов Церкви, который развивал эту тему. Он основывался на сотериологическом значении первых людей, описанных в книге Бытия. По его учению, Иисус Христос представляется как новый родоначальник человечества не по плоти, а по духу. Он является Новым Адамом, Который, приняв на Себя человеческую природу, избавил род человеческий от греха и тления, восстановив тем самым утраченные связи с Богом. Тематика Нового Адама в учении сщмч. Иринея во многом проистекает из влияния апостольской мысли, в частности, из писем ап. Павла. Сщмч. Иринеи Лионский, опираясь на мысли и идеи ап. Павла, создал целую теорию, которая стала его богословием. Эта теория затрагивает не только вопрос спасения, но и к тому же раскрывает природу человека и ее назначение в Божественном замысле. Таким образом, концепция Христа как Нового Адама, развиваемая как ап. Павлом, так и сщмч. Иринеем, является ключевым элементом христианского учения о спасении, подчеркивающим важность искупительной жертвы Христа и Его роли в восстановлении человечества.

Abstract. This article examines the concept of Christ as the New Second Adam, based on the teachings of the Apostle Paul and the legacy of the holy martyr Irenaeus of Lyons. The Apostle Paul in his letter to the Corinthians calls Christ the New Adam, emphasizing the contrast between the first man, created from the earth, and the second, the Lord, who came from heaven. This statement not only denotes the uniqueness of Christ's saving action, but also indicates His divine nature. Hieromartyr Irenaeus of Lyons, one of the first Church Fathers, also develops this theme, based on the soteriological significance of the first people described in the book of Genesis. According to his teaching, Jesus Christ is presented as the founder of a new humanity, not according to the flesh, but according to the spirit. He is the New Adam, who, having assumed human nature, delivered the human race from sin and corruption, thereby restoring the lost connections with God. The theme of the New Adam in the teachings of the Hieromartyr Irenaeus largely stems from the influence of apostolic thought, in particular from

the letters of the Apostle Paul. Irenaeus, based on the ideas of Paul, created a holistic theory, which became the basis of his theology. This theory covers not only the question of salvation, but also reveals the depth of human nature and its purpose in the context of the divine plan. Thus, the concept of Christ as the New Adam, developed by both the Apostle Paul and the Hieromartyr Irene, is a key element of the Christian doctrine of salvation, emphasizing the importance of the atoning sacrifice of Christ and His role in the restoration of humanity.

Ключевые слова: Первозданный Адам, Новый Адам, Второй Адам, Воплощение, первородный грех, тление, смерть, страдание, искупление, жертва.

Key words: Original Adam, New Adam, Second Adam, Incarnation, original sin, corruption, death, suffering, atonement, sacrifice.

Согласно Священному Писанию, первые люди, Адам и Ева, были созданы Богом с целью возделывать райский сад и духовно возрастать в общении с Ним. Однако, несмотря на изначальное благополучие, прародители были искушены диаволом и, совершив грехопадение, утратили Божественную благодать. В результате этого грех вошел в природу человека, что привело к утрате подлинного счастья и блаженства, а также к обретению страстности, смертности и тления тела, о чем Священное Писание упоминает в контексте «кожаных риз» (Быт. 3:21).

После изгнания из рая человечество ощутило острую необходимость в Искупителе — Новом Адаме, Который был бы безгрешен и смог бы избавить людей от греха и даровать им духовное оживление. В этом контексте следует отметить, что никто, кроме Бога, не обладает совершенной святостью и не способен на искупление. Таким образом, Новый Адам должен был быть не только совершенным человеком, но и Самим Богом. По этой причине Новым Адамом становится Иисус Хри-

стос, который обладает властью взять на Себя грехи всего человечества и тем самым спасти мир.

Святоотеческая традиция подтверждает данную концепцию. Блаженный Феофилакт Болгарский, комментируя слова апостола Павла, пишет: «Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5:12). Апостол Павел объясняет, что человеческое оправдание произошло через Христа, потому как грех и смерть вошли в мир именно через Адама. Следовательно, именно Христос, как Новый Адам, устраняет эти последствия [31, с. 29].

Священномученик Ириней Лионский, обращаясь к теме Нового Адама, подчеркивает важность не только смерти и воскресения Иисуса Христа, но и самого акта Воплощения, который стал определяющим моментом для человечества и позволил Христу занять место Нового Адама. Таким образом, учение о Новом Адаме является ключевым элементом христианской антропологии и сотериологии, подчеркивая единство Божества и человечества в лице Иисуса Христа как Искупителя.

В богословской традиции ап. Павел называет Христа Вторым Адамом, проводя параллель между Христом и первым человеком. В Послании к Коринфянам он утверждает: «Первый человек — из земли, перстный, второй человек — Господь с неба» (1 Кор. 15:47). Это сравнение находит объяснение в трудах многих святых отцов, среди которых одним из первых является сщмч. Ириней Лионский. Он подчеркивает, что Адам действительно является прообразом Христа, предвосхищая Его искупительную жертву [22, с. 101].

Согласно церковному учению и мнению сщмч. Ириней, «если бы не был совершен акт искупления, то был бы потеряян смысл евхаристического общения» [23, с. 37]. Страдания и жертва Христа были принесены один раз, однако род человеческий продолжает пожинать плоды этого события, которое произошло на Голгофе. Важно отметить, что каждый человек

в своей жизни может столкнуться со страданиями по различным причинам.

Христос, как центр христианского вероучения, освободил все человечество от власти дьявола и греха, дав возможность наследовать Божие Царство. Эта идея пронизана учением о спасении и искуплении, которое находит свое выражение в Священном Писании и богословских трудах.

Согласно учению Церкви, спасение возможно лишь при условии, что верующие стремятся жить согласно заповедям Христовым. В Евангелии от Матфея Господь говорит о важности соблюдения закона и заповедей, подчеркивая, что «не пришел Я нарушить Закон, но исполнить» (Мф. 5:17–20). Это указывает на необходимость активного стремления к добродетельной жизни, что является основой для наследования Царствия Небесного.

В богословской литературе, например, в трудах святителя Игнатия Брянчанинова, утверждается, что истинная жизнь во Христе возможна только через внутреннее преобразование и соблюдение заповедей: «Спасение наше состоит в том, чтобы исполнить заповеди Христовы и таким образом стать подлинно свободными» [9, с. 123].

Кроме того, важно отметить, что возвращение человечества к первоначальному Образу, который был утерян в результате падения Адама, является одной из ключевых тем христианского богословия. В Книге Бытия сказано, что человек был создан по образу и подобию Божию, что подразумевает наличие духовной и нравственной природы, способной к «communion» — к общению с Богом (Быт. 1:26–27).

Современные богословы, такие как профессор С. Л. Ерофеев, в своих работах подчеркивают, что восстановление этого образа возможно только через Христа: «Только в Христе мы можем вернуть себе то, что было утрачено в Адаме, и это восстановление требует от нас искреннего покаяния и стремления к святости» [19, с. 45].

Таким образом, призыв Господа к каждому из нас заключа-

ется в том, чтобы мы, следуя Его заповедям, стремились к возврату к первоначальному состоянию, которое было утеряно в результате первородного греха. Это путь, который ведет к обретению Царствия Божия на земле и в вечности.

Иисус Христос, как Новый Адам, показывает нам, как нужно жить человеку для того, чтобы обрести рай и достигнуть спасения. Сщмч. Иринея пишет, что в Адаме мы когда-то утратили свой Образ, но теперь во Христе мы вновь его обрели [6, с. 290].

Святитель Афанасий Великий также указывает на то, что Христос является Новым Адамом, Который соединил с Своим Божеством человеческую природу, восприняв ее от Девы. При этом Он не унаследовал греховную природу от прародителей, а принял человеческую природу сверхъестественным образом.

Таким образом, учение о Христе как Втором Адаме подчеркивает важность искупления, восстановление утраченного Образа Божия и призыв к жизни по заповедям, что является основой христианского спасения [27, с. 22–24].

Деятельность, о которой идет речь, должна быть связана с процессом формирования нравственного сознания и духовного восприятия человека в контексте обетованной тайны спасения. Человечество, начиная с Адама, утратило первобытное общение с Богом, что стало следствием грехопадения. В своей неизменной справедливости и благодати Господь определил, что потеря человеческого общения с Богом должна быть осознана не только самим Адамом, но и всем его дальнейшим потомством в той глубине, которая требуется для Божественной правды.

Согласно учению сщмч. Ирины, причина отложения спасения человека на неопределенный срок заключается в необходимости достижения духовно-нравственного состояния, требующего от человечества прохождения длительного и испытательного пути, который имел педагогический характер. Ветхозаветный период являет собой этап, в течение которого Господь открывал патриархам и пророкам тайну будущего

спасения. Через это готовил их сердца для принятия Мессии посредством ветхого человека [7, с. 591–592].

Бог, создав человека по своей неизреченной благодати и любви, призывал патриархов и пророков для создания особого религиозно-нравственного чувства, непосредственно связанного с Мессией. В дальнейшем это определяло их спасение и общение с Творцом [7, с. 589].

Ветхий Завет насыщен символическими событиями, которые служили прообразами грядущего Нового Завета. Сщмч. Ириней подчеркивает, что спасение человека представляет собой долгий исторический путь развития, начавшийся с Адама и завершающийся в последние времена.

В результате грехопадения, описанного в книге Бытия, человек утратил Дух Божий, что привело к прерыванию акта спасения человечества. Как указывает сщмч. Ириней, грехопадение первых людей не только искажает Божественный Образ, но и ставит человечество под власть греха и смерти, передавая эти греховные наклонности своим потомкам [8, с. 218–220]. В связи с этим необходимость в восстановлении утраченного единства с Богом становится очевидной.

Воссоздание человеческой природы возможно лишь через Воплощенного Сына Божия, который принимает на Себя человеческую природу, становясь Вторым Адамом. Таким образом, как замечает святитель Иоанн Златоуст, «как один человек, через непослушание которого пришел грех, так и другой, через послушание которого пришло спасение» [10, с. 120]. Сын Божий, принимая на Себя человеческую природу, повторяет акт творения и восстанавливает утраченное отношение между Богом и человечеством.

В этом контексте важно отметить, что Христос становится новым прародителем для человечества, заменяя Адама. Как писал святитель Кирилл Александрийский: «...через Христа мы вновь становимся сынами Божьими и наследниками вечной жизни» [14, с. 45]. Таким образом, в Христовом Воплощении осуществляется не только восстановление человеческой

природы, но и возможность для каждого человека вернуть утраченный образ Божий, что является основополагающим аспектом христианского богословия.

Сщмч. Ириней Лионский развивает концепцию Христа как Второго Адама, что находит свое начало в учении ап. Павла, который в свою очередь пишет в своем послании: «Первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий» (1 Кор. 15:45). Параллель между Адамом и Христом, представленная в этой формуле, служит основой для богословской рефлексии, в которой события земной жизни Иисуса Христа рассматриваются как повторение и исполнение тех же событий, которые имели место в жизни Адама.

Данная концепция, получившая дальнейшее развитие в святоотеческом богословии, утверждает, что как род человеческий произошел от Адама, так и новое человечество, обретшее второе рождение в таинстве Крещения, исходит от Христа. Суть теории сщмч. Иринейя заключается в том, что Адам должен был выполнить, он не исполнил, и вместо него это осуществил Христос. Каждая ошибка, которая была совершена Адамом, была исправлена Иисусом Христом. Каждая погрешность получила исцеление через Его искупительный подвиг.

Эта теория, известная под латинским термином *recapitulatio* — рекапитуляция, предполагает, что Христос восстановил то, что Адам не смог выполнить. Непослушание, исходящее от Адама через древо, было исправлено Христом также через древо — крестное страдание. Таким образом, история повторяется, однако на этот раз Божественный Спаситель исправляет ситуацию в положительном направлении [25, с. 437].

Согласно мнению сщмч. Иринейя, главной целью искупительного подвига Христа было восстановление и обожение природы человека. Физические последствия грехопадения первых людей были проявлены в подчинении человека диаволу. Тем самым вызвало как духовную, так и телесную смерть человека. Также это повлияло на утрату общения со Святым Духом, что

и привело к потере подобия Божия. Следовательно, для того чтобы восстановить падшее естество, необходима была победа над диаволом и освобождение от его влияния на человека. В этом контексте Христу предстояло возобновить борьбу с сатаной, в которой первые люди и потерпели поражение. Тем самым и одержать победу над ним. Данная борьба стала первой ступенью к освобождению [26, с. 65].

Однако борьба Христа с диаволом не была завершена с Его земной жизнью. Наоборот, она усилилась после сошествия во ад и Воскресения. Христос как Новый Адам охватывает Собой все человечество. Его действия пронизывают целостный организм человеческой природы, изменяя его, подобно дрожжам, которые, будучи вложены в тесто, заквашивают всю массу.

Во Христе Бог вошел в общение с человеческой природой в ее полноте, что, в свою очередь, оказывает влияние на каждого отдельного человека. Соединение двух природ — Божества и человечества — обусловлено тем, что Христос совершил для всего рода человеческого. Он вновь вступил в те отношения с людьми, которые были присущи Адаму. Спасение человечества стало возможным благодаря Христу, Который является как Спасением, так и Спасителем рода человеческого [7, с. 591–592].

Христос, как Новый Адам, стал главой всех народов, произрастающих от Адама. В Своей крестной смерти Он освободил человечество, даровав ему возможность преодолеть ветхость греха. Человек, несмотря на свою принадлежность к первому Адаму, имеет шанс обновиться благодаря воскресению Христа, Который стал Новым Адамом и вознес все человечество от состояния греховной ветхости.

Святитель Афанасий Великий, подобно сщмч. Иринею Лионскому, акцентирует внимание на необходимости воплощения Бога. Для спасения человека было недостаточно только повеления Божия. После грехопадения, даже если бы Бог, по Своему всемогуществу, освободил человека от клятвы, это не привело бы к истинному исцелению, поскольку человек уже

укоренился в неповиновении и противлении Богу. Человек мог бы вновь нарушить закон.

Таким образом, было необходимо, чтобы Господь принял на Себя человеческую плоть, соединяющую Божественную и человеческую сущности. Святитель подчеркивает, что благодать стала неотъемлемо присутствовать в человеке. Под плотью он подразумевает человека с его чувствами и страданиями [1, с. 455–476].

Ключевым аспектом учения о обожении Христовой плоти является ее безгрешность. Иисус Христос, будучи совершенным Богом, обладал и совершенной человеческой природой, аналогичной той, что имел первый человек — Адам. В этом контексте Христос предстает как Второй Адам, который не подвержен изменению в добром. Его человеческая плоть, воспринятая Им через Духа Святого, была освящена и наделена духовными дарами, что свидетельствует о процессе обожения человека, осуществляющемся через его духовное возрастание.

Святитель Афанасий и сщмч. Ириней подчеркивают, что Христос освятил все этапы человеческой жизни, начиная от зачатия и заканчивая воскресением. Обожение плоти Христа, которое завершилось в конце Его земного пути, произошло через страдания, уничтожение, смерть и в конечном итоге воскресение. Смерть, временно овладевшая плотью Христовой, была побеждена Его Божественной силой. Воскресение стало апогеем обожения Его человеческой природы, которая, преодолев смерть, обрела новые дары и качества.

Таким образом, в результате этого трансцендентного события Господь даровал человечеству новый Закон, поскольку ветхий человек, лишенный совершенства, не мог в полной мере исполнять Божественную волю. Обожение, инициированное Христом, открывает путь к спасению и преображению человеческой природы, устанавливая новый стандарт для духовного возрастания и обожения всех верующих.

Смерть человека является естественным последствием грехопадения. Однако Христос, являясь безгрешным, трансфор-

мировал Свою смерть в спасение для каждого человека. Иисус Христос, как Второй Адам и Искупитель, через Свой крест открыл людям безмерные блага. В кресте Христа проявляется совершенная любовь Бога к человечеству. Добровольная смерть Христа на кресте оказалась спасительной для человека, тем самым уничтожив силу смерти [2, с. 287–399].

Сщмч. Ириней подчеркивает центральное значение Воплощения Иисуса Христа в Божественном домостроительстве, где творческое и спасительное действие Бога достигает своей высшей точки. Христос, будучи одновременно Богом и Человеком, становится центром вселенной. В этом контексте сщмч. Ириней акцентирует внимание на единстве Христа.

Он также указывает на важность церковного Предания. Развивая концепцию «восстановления» т. е. падшего человечества во Христе как Новом Адаме, а также учение о тысячелетнем Царствовании Христа и других аспектах.

В общей целостности история человечества имеет воспитательный характер, рассматривая в структуре раскрытия Божиего домостроительства. Также подготовки рода человеческого к будущему воскресению и к участию к Божественной благодати и славе Божией [21, с. 85–101].

Святитель Григорий Богослов в своих трудах акцентирует внимание на концепции Иисуса Христа как Нового Адама. Его учение перекликается с учением сщмч. Ириния Лионского, который также подчеркивает параллельные места между жизнью первого Адама ветхого и земной жизнью Господа Иисуса Христа. Каждое событие из жизни Господа имеет, так сказать, аналог в жизни ветхого Адама. Тем самым подчеркивает идею того, что ошибка, которую допустил Адам, была исцелена Самим Христом [18, с. 69].

Иисус Христос, приняв на Себя природу человека, прошел все этапы человеческого бытия с целью искупить грех. В этом контексте Христос становится новым Главой рода человеческого, собирая воедино всех потомков Адама. Святитель Григорий утверждает, что Христос расплатился за все долги,

оставленные первозданным человеком. Его смерть на кресте представляет собой не только искупление, но и воссоздание всего человечества, что говорит совершенный характер крестной жертвы Христа. Господь для всех стал всем, чтобы спасти нас. Его жертва не только очищает часть вселенной, но и весь мир, соединяя все человечество с единым Главой Христом [20, с. 403–405].

Преподобный Максим Исповедник также развивает эту теологическую концепцию, утверждая, что в воплощении Логоса, то есть Христа, совершенный Бог становится совершенным Человеком. При этом Христос, будучи вездесущим, не испытывает «ограничения в месте» [12, с. 254], оставаясь пространственно неограниченным. Он принимает не человеческую ипостась, но человеческую природу, становясь ипостасью для воспринятой плоти, и тем самым усваивает все свойства нашей падшей природы, подчиняясь закону плоти.

Преподобный Максим Исповедник в своих учениях подчеркивает важность единства нетварного и тварного в лице Христа, Который, будучи Словом Божиим, воспринял человеческую природу, тем самым став центром мира как для тварного, так и для нетварного. В этом контексте Христос, как Новый Адам, проходит через крест и воскресение, что является кульминацией Его спасительного действия, направленного на восстановление отношений между Богом и человечеством.

Согласно мнению прп. Максима, спасение, осуществляемое Христом, проявляется не только в Его страданиях, но и в смерти и воскресении. В этом смысле крест становится не просто символом страдания, но и началом нового творения. Как указывает святитель Григорий Нисский, «через смерть Христова смерть была уничтожена, и жизнь явилась» [5, с. 45]. Воскресение Христа является не только актом Божественного вмешательства, но и источником надежды для всего человечества.

Христос, принимая на Себя человеческую природу, стал прообразом стремления человека к Богу. Этот аспект подчеркивается в учении святого Иоанна Златоуста, который говорит:

«Христос стал тем, чем мы являемся, чтобы мы могли стать тем, чем Он является» [11, с. 112]. Таким образом, Христос становится тем путеводителем, который показывает человечеству путь обожения и единения с Богом.

Человеческий ответ на это спасительное действие заключается в стремлении к обожению, которое осуществляется через добродетели и исправление своих поступков. Как отмечает святитель Василий Великий: «обожение — это не только дар Божий, но и наше стремление к добродетели» [3, с. 78]. Это стремление требует от человека активного участия в жизни Церкви и постоянного покаяния.

Таким образом, спасительное действие Христа представляет собой многогранный процесс, в котором участвуют как Божественное, так и человеческое. Христос, пройдя через страдания и смерть, открыл путь к жизни и обожению, в то время как человек, в свою очередь, призван активно стремиться к этому обожению, совершая добродетели и исправляя свои поступки.

Таким образом, Христос, принимая на Себя человеческую природу, становится прообразом для каждого человека, призывая его к стремлению к Богу. Это стремление к обожению требует от человека активного участия в добродетели и постоянного исправления своих поступков. В этом взаимодействии между Божественным и человеческим проявляется замысел спасения: человек, осознавая свою зависимость от Божественной благодати, должен стремиться к совершенству, реализуя в своей жизни заповеди Христовы и участвуя в таинствах Церкви.

В этом свете важно осознавать, что человеческие усилия в добродетели и покаянии являются необходимым элементом в процессе спасения, который, будучи иницированным Божественным действием, требует от человека активного отклика и сотрудничества с благодатью.

Преподобный Максим объясняет, что человек изначально не был сотворен полностью совершенным. Адам был призван духовно совершенствоваться и уподобляться Богу. Но этого не

последовало, и он не достиг состояния обожения, поскольку из состояния обожения невозможно пасть. Если бы Христос не стал Вторым Адамом, то обожение в полной своей мере оставалось бы для человека недоступным. Из этого следует, что Христос стал Новым Адамом, чтобы исполнить Божественный замысел и дать человеку [12, с. 18].

Именно Иисус Христос, будучи человеком и Богом, способен преодолеть те противоречия, с которыми не справился ветхозаветный Адам. Новый Адам восстанавливает общение с Богом, достигает того, что не удалось ветхому человеку. Тем самым становится родоначальником нового человека, освобождая людей от греха и тления [13, с. 113].

Святитель Ириней Лионский подчеркивает, что, став человеком, Вторым Адамом, Христос принимает на Себя человеческую природу, что позволяет тленному стать нетленным, а смертному — бессмертным. Таким образом, Христос, как глава и представитель нового человечества, инициирует борьбу с дьяволом и одерживает победу над ним в каждом из искушений. В этом процессе Господь объединяет природу человека с Божеством [28, с. 124–125].

Сознавая Себя равным Богу, тем не менее Иисус Христос добровольно «уничижает» Себя, принимая образ смиренного человека, лишенного славы и величия. Это уничижение, известное как «кенозис», достигает своего апогея в крестной смерти Христа. Блаженный Феодорит объясняет термин «уничижил» как «сокрыл» славу Своего Божественного естества, избрав смирение [15, с. 268].

Блаженный Феодорит также пишет, что уничижение Господа относится не к Его Божественной природе, но к человеческой природе и Богочеловеческой личности Христа. Воплощение Христа, как указывает Евангелие от Иоанна, когда «Слово стало плотью» (Ин. 1:14), указывает, что Христос явился не в Своей первоначальной славе, но став рабом, что означает принятие им человеческой природы. Употребление в обоих случаях терминов «образ Божий» и «образ раба» подтверждает, что

первообразом для обоих образов является неизменная сущность, природа [16, с. 466].

Святитель Григорий Нисский также отмечает: «Как пришедший в образ раба вообразился в сущности раба, приняв на Себя не один только образ, не связанный с сущностью, но и сущность, образом подразумеваемую, так и Павел, сказавший, что Он был образом Божиим, на сущность указал посредством образа» [4, с. 511]. Таким образом, учение о кенозе и воплощении Христа открывает глубину Его уничижения и одновременно утверждает истину о соединении Божественного и человеческого в одном Лице — Христе.

Иринео-тертуллиановская сотериология представляет собой глубокое богословское учение, в котором Христос рассматривается как Спаситель рода человеческого и Новый Адам. В этом контексте Христос искупает падение ветхого Адама, даруя человечеству истину нетленную. Важным аспектом данной сотериологии является утверждение, что, будучи истинным Богом, Христос предоставляет возможность падшему человеку достигнуть состояния нетления только через соединение с Божественным [17, с. 403].

Священномученик Иринеи, устанавливая с непререкаемой ясностью субстанциальную истинность как Божественной, так и человеческой природы Спасителя, акцентирует внимание на Божественной сущности Христа, подчеркивая ее решающее значение в контексте единой личности Богочеловека. В его учении Христос, как Новый Адам, олицетворяет обожение ветхого тленного человечества, проникая в него через мистический идеал обожения [29, с. 297].

Несмотря на то, что священномученик Иринеи отстаивает настоящую истинную человеческую природу Христа, святитель подчеркивает, что обожение человечества Христом осуществляется в соответствии с двумя основными требованиями:

- 1) Новый Адам Христос, как заместитель ветхого Адама, должен был иметь схожую природу, подобно нашим прароди-

телям, чтобы объектом обожения стала именно природа человека.

2) Новый Адам имел истинную человеческую природу, которая является идеалом человека, к которому ветхий Адам и его потомки склонились.

Данная идея об обожении природы человека во Христе занимает центральное место в учении святителя Ириния, подчеркивая значимость и уникальность спасительного действия Христа для всего человечества [30, с. 370–394].

Иисус Христос, как Новый Адам, является центральной фигурой христианского спасения, посредством которого род человеческий был избавлен от смерти и тления. В богословской традиции святых отцов, таких как святой Ириней Лионский и апостол Павел, подчеркивается, что Христос стал Вторым Адамом, восстановив тот порядок, который был нарушен первозданным человеком.

Первый Адам, по своему непослушанию, ввел в мир грех и смерть, тем самым поставив человечество в состояние духовной и физической утраты. В то время как Адам принес падение, Христос, как Новый Адам, явил Собой совершенное послушание воле Божией, тем самым искупив грехи людей и восстановив их в праведности.

Таким образом, с помощью Своего воплощения, страданий, смерти и воскресения, Христос не только исправил последствия первородного греха, но и открыл путь к вечной жизни. В этом контексте спасение, даруемое через Христа, представляет собой не просто восстановление утраченной гармонии, но и приумножение благодати, позволяющее человечеству участвовать в Божественной жизни.

Таким образом, учение о Христе как Втором Адаме становится ключевым элементом христианской антропологии и сотериологии, подчеркивая уникальность и значимость Его миссии в истории спасения.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Афанасий Великий, свт.* Слово пространнейшее о вере // Афанасий Великий, свт. Творения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. В 4-х т. Т. IV. М., 1903.
2. *Афанасий Великий, свт.* Защитительное слово // Афанасий Великий, свт. Творения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. В 4-х т. Т. II. М., 1902.
3. *Василий Великий, свт.* О Святом Духе». Издательство «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет». 2008.
4. *Григорий Нисский, свт.* Творения. М.: Тип. В. Готье. 1861.
5. *Григорий Нисский, свт.* О воскресении Христа. Издательство «Благовест». 2005.
6. *Иринеи Лионский, сщмч.* Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008.
7. *Иринеи Лионский, сщмч.* Творения. М.: «Паломник», «Благовест», 1996 // Репринт. Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. Перевод прот. Преображенского. СПб, 1900 // Доказательство апостольской проповеди.
8. *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей. Кн. III. Изд. Олега Абышко. 2008.
9. *Игнатий Брянчанинов, свт.* Аскетические опыты. М.: Паломникъ. 2011.
10. *Иоанн Златоуст, сщмч.* Слово на Пасху. Изд. Православное братство святителя Иоанна Златоуста. 2008.
11. *Иоанн Златоуст, свт.* Слово на Пасху. Издательство «Русский Путь». 2010.
12. *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. М., 2006.
13. *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и недоумения. М., 2010.
14. *Кирилл Александрийский, свт.* Трактат о единстве Христа. Изд. Свято-Тихоновский университет. 2005.
15. *Феодорит Кирский, блж.* Толкования на послания святого Павла // Феодори Кирский, блж. Творения. М., 2003.
16. *Феофан (Затворник), свт.* Созерцание и размышление. М., 2007.

17. *Вадим Леонов, прот.* Основы православной антропологии. М.: Изд-во Московской патриархии Русской православной церкви, 2016. С. 403.

18. *Георгий Флоровский, прот.* Воплощение и Искупление. Богословские статьи.

19. *Ерофеев С. Л.* Христианство и современность. Статья.

20. Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. Издательство Сретенского монастыря. М., 2007.

21. *Ириней Лионский, сщмч.* «Младенчество спасения»: еще раз о концепции младенчества Адама и Евы у святителя Ириния Лионского. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2020.

22. *Ириней Лионский сщмч.* Электронная библиотека. Лекции по Патрологии. Правмир. URL: https://lib.pravmir.ru/library/readbook/3792#part_59585.

23. *Иларион (Алфеев), митр.* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 2012.

24. *Константин (Тихвинский), архиеп.* Православное учение о Церковных Таинствах. Ириней Лионский, сщмч. М., 2009.

25. *Никифоров М. В.* Ириней, еп. Лионский // Православная Энциклопедия. Под редакцией патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Рук. Кравец С. Л. М: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия». 2011. Т. 26.

26. *Скурат К. Е., проф.* Сотериология святого Ириния Лионского. Богословские труды. М., 1971.

27. *Скурат К. Е., проф.* Предпосылки сотериологии святого Афанасия Великого. Наставление великих учителей Церкви. Яхрома. 2008. Скурат К. Е., проф. Святые Отцы (I–V века). Яхрома 2006.

28. *Сидоров А. И. проф.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 2. М. : Сибирская Благовонница, 2011.

29. *Орлов А. П.* К характеристики христологии Оригена // Богословский вестник. 1909. Т. 2. № 7/8.

30. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Деяния и послания святых апостолов. Изд. Благовестник. СПб, 1911.

УДК 234



<https://elibrary.ru/dpbwyt>

Диакон Кирилл Савельев

аспирант Сретенской духовной академии,

магистр теологии

e-mail: saveljevkirill@yandex.ru

Deacon Kirill Savelyev

graduate student of Sretensky Theological Academy,

Master of Theology

e-mail: saveljevkirill@yandex.ru

**ОБРАЗ ХРИСТА КАК НОВОГО АДАМА В СОТЕРИОЛОГИИ
СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ИЛАРИОНА (ТРОИЦКОГО) И
МИТРОПОЛИТА АНТОНИЯ (ХРАПОВИЦКОГО)**

**THE IMAGE OF CHRIST AS THE NEW ADAM IN THE
SOTERIOLOGY OF HOLY MARTYR ILARION (TROITSKY)
AND METROPOLITAN ANTHONY (KHPAPOVITSKY)**

Для цитирования: Кирилл Савельев, диакон. Образ Христа как Нового Адама в сотериологии священномученика Илариона (Троицкого) и митрополита Антония (Храповицкого) // Богословско-исторический сборник. 2025. № 3 (38). С. 50–71.

For citation: Kirill Savelyev, deacon. The image of Christ as the new Adam in the soteriology of holy martyr Ilarion (Troitsky) and metropolitan Anthony (Khrapovitsky) // Theological-historical Collection. 2025. № 3 (38). 50–71 pp. (In Russian)

Аннотация. Статья посвящена анализу того, как образ Христа как Нового Адама применяется в сотериологии священномученика Илариона (Троицкого) и митрополита Антония (Храповицкого). Анализ показал, что священномученик Ила-

рион применяет образ Нового Адама для раскрытия онтологического аспекта спасения, в то время как трактовка митрополита Антония имеет нравственно-психологический уклон. Выявленное различие позволяет утверждать дистанцированность священномученика Илариона в сотериологии от учения митрополита Антония.

Abstract. This article is dedicated to analyzing how the image of Christ as the new Adam is employed in the soteriology of the Holy Martyr Ilarion (Troitsky) and Metropolitan Anthony (Khrapovitsky). The analysis demonstrated that Saint Ilarion uses the image of the new Adam to reveal the ontological aspect of salvation, whereas Metropolitan Anthony's interpretation has a moral and psychological bias. The identified differences allow us to assert that Holy Martyr Ilarion's soteriology is distinct and has a different orientation from that of Metropolitan Anthony.

Ключевые слова: сотериология, Новый Адам, новое богословие, сщмч. Иларион (Троицкий), митр. Антоний (Храповицкий).

Key words: soteriology, the new Adam, new theology, Saint Ilarion (Troitsky), Metropolitan Anthony (Khrapovitsky).

Введение

Русское богословие на рубеже XX в. характеризуется появлением нового богословского движения. Исходной предпосылкой стало то, что в последние несколько веков православное богословие «в своей сотериологии претерпевало определенное влияние схоластики» [16, р. 187]. Главным объектом критики стала в русском богословии сотериология, предлагавшаяся в «Православно-догматическом богословии» митр. Макария (Булгакова).

Вдохновителем нового направления в русском богословии стал митр. Антоний (Храповицкий), а одним из испытывавших его влияние — сщмч. Иларион (Троицкий). В своих трудах сщмч.

Иларион призывал молодых богословов следовать новому направлению: «У нас, благодарение Богу, уже зародилось новое богословское направление, свергающее с себя мертвящие узы прежней схоластики. К этому-то направлению и нужно примыкать со всем жаром юности и без всякого сомнения»¹ [4, т. 2, с. 262].

Сознательная установка сщмч. Илариона на следование новому богословскому направлению ставит перед исследователями вопрос о степени и, главное, характере влияния митр. Антония как одного из лидеров движения на богословие сщмч. Илариона в целом и на его сотериологию в частности.

Среди имеющихся исследований вопросу о влиянии митр. Антония на воззрения сщмч. Илариона наибольшее внимание было уделено в диссертации А. А. Горбачева, посвященной экклезиологии сщмч. Илариона [10, с. 105–123]. Автор, сравнивая воззрения двух богословов, отметил ряд сходств, преимущественно связанных с экклезиологией и свидетельствующих о влиянии взглядов митр. Антония на сщмч. Илариона. В то же время автор пришел к выводу о наличии и значительных расхождений, наиболее заметных в области сотериологии: «Что же касается вопросов сотериологии, то здесь нетрудно заметить существенное различие позиций двух иерархов» [10, с. 108].

Уже позже к теме влияния митр. Антония на сщмч. Илариона обратился прот. Павел Хондзинский в связи с рассмотрением возникновения и дальнейшего бытования понятия «новое богословие». Автор высказал идею об обусловленности — прежде всего, в области исходных предпосылок — воззрений

¹ Эти слова были сказаны в программной лекции перед студентами Московской духовной академии (лекция была затем напечатана). В ней приводится выдержка из патр. Сергия (Страгородского), что позволяет видеть именно в нем выразителя, по мысли автора, «нового богословского направления». Если же учитывать и иные работы сщмч. Илариона, то здесь, очевидно, подразумевается и митр. Антоний (Храповицкий).

сщмч. Илариона взглядами его учителей, в частности, митр. Антония: «Мнения своих учителей он принимает как непреложные истины, требующие не критической проверки на согласие с Преданием, но лишь иллюстрирования его (Предания) текстами» [15, с. 137]. Исходя из этого сщмч. Иларион рассматривается автором как младший протагонист «нового богословия» [15, с. 136], а само движение — как не избежавшее «разрыва в традиции» и ставшее впоследствии предтечей идеи «неопатристического синтеза», предложенной прот. Георгием Флоровским [15, с. 139].

Уже проведенные исследования показывают, что проблема влияния митр. Антония на сщмч. Илариона является достаточно сложной, имеет разные грани и нуждается в дальнейшей разработке. Востребованными здесь могут быть узконаправленные сравнения, которые позволят установить взаимное отношение тех или иных конкретных аспектов в воззрениях двух богословов.

Цель данной статьи — сравнить характер применения и особенности интерпретации образа Христа как Нового Адама в сотериологии сщмч. Илариона и митр. Антония. Это позволит заполнить один из имеющихся пробелов, поскольку такое сравнение пока не проводилось. Поводом к такому сравнению двух учений может служить то, что оба богослова применяли данный образ.

Христос как Новый Адам: взгляд сщмч. Илариона

Сотериологические воззрения сщмч. Илариона в наиболее концентрированном виде отражены в двух его статьях: «Богословие и свобода Церкви» [4, т. 2, с. 235–263], «Вифлеем и Голгофа» [4, т. 2, с. 277–288]. Однако для полноты представления о взглядах сщмч. Илариона необходимо учитывать практически весь корпус его сочинений, поскольку и в его магистерской диссертации («Очерки из истории догмата о Церкви»), и в статьях, и в рецензиях содержатся и раскрываются с различных сторон сотериологические идеи.

Учение о спасении сщмч. Илариона выстраивается посредством сравнения двух Адамов и раскрытия учения о Христе как Новом Адаме.

1. В первом Адаме человеческая природа «заболела»: «Грех был потерей духовного здоровья. Человек подпал тлению, смерти и страданию» [4, т. 2, с. 284]. В Новом Адаме человеческая природа обновляется, преодолевается безраздельное господство над человечеством закона тления и смерти: «Богословствующая мысль в Рождестве видит создание новой твари и обожение человека, а в Пасху торжествует победу над тлением и смертью» [4, т. 2, с. 287]. Причина перехода Адамова греха и спасения людей во Христе объясняется единством человеческой природы: «Реальным единством человечества объясняется переход Адамова греха на ветхозаветного человека. Тем же единством объясняется спасение всех во Христе» [4, т. 2, с. 285].

2. Грех Адама и Евы состоял в непослушании воле Божией: «Их грех состоял в непослушании воле Божией, то есть в утверждении своей воли, в своеволии» [4, т. 2, с. 284]. Христос же, в противоположность непослушанию Адама, Своим послушанием исцеляет поврежденность человеческого произволения: «В страданиях Сын навывк послушанию, смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Непослушанием одного сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» [4, т. 2, с. 285].

3. В первом творении человеку было даровано дыхание жизни (Быт. 2:7), т. е. Святой Дух. Создание Церкви рассматривается сщмч. Иларионом как новое творение (пересоздание) человека. Это новое творение стало делом Христа. Церковь основана на Христе как на камне. Церкви был дарован Святой Дух, посланный от Отца. Таким образом, Церковь — это новое творение человека. В Церкви человек вступает в новую нравственную жизнь, жизнь по Богу: «При первом творении Бог вдунул в Адама дыхание жизни, и стал Адам душою живою. То же и при новом творении. «Носиму дыханию

бурну», сошел на апостолов и дарован был всей Церкви Дух Божий, Который стал источником новой, благодатной жизни. Дело спасения, совершенное Христом, ложится в основание новой нравственной жизни человечества в Церкви. Если человек был болен, то теперь он исцелен и восстанавливается его духовное здоровье» [4, т. 2, с. 286]. «Христос есть новый Адам спасенного человечества» [4, т. 1, с. 80].

4. Пресвятая Богородица рассматривается как Вторая Ева, как Мать всех христиан: «Пресвятая Богородица — наша общая Мать, потому что Она родила «Нового Адама» и «новое человечество» от Нее произошло» [4, т. 3, с. 454].

5. Воплощение, соединение человеческой природы с Божественной во Христе рассматривается как центральное событие спасения². Через соединение во Христе двух природ происходит восстановление образа Божия в человеке: «Потерянное нами в Адаме, то есть бытие по образу и подобию Божию, мы опять получили во Христе Иисусе» [4, т. 1, с. 109]. Идея спасения через воплощение означает не отрицание спасительного характера иных деяний Христа, а то, что все последующие события домостроительства — это «домостроительство воплощения»³, это, так сказать, дальнейшее «разворачивание» воплощения. Именно факт воплощения придает спасительный характер Крестной смерти, воскресению, вознесению Христа

² Данный аспект учения сщмч. Илариона дал повод к критическим замечаниям. См., например, в статье прот. Валентина Асмуса [7, с. 57–60]. Отметим, что автор не учитывает в статье того, что сщмч. Иларион опирался в своей сотериологии на образ Христа как Нового Адама. Учет этого обстоятельства мог бы, вероятно, несколько изменить как характер, так и форму авторских замечаний. См. также нашу статью по этой теме: [13, с. 40–73].

³ Термин «домостроительство воплощения» используется самим сщмч. Иларионом [4, т. 3, с. 258]. В данном случае он использует термин, сформировавшийся еще в Древней Церкви. Первым его стал систематически употреблять сщмч. Иринея Лионский. Термин используется в его труде «Против ересей», а также в сочинении сщмч. Иринея «Доказательство апостольской проповеди», открытом в армянском переводе в начале XX в.

и т. д. Именно в силу такого понимания искупительного подвига Христа иногда сщмч. Иларион говорит о воплощении как о начале спасения, иногда же — о спасении через воплощение, вероятно, включая здесь в «воплощение» (как его «разворачивание») и иные события, но делая на воплощении логическое и одновременно сотериологическое ударение. В рецензии на книгу С. Л. Епифановича «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие» сщмч. Иларион в рамках одного текста сначала говорит о спасении через воплощение: «Спасение, по учению прп. Максима, совершается не страданием, а воплощением» [4, т. 4, с. 429]. А затем говорит о воплощении как лишь начале спасения, тем самым раскрывая свою мысль подробнее: «Спасение наше совершилось в Лице Самого Господа. Начало ему было положено в самом восприятии Им человеческого естества» [4, т. 4, с. 429]. Здесь можно видеть чрезвычайную близость в терминологии сщмч. Илариона (доходящую порой до взаимозаменяемости) понятий «спасение» и «обожение»⁴. Возвышая в своей концепции воплощение, сщмч. Иларион стремился тем самым актуализировать для своих современников религиозный идеал обожения.

Учение о Христе как Новом Адаме, положенное в основу

⁴ Эти понятия часто имеют близкий смысл в высказываниях восточных святых отцов. Например, так пишет прп. Максим Исповедник, толкуя проклятие Господом Иисусом Христом смоковницы, описываемое в Евангелии: «Ее, проклиная как бесплодную, иссушает [Господь], жаждущий спасения всех людей и алчущий их обожения (ὁ τῆς σωτηρίας ὀρεγόμενος πάντων ἀνθρώπων καὶ πεινῶν αὐτῶν τὴν ἐκθέωσιν), дабы они, вместо того чтобы считать себя праведными, предпочли быть таковыми, сняв с себя лицемерный хитон показной нравственности» [6, 20.56–57; 5, с. 84]. В этих словах спасение человека прп. Максим Исповедник полагает именно в его обожении, степень которого увеличивается по мере умножения истинной праведности. Отметим, что прп. Максим использует здесь понятие «обожение» (θέωσις) с приставкой ἐκ-, добавляющей оттенок завершенности или высшей степени проявления действия, т. е. Бог ждет от человека не просто обожения, но предельно возможной степени обожения.

сотериологии сщмч. Иларионом, противопоставляется им учению митр. Макария (Булгакова), для которого суть дела Христова сводилась к удовлетворению правды Божией на Кресте. Сщмч. Иларион показывает разницу своего учения с учением митр. Макария наглядным образом, посредством двух характерных цитат. Первая принадлежит свт. Григорию Богослову и выражает, по мнению сщмч. Илариона, центральную идею святоотеческой сотериологии: «Главное одно — мое совершение, воссоздание и возвращение к первому Адаму!» [3, с. 449; 4, т. 2, с. 260]. Вторая принадлежит митр. Макарию и выражает главную идею того учения о спасении, в котором сщмч. Иларион видит «схоластическое» влияние: «Вся тайна нашего искупления смертью Иисуса Христа состоит в том, что Он, взамен нас, уплатил Своею кровью долг и вполне удовлетворил Правде Божией за наши грехи» [11, т. 2, с. 148; 4, т. 2, с. 260].

Христос как Учитель в сотериологии митр. Антония

Сотериологические воззрения митр. Антония были изложены им в статьях «Размышление о спасительной силе Христовых страстей» (1890), «Нравственное обоснование важнейшего христианского догмата» (1894), «Какое значение для нравственной жизни имеет вера в Иисуса Христа как Бога» (1896), а в наиболее концентрированном виде в его статье «Догмат искупления». Именно последняя статья, в конечном счете, и вызвала наиболее оживленное обсуждение и обилие многообразной критики⁵. Интересно отметить, что статья «Догмат искупления» вышла в 1917 г., позже, чем соответствующие работы сщмч. Илариона (статья «Богословие и свобода Церкви» сщмч. Илариона была опубликована в журнале «Богословский вестник» в октябре 1915 г., а «Вифлеем и Голгофа» — в журнале «Отдых христианина» в 1916 г.), и поэтому сщмч. Иларион не мог быть с ней знаком, когда писал

⁵ Позднее митр. Антонием был также написан «Опыт христианского православного катехизиса».

свои труды. Тем не менее вопрос о влиянии митр. Антония на сщмч. Илариона все равно правомерен. Во-первых, с более ранними статьями автора сщмч. Иларион вполне мог быть знаком, а более поздняя статья стала именно развитием ранее высказанных идей. Во-вторых, известно из самой статьи «Догмат искупления», что митр. Антоний свои идеи неоднократно высказывал в стенах Московской духовной академии. Поэтому ее преподаватели и студенты, конечно же, хорошо знали о его взглядах. В-третьих, известно и о личных отношениях сщмч. Илариона и митр. Антония⁶.

Стоит сделать предварительное замечание и отметить, что пастырем по своему складу митр. Антоний был в значительно большей степени, чем богословом и догматистом. Пастырское стремление к нравственному воздействию на людей отразилось на догматических опытах митр. Антония, во-первых, на уровне идейном, во-вторых, на стиле его рассуждений. Автор не слишком строг в отношении терминологии и как будто не стремится выражать свои мысли четко и ясно. По характеристике прот. Георгия Флоровского, «он скорее бросает, чем раскрывает свои мысли, не досказывает, точно обрубаёт их» [14, с. 546]. Это обстоятельство обусловило наличие разных богословских «линий» в трудах митр. Антония, которые не всегда согласуются друг с другом.

Несмотря на отмеченные особенности, основной вектор богословских рассуждений митр. Антония в сотериологии просматривается вполне отчетливо. Отправной точкой для митр. Антония является идея учительства Христа, идея Христа как идеальной нравственной Личности. Отсюда, как из центра, рождаются основные положения Его учения.

1. Вопрос, который определяет собой последующее учение, ставится так: «В каком же именно условии Христова воплощения, и прибавим — страданий, заключается самая причина, са-

⁶ «Архиеп. Иларион познакомился с митр. Антонием еще в бытность свою Владимиром Троицким и с тех пор поддерживал с владыкой Антонием теплые, дружеские отношения» [10, с. 106].

мая действующая сила (*causa efficiens*) того, что мы становимся при собственном старании лучшими?» [1, с. 163]. Ответом на так поставленный вопрос является утверждение о том, что сострадающая любовь имеет возрождающую силу. Это положение формулируется на основе наблюдений за человеческими отношениями: «Сострадающая любовь, принимающая падения ближнего с такою скорбью, будто грешит сам любящий, эта сострадательная любовь есть, несомненно, возрождающая сила. Она выражается иногда в увещаниях, иногда в слезах, особенно у женщин, иногда в горячей молитве, иногда в мольбах к падшему; но во всех этих обнаружениях сила воздействия измеряется силою сострадающей любви (*causa efficiens*)» [1, с. 288–289]. В дальнейшем эта идея о силе возрождающей любви становится основой для воззрения на суть Христова домостроительства. Более того, эта идея противопоставляется воплощению, единению человеческого и Божественного естеств в Лице Христа как другому подходу к определению «действующей силы»: «Предлагали в ответ на поставленный вопрос общую, весьма мало определенную мысль, например: Иисус Христос искупил нас не столько Своими страданиями, сколько самым воплощением Своим, — и только» [1, с. 156].

2. Поскольку идея возрождающей любви положена в основу учения о спасении, то центральным событием Христова домостроительства должно стать то событие, где эта любовь проявилась в наибольшей степени. У митр. Антония таким событием становится Гефсиманское моление Христа: «Должно думать, что в ту Гефсиманскую ночь мысль и чувство Богочеловека объяло всех падших людей в числе их многих миллиардов и оплакало с любовною скорбью всякого в отдельности, что, конечно, было доступно только сердцу Божественному, всеведущему. В этом и состояло наше искупление» [1, с. 295]. В данном случае митр. Антоний исходит, во-первых, из того, что душевные муки превосходят по своему значению телесные,

во-вторых, из того, что муки Христа в Гефсимании превосходили Его муки на Кресте⁷.

3. Значение Крестной смерти Христа объясняется исходя из ее морально-педагогического воздействия на людей. Крестные Страдания призваны были произвести яркое впечатление на «зрителей» — даже таких, кто не способен по грубости чувств оценить силу душевных страданий Христа в Гефсимании. Чтобы произвести предельное впечатление, ничто другое не могло подойти лучше, чем Крест: «Телесные муки и телесная смерть Христова нужны прежде всего для того, чтобы верующие оценили силу Его душевных страданий, как несравненно сильнейших, нежели те телесные муки Его, которые и сами по себе приводят в трепет читателей и слушателей Евангелия» [1, с. 313].

4. Связь человека со Христом обеспечивается тем психологическим законом, согласно которому любовь одного может войти в духовную природу другого: «В переходе сострадающей исполненной любви энергии Искупителя в духовную природу верующего и призывающего Его помощь человека обнаруживается чисто объективный закон нашей духовной природы» [1, с. 296]. Таким образом, усвоение плодов искупления происходит через осознание любви Христовой и деятельный отклик человека на Его любовь. Это позволяет автору утверждать, что «искупление есть не иное что, как дарование нам благодатной способности совершать свое спасение, а спасение есть духовное совершенствование чрез нравственную борьбу и богообщение» [1, с. 167].

5. Последовательность мысли митр. Антония и присущие ему акценты ярко проявляются в истолковании первородного греха. Митр. Антоний настаивает на переводе Рим. 5:12, отличном от Синодального: «Значит, правильный перевод тех

⁷ Помимо прочего, в истолковании Гефсиманского моления митр. Антонием характерно то, что он отходит от общепринятой в святоотеческих толкованиях мысли об обусловленности этого моления страхом Христа по человеческой природе перед предстоящими Страданиями.

слов Ап. Павла такой: „И тако смерть во вся человеки вниде, понеже вси согрешиша“ (а не один только Адам)» [1, с. 310]. Автор смотрит на первородный грех не как на личный грех Адама, приведший к повреждению онтологически единой человеческой природы, которая, в силу этого, нуждается отныне в восстановлении и исцелении, следовательно, в Спасителе как Враче, а просто как на личный грех Адама: «Итак, Адам был не столько виновником нашей греховности, сколько первым по времени грешником, а если б мы не были его сынами, то все равно согрешили бы» [1, с. 311]. Таким образом, и все люди являются грешниками по причине своих личных грехов, а не по причине своего природного единства с Адамом: «Итак, должно думать, что не потому мы все, даже при добром направлении воли, являемся грешниками, что мы внуки Адама, а потому Всеведущий дает нам жизнь в качестве людей (а не ангелов, напр.), что Он провидел волю каждого из нас, как подобную воле Адама и Евы, т. е. по существу не злую, но непосlušную и горделивую и, следовательно, требующую исправительной школы...» [1, с. 311]. Здесь митр. Антонием разрывается связь греховного состояния человечества с грехом Адама. Такое понимание влияет и на дальнейшее понимание спасения⁸.

Мы показали основную линию рассуждений митр. Антония. В ней наблюдается единство первичных установок, единство пастырского настроения и единство в подходе к раскрытию сотериологии. В учении о первородном грехе основное направление мысли — стремление возвысить нравственную ответственность человека за грехи и умалить онтологический фактор в человеческой греховности — проявило себя особенно ярко. Из показанного видно, что не вокруг образа Христа как Нового Адама выстраивается сотериология митр.

⁸ Учение митр. Антония о первородном грехе вступает в определенное противоречие с его же учением о единстве человеческой природы. На это уже указывалось исследователями [14, с. 552–553; 8, с. 260]. Отметим также, что при предлагаемом понимании первородного греха едва ли возможно объяснить практику Крещения младенцев.

Антония. Скорее — вокруг образа Христа как Учителя, притом в чрезвычайно своеобразном изводе и прочтении данного образа.

Образ Христа как Нового Адама: взгляд митр. Антония

Учение митр. Антония не будет изложено вполне точно, если не отметить, что идея восстановления человеческой природы, основополагающая для образа Христа как Нового Адама, в его учении присутствует. Митр. Антоний учит о восстановлении природы в следующих словах: «Итак, единство человеческого естества, поколебленное грехом Адама и его потомков, должно чрез Христа и Его искупляющую любовь постепенно восстанавливаться с такою силою, что в будущей жизни единство это выразится сильнее, чем множественность человеческих личностей, и Христос, объединенный в одно Существо со всеми нами, назовется уже единым Новым Человеком или единою Церковью, будучи, в частности, ее главою» [1, с. 302]. Именование Христа «Новым Человеком» можно отождествить здесь с именованием Христа Новым (Вторым) Адамом, тем более что и такое именование у митр. Антония также встречается⁹ и нуждается поэтому в рассмотрении.

По всей видимости, именно наличие в учении митр. Антония положения о восстановлении человеческой природы во Христе позволяет иногда исследователям классифицировать его сотериологию как «онтологически-восстановительную» [12, с. 183], видеть в ней «отзвук органической теории» [9, с. 50] и т. п.¹⁰ На наш взгляд, впрочем, это положение

⁹ Хотя прот. Петр Гнедич отмечает, что митр. Антоний «избегает называть Христа Вторым Адамом» [8, с. 263], на самом деле митр. Антоний применяет это именование ко Христу [2, т. 2, с. 22, 43, 47, 178, 179, т. 3, с. 72, 277].

¹⁰ В таком рассмотрении приоритет отдается, видимо, учению о единой человеческой природе, раскрываемому митр. Антонием в его учении о Церкви. Однако возможно ведь двигаться (не более ли это правильно?) от учения о первородном грехе к учению о восстановлении природы. Мы в данном случае будем отталкиваться именно от учения о первородном гре-

необходимо рассматривать в контексте обозначенных ранее положений сотериологии митр. Антония. Не следует забывать при рассмотрении этого аспекта его учения о том, что сам митр. Антоний признавал высшим началом Евангелия «нравственный монизм» [1, с. 164]. Именно «с точки зрения нравственного монизма» [1, с. 314] он стремился посмотреть практически на любое явление. Это был его метод. Едва ли можно допустить, что эта богословская установка могла не проявить себя и здесь.

Интерпретация образа Христа как Нового Адама обусловлена у митр. Антония предшествующими и более значимыми в его сотериологии положениями. Здесь стоит отметить в первую очередь два положения: 1) трактовку первородного греха, согласно которой Адам — лишь первый грешник, а остальные люди являются грешниками не «в Адаме», а лишь по аналогии с Адамом; 2) учение об искуплении посредством сострадающей любви, что противопоставляется идее искупления через воплощение, т. е. через ипостасное соединение во Христе человеческой природы с Божественной.

Идея восстановления человеческой природы во Христе, хотя и присутствует у митр. Антония, приобретает у него характерное моралистическо-психологическое звучание. Это звучание видно из следующих слов: «Перестрадав в Своей любящей душе наше несовершенство, нашу порочную волю, Господь влил в нашу природу источник живительных новых сил, — всем, кто того пожелает и пожелал, начиная с благоразумного разбойника» [1, с. 296]. Необходимо учитывать, что «вливание в нашу природу источника живительных сил», о котором здесь говорится, — это, если следовать общей линии митр. Антония, означает акт вовсе не онтологический. Это

хе, а идею «восстановления» природы поставим в связь с данным учением (насколько это возможно). Такой подход видится нам единственно возможным, поскольку идея Нового Адама может быть понята лишь в связи с учением о ветхом Адаме, а идея восстановления — лишь в свете учения о повреждении.

«влитие» любви, вызывающее ответную любовь у людей (пример благоразумного разбойника на Кресте). Речь идет о таком морально-психологическом воздействии Христа на людей, которое побуждает людей измениться и стать другими под воздействием любви Христовой. Изменение природы здесь — это изменение грешника, достигаемое сознательно вступающим в Церковь человеком¹¹. Природа же общая, единая для всех людей, при таком подходе вовсе не преобразается, преобразается природа лишь грешника, отзывающегося на любовь Христову.

В другом месте эта же идея об изменении грешника, откликающегося на любовь Христову, представлена как «закон нашей духовной природы»¹², но это ведь снова закон чисто психологический, закон, так сказать, человеческих межличностных отношений, наблюдаемых в жизни. Если изменяется конкретный человек, в то время как другой человек параллельно не изменяется, то здесь нет онтологического измерения. Онтология возникает тогда, когда единая человеческая природа обладала одними свойствами, а теперь стала обладать другими. Например, тело человека, в силу грехопадения, стало смертным, а благодаря Христу получило «гарантию» воскресения. То есть во Христе оказалось побеждено всеобщее тление природы. Но такого у митр. Антония в его учении нет. Подобное и невозможно при понимании митр. Антонием первородного греха, ведь, согласно его пониманию, смертность — это

¹¹ Митр. Антоний пишет: «Единство природы нашей поколеблено падением и восстанавливается только в искупленном человечестве, в благодатной жизни Церкви, в новом Адаме — Христе» [2, т. 2, с. 179]. В этих словах видно, что «восстановление» (и единство) природы, о котором учит митр. Антоний, применимо в его учении исключительно к членам Церкви, но не к человеческой природе как таковой, единой абсолютно у всех людей. Ср. также и наблюдение прот. Петра Гнедича: «В «Катехизисе» нет ясно выраженного учения о природном единстве человечества, но имеется только упоминание о единстве человечества искупленного» [8, с. 249].

¹² См. более полно данную цитату в четвертом пункте при изложении учения митр. Антония.

следствие личных грехов, а не повреждение единой природы вследствие греха Адама. И здесь уже впору тогда утверждать, что и потенциальное бессмертие, потенциальное воскресение будет достигнуто только возжелавшими этого.

Таким образом, Новый Адам, если отталкиваться от учения митр. Антония о первородном грехе, рассматривается, во-первых, не столько как Восстановитель человеческой природы в онтологическом отношении, сколько как идеальная нравственная Личность, действующая силой Своего примера, силой Своей любви¹³. Человек остается онтологически с той же природой, что и раньше, но, однако, пример Христа способен «вдохнуть» в человека достаточно энергии, чтобы человек под воздействием любви мог духовно возрасти. Таким образом, если, по мысли митр. Антония, и происходит в итоге некое «восстановление» природы, то оно затрагивает только членов Церкви¹⁴.

Во-вторых, Новый Адам в такой концепции —

¹³ Как отмечает прот. Петр Гнедич, рассматривая учение митр. Антония о первородном грехе, «автор высказывает мнение, послужившее основой для обвинения его в пелагианстве» [8, с. 251]. Очевидно, что этот уклон, проявившись в истолковании первородного греха, не мог не проявиться и в истолковании образа Нового Адама.

¹⁴ Идея об особом природном единстве членов Церкви по образу единства Лиц Пресвятой Троицы, высказывавшаяся митр. Антонием, была воспринята сщмч. Иларионом и получила у него определенное развитие в статье «Триединство Божества и единство человечества» [4, т. 2, с. 80–94]. Далеко не все мысли сщмч. Илариона в этой статье легко понять, порой кажется, что единство людей в Церкви и единство людей вообще автором смешивается, а не разделяется. Возможно, что это смешение действительно имело место у сщмч. Илариона и в этом, в частности, проявилось влияние на него взглядов митр. Антония. Тем не менее, если смотреть на учение о спасении, выраженное уже в более поздней статье «Вифлеем и Голгофа», то у сщмч. Илариона находится учение о восстановлении во Христе природы, общей всем людям. Природа человеческая во Христе избавляется от господства над ней тления и смерти, а в Церкви ее обожение лишь продолжается. У митр. Антония же не просматривается здесь такой связки, какая может быть обнаружена в богословии сщмч. Илариона.

противоположность не столько первозданному Адаму (что должно, казалось бы, следовать из такого именования), сколько вообще всем людям-грешникам, лишь один из множества которых, первый среди них в историческом отношении, — это Адам.

Характерность такого воззрения на Христа как Нового Адама можно показать и на тех текстах, где Христос непосредственно называется Новым Адамом. Митр. Антоний пишет: «Ни гражданская история, ни окружающая действительность, ни опыт моей личной внутренней жизни не дают мне уверенности в том, что личное совершенство мое или другого есть достигаемая величина» [2, т. 2, с. 43]. Далее митр. Антоний ставит вопрос о том, что же все-таки может удостоверить эту достижимость. Вопрос (риторический) ставится так: «Довершаются ли там за гробом священные порывы отшедших поколений, существует ли в разрозненных эпохах и народах реальный, связующий узел, тот Новый Адам, который служил бы удостоверением реальности моего идеала?» [2, т. 2, с. 43]. Здесь образ Христа как нового Адама, очевидно, рассматривается как удостоверяющий достижимость нравственного идеала. Сделав такую подводку, митр. Антоний переходит далее к изложению следующего параграфа статьи, озаглавленного: «Иисус Христос как наш нравственный идеал» [2, т. 2, с. 44].

Трактовку образа Христа как Нового Адама у митр. Антония можно поэтому охарактеризовать как педагогическую или же — по-другому — нравственно-психологическую. Во всяком случае, весь образ мыслей автора ведет именно к такому прочтению образа Христа как Нового Адама.

Сравнение подходов сщмч. Илариона и митр. Антония

Если теперь рассмотреть возможность влияния митр. Антония на сщмч. Илариона, то становится ясно, что мысль сщмч. Илариона вовсе не следует за основной богословской линией митр. Антония. Если бы мысль сщмч. Илариона

двигалась вслед за мыслью митр. Антония, то идея учительства Христа, идея Христа как идеальной нравственной Личности оказалась бы тогда в центре его внимания. Эта идея отразилась бы тогда и на прочтении образа Христа как Нового Адама. Но так в действительности не было. И здесь даже вряд ли можно говорить о безразличии. Скорее следует предположить, что сщмч. Иларион сознательно стремился оттолкнуться в своей сотериологии от чрезмерных морализма и психологизма, присущих учению митр. Антония. Это «отталкивание» можно проследить из сравнения двух высказываний:

Митр. Антоний	Сщмч. Иларион
«В переходе сострадающей исполненной любви энергии Икупителя в духовную природу верующего и призывающего Его помощь человека обнаруживается чисто объективный закон нашей духовной природы...» [1, с. 296].	«Христос — новый Адам, родоначальник нового человечества. Кто во Христе, тот — новая тварь. Восстанавливается „красота изначальная“ естества человеческого, которое во Христе оказалось уже „чуждо исления“, препобедило смерть и тление. Имея благодатную помощь Святого Духа, человек возрождается, очищает себя от греха и тления и снова возвращает себе „первое блаженство“» [4, т. 2, с. 258].

Здесь видно, что мысль митр. Антония отправляется в учении об искуплении от силы сострадающей любви, которую явил Христос, что отражается затем и в раскрытии усвоения плодов искупления верующими, понимаемого как переход духовной энергии от Христа к людям. Этот переход обусловлен личным произволением, желанием отозваться на любовь Христа.

Мысль же сщмч. Илариона вдохновляется идеей обожения во Христе единой человеческой природы. Человеческая природа повредила в Адаме, но снова обоживается во Христе как в начатке новой, обновленной человеческой природы. Обожение природы в некотором отношении затронуло всех без исключения (естество человеческое оказалось во Христе уже «чуждо истления», т. е. власть тления и смерти над человеческим естеством оказалась побеждена), но более полно обожение должно реализоваться на природно-личностном уровне — через личное участие человека в борьбе с грехом¹⁵. Можно сказать, что через личный подвиг, по мысли сщмч. Илариона, достигается спасение, понимаемое как воскресение в жизнь, а не воскресение в осуждение (ср. Ин. 5:29). Именно эта духовная борьба реализуется в церковной жизни. Церковь — это новое творение, человеку в ней, как когда-то Адаму в раю, снова даруется Святой Дух.

Приведенные высказывания показывают, в чем митр. Антоний и сщмч. Иларион видят самое существенное в искуплении и, в этом отношении, разницу между их подходами к изложению учения о спасении. Эта разница может быть выражена таким образом. Если для митр. Антония Христос — это, прежде всего, Учитель, что накладывает свой отпечаток и на его учение о «восстановлении» человеческой природы во Христе, то для сщмч. Илариона Христос — это, прежде всего, Новый Адам, обоживающий в Себе человеческую природу и восстанавливающий поврежденный в первом Адаме образ Божий. Лишь это реальное изменение природы дарует и возможность духовного изменения. Изменение делается достижимым за счет преображения природы.

Заключение

Хотя сщмч. Иларион и примкнул к митр. Антонию в его

¹⁵ «Обновление естества должно пройти и через личность, спасение должно стать личным. И человек борьбою с греховной и страстной природой содевает свое, личное спасение» [4, т. 2, с. 286].

борьбе с предшествующим богословием «школы», которое, как считалось, страдало «схоластическим» уклоном, собственные разработки двух богословов в области сотериологии не отличаются единством своего направления.

Сщмч. Иларион стремился опереть свое учение на образ Христа как Нового Адама. Этот образ позволял сщмч. Илариону рассматривать спасение как восстановление и обожение человеческой природы. Это восстановление имеет две стороны: 1) восстановление природы во Христе, которое является объективной стороной спасения. Спасение здесь — уже свершившийся факт; 2) восстановление природы на индивидуальном уровне, которое подразумевает вхождение человека в Церковь, его участие в таинствах, духовную брань.

В отличие от сщмч. Илариона, митр. Антоний в своей концепции разрабатывал идею учительства Христа. Спасение (искупление) со своей объективной стороны митр. Антоний рассматривал как явление Божественной любви. Спасение же индивидуальное — как личный нравственный подвиг человека, совершаемый под воздействием явленной во Христе любви. Такое понимание сути искупления наложило отпечаток и на интерпретацию образа Христа как Нового Адама. Христос здесь рассматривается не как Восстановитель природы в онтологическом отношении, но как идеальная нравственная Личность, Своей сострадающей любовью вдохновляющая людей на подвиг. Здесь очевиден нравственно-психологический крен митр. Антония, поскольку не принимается во внимание реальная поврежденность человеческой природы вследствие грехопадения, ограничивающая духовные возможности человека.

Проведенное сравнение позволяет утверждать различие подходов сщмч. Илариона и митр. Антония к интерпретации образа Христа как Нового Адама в сотериологии. В то же время обнаруженное различие ставит под определенное сомнение версию о том, что богословские взгляды сщмч. Илариона находились в зависимости от воззрений митр. Антония. Как

минимум в рассмотренной теме — а она является значимой частью богословского наследия обоих богословов — есть основание утверждать самостоятельность каждого богослова, более того, есть основание увидеть даже сознательную дистанцированность сщмч. Илариона в сотериологии от учения митр. Антония.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники

1. *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Догмат Искупления // Богословский Вестник. 1917. Т. 2. № 8–9. С. 155–167; № 10–12. С. 285–315.
2. *Антоний (Храповицкий), еп.* Полное собрание сочинений: в 3 т. Казань, 1900.
3. *Григорий Богослов, свят.* Творения: В 2 т. Том 1: Слова. М.: Сибирская Благовонница, 2007. 896 с.
4. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 4 т. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2024.
5. *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию. Москва: Сибирская Благовонница, 2021. 974 с.
6. *Maximus Confessor.* Quaestiones ad Thalassium = Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium. 2 vols / C. Laga and C. Steel (eds.) // Corpus Christianorum. Series Graeca 7 & 22. Turnhout: Brepols, 1980, 1990.

Литература

7. *Асмус В., прот.* Архиепископ Иларион (Троицкий) и Православное богословие // Богословский сборник. 2001. Вып. 7. С. 56–81.
8. *Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 496 с.
9. *Горбачев А. А.* Учение о спасении митрополита Антония (Храповицкого) // Духовный арсенал. 2024. № 1 (11). С. 42–53.
10. *Горбачев А. А.* Экклесиология священномученика Илариона (Троицкого), архиепископа Верейского. Дис. ... канд. богословия. Москва: ПСТГУ, 2011. 362 с.

11. Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие: В 2 т. 4-е изд. Санкт-Петербург, 1883.

12. Мезенцев И. В. С высоты русского Востока. Православно-академическое осмысление религии и конфессиональной метафизики в предреволюционный период: монография. Владивосток: Дальневост. федерал. ун-т, 2016. 282 с.

13. Савельев К., диак. О связи Воплощения и Искупления в богословии священномученика Илариона (Троицкого) и преподобного Максима Исповедника // Сретенское слово. Москва: Изд-во Сретенской духовной академии, 2025. № 1(13). С. 40–73.

14. Флоровский Г, прот. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.

15. Хондзинский П., прот. Русское «Новое богословие» в конце XIX — начале XX в.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2018. Т. 36. № 3. С. 121–141.

16. *Dimitru Staniloae*. Theology and the Church. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1980. 240 p.

УДК 23/28



<https://elibrary.ru/ezpbfp>

**Иеромонах Арсений
(Алимов Александр Игоревич)**

студент 2 курса
сектора заочного отделения магистратуры
Саратовской духовной семинарии
e-mail: s.a.zabelina@yandex.ru

Hieromonk Arseny (Alimov Alexander Igorevich)

2nd year student sectors of the correspondence
department of the magistracy
Saratov Theological Seminary
e-mail: s.a.zabelina@yandex.ru

**ОСОБЕННОСТИ ВНУТРИПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ В
ДРЕВНЕМ ИЗРАИЛЕ В ПЕРИОД ПРАВЛЕНИЯ ЦАРЕЙ
ДАВИДА И СОЛОМОНА**

**FEATURES OF INTERNAL POLITICAL LIFE IN ANCIENT
ISRAEL DURING THE REIGN OF KINGS DAVID AND
SOLOMON**

Для цитирования: Арсений (Алимов А. И.), иером. Особенности внутриполитической жизни в Древнем Израиле в период правления царей Давида и Соломона // Богословско-исторический сборник. 2025. № 3 (38). С. 72–83.

For citation: Arseny (Alimov A. I.), hieromonk. Features of internal political life in Ancient Israel during the reign of kings David and Solomon // Theological-historical Collection. 2025. №3 (38). 72–83 pp. (In Russian)

Аннотация: В настоящей статье рассматривается внутриполитическая деятельность царей Давида и Соломона. Обра-

чение к этой теме обусловлено тем, что именно в этот период происходит укрепление государственности в израильском народе, также наблюдается наивысший экономический и политический подъем. Интерес к времени правления обоих царей также обусловлен тем, что в это время явным образом просматривается реализация теократического устройства израильского государства, основные принципы которого были заложены еще при Моисее. Особенно ярко это засвидетельствовано в деятельности царя Давида, который являлся не только правителем, но псалмопевцем и пророком, стремящимся исполнять волю Божию. Правление же царя Соломона помимо экономического и политического подъема содержит предпосылки разделения Израильского государства на два царства: Иудейское и Израильское.

Abstract. This article examines the domestic political activities of Kings David and Solomon. The appeal to this topic is due to the fact that it was during this period that the strengthening of statehood among the Israeli people took place, and the highest economic and political rise was also observed. The interest in the reign of both kings is also due to the fact that at this time the realization of the theocratic structure of the Israeli state, the basic principles of which were laid down even under Moses, is clearly visible. This is especially vividly attested in the activities of King David, who was not only a ruler, but also a psalmist and a prophet striving to fulfill the will of God. The reign of King Solomon, in addition to the economic and political rise, contains the prerequisites for the division of the Israeli state into two kingdoms: Jewish and Israeli.

Ключевые слова: Ветхий Завет, царь Давид, царь Соломон, Израильское государство, книги Царств.

Key words: The Old Testament, King David, King Solomon, the State of Israel, the Book of Kings.

Цари Давид и Соломон являются самыми выдающимися правителями израильского народа. При них укоренилась

и укрепилась государственность у израильского народа, и царство в этот период достигло своего наивысшего расцвета. Основным итогом их правления стало объединение Иудеи и Израиля в единое централизованное государство, которое, тем не менее, не было монолитным. Помимо этого, царь Давид совмещал в своем лице таланты псалмопевца и пророка. Он оставил после себя множество песнопений мессианского содержания, также являющихся покаянным образцом для современных христиан. При царе Соломоне Израильское царство достигло своего наивысшего расцвета, и именно в этот период были заложены предпосылки для дальнейшего разделения государства на две части: Израильское и Иудейское. В связи с этим периоду правления царей Давида и Соломона оказывается самое пристальное внимание со стороны многих исследователей, как библеистов, так и археологов.

Как известно, установление государственности у израильского народа засвидетельствовано в Первой книге Царств. Первым царем стал Саул, который был помазан Самуилом и избран впоследствии народом. За ним на царство избран Давид, который изначально был гоним Саулом, но по кончине гонителя поставлен на его место. Таким образом, царь Давид является вторым правителем израильского государства.

Первоначально власть Давида распространялась над небольшим иудейским государством со столицей в Хевроне: *«И пришли мужи Иудины и помазали там Давида на царство над домом Иудиным. И донесли Давиду»* (2 Цар. 2:4).

Через несколько лет Давиду удастся объединить все израильские племена под своим знаменем: *«И пришли все старейшины Израиля к царю в Хеврон, и заключил с ними царь Давид завет в Хевроне пред Господом; и помазали Давида в царя над (всем) Израилем»* (2 Цар. 5:3). В дальнейшем он перенесет столицу в захваченный Иерусалим. Таким образом, было сформировано единое израильское государство, которое при Соломоне достигнет своего наивысшего расцвета.

Невзирая на свидетельства Священного Писания о

формировании государственности у израильтян в этот период, среди значительного количества западных исследователей второй половины XX века высказывается критика относительно существования государства при царе Давиде и даже историчности самой личности правителя. Такое направление в западной библеистике получило наименование «библейский минимализм».

Это направление в основе своей полагает критику Священного Писания через призму древних источников, на основании которых подтверждаются библейские события. Первая группа критиков историчности Библии вовсе отрицает существование личности царя Давида, считая его лишь мифологическим персонажем, на основании которого возвышается институт монархии у израильтян. Например, об этом пишет западный библеист Томас Томпсон: «... фундаментальное учреждение... монархия, очевидно, испытывает недостаток в мифическом основателе» [2].

Другая группа критиков, признавая историчность царя Давида, отрицает наличие государственности у израильтян в этот период. Ими отстаивается позиция, при которой израильский народ в XI–XX веках представлял собой лишь малочисленную конфедерацию племен.

Эти авторы настаивают на том, что ни при Сауле, ни при Давиде, и даже при Соломоне говорить об израильском государстве не имеется оснований, поскольку нет источников, свидетельствующих о наличии признаков государственности у израильтян в этот период. Например, такое мнение высказывает И. Финкельштейн: «...библейская история объединенной монархии не подкреплена достаточными археологическими свидетельствами. Позиции царей Давида и Соломона были не значительнее, чем положение главы племени, которое сосредоточилось в Иерусалиме, скромной деревне» [1, с. 96]. Также в качестве аргументов выдвигается отсутствие обширных текстуальных памятников эпохи царей Саула и Давида и сведения о малочисленности населения израильтян.

В действительности нет оснований сомневаться в библейском повествовании, которое подкреплено множеством археологических находок. Для большинства исследователей Библия является достоверным источником, которая прямо говорит об исторической личности Давида и наличии государственности при нем: «При Давиде сложилось мощное государство со всеми со всеми присущими ему атрибутами, как об этом и говорится в Библии» [8, с. 195].

Прежде всего, апологеты достоверности Священного Писания указывают на историчность личности самого царя Давида. Это подтверждает археологическое открытие, сделанное в конце XX столетия: «...важной является находка в 1993–1994 годах стелы в Тель Дане, на холме в северной Галилее... Стела палеографически датируется серединой или второй половиной IX века до Р. Х. и содержит выражения «дом Давидов» и «царь Израилев» [11, с. 119].

Также в пользу государственности выступает другое открытие археологов, которое опровергает аргумент об отсутствии письменности у израильтян XI–X веков до н. э.: «Обнаружение крупного эпиграфического памятника в Хирбет-Кейафе и надписи из Иерусалима и Бет-Шемеша свидетельствуют, что к концу XI и в течение X в. до н. э. грамотность была более широко распространена в иудейском обществе (и даже на периферии), чем мы могли предполагать до сих пор» [8, с. 195].

Вместе с этим в середине 2000-х годов был открыт древнеизраильский алфавит, датируемый X веком, что указывает на наличие развитой письменности у богоизбранного народа в это время: «Важное открытие было сделано в июле 2005 года на холме Тель Зайит... был найден 17-килограммовый известняковый камень с надписью из двух строк. Они представляют собой запись всех 22 букв еврейского алфавита в его древнейшем варианте» [11, с. 120].

Относительно вопроса о населенности Палестины в X веке высказывается современный израильский археолог Амихай

Мазар, который указывает численность населения в 70 тысяч человек и делает следующий вывод: «...такое население можно считать достаточной демографической основой для государства у израильтян в X-м столетии» [6, с. 139].

Также несомненно, что для каждого христианина достоверность Священного Писания не вызывает сомнений, и нельзя отрицать свидетельство пророчества, обращенного к царю Давиду, о наличии государственности при нем: *«будет непоколебим дом твой и царство твое на веки пред лицом Моим»* (2 Цар. 7:16).

Внутривосточная жизнь объединенного израильского государства при Давиде была направлена на укрепление государственности и консолидацию многочисленных израильских племен вокруг единого центра. Первым шагом к укреплению центральной власти, как было отмечено, было перенесение столицы государства в Иерусалим, который изначально являлся небольшой крепостью, и впоследствии будет расстроен Давидом в крупный город: *«И поселился Давид в крепости, и назвал ее городом Давидовым, и обстроил кругом от Милло и внутри»* (2 Цар. 5:9).

На его выбор повлияло несколько факторов. Первый заключался в том, что Иерусалим находился в выгодном географическом положении, а именно в центральной части Палестины, что способствовало объединению южных и северных племен. Этот фактор засвидетельствован Священным Писанием: *«И уразумел Давид, что Господь утвердил его царем над Израилем и что возвысил царство его ради народа Своего Израиля»* (2 Цар. 5:12).

С другой стороны, перенесение столицы из Хеврона было обусловлено требованием соблюдать нейтралитет по отношению к остальным племенам и не давать преимуществ ни одному из них. Для этого требовалось нейтральное место для новой столицы: *«Он избрал для этого нейтральный пункт, не принадлежавший до сих пор ни одному колену, тоже лежавший почти в середине земли евреев»* [4, с. 173].

Другим внутривластическим шагом царя Давида стало перенесение Ковчега Завета в новую столицу — Иерусалим: *«И собрал снова Давид всех отборных людей из Израиля, тридцать тысяч. И встал и пошел Давид и весь народ, бывший с ним из Ваала Иудина, чтобы перенести оттуда ковчег Божий, на котором нарицается имя Господа Саваофа, сидящего на херувимах»* (2 Цар. 6:1–2).

Это было сделано с целью сплочения общества вокруг административного центра, который с этого момента стал и религиозным центром для богоизбранного народа на многие столетия. Хотя царь Давид и не решился строить Иерусалимский храм, все же он активно участвовал в религиозной жизни своего государства, что делало его образцовым правителем для последующих поколений. Его участие заключалось в написании псалмов. Его авторству принадлежит 73 псалма, а по другой версии 87 песен: «Такое различие в количестве приписываемых Давиду псалмов объясняется тем, что при определении происхождения не надписанных именами писателей в еврейской Библии псалмов 70 переводчиков руководились теми преданиями, которые дошли до них от евреев относительно этих псалмов, предание же приписывало их Давиду» [5, с. 467].

Помимо этого, было проведено формирование государственного аппарата. Для организации деятельности административного центра вводились царем Давидом новые должности. Прежде всего, формирование регулярной армии требовало единого военачальника: *«Иоав же, сын Саруи, был начальником войска»* (2 Цар. 8:16). Также царем Давидом была учреждена еще одна должность: *«Иосафат, сын Ахилуда, — деенписателем»* (2 Цар. 8:16). Исследователями предполагается, что эта должность заключала в себе задачи *«летописца и секретаря государя»* [4, с. 174]. В то же время учреждается должность непосредственного секретаря при царе: *«Сераия — писцом»* (2 Цар. 8:16–17).

Вместе с этим при царе Давиде формируется управленческий

аппарат. Прежде всего, организуется сбор налогов: *«Адорам — над сбором податей»* (2 Цар. 20:24). Также повествуется о назначении казначея и ответственных за различные области жизни государства: *«Над сокровищами царскими был Азмавеф, сын Адишилов, а над запасами в поле, в городах, и в селах, и в башнях — Ионафан, сын Уззии»* (1 Пар. 27:25). Вместе с этим назначены были ответственные за виноградники, скот, земледелие и многие другие должности, которые были необходимы в разросшемся государстве.

Таким образом, видно, что Израиль при царе Давиде приобретает отчетливые черты государства с разветвленной системой чиновничьего аппарата, единым административным и религиозным центром. При этом важным внутривластным шагом царя Давида стала передача власти своему сыну — Соломону, что означало укрепление монархии и государственности: *«Приблизилось время умереть Давиду, и завещал он сыну своему Соломону»* (3 Цар. 2:1).

Соломон продолжил деятельность своего отца по укреплению израильского государства и его институтов. Одним из значительных деяний на этом поприще являлось разделение государства на 12 областей, управляемых приставниками, которые не только осуществляли контроль над новообразованными административными единицами, но и занимались снабжением царского двора: *«И было у Соломона двенадцать приставников над всем Израилем, и они доставляли продовольствие царю и дому его; каждый должен был доставлять продовольствие на один месяц в году»* (3 Цар. 4:7).

Вместе с этим, по свидетельству древнего иудейского историка Иосифа Флавия, приставники являлись не только надсмотрщиками над областями, но исполняли задачи «военачальников и правителей над отдельными частями всей страны» [4, с. 198]. Как отмечают исследователи, управляющие новыми областями не избирались из числа представителей местных израильских племен, а поставлялись непосредствен-

но по указу царя. Причиной этого были политические выгоды для царя Соломона: «...по всей вероятности, царь хотел ослабить патриархальную внутриколенную организацию и, соответственно, центробежные силы» [9, с. 196].

Исследователями отмечается, что и границы этих областей не совпадали с территориями племен. В этом также просматриваются цели, направленные на усиление царской власти. Вместе с этим выделяется и экономический фактор нового территориального деления: «Потребности двора в каждом месяце более или менее одинаковы. Между тем области колен различаются и по величине, и по производительности почвы. В видах более равномерного распределения повинности между жителями и произведено, нужно думать, новое деление страны, не всегда совпадающее с прежним» [7, с. 132].

С другой стороны, Соломон произвел экономические преобразования, которые заключались в том, что вся внешнегосударственная торговля находилась в руках царя. При этом Соломоном осуществлялось обширное строительство по всей стране, что способствовало развитию строительного и ремесленного мастерства: *«И построил Соломон Газер и нижний Бефорон, и Ваалаф и Фадмор в пустыне, и все города для запасов, которые были у Соломона, и города для колесниц, и города для конницы и все то, что Соломон хотел построить в Иерусалиме и на Ливане и во всей земле своего владения»* (3 Цар. 9:17–19).

Особенно важным шагом по укреплению власти царя было строительство Иерусалимского храма, который стал центром религиозной жизни израильтян на многие века. Период царствования Соломона характеризуется Священным Писанием как время процветания народа: *«И жили Иуда и Израиль спокойно, каждый под виноградником своим и под смоковницею своею, от Дана до Вирсавии, во все дни Соломона»* (3 Цар. 4:25).

Царь Соломон, подражая своему отцу, также был вовлечен в религиозную жизнь через написание некоторых псалмов —

71 и 126, но блаженный Феодорит Кирский высказывался против авторства Соломона второго псалма. Он приписывал его Зоровавелю, который был потомком израильского царя: «Зоровавель, думаю, что он и называется Соломоном, как ведущий род от Соломона, и как обновляющий Соломоново дело; потому что пророческое слово приличествует не Соломонову построению, но совершенному Зоровавелем по возвращении» [10].

Все же под конец правления царя Соломона происходит экономический упадок, связанный с обширными тратами на разросшийся административный аппарат, строительные проекты, укрепление армии и содержание царского двора. Экономический упадок, в первую очередь, отражался на населении, которое все больше облагалось податями и работами на удовлетворение нужд царского двора. Уже после кончины Соломона народные представители свидетельствовали о тяжелом бремени, наложенным царем: *«...отец твой наложил на нас тяжкое иго, ты же облегчи нам жестокую работу отца твоего и тяжкое иго, которое он наложил на нас»* (3 Цар. 12:4).

Также одной из причин упадка является отступление Соломона от исполнения Завета, которому он должен был следовать согласно теократическому устройству израильского государства. Тесное сотрудничество с соседними народами, привлечение заграничных мастеров и наличие иноземных жен подтолкнули царя возводить храмы для иноплеменников, что стало причиной нарушения сохранности чистоты веры богоизбранного народа: «И сказал Господь Соломону: за то, что так у тебя делается, и ты не сохранил завета Моего и уставов Моих, которые Я заповедал тебе, Я отторгну от тебя царство и отдам его рабу твоему» (3 Цар. 11:11).

Результатом экономической политики царя Соломона и его отступления от Заповедей Божиих стали одной из причин разделения после его кончины Израильского царства на два государства: Израильское и Иудейское.

Таким образом, на основе рассмотренного материала можно сделать вывод о том, что внутренняя политика царей Давида и Соломона направлена на укрепление государственности. Этому способствует создание единого административного центра, который также является и религиозным центром для всего народа. Совершенствование административного аппарата, который уже со времени Давида представляет собой разветвленную систему чиновников, отвечающих за различные области деятельности и жизни государства. Начатое при Давиде укрепление власти достигло своего апогея при Соломоне, но в конце его жизни наблюдается упадок экономический и внутривластный, который приведет к разделению Израильского царства.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Варлаам (Горохов), иером.* Историко-археологический контекст времени правления древнеизраильского царя Давида // Христианское чтение № 5, 2011. — 117 с.
2. *Варлаам (Горохов), иером.* Оценка царя Давида как государственного деятеля в современной западной историографии древнего Израиля [Электронный ресурс]. — URL: <https://textarchive.ru/c-2600208.html> (Дата обращения 11.12.2024).
3. *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. М.: Ладомир, 2002. — 612 с.
4. *Лопухин А. П.* Толкование на Вторую книгу Царств // Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: В 7 т. М.: Дар, 2009. — 1054 с.
5. *Лопухин А. П.* Толкование на Псалтырь // Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: В 7 т. М.: Дар, 2009. — 1054 с.
6. *Мазар А.* Археология библейской земли. Том 2. Иерусалим, «Библиотека-Алия». 1996. — 272 с.
7. *Покровский Ф. Я.* Разделение еврейского царства на царства Иудейское и Израильское. Киев, тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1885. — 358 с.

8. *Тантлевский И. Р.* История Древнего Израиля и Иудеи. От эпохи патриархов до вавилонского изгнания. М.: Издательство «Ломоносов», 2016. — 369 с.

9. *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета. 2005. — 430 с.

10. *Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение псалма 126-го [Электронный ресурс]. URL: http://www.odinblago.ru/feodorit_kirsky3/126 (Дата обращения 11.12.2024).

11. *Юревич Д., прот.* Археологические открытия последних 50 лет, важные для изучения Священного Писания // Христианское чтение. 2005. № 25. — 233 с.

ИСТОРИЯ

УДК 929 (271.2-37)



<https://elibrary.ru/fafonh>

Епископ Леонид (Толмачев)
епископ Искитимский и Черепановский,
аспирант Общецерковной аспирантуры
и докторантуры
имени святых равноапостольных
Кирилла и Мефодия
e-mail: tshamda2012@mail.ru

Bishop Leonid (Tolmachev)
Bishop of Iskitim and Cherepanovo,
Postgraduate student of the General Church
Postgraduate and Doctoral
Studies named after Saints Cyril and
Methodius Equal to the Apostles
e-mail: tshamda2012@mail.ru

**ДАРСТВЕННАЯ НАДПИСЬ МИТРОПОЛИТУ
МОСКОВСКОМУ ФИЛАРЕТУ НА ПЕРВОЙ КНИГЕ ЛЬВА
КАВЕЛИНА: ИСТОРИЯ ПОЯВЛЕНИЯ ИНСКРИПТА**

**A DONATION INSCRIPTION TO METROPOLITAN FILARET
OF MOSCOW ON LEV KAVELIN'S FIRST BOOK: THE
HISTORY OF THE INSCRIPTION**

Для цитирования: Леонид (Толмачев), еп. Искитимский и Черепановский. Дарственная надпись митрополиту московскому Филарету на первой книге Льва Кавелина: история появления инскрипта // Богословско-исторический сборник. 2025. № 3 (38). С. 84–92.

For citation: Leonid (Tolmachev), bishop of Iskitim and Cherepanovo. A donation inscription to metropolitan Filaret of Moscow on Lev Kavelin's first book: the history of the inscription // Theological-historical Collection. 2025. № 3 (38). 84–92 pp. (In Russian)

Аннотация. В статье проводится анализ дарственной надписи будущего архимандрита Леонида (Кавелина) святителю Московскому Филарету (Дроздову) на первой изданной книге по истории Оптиной пустыни. Используя метод сравнительного анализа малоизученных архивных данных и опубликованных письменных свидетельств, автор предпринимает попытку реконструкции появления инскрипта. В результате проведенного исследования делается вывод, что этот инскрипт есть тот источник, который свидетельствует о факте первой встречи святителя с будущим оптинским историографом во время обучения последнего в кадетском корпусе. Также появление инскрипта со всей основательностью позволяет сделать предположение о продолжении их отношений, переросших в более тесное духовное общение.

Abstract. The article analyzes the inscription of the future archimandrite Leonid (Kavelin) to st. Philaret (Drozdov) of Moscow on the first published book on the history of Optina Desert. Using the method of comparative analysis of poorly studied archival data and published written evidence, the author attempts to reconstruct the appearance of the script. As a result of the conducted research, it is concluded that this inscription is the source that testifies to the fact of the saint's first meeting with the future Optina historiographer during the latter's studies in the cadet corps. Also, the appearance of the script thoroughly suggests the continuation of their relationship, which has grown into closer spiritual communication.

Ключевые слова: инскрипт, митрополит Филарет (Дроздов), архимандрит Леонид (Кавелин), преподобный Макарий Оптинский, история Оптиной пустыни.

Key words: donation inscription, metropolitan Filaret (Drozdov),

archimandrite Leonid (Kavelin), St. Macarius of Optina, history of Optina pustyn.

Как известно, с XIX века в русской культуре широко распространилась традиция подписывать книги. Вообще дарственные надписи, то есть инскрипты, есть древний жанр, родившийся с рукописной книгой и отчасти представляющий нечто среднее между бытовым документом и литературным произведением. Книги с дарственными надписями бережно хранились получателями, а после их кончины передавались в различные библиотеки, где образовывали целые коллекции инскриптов известных авторов. Эти коллекции описывались и таким образом вводились в научный оборот для исследования.

Совсем недавно инскрипты стали рассматриваться не только как вспомогательные, но и как полноценные источники, прежде всего по истории литературы [1, с. 80]. Ведь за каждой дарственной надписью, иногда краткой, а иногда очень пространной, скрывалась история человека, свидетелем которой невольно являлся читающий инскрипт. Поэтому иногда самый маленький инскрипт раскрывал большой период истории в жизни автора и становился вещественным доказательством его не вещественных человеческих отношений.

В данной статье хотелось бы проанализировать дарственную надпись святителю Московскому Филарету (Дроздову) на первой изданной книге известного духовного писателя, историка, археографа, глубокого знатока древностей Востока — архимандрита Леонида (Кавелина; 1822–1891).

Исследователь литературного наследия Оптиной пустыни В. В. Каширина при описании источников жизнеописания преподобного Оптинского старца Льва упоминает наличие этого уникального экземпляра книги среди трудов архимандрита Леонида. Она сообщает о хранении данной книги в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки и считает эту надпись посвящением митрополиту Филарету

(Дроздову), но не комментирует ее [4, с. 368]. Сама надпись находится на авантитуле книги и сделана рукой Льва Кавелина: «Его Высокопреосвященству Филарету, митрополиту Московскому и Коломенскому, милостивейшему отцу и архипастырю, усерднейшее приношение от автора, бывшего воспитанника 1-го Московского кадетского корпуса, ныне поручика л<ейб>-г<вардии> Волынского полка. С<анкт>-Петербург. 2 апреля 1848 года» [2].

Это не единственная дарственная надпись отца Леонида, так как о другом, более позднем инскрипте известно из описания библиотеки графов Уваровых [7, с. 156–157], но описание данного экземпляра пока отсутствует. Попытаемся понять причины появления инскрипта и соответственно разобраться, какое значение это имело в отношениях этих двух выдающихся личностей.

Известно, что служение святителя Филарета в Москве было очень длительным — с 1821 по 1867 год. Безусловно, личность архипастыря за это время могла изменить жизнь многих людей, встречавшихся с ним. Сразу после кончины святителя в периодической церковной печати появлялись различные воспоминания, описывающие встречи с ним некоторых лиц, под влиянием его слов и наставлений поменявших дальнейший путь своей жизни. Выходили и отдельные статьи, где исследовалось влияние личности святителя в трудные моменты жизни отдельных людей [6, т. 2, № 6, с. 457–464]. Примером такой личности как раз и являлся архимандрит Леонид, который впоследствии стал одним из ярких представителей оптинского монашества.

Детские и отроческие годы Льва Александровича Кавелина прошли в родовом дворянском имении сельца Гривы Козельского уезда Калужской губернии, где он вместе с благочестивой матерью регулярно посещал Оптину пустынь, находившуюся в том же уезде. Лев Кавелин после домашнего образования обучался сначала в Калужской гимназии, а с 1835 по 1840 годы в 1-м Московском кадетском корпусе. С 1840 по 1852 год он

состоял на военной службе в г. Ораниенбауме около северной столицы, под Санкт-Петербургом [13, с. 487].

С 1845 года гвардейский офицер начал изучать жизнь подвижников, связанных с Оптиной пустыней, и по благословению преподобного старца Макария работал над составлением исторического описания обители и ее скита [10]. Еще при подготовке исторического описания Предтеченского скита Лев Кавелин 29 марта 1846 года спрашивал в письме старца Макария о возможности посвящения этой книги митрополиту Филарету. На что старец 13 апреля 1846 года писал ему: «О посвящении сего труда вашего высокопреосвященному митрополиту можно ли без его на сие соизволения — я не знаю, как вам сказать?» [12, с. 5]. Из приводимой цитаты не ясен титул святителя, поэтому предположительно это мог быть, как митрополит Киевский — основатель скита, так и митрополит Московский — покровитель Оптинского издательства. Но в дальнейшем становится понятно, что Л. Кавелин имел в виду именно второго.

Книгу исторического описания Оптиной пустыни опубликовали в конце 1847 года, и эпиграфом к ней автором была выбрана цитата из проповеди Московского митрополита, произнесенной 28 сентября 1844 года на обновлении древнего деревянного храма Успения Пресвятой Богородицы при Гефсиманском скиту: «Пустыня, а не вселенная, должна была уготовать Иоанна, чтобы он сделался способным уготовать путь Господень для спасения вселенной» [3, с. 3]. Сборник проповедей святителя Филарета, изданный в 1844–1845 годах, имелся в библиотеке Льва Кавелина [8, л. 1], поэтому из второй части его и были взяты данные слова [15, с. 512]. На эту цитату обращал внимание еще биограф архимандрита Леонида И. Корсунский [5, № 9, с. 614–615]. И цитата была подобрана не случайно, потому что именно с освящением храма связывалось основание Гефсиманского скита, что возможно для Л. А. Кавелина являлось аналогией основанием Предтеченского скита Оптиной пустыни, где живущие Оптинские старцы преподоб-

ные Лев и Макарий помогали спасаться богомольцам, приходящим к ним за духовными советами.

Из инскрипта следует, что он был сделан 2 апреля 1848 года, хотя книга значилась выпущенной в 1847 году. Известно, что в Оптину пустынь книга поступила только 4 марта 1848 года, так как задержалась по вине книгопродавца А. Н. Ферапонтова [11, с. 116]. Возможно, и Лев Кавелин смог получить свои книги только через Оптину пустынь, на средства которой они и были изданы. Этим предположительно и объясняется столь поздняя по дате надпись. Причем надо учесть, что книгу еще необходимо было переплести, так как книги в XIX веке издавались не только без переплета, но и с неразрезанными страницами.

Однако известно, что митрополит Филарет после мая 1842 года уже не ездил в Санкт-Петербург для участия в заседаниях Св. Синода [6, т. 2, № 5, с. 257; 16, с. 12]. Но на книге значится г. Санкт-Петербург, поэтому, возможно, книга была подписана сразу после переплета, а передана или переслана позже в Москву. Но с большой долей вероятности вручение книги Львом Кавелиным могло произойти и лично в Москве в любое время после подписания, где в это время находился святитель.

Дарственная надпись митрополиту Филарету на книге объясняется тем, что Лев Кавелин встречался с ним на экзаменах в кадетском корпусе и, видимо, был им отмечен особым вниманием, запавшим с благодарностью в душу юного воспитанника. Поэтому-то гвардейский офицер упоминал себя как «бывшего воспитанника 1-го Московского кадетского корпуса». Пример подобных, хотя и поздних, посещений 1-го Московского кадетского корпуса святителем Филаретом сохранился в его резолюции за 27 апреля 1843 года [14, с. 175–176]. Из этого можно предположить, что встреча со святителем Филаретом во время обучения Льва Кавелина в кадетском корпусе есть первое их знакомство.

Трудно сказать, были ли после окончания кадетского корпуса до 1848 года встречи гвардейского офицера с Московским

митрополитом. Доподлинно известно, что во время отпуска с 2 по 26 августа 1851 года Л. А. Кавелин после посещения Оптинского скита и родных [11, с. 179] на обратной дороге в свой полк заезжал в Гефсиманский скит Троице-Сергиевой Лавры для свидания с митрополитом. В то время гвардейский офицер колебался в выборе монашеской обители для своей дальнейшей жизни [9, с. 115–118]. Встреча со святителем Московским и беседа с ним о намерении вступить в монастырь была изложена Львом Кавелиным в письме к старцу Макарию. Поэтому старец, комментируя написанное, добавлял: «Беседа с высоким архипастырем, хотя краткая, и благословение его вам полезны» [12, с. 13]. Возможно, и святитель, как знающий преподобного старца Макария, во время беседы в Гефсиманском скиту настоятельно советовал Льву Кавелину проводить монашескую жизнь именно в Оптиной пустыни. Это предположительно и определило его поступление в Предтеченский скит Оптиной пустыни уже в марте 1852 года [9, с. 121–122].

Таким образом, данный инскрипт позволяет со всей основательностью предполагать, что первая встреча Льва Кавелина с Московским митрополитом произошла во время его обучения в 1-м Московском кадетском корпусе. Причем эта встреча не только запомнилась юному кадету, но и пробудила в силу особого отношения святителя к нему желание благодарности за оказанное внимание. Поэтому при знакомстве юного гвардейского офицера с вышедшими в 1844–1845 годах сборниками проповедей святителя у него появилось намерение посвящения своей первой книги данному иерарху. Но последнее не осуществилось в силу неизвестных причин, а реализовалось в выборе слов святителя для эпиграфа, который подчеркивал значение Оптинского скита для ищущих духовного назидания от живущего там старца Макария.

Поэтому Лев Кавелин смог только подписать книгу и каким-то образом передать ее Московскому митрополиту. И этот инскрипт есть тот источник, который свидетельствует не только о продолжении, но и о развитии их отношений, впоследствии

переросших в более тесное духовное общение, что и помогло гвардейскому офицеру определиться с выбором монастыря для дальнейшего продолжения своей жизни в монашестве.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Ильина О. Н.* Дарственные надписи на книгах в современных российских исследованиях // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2022. Т. 226. С. 72–83.

2. *Кавелин Л.* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи: [в 2 ч.] Ч. I / сост. Лев Кавелин. СПб.: тип. Морского кадетского корпуса, 1847. 5, 230 с. // ОР РГБ. ОР 9 с / К 12.

3. *Кавелин Л.* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита святого Иоанна Предтечи: [в 2 ч.] Ч. I. СПб.: тип. Морского кадетского корпуса, 1847. 5, 230 с.

4. *Каширина В. В.* Литературное наследие Оптиной пустыни / РАН Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М.: [б. и.], 2006. 527 с.: ил.

5. *Корсунский И.* Архимандрит Леонид (Кавелин): (Очерк его жизни и учено-литературной деятельности // Библиографические записки. 1892. № 2. С. 84–98; № 9. С. 609–619; № 10. С. 694–701.

6. *Корсунский И. Н.* Черты из жития св. праведного Филарета Милостивого в жизни Филарета, митрополита Московского // Богословский вестник. 1893. Т. 1. С. 501–521; Т. 2. № 5. С. 249–282; № 6. С. 456–476.

7. *Купряшина Т. Б.* Автографы на книгах из библиотеки графов Уваровых. Материалы для каталога // Сообщения Муромского музея — 2017: Материалы отчетной конференции МИХМ / под ред. Ю. М. Смирнова. Владимир, 2018. С. 153–167.

8. *Леонид (Лев) Кавелин.* «Каталог книг библиотеки Льва Кавелина». 1850-е гг. // ОР РГБ. Ф. 213. К. 36. Ед. хр. 2. 2 л.

9. *Леонид (Толмачев), еп.* Архимандрит Леонид (Кавелин) и

его выбор скита Оптиной пустыни местом монашеской жизни // Церковный историк. 2022. № 2 (8). С. 104–125.

10. Леонид (Толмачев), еп. Опыт составления и издания архимандритом Леонидом (Кавелиным) исторического описания Оптиной пустыни и ее скита // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С. 213–233.

11. Летопись скита Оптиной пустыни: в 2 т. Т. I: 1820–1882 / введ. и коммент. еп. Леонида (Толмачева). Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2022. 784 с.

12. Макарий Оптинский, прп. Собрание писем преподобного Макария Оптинского к мирским особам. Т. II / коммент. С. О. Захарченко. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2011. 640 с.

13. Насельники Оптиной пустыни XVII–XX веков: биографический справочник / сост., вступ. ст. иером. Платона (Рожкова). Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2017. 808 с.

14. Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского / под ред. прот. В. С. Маркова. Т. 5. Вып. 1. М.: Ред. Московских церковных ведомостей, 1914. 179 с.

15. Слова и речи синодального члена Филарета, митрополита Московского: [в 3 ч.]. Ч. 2. М.: типография А. Семена, 1844. [4], 559, VII с.: ил.

16. Хондзинский П., свящ. О келейном дневнике святителя Филарета // Филаретовский альманах. Вып. 1. М.: ПСТБИ, 2004. С. 6–20.

УДК 271.2



<https://elibrary.ru/gvpgap>

Епископ Иоасаф (Вишняков)
(А. П. Вишняков)

епископ Русской Православной Церкви,
магистр богословия,
правлящий архиерей Славгородской
и Каменской епархии,
соискатель ученой степени кандидата богословия
Санкт-Петербургской духовной академии
e-mail: asaf_2010@mail.ru

Ioasaf Vishnyakov (A. P. Vishnyakov)
Bishop of the Russian Orthodox Church,
master of theology,
making Bishop of the Slavgorod and Kamensk dioceses,
co-recipient of degrees candidate of theology
Saint-Petersburg spiritual Academies
e-mail: asaf_2010@mail.ru

Балабейкина Ольга Александровна
кандидат географических наук,
доцент кафедры региональной экономики
и природопользования
Санкт-Петербургского государственного
экономического университета
e-mail: olga8011@yandex.ru

Balabeykina Olga
candidate of Geographical Sciences,
Associate Professor, Department of Regional
Economics and Environmental Management,
St. Petersburg State University of Economics
e-mail: olga8011@yandex.ru

Хрусталева Анастасия Сергеевна

бакалавр регионоведения
Санкт-Петербургского государственного
экономического университета
e-mail: hrust-nastya19@yandex.ru

Khrustaleva Anastasia

bachelor of Regional Studies,
St. Petersburg State University of Economics
e-mail: hrust-nastya19@yandex.ru

**БОРЬБА С НЕДУГОМ ПЬЯНСТВА КАК НАПРАВЛЕНИЕ
СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ В
КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX В. (ПО МАТЕРИАЛАМ
ЕПАРХИАЛЬНОЙ ПЕРИОДИКИ)**

**THE FIGHT AGAINST THE DISEASE OF DRUNKENNESS AS
A DIRECTION OF THE SOCIAL MINISTRY OF THE RUSSIAN
CHURCH IN THE LATE 19TH AND EARLY 20TH CENTURIES.
(BASED ON THE MATERIALS OF THE DIOCESAN
PERIODICALS)**

Для цитирования: Иоасаф (Вишняков А. П.), еп. Славгородский и Каменский, Балабейкина О. А., Хрусталева А. С. Борьба с недугом пьянства как направление социального служения Русской Церкви в конце XIX — начале XX в. (по материалам епархиальной периодики) // Богословско-исторический сборник. 2025. № 3 (38). С. 93—106.

For citation: Ioasaf (Vishnyakov A. P.), bishop, Balabeykina O. A., Khrustaleva A. S. The fight against the disease of drunkenness as a direction of the social ministry of the Russian Church in the late 19th and early 20th centuries (based on the materials of the diocesan periodicals) // Theological-historical Collection. 2025. № 3 (38). 93—106 pp. (In Russian)

Аннотация. Статья посвящена исследованию одного из

ключевых направлений социального служения Русской Православной Церкви в конце XIX — начале XX в. — заботе о народной трезвости. На основе анализа материалов «Архангельских епархиальных ведомостей» рассматриваются формы и методы церковной деятельности, ориентированной на преодоление алкогольной зависимости среди паствы. Особое внимание уделено созданию обществ трезвости, организации просветительских лекций, библиотек, досуговых мероприятий, а также духовно-нравственной поддержке страдающих от недуга пьянства. На конкретных примерах проиллюстрировано то, как Церковь сочетала традиционные пастырские практики с социальными инициативами, стремясь сформировать культуру трезвости. Авторы отмечают, что, несмотря на достигнутые результаты, к 1917 г. деятельность таких обществ ослабевала, что было связано как с внутренними проблемами, так и с внешними историческими обстоятельствами. Однако в целом рассмотренный дореволюционный опыт оценивается как конструктивный и весьма полезный в современных условиях.

Abstract. The article is devoted to the study of one of the key areas of social service of the Russian Orthodox Church in the late 19th and early 20th centuries — the care of national sobriety. Based on the analysis of the materials of the Arkhangelsk Diocesan Gazette, the forms and methods of church activity aimed at overcoming alcohol dependence among the flock are considered. Special attention is paid to the creation of sobriety societies, the organization of educational lectures, libraries, leisure activities, as well as spiritual and moral support for those suffering from the ailment of drunkenness. Concrete examples illustrate how the Church combined traditional pastoral practices with social initiatives in an effort to create a culture of sobriety. The authors note that despite the results achieved, by 1917 the activity of such societies was weakening, which was due to both internal problems and external historical circumstances. However, in general, the pre-revolutionary experience considered is assessed as constructive and very useful in modern conditions.

Ключевые слова: недуг пьянства, Русская Православная Церковь, социальное служение, епархиальная периодика.

Key words: the disease of drunkenness, the Russian Orthodox Church, social service, diocesan periodicals.

Недуг пьянства, являющийся выражением греховности в человеке и порождающий множество пороков, издавна очень серьезно проявлялся среди людей в уродливых и губительных формах. Являя отклик на эту проблему, Русская Церковь предлагала духовные и нравственные средства, направленные на борьбу с этим недугом. На уровне содержания указов Св. Синода постановления, в которых обозначалось пристальное внимание к проблеме алкоголизма и необходимость поиска ее решения, стали появляться во второй половине XIX в. Одним из них, опубликованном в 1859 г., православному духовенству благословлялось являть своей жизнью пример воздержания и трезвенности для своей паствы.

Во второй половине XIX в. в Российской империи стали стремительно развиваться многие направления социального служения Церкви, приобретая черты институционального оформления. Это касается и борьбы с распространением недуга пьянства. В 1889 г. постановление Св. Синода требовало от духовенства «содействовать правительству в создании обществ трезвости» [14]. На указанное повеление откликнулись священники, среди которых были выдающиеся православные пастыри, осуществлявшие свое служение в конце XIX — начале XX в. По всей стране начиная с 1890 г. стали открываться общества трезвости — Санкт-Петербургское, Одесское, Казанское, Рыбинское и т. д. [9]. Усилиями их создателей предпринимались различные меры для того, чтобы оказать посильную помощь лицам, страдающим от алкогольной зависимости.

К осени 1917 г. в Русской Церкви накопился опыт социального служения, направленного на борьбу с недугом пьянства. Прерванные на более чем 70-летний советский период, когда любая благотворительность со стороны религиозных органи-

заций была под запретом, традиции оказания помощи лицам, страдающим от алкогольной зависимости, стали постепенно возрождаться уже после распада СССР [2; 11].

Социальное служение Церкви, направленное на содействие в борьбе с аддиктивным поведением, оказывается в современных реалиях с учетом новейших достижений в области медицины, психологии и т. д. Однако духовно-нравственные ее основы остаются неизменными [7; 17]. Поэтому обращение к дореволюционному опыту борьбы с недугом пьянства среди православной паствы может быть весьма полезным и в настоящее время.

Представляется, что полноценным источником исходной информации об особенностях, способах и формах социального церковного служения в сфере попечения о народной трезвости в конце XIX — начале XX в. являются материалы официальных периодических изданий. На уровне отдельной православной епархии речь идет об архиве номеров епархиальных ведомостей. Такого рода журналы в последнее время очень активно и весьма успешно задействуются в научном обороте в качестве эмпирической базы для исследований в разных тематических направлениях [1; 8; 10]. При этом это касается как историко-богословских, так и светских наук.

В данном случае в качестве эмпирической основы исследования выступают материалы, опубликованные в «Архангельских епархиальных ведомостях» (АЕВ) в конце XIX — начале XX в., и отражающие характер социального служения Русской Церкви, связанного с оказанием помощи нуждающимся в борьбе с алкогольной зависимостью. За указанный период в официальной и неофициальной части названного журнала было представлено более четырех десятков различных по жанру материалов, посвященных попечению о народной трезвости.

Синтезируя и анализируя их содержание, можно составить полноценную картину о том, как осуществлялось это церковное социальное служение в пределах отдельной епархии в последние предреволюционные десятилетия.

В рамках оказания духовно-нравственной помощи лицам, страдающим от алкогольной зависимости, в Архангельской епископии, как и во многих других, в 1892 г. было открыто общество трезвости. О результатах его работы позволяют судить сведения, опубликованные в № 1 АЕВ за 1905 г. [4], посвященные 12-летию со дня основания этой религиозной организации. За это время усилиями попечителей Архангельского общества трезвости в губернском центре была открыта общедоступная библиотека-читальня, которая очень быстро приобрела популярность среди представителей разных социальных слоев населения. С 1896 г. в Архангельске работали уже две бесплатные библиотеки — Соломбальская и городская.

Кроме того, регулярно проводились публичные просветительские лекции, организовывалось проведение праздников и народных гуляний, в ходе которых употреблялись только безалкогольные напитки. Попечители Архангельского общества трезвости добились того, чтобы с площади летнего городского сада был ликвидирован частный винный буфет. То есть огромный объем работы был направлен на формирование определенной ментальности и модели поведения населения, благодаря которой демонстрировались и закреплялись полезные и наполненные интеллектуальным, духовным и нравственным смыслом способы проведения свободного времени.

В заметке, посвященной двенадцатилетию епархиального общества трезвости, говорилось, что организация любительского театра, игр и досуга для семей с детьми, а также прочие мероприятия были направлены на то, чтобы «десятки тысяч человек получали в учреждениях общества здоровые развлечения, были отвлечены от соблазнов выпивки» [4]. Только за один год чайные губернского центра, устроенные попечительством Архангельского общества трезвости, приняли в своих стенах более 100 тыс. посетителей.

Материалы, опубликованные в номерах АЕВ в конце XIX — начале XX в., свидетельствуют о том, что такого рода православные организации действовали не только в Архангельске,

но и в прочих городах и селах — Холмогорах, Вязогорах, Керети. Так, на страницах епархиального журнала находит отражение уставная документация Конецдворского общества трезвости Архангельского уезда губернии [16]. Оно было основано в 1899 г. и принимало в свой состав мужчин, желающих преодолеть склонность к алкогольной зависимости.

Существенная часть служения, направленная на борьбу с алкоголезависимым поведением, ложилась на плечи приходского духовенства, которому надлежало обращаться к народу с соответствующими проповедями и беседами. В помощь священнослужителям на страницах номеров АЕВ печатались статьи духовно-нравственного содержания, в том числе выдержки из святоотеческих трудов, где приводились рассуждения о губительных для души и тела последствиях пленения недугом пьянства. Так, в № 20 АЕВ за 1909 г. был опубликован очень глубокий по смыслу и серьезный по силе назидания отрывок из поучений свт. Димитрия Ростовского «Горькие плоды пьянства» [6].

В рамках подготовки священников к пастырскому служению на ниве попечения о народной трезвости имело место также участие духовенства Архангельской епархии в крупных мероприятиях, направленных на обмен опытом в деле оказания духовно-нравственной помощи лицам, зависимым от употребления спиртных напитков. Примером такого мероприятия является проходивший по благословению Св. Синода в августе 1912 г. в Москве Всероссийский съезд практических деятелей по борьбе с алкоголизмом, инициированный Александром-Невским обществом трезвости. Для участия в нем от Архангельской епархии было делегировано двое священнослужителей, которые затем в отдельных заметках, опубликованных в АЕВ, представили свои впечатления о данном мероприятии, выразив мнение о том высоком благе, которое принесло участие в нем: «Для каждого из нас съезд принес неоценимую пользу, дав нам все средства быть на высоте положения самим и возбуждать к добру других» [3]. Кроме того, автор отчетной замет-

ки конспективно поделился с читателями АЕВ фактическими сведениями, почерпнутыми им в ходе заслушивания докладов выступавших, многие из которых представляли своим содержанием важную информацию для священнослужителей Архангельской епархии, занятых попечением о распространении трезвого образа жизни среди своей паствы. Это было особенно существенно в условиях почти полного отсутствия необходимого опыта и специальных знаний.

В содержании номеров АЕВ имеются прочие свидетельства в подтверждение того, что в конце XIX — начале XX вв. в рассматриваемой епископии уделялось внимание оказанию помощи духовенству, осуществляющему служение, направленное на борьбу с алкоголизмом. Например, в № 6 за 1910 г. был представлен объемный список специальных изданий, отражающих проблему распространения пьянства среди населения с духовно-нравственной точки зрения. Описания нескольких таких книг даже дополнительно снабжены аннотацией с кратким содержанием, чтобы легче было сделать выбор для нужного приобретения в приходскую или личную библиотеку.

На страницах АЕВ находили опубликование выдержки из государственных или церковных правовых документов, декларирующих формальные требования для учреждения целевых религиозных организаций, ориентированных на попечение о распространении трезвого образа жизни. Такие сведения носили практический характер и являлись насущно необходимыми в условиях ограниченно доступной информации и жестко регламентированного характера церковно-государственных отношений. Так, в №11 АЕВ за 1912 г. были напечатаны «Правила для Кружков христианской трезвой молодежи всероссийского трудового союза христиан трезвенников, утвержденные Министром Внутренних Дел по соглашению с Министром Народного Просвещения» [13]. Эти сообщества были ориентированы на учащихся начальных («низших»), средних и высших учебных заведений обоего пола и учреждались с дозволения их непосредственного начальства. Кружок

христианской трезвой молодежи мог также объединять участников нескольких школ, гимназий, училищ, университетов и т. д. В правилах отдельным пунктом обозначается, что в числе руководителей такого кружка очень желательно числиться священнослужителю — преподавателю Закона Божия. Делалось это для того, чтобы под руководством представителя духовенства молодые люди сознательно практиковали трезвый образ жизни, опираясь в своем выборе на нравственную составляющую вероучительной доктрины Православия, а не будучи движимы какой-либо иной мотивацией.

Информационно-правовая база, касающаяся организации, содержания и форм попечения Церкви о трезвости населения, публикуемая в номерах АЕВ, должна была в первую очередь служить реализации этого направления социальной деятельности на практике. И это, судя по материалам официальной епархиальной периодики, действительно осуществлялось.

Постепенно в Архангельской епархии учреждались новые братства трезвости. Одним из таковых стало открытое в феврале 1913 г. при Госпитальной церкви. В № 7 АЕВ за 1913 год представлен учрежденный постановлением епархиального начальства устав этой организации [15]. Согласно содержанию документа, членами братства могли быть не только прихожане Госпитального храма Архангельска, но и прочие лица, желающие послужить уставной цели этой организации, заключавшейся в объединении усилий ради «борьбы с общераспространенным употреблением спиртных напитков» [15]. Исключение составляла молодежь в возрасте меньше 21 года, учащиеся низших и средних учебных заведений, а также представители низших воинских чинов.

Членам братства необходимо было являть окружающим личный пример трезвого образа жизни. Кроме того, уставом закреплялось обязательное совершение живой проповеди в храме, содержанием которой должно было постулироваться христианское основание для уклонения от употребления алкогольных напитков. О вреде пьянства и преимуществах трез-

вости священникам надо было говорить не только после богослужений, но и в частных беседах при совершении церковных треб на дому. Среди основных видов деятельности членов Братства трезвости при Госпитальном храме г. Архангельска было чтение просветительских лекций, сопровождаемое демонстрацией иллюстраций с помощью «волшебного фонаря», а также печать и распространение листовок и брошюр с доступной информацией о пагубности алкогольной зависимости.

Следуя активному и трезвому образу жизни, лица, входившие в состав названной религиозной организации, совершали паломничества в расположенные на доступном расстоянии монастыри, а также организовывали семейный досуг, в том числе предлагая совместные игры с детьми. Братство также выделяло денежные средства на оказание материальной помощи нуждающимся трезвенникам. В целом перечень основных видов деятельности, направленных на борьбу с недугом пьянства, представляется актуальным и в условиях современности.

Еще более информативным источником, отражающим характер и содержание социального служения Церкви, направленного на борьбу с недугом пьянства, выступают отчетные документы целевых религиозных организаций. Они тоже публиковались в номерах АЕВ. Ярким примером такого рода документа является «Отчет о деятельности Боголюбского общества трезвости в селе Сметанинском Шенкурского уезда Архангельской губернии за 1914 отчетный год» [12]. Из его содержания становится очевидно, что названное общество трезвости существовало с 1911 г. В тексте отчета перечисляются ключевые виды непосредственной работы, которые были направлены на попечение о насаждении трезвого образа жизни. Все они традиционны: тематические проповеди за богослужением, просветительские чтения с туманными картинками, общая молитва, устройство библиотеки и распространение литературы о вреде пьянства.

По отдельному упоминанию в содержании документа мож-

но сделать выводы о результатах работы общества трезвости. Очевидно, что они были заметными, т. к. попечителям и добровольным помощникам удавалось привлечь на организованные ими мероприятия большое количество людей (за год фиксировалось более 1800 посещений). Только просветительских бесед, проводившихся в здании Боголюбской церковно-приходской школы, за сезон 1914 г. состоялось 29. В ходе мероприятий слушателям зачитывались произведения художественной литературы — рассказы, в которых отражались страшные последствия пленения недугом пьянства, а также жития святых и исторические очерки.

Благодаря деятельности приходского общества трезвости, жители села Сметанинское не только посещали просветительские беседы, участвовали в крестном ходе для поклонения мощам прп. Варлаамия Важеского, но также постепенно приобретали интерес к самостоятельному чтению книг. Библиотекой общества трезвости в 1914 г. пользовался 41 человек, что на 10 более, чем в предыдущем.

Несмотря на явные положительные результаты, которые имелись деятельности отдельных попечительств, кружков и т. д., отмечалась и тревожная тенденция, связанная с тем, что церковные организации, работа которых была ориентирована на оказание помощи людям, страдающим от алкогольной зависимости, в целом стремительно утрачивали свое влияние. Об этом прямо говорится в обзорной статье, отражающей особенности и проблемы служения на ниве попечения о народной трезвости в Архангельской епархии: «деятельность общества тускнеет, ослабевает. И причина этого кроется не только в отсутствии культурных идейных работников, но, вероятно, и в самой организации общества, в постановке работ. По крайней мере все просветительные общества клубного типа, в конце концов, страдают маломощностью» [5]. Отдельно указывается и на тот факт, что в 1902–1903 гг. чайная, открытая в Холмогорском уезде в конце XIX в. и, как казалось, требовавшая расширения по причине высокой востребованности, уже нес-

ла материальные убытки из-за малого числа посетителей [5]. Автор заметки не ограничивается обозначением проблемы, а призывает духовенство искать новые способы борьбы с недугом алкоголизма, столь распространенным среди паствы Архангельской епархии. Однако все возможные начинания, как и сложившиеся традиции, были прерваны революционными событиями 1917 г. и их последствиями.

В целом, опираясь на содержание размещенных в официальной епархиальной периодике материалов, можно утверждать, что в конце XIX — начале XX в. борьба с распространением алкогольной зависимости среди паствы была одним из ключевых направлений социального служения в Архангельской епархии. Материалы, отражавшие указанную тематику, публиковались в номерах АЕВ очень часто и отличались разнообразием жанров и содержания. Это не только уставные и отчетные документы, содержащие ценные фактические сведения, отражающие историю возникновения и развития попечения о народной трезвости в предреволюционной России, но также статьи духовно-нравственного и назидательного характера.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Балабейкина О. А. Дореволюционная епархиальная церковная периодика как источник сведений по конфессиональной географии / О. А. Балабейкина, К. С. Лабзова // Журналистика и география : сб. материалов III Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием, Воронеж, 22–23 марта 2024 г. — Воронеж : Изд. дом «Кварта», 2024. — С. 105–108.

2. Былина К. Л. Опыт реализации грантового проекта Смоленской епархии «Школа трезвости» / К. Л. Былина // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. — 2017. — № 3–2 (3). — С. 95–101.

3. В. Т. Из поездки на съезд практических деятелей по борьбе с алкоголизмом в Москве // Архангельские Епархиальные Ведомости. — 1912. — № 20. — С. 563–572.

4. Двенадцатилетие Архангельского Общества трезвости //

Архангельские Епархиальные Ведомости. — 1905. — № 1. — С. 38–39.

5. Дело трезвости в Архангельской губернии // Архангельские Епархиальные Ведомости. — 1910. — № 19. — С. 643–651.

6. *Димитрий (Ростовский), свт.* Горькие плоды пьянства // Архангельские Епархиальные Ведомости. — 1909. — № 20. — С. 339–340.

7. *Займовский И.* Христианская аддиктология как новая область пастырского душепопечения / И. Займовский, Е. А. Брюн, Р. Ю. Кузьмин // Сретенское слово. — 2022. — № 2. — С. 111–132. — DOI: 10.55398/27826066_2022_2_111.

8. *Залого И. В.* Освещение социального служения православного духовенства по материалам «Курских епархиальных ведомостей» за 1871 год: миссионерский аспект // Труды Белгородской духовной семинарии. — 2017. — № 6. — С. 122–128.

9. *Копировский А. М.* Дореволюционные трезвеннические общества и братства в России. Три парадокса // Вестник Свято-Филаретовского института. — 2017. — № 21. — С. 67–75.

10. *Кухер К.* Православная Церковь и призрение детей-сирот в XIX — начале XX века (на материалах Тамбовской епархии) / К. Кухер, П. П. Щербинин, Ю. В. Щербинина // Вестник Тамбовского университета. Сер.: Гуманитарные науки. — 2018. — № 6. — С. 154–164.

11. *Левина И. Л.* Пастырские аспекты душепопечения алкоголезависимых / И. Л. Левина, П. В. Иванов // Вестник Кузбасской православной духовной семинарии. — 2021. — № 1 (7). — С. 168–184.

12. Отчет о деятельности Боголюбского общества трезвости в с. Сметанинском Шенкурского уезда Архангельской губернии за 1914 год // Архангельские епархиальные ведомости. — 1915. — № 2. — С. 35–37.

13. Правила для Кружков христианской трезвой молодежи Всероссийского трудового союза христиан трезвенников, утвержденные Министром Внутренних Дел по соглашению с Министром Народного Просвещения // Архангельские Епархиальные Ведомости. — 1912. — № 11. — С. 125–126.

14. *Стогов Д. И.* Участие Православной Церкви в организации обществ трезвости (конец XIX — начало XX века) // Христом. — 2023. — № 3(7). — С. 86–94.

15. Устав Братства Трезвости при Госпитальной церкви // Архангельские Епархиальные Ведомости. — 1913. — № 7. — С. 85–90.

16. Устав Конецдворского общества трезвости Архангельского уезда // Архангельские Епархиальные Ведомости. — 1899. — № 12. — С. 339–340.

17. *Фалеев И. С.* Алкогольная девиация в библейском и святоотеческом наследии / И. С. Фалеев // Ипатьевский вестник. — 2025. — № 1 (29). — С. 55–64. — DOI: 10.24412/2309-5164-2025-1-55-64.

УДК 94(47).083



<https://elibrary.ru/ipgmdu>

Игумен Ферапонт (Широков)

Кандидат богословия, доцент,

проректор по воспитательной работе,

доцент кафедры церковно-

исторических дисциплин

Вологодской духовной семинарии,

докторант Общецерковной

аспирантуры и докторантуры имени

святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

e-mail: ierom.ferapont@yandex.ru

Hegumen Ferapont (Shirokov)

Candidate of Theology, Associate Professor, Vice Rector for Educational Work, Associate Professor at the Department of Church and Historical Disciplines at the Vologda Theological Seminary, doctoral student at the General Church Postgraduate and Doctoral Studies named after Saint Cyril and Saint Methodius
e-mail: ierom.ferapont@yandex.ru

**УЧЕБНО-ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ И АДМИНИСТРАТИВНАЯ
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ I
В ГОДЫ СЛУЖБЫ В ТУЛЬСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ОТЧЕТА О РЕВИЗИИ)**

**EDUCATIONAL, PEDAGOGICAL AND ADMINISTRATIVE
ACTIVITIES OF HIS HOLINESS PATRIARCH ALEXY I
DURING HIS SERVICE AT THE TULA THEOLOGICAL
SEMINARY (BASED ON THE AUDIT REPORT)**

Для цитирования: Ферапонт (Широков), иг. Учебно-педагогическая и административная деятельность Святейшего Патриарха Алексия I в годы службы в Тульской духовной се-

минарии (по материалам отчета о ревизии) // Богословско-исторический сборник. 2025. № 3 (38). С. 107–116.

For citation: Ferapont (Shirokov), hegumen. Educational, pedagogical and administrative activities of his Holiness Patriarch Alexy I during his service at the Tula Theological seminary (based on the audit report) // Theological-historical Collection. 2025. № 3 (38). 107–116 pp. (In Russian)

Аннотация. Статья посвящена анализу биографии Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I в период его служения в должности ректора Тульской духовной семинарии, где происходило его становление как талантливого педагога и руководителя. Цели исследования — охарактеризовать особенности служения архимандрита Алексия (Симанского) в должности ректора духовной школы в наиболее сложный период, омраченный протестными волнениями и внутренними нестроениями в семинарии. В качестве основных источников использованы данные ревизии Тульской семинарии, а также материалы личного происхождения, в частности, дневники духовного наставника будущего Патриарха митрополита Арсения (Стадницкого).

Abstract. The article is devoted to the analysis of the biography of His Holiness Patriarch Alexy I of Moscow and All Rus' during his service as rector of the Tula Theological Seminary, where he developed as a talented teacher and leader. The objectives of the study are to characterize the specifics of Archimandrite Alexy (Simansky)'s service as rector of the theological school during the most difficult period, marred by protest unrest and internal unrest in the seminary. The main sources used were the data from the audit of the Tula Seminary, as well as materials of personal origin, in particular, the diaries of the spiritual mentor of the future patriarch Metropolitan Arseny (Stadnitsky).

Ключевые слова: Святейший Патриарх Алексий I, митрополит Арсений (Стадницкий), духовное образование, ревизии духовно-учебных заведений.

Key words: His Holiness Patriarch Alexy I, Metropolitan Arseny

(Stadnitsky), spiritual education, audits of spiritual educational institutions.

Среди Патриархов XX века Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей I (Симанский) занимает особое место не только как первосвятитель, в течение четверти века стоявший во главе Церкви, но и как иерарх, получивший блестящий опыт церковного служения от выдающихся архипастырей Синодальной эпохи, первым среди которых следует назвать его духовного наставника митрополита Арсения (Стадницкого), оказавшего колоссальное влияние на становление будущего Патриарха и игравшего важную роль в его судьбе [2, с. 135]. В настоящее время в рамках актуализации изучения истории Русской Церкви XX века представлены научные исследования и масштабные исторические труды, посвященные личности Патриарха Алексея I. Информация о нем содержится во многих исследованиях разного уровня. Однако имеющиеся на сегодняшний день биографические материалы в меньшей степени отражают специфику становления будущего Патриарха в контексте службы в духовных школах. В рамках настоящей статьи представлен анализ его духовно-учебной службы в Тульской духовной семинарии по материалам отчета ревизора Учебного комитета при Святейшем Синоде Фотия Николаевича Белявского, проводившего ревизию в Туле в 1909 году.

Служба при духовно-учебных заведениях будущего Патриарха началась сразу же по окончании в 1904 году Московской духовной академии, когда последовало назначение на должность инспектора Псковской духовной семинарии. По завершении обучения в академии, как и многие сокурсники, иеромонах Алексей подал прошение о назначении на педагогическую службу в одно из духовно-учебных заведений. Однако следует отметить, что назначение сразу на административную должность в семинарию было достаточно неестественным и прежде всего обуславливалось тем, что Сергей Симанский (так

звали Патриарха в миру) до поступления в академию получил высшее образование в Московском университете, который окончил в 1899 году. Данное обстоятельство было предопределено его происхождением — будущий Патриарх родился в потомственной дворянской семье. Однако в то же самое время следует отметить, что назначение в Псков было обусловлено также и добрыми отношениями с епископом Псковским Арсением (Стадницким), бывшим ректором Московской духовной академии, о чем сам епископ Арсений отмечал в своем дневнике [2, с. 206].

Инспектор, согласно уставу семинарий, разделял с ректором функции управления семинарией и непосредственно следил за нравственным и эстетическим воспитанием учащихся [7, с. 12]. Служение в должности инспектора в Псковской семинарии проходило в годы ректорства архимандрита Бориса (Шипулина) (1904–1905 гг.) и архимандрита Никодима (Кроткова) (1905–1907 гг.). Псковская семинария стала вполне удачным местом для начального этапа административного служения: духовная школа по численности учащихся была небольшой. Однако следует отметить, что на краткий период служения в данной должности выпала первая русская революция, которая повсеместно повлияла на настрой учащихся духовных школ. Воспитанники Псковской семинарии, как и прочих духовных школ, стали выступать с политическими требованиями, устраивать забастовки, следствием чего становились прекращения учебных занятий. В особенности наиболее напряженным положение в семинарии было в феврале 1905 года, после освобождения от должности ректора архимандрита Бориса. До назначения нового ректора иеромонах Алексей, согласно уставу, исполнял его обязанности, и воспитанники, как и в других подобных случаях, использовали ослабление административного руководства в период межреktorства для протестных действий. Иеромонах Алексей докладывал епископу Арсению о беспокойствах в семинарии, вызванных общей студенческой забастовкой в Пскове [5, с. 30–31]. Иеромонаху

Алексию тем не менее удалось сохранить учебный процесс в Псковской семинарии, чем и было обусловлено его перемещение на еще более высокую административную должность в Тульскую семинарию, которая уже на протяжении многих лет находилась в чрезвычайно расстроенном состоянии и нуждалась в опытном руководстве [6, с. 70].

В 1906 году иеромонах Алексей был назначен ректором Тульской духовной семинарии и возведен в сан архимандрита. Епископ Арсений писал по этому поводу в своем дневнике: «Сегодня служил в соборе и в свое время возвел в сан архимандрита иеромонаха Алексея. Ему в октябре только исполнится двадцать девять лет. Молод еще; но, кажется, она [молодость] не является пороком для него» [2, с. 206]. Служение в Туле, с одной стороны, способствовало становлению будущего иерарха как талантливого администратора и преподавателя. «Как руководитель архимандрит Алексей отличался мягкостью в обращении с подчиненными, не употреблял суровых мер наказания, способных запугать или оттолкнуть людей. Благородство, благожелательность, тактичное отношение к окружающим, характерные для А[лексия], благотворным образом действовали на всех соприкасавшихся с ним» [5, с. 679]. С другой стороны, тульский период для молодого ректора был исполнен многими неприятностями, подробным образом описанными в отчете о ревизии семинарии.

В 1909 году в Тульскую семинарию был командирован ревизор Учебного комитета Фотий Николаевич Белявский. На момент ревизии в семинарии обучалось 417 воспитанников. Архимандрит Алексей преподавал в шестом классе Священное Писание и как преподаватель получил от ревизора положительную характеристику. Последний отметил в отчете, что ректор «делал вполне достаточные объяснения текста апостольских посланий» [9, л. 92]. По итогам ревизии в отчете было указано, что положение дел в Тульской семинарии до назначения архимандрита Алексея было угрожающим. В упадке находилась учебная часть: библиотека семинарии была

не систематизирована, ученики не читали книг (так, в третьем классе ученики не читали и не знали лучшие произведения А. С. Пушкина). Архимандрит Алексей по прибытии в Тулу пытался организовать образовательные чтения, но потерпел в этом неудачу, несмотря на поддержку данной инициативы со стороны правления [9, л. 93 об.].

При этом воспитательная часть в Тульской семинарии находилась в крайнем расстройстве еще с 80-х годов XIX века. Достаточно обстоятельно положение дел описал в своих воспоминаниях выпускник Тульской семинарии митрополит Евлогий (Георгиевский), который отмечал: «К вере и Церкви семинаристы (за некоторыми исключениями) относились, в общем, довольно равнодушно, а иногда и вызывающе небрежно. К обедне, ко всенощной ходили, но в задних рядах, в углу, иногда читали романы; нередко своим юным атеизмом бравовировали. Не пойти на исповедь или к причастию, обманно получить записку, что говел, — такие случаи бывали. <...> Таковы были нравы семинаристов. Они объяснялись беспризорностью, в которой молодежь пребывала, той полной свободой, которой она злоупотребляла, и, конечно, отсутствием благотворного воспитательного влияния учителей и начальствующих лиц» [4, с. 27].

Ревизоры в ходе инспекций (1892, 1896, 1901 гг.) также отмечали крайнее расстройство воспитательного дела. Так, в отчете за 1896 год ревизор С. И. Миропольский отмечал, что распушенность семинарии связана с действиями инспектора иеромонаха Антонина (Грановского), который понимал свою задачу чисто полицейским образом, действуя сурово и употребляя грубые слова, что вызывало озлобление учеников [8, л. 28 об.]. С 1885 по 1900 гг. в семинарии состоялось 15 демонстраций, сопровождавшихся оскорблением лиц инспекции и покушениями. Так, воспитанники бросили горящую лампу в инспектора иеромонаха Порфирия (Виноградова), камень в его предшественника иеромонаха Никодима (Бокова) и в инспектора В. Ф. Любимова. В 1897 году ученики устроили

демонстрацию против ректора архимандрита Филарета (Никольского) [9, л. 94]. «К тому, кто не угодит ученикам, неминуемо грозило полено, камень, обломок кирпича, дружный свист или какое-либо иное оскорбление», — подчеркивал ревизор [9, л. 94 об.]. Грубые выходки и оскорбление начальствующих лиц стали обычным развлечением для учащихся. Лица администрации тем не менее продолжали снисходительно и попустительно относиться ко всем проступкам. Ученикам позволялось ходить толпами по улице в светской одежде, петь марсельезу и революционные песни. Однако главная проблема, по справедливому мнению ревизора, заключалась в ином: «Нерешительное отношение правления к воспитанникам дурного поведения и плохих успехов усиливалось еще более снисходительным отношением к ним епископской власти, кассировавшей сколько-нибудь решительные постановления правления» [9, л. 94 об.].

Несмотря на то, что епархиальная власть и семинарское правление пытались скрыть истинное положение дел в семинарии, ревизия 1896 года, обусловленная взрывом печи в квартире инспектора иеромонаха Антонина (Грановского), раскрыла «печальное положение корпорации, над которой царил „ученический террор“» [9, л. 94 об.]. Учебный комитет неоднократно предписывал семинарскому начальству принять все возможные меры для стабилизации ситуации, которая сводила Тульскую семинарию к статусу одной из наиболее неблагоустроенных в воспитательском отношении. Однако положение не менялось: в 1906 году состоялось покушение на ректора архимандрита Георгия (Ярошевского). Назначение в сентябре 1906 года ректором семинарии архимандрита Алексия (Симанского), по замечанию Ф. Н. Белявского, способствовало установлению должной дисциплины. Новый ректор немедленно начал наводить порядок в семинарии, однако встретил сопротивление со стороны правления, которое не поддерживало решительных мер, в связи с чем беспорядки продолжались. Уже 27 ноября архимандрит Алексей на заседании правления

обратился с предложением усилить воспитательный надзор и принять решительные меры, отметив, что демонстрации среди учащихся продолжаются уже в течение долгого времени, причем поиском зачинщиков не занимались. Однако правление, как и прежде, восприняло предложение ректора без внимания. В 1907 году началась новая волна беспорядков: в помощника инспектора был брошен медный поднос, а в учебном классе устроен поджог. Ректор делал сообщения в правление, однако никаких решительных мер не следовало. Архимандрит Алексей решил образумить воспитанников во время демонстрации, но был освистан. Члены правления начали травлю ректора, распространяя в студенческой среде информацию, которую ректор представлял в своих докладах на заседаниях правления.

Вследствие этого 7 мая 1907 года на архимандрита Алексея было совершено покушение (семинаристы выстрелили в окно покоев ректора), о чем он 8 мая сообщил письмом епископу Арсению: «Пуля, милостью Божией, меня не коснулась, ибо внешней преградой для нее оказалась тяжелая штора... Если бы, не дай Бог, пуля достигла цели, она бы угодила мне либо в левый висок, либо в левый бок» [3, с. 339].

Как уже отмечалось, наибольшую проблему представляли разногласия с епископом Тульским Лаврентием (Некрасовым), который, по замечанию Ф. Н. Белявского, «относился с насмешкой» к ревности нового ректора [9, л. 96 об.]. «Осенью, после бесплодных попыток о[тец] ректор, очевидно, сложил оружие, жизнь потекла так же, как она обычно текла в Тульской семинарии — издевались по обычаю над помощниками инспектора, допускали разные грубые проступки, но все же нужно сказать, что настроение было не такое безотрадное, как в предыдущий год» [9, л. 99]. Ситуация изменилась в положительную сторону только с назначением в 1908 году в Тулу епископа Парфения (Левицкого), при котором «начальство семинарии почувствовало более крепкую руку над семинарией и стало понемногу бороться с распушенностью...» [9, л. 99]

об.]. Назначение в 1907 году инспектором П. И. Павлушкова также способствовало улучшению воспитательного надзора, так как и епархиальный архиерей, и инспектор теперь находились в единомыслии с ректором. Новый инспектор представил доклад в правлении о необходимости наведения порядка, при этом правление в очередной раз саботировало данное представление, однако епископ встал на сторону инспектора и потребовал самых решительных мер для исправления ситуации.

Все вышеизложенное не могло не влиять на внутренний настрой архимандрита Алексия. В годы служения в Туле он писал архиепископу Новгородскому Арсению (Стадницкому) о намерении оставить службу в духовно-учебном ведомстве: «Дела по семинарии меня по-прежнему тяготят, ибо я никогда не чувствовал расположения к педагогической деятельности, а теперь все больше и больше убеждаюсь, что сколько ни трудись в нашей неустроенной и разнузданной школе, — ничего нельзя сделать, и это по времени повергает меня, если не в отчаяние, то в глубокое уныние и отнимает последнюю энергию» [5, с. 680].

В 1911 году последовало назначение архимандрита Алексия на должность ректора Новгородской семинарии. Незадолго до этого архиепископом Новгородским был определен владыка Арсений, который по должности члена Государственного совета вынужден был значительную часть времени пребывать в столице, в связи с чем желал иметь надежного помощника в управлении Новгородской семинарией и Антониевым монастырем. В Новгороде завершается служба архимандрита Алексия на духовно-учебном поприще ввиду архиерейской хиротонии, последовавшей в 1913 году.

Подытоживая, можно отметить, что приобретенный опыт в Тульской семинарии во многом способствовал формированию личности будущего первоиерарха. Архимандриту Алексию (Симанскому) пришлось возглавить духовную школу в наиболее сложный период, в особенности в контексте продолжительного кризиса, в котором пребывала Тульская семина-

рия. Анализ материалов ревизии, с одной стороны, свидетельствует о выдающихся административных качествах будущего Патриарха, а с другой стороны, воспроизводит наиболее значимые проблемы, с которыми столкнулась система духовного образования в период кризиса начала XX века.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник: 1903–1905. Т. 3. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 464 с.
2. *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник: 1906. Том 4. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. 496 с.
3. *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник: 1906–1907. Том 5. М.: Изд-во ПСТГУ, 2024. 536 с.
4. *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. М., 1994. 620 с.
5. *Одинцов М. И.* Алексей I (Симанский), Патриарх Московский и всея Руси // Православная энциклопедия. Т. I. М., 2000. С. 676–690.
6. *Одинцов М. И.* Патриарх Победы. Жизнь и церковное служение патриарха Московского и всея Руси Алексия (Симанского). М.: Политическая энциклопедия, 2015. 487 с.
7. Уставы православных духовных семинарий и училищ, высочайше утвержденные 22 августа 1884 года, с относящимися к ним постановлениями Святейшего Синода. СПб.: В Синодальной типографии, 1888. 202 с.
8. Учебный комитет при Синоде. По отчету действительного статского советника Миропольского о произведенной им ревизии Тульской духовной семинарии в 1896/1897 учебном году // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 802. Оп. 9. 1896. Д. 46.
9. Учебный комитет при Синоде. По отчету надворного советника Белявского о произведенной им в 1908/1909 учебном году ревизии Тульской епархии // РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1909. Д. 183.

УДК 908



<https://elibrary.ru/ipgmdu>

Иеромонах Прохор

(Ендовицкий Илья Сергеевич)

магистр богословия

руководитель личного секретариата

Главы Православной Церкви Казахстана

e-mail: ieromprohorendovickij@gmail.com

Hieromonk Prokhor

(Ilya Sergeyevich Endovitsky)

Master of Theology

Head of the Personal Secretariat

Heads of the Orthodox Church of Kazakhstan

e-mail: ieromprohorendovickij@gmail.com

**ХРАМ СВЯТЫХ БЕССРЕБРЕНИКОВ КОСЬМЫ И ДАМИАНА
В СЕЛЕ БОРОВСКОЕ КОСТАНАЙСКОЙ ОБЛАСТИ —
ИСТОРИЯ С КОНЦА XIX ВЕКА ПО НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ**

**THE TEMPLE OF THE HOLY UNMERCENARIANS COSMAS
AND DAMIAN IN THE VILLAGE OF BOROVSKOYE,
KOSTANAY REGION — HISTORY FROM THE END OF THE
19TH CENTURY TO THE PRESENT DAY**

Для цитирования: Прохор (Ендовицкий И. С.), иером. Храм святых бессребреников Косьмы и Дамиана в селе Боровское Костанайской области — история с конца XIX века по настоящее время // Богословско-исторический сборник. 2025. № 3 (38). С. 117–126.

For citation: Prokhor (Endovitsky I. S.), hieromonk. The temple of the holy unmercenarians Cosmas and Damian in the village of Borovskoye, Kostanay region — history from the end of the 19th century to the present day // Theological-historical Collection. 2025. № 3 (38). 117–126 pp. (In Russian)

Аннотация. В данной статье рассматриваются основные вехи истории храма святых бессребреников Космы и Дамиана села Боровское Мендыкаринского района Костанайской области, что примерно в 400 километрах от Челябинска. Эти места стали активно заселяться русскими поселенцами в конце XIX века, что повлекло за собой процессы освоения территории — не последнюю роль в этом играли православные священнослужители. Так как большая часть переселенцев были верующими, от них исходила инициатива устройства храмов и обеспечения богослужебной жизни. Село Боровское было одним из наиболее крупных жилых поселений в уезде, а потому и строившийся здесь в течение пятнадцати лет храм отличается красотой и техничностью. Помимо трудностей при строительстве, его история тесно связана с ограничениями, поставленными при советской власти. Краткое обозрение имеющихся свидетельств служит введением в архивные изыскания, более подробно освещающие подробности существования этого замечательного строения.

Abstract. This article examines the main stages in the history of the Church of the Holy Unmercenaries Cosmas and Damian in the village of Borovskoye, Mendykarinsky District, Kostanay Region, which is approximately 400 kilometers from Chelyabinsk. These places began to be actively populated by Russian settlers at the end of the 19th century, which entailed the processes of development of the territories — Orthodox clergy played an important role in this. Since most of the settlers were believers, they were the ones who initiated the construction of churches and the provision of liturgical life. The village of Borovskoye was one of the largest residential settlements in the district, and therefore the church built here over the course of fifteen years is distinguished by its beauty and technicality. In addition to the difficulties during construction, its history is closely connected with the restrictions imposed by the Soviet regime. A brief review of the available evidence serves as an introduction to archival research, which sheds more light on the details of the existence of this remarkable structure.

Ключевые слова: храм святых бессребреников Космы и Дамиана села Боровское, Костанайская область, Русская Православная Церковь, реконструкция, церковно-общественная деятельность, противодействие сектантству.

Key words: Church of the Holy Unmercenaries Cosmas and Damian, Borovskoye village, Kostanay region, Russian Orthodox Church, reconstruction, church and public activities, counteraction to sectarianism.

1. Ранний этап и священнослужители

Село Боровское было основано в 1881 году на месте аула Карагайлы (букв. Сосновый) и поначалу именовалось Семеновкой — в честь основателя, Игнатия Семенова. В 1887 году поселение получило официальную регистрацию и было переименовано в Боровое, из чего впоследствии преобразовалось в Боровское [20, с. 206]. Традиция наименования поселений в этой области от имен первых поселенцев не всегда имела место — в отдельных случаях прибывало не одно семейство, а сразу несколько, а потому для наименования общим голосованием избиралось одно из мужских имен: отсюда происходят названия как Денисовка, Антоновка, Спиридоновка и другие [18, с. 52–54]. Будучи самым крупным локальным поселением, посёлок Боровский (с 1917 года) составлял одноименную волость Кустанайского уезда Тургайской области. Волости как самая меньшая административно-территориальная единица были в употреблении с XIII века, в разные периоды определяемые по-разному. Упразднены при советской власти в период с 1923 по 1929 год. Уезды и волости были заменены на районы, в отдельных случаях отдельные волости преобразованы в сельские поселения [15, с. 392–394].

С 1888 года начинается строительство храма — на первое время был обустроен молитвенный дом в честь святых Космы и Дамиана. К началу 1889 года на средства местных жителей был построен деревянный храм, использовавшийся как основной до конца 1904 года, когда была инициирована

перестройка на каменное здание. Псаломщиком для него был назначен выпускник Николаевского духовного училища Анатолий Никольский (с августа 1889 года) [1, с. 259], кроме того, к строящемуся храму был приписан заменяющий вакансию псаломщика диакон Александр Бирюков (практика замещения клириками приходских должностей, обычно занимаемых мирянами, имела место на новых территориях ввиду недостатка кадров [17, 157–167]), в 1896 году переведенный взамен А. Никольского на другой приход [2, с. 252].

Изначально настоятелем был иерей Азарий Кувшинский, переведенный в марте 1898 года в Николаевский собор г. Кустанаея [3, с. 79]. Через год, в апреле 1899 года на его место был назначен священник Максим Иванов [4, с. 66] — пробывший настоятелем до 1901 года [6, с. 40]. В то же время в клир храма включается бывший учитель Орской церковно-приходской школы Илья Пикалкин — как псаломщик [5, с. 17], затем вскоре он принимает сан диакона и служит при храме до 1903 года [8, с. 102]. Вместо священника М. Иванова были назначены иерей Александр Апустин [6, с. 40] и иерей Симеон Дроздов [7, с. 68].

С 1904 года начинается процесс официальной регистрации прихода (причта), который заканчивает изданным 14 марта 1906 года указом Святейшего Синода, который утверждал Косьмо-Дамиановский храм с причтом из двух священников и псаломщика [9, с. 290–292]. В 1915 году на приход переведен священник Александр Целярицкий [11, с. 463], служивший вместе с иереем Симеоном Дроздовым до лета 1917 (последние упоминания о храме в Оренбургских епархиальных ведомостях свидетельствуют о присвоении обоим клирикам наград — первому набедренник, второму наперсный крест [12, с. 1]). Свидетельства о служении священника Симеона все еще в должности настоятеля храма и Благочинного округа встречаются в материалах местной газеты «Красная степь» за 1924 год — в богоборческой заметке упоминается, что означенный священнослужитель был оштрафован за нарушение трудового

кодекса [22], а в другом месте он фигурирует (с указанием сана протоиерея) в деле противодействия обновленческому расколу [23].

2. Строительство каменного храма

Для устройства нового каменного здания Космо-Дамиановского храма был приглашен зодчий Михаил Корнолович Кириллов (в отдельных материалах упоминается фамилия мастера Холодов, однако большинство архивных свидетельств показывают правильность употребляемой здесь фамилии Кириллов), из Ярославской губернии. За изготовление кирпича был ответственен Михаил Корнилович Андросов — строительный материал изготавливался здесь же, на месте слияния двух озер, и проходил тщательный отбор. Первоклассные блоки шли для устройства храма, похуже — продавались для постройки городских зданий (амбаров, кладовых, некоторые из которых стоят до сих пор) [20, с. 210].

Сам храм был построен в стиле русского эклектизма — внешние стены были украшены лепниной и изразцами, хотя и внутреннее убранство было несколько скуднее ввиду недостатка средств. В основании лежала конструкция пятикупольного храма с пристроенной колокольной. Иконостас для храма планировалось заказать у мастера Павла Гавриловича Никулина, который уже успел сделать алтарную преграду для Казанского храма в поселке Александровском [20, с. 212]. Изначальный план подразумевал весьма богато украшенные иконы и сам иконостас должен был быть посеребрен с золотыми украшениями.

Строительство шло с 1905 по 1912 годы — в основном на пожертвования местных. Последние несколько лет стройки совпали с тяжелыми неурожаями [14, с. 35–36], из-за чего уже построенный храм никак не мог быть доведен до конечной стадии: не хватало средств на устройство иконостаса и окон, а также общее внутреннее оформление. За все времястроек жителями села Боровского было собрано и использовано более

50 тысяч рублей, но не хватало еще более чем десяти — в связи с чем было направлено соответствующее прошение в Святейший Синод. Средства так и не были выделены (окончательный ответ был получен в конце июля 1914 года) из-за непростой ситуации и военного положения [20, с. 211].

Согласно Клировой ведомости (так назывался ключевой документ учета состояния всех категорий духовного сословия — он состоял из трех частей, описывающих материальные, метрические и статистические сведения по каждому приходу) от 1912 года Косьмо-Дамиановский храм был окончательно достроен в 1912 году, в его штате состояли один священник и псаломщик. Состоявшееся в том же году освящение стало знаковым событием для всей округи, так как несмотря на то, что храмы были в каждом крупном поселении, этот отличался красотой убранства [20, с. 212]. После устройства и освящения каменного храма старый деревянный был разобран и перенесен в поселок Ивановский, расположенный в Боровской же волости, который ввиду малочисленности доселе не имел своего молитвенного дома [10, с. 457].

Местные власти бы ли озабочены устройством храмов в каждом поселении, так как ввиду обилия разнородных переселенцев, соприкасающихся с казаками, в условиях отсутствия духовного окормления неизбежно распространялись всевозможные секты. Так, по свидетельствам областных отчетов, в центральном поселении, Кустанае, суммарно жило около ста представителей сект, в то время как в удаленных селениях Асенкритовской области, не имеющих храма, насчитывалось почти девять сотен сектантов [21, с. 7–8].

3. Период советской власти и современное положение

В январе 1918 года издается Декрет СНК РСФСР, который официально провозглашал отделение Церкви от государства. До Кустанайской области это постановление дошло к лету 1920 года, когда были приняты первые меры по ограничению деятельности священнослужителей. Вместе с тем таких серьезных

гонений, как в Центральной части страны, здесь не было — вплоть до 1930-х годов.

В 1930 году умер истопник храма — Георгий Афанасьевич Березкин, который единственный знал тонкости устройства и обслуживания сложной системы калориферов, но будучи глухим не передал свои знания [19, с. 132–136]. Попытки интуитивно работать с отоплением храма оказались безрезультатными и здание храма перестало использоваться в холодное время года [16, с. 74–88]. Одновременно с оттоком прихожан по инициативе местных братьев Турчаниновых было подписано решение о закрытии храма и употреблении материалов на местные нужды: в течение ближайших лет внутреннее убранство было расхищено и уничтожено, купола и кресты сняты, здание колокольни разобрано [24].

Кирпич и материалы, полученные в ходе разбора, были употреблены на строительство общественной бани — чрезвычайно приоритетного заведения, так как с 1931 года участились случаи моровых болезней. В 1938 году цветные металлы (в основном купола и колокола) храма были вывезены на нужды недавно открытого Челябинского тракторного завода. К 1940 году в области не осталось ни одного действующего храма и священника [13, с. 214].

В 1956 году в здании храма было устроено зернохранилище — ввиду избыточного давления на стены изнутри началось растрескивание стен. Из-за этого склад зерна был перенесен, а здание определили под хозсклад — но в подвале случилось возгорание из-за толи и рубероида. Толь — пропитанный детем картон, ранее использовавшийся для гидроизоляции крыш, со временем уступил место рубероиду. Рубероид же представляет собой пропитанный битумами картон. Оба материала отличаются чувствительностью к перепадам температур: на морозе трескаются, а в жару легко воспламеняются. После этого верхняя часть храма стала использоваться как школьный тир и спортплощадка.

В 1981 году наметились положительные тенденции: храму

уделило внимание местное музейное руководство. На средства областного исполнительного комитета началась реставрация здания, было проведено центральное отопление, однако по вине подрядчика поставленные задачи не были выполнены.

В августе 1990 года здание было возвращено Русской Православной Церкви. Согласно отзывам современников, состояние храма на 1992 год совершенно не удовлетворяло историческому оригинальному облику — работы не только велись с нарушением архитектурного стиля, но также были несостоятельны в техническом плане [26]. Примечательно, что в соответствующей публикации издания Храмы и монастыри Костанайской области XIX–XX вв. данный фрагмент авторской речи А. Чернова опущен.

Начиная с 2005 года ведется непрерывная работа по восстановлению храма — благодаря средствам мецената Сергея Ивановича Блока [25]. За все время реставрации был восстановлен внешний и внутренний вид самого храма, построена колокольня. В 2011 году состоялось освящение, которое возглавил епископ Костанайский и Рудненский Анатолий [24].

Рассмотренные исторические свидетельства наглядно демонстрируют богатую на события и витиеватую судьбу Космо-Дамианского храма села Боровский. Определив основные направления дальнейшего исследования, последующие публикации будут нацелены на раскрытие наиболее интересных архивных материалов по данной тематике.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Оренбургские епархиальные ведомости. 1889. № 20.
2. Оренбургские епархиальные ведомости. 1896. № 19.
3. Оренбургские епархиальные ведомости. 1898. № 7.
4. Оренбургские епархиальные ведомости. 1899. № 11.
5. Оренбургские епархиальные ведомости. 1901. № 2.
6. Оренбургские епархиальные ведомости. 1901. № 5.
7. Оренбургские епархиальные ведомости. 1901. № 7.
8. Оренбургские епархиальные ведомости. 1903. № 7.

9. Оренбургские епархиальные ведомости. 1906. № 15.
10. Оренбургские епархиальные ведомости. 1912. № 44.
11. Оренбургские епархиальные ведомости. 1915. № 43–44.
12. Оренбургский церковно-общественный вестник. 1917. № 26.
13. Чернов А. Храм Косьмы и Дамиана // Сельские вести. 1992.
14. Боголепов М. А. Причины неурожаев и голода в России в историческое время. // Материалы работ опытно-мелиоративной части Н.К.З.; Вып. 22. М.: Новая деревня, 1922.
15. Богоявленский С. К., Веселовский С. Б. Местное управление // Очерки истории СССР. Период феодализма, XVII в. / Под ред. А. А. Новосельского и Н. В. Устюгова. М., 1955. С. 392–394.
16. Дорохов В. Б. Результаты изысканий архитектурной археологии и обеспечение тепловлажностных условий сохранности при реставрации церковных памятников (на примере собора Рождества Богородицы, г. Суздаль) / В. Б. Дорохов, Н. Ю. Пинтелин // Хранение и реставрация археологических предметов: сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции, Владимир, 14–15 сентября 2022 года. Владимир: Б. и., 2023. С. 74–88.
17. Леонов Д. Е. Псаломщик Русской Православной Церкви начала XX в.: особенности правового статуса // Вестник ТвГУ. Серия История. 2015. № 1. С. 157–167.
18. Попова Н. С. Переселенческое освоение земель Денисовского района // Мгновения вечности. История Костанайской области в краеведческих исследованиях и публицистике. Лисаков, 2017. С. 52–54.
19. Проньков М. А., Сущинин А. А. Устройство систем воздушного отопления и кондиционирования в храмах // Природные условия строительства и сохранения храмов Православной Руси. 6-й Международный научно-практический симпозиум, 14–16 сентября 2015 г., Свято-Троицкая Сергиева Лавра, г. Сергиев Посад, Московская обл., Россия. Сборник трудов. С. 132–136.
20. Храмы и монастыри Костанайской области XIX–XX вв.:

Информационный справочник. Костанай: МРО «Костанайская и Рудненская епархия Православной Церкви Казахстана», 2021.

21. *Шеффер А. А.* Религиозное устройство в Верхнетоболье в XIX–XX веках // Мгновения вечности. С. 2–39.

22. *Балакирев. И* попа тоже // Красная степь. 1924. [Электронный ресурс] URL: https://kostanay1879.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=12062&Itemid=46 (Дата обращения: 12.06.2025).

23. Безбожник. Святые отцы грызутся // Красная степь. 1924. [Электронный ресурс] URL: https://kostanay1879.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=12053&Itemid=46 (Дата обращения: 12.06.2025).

24. Историческое краеведение в памятниках архитектуры и скульптуре. [Электронный ресурс] URL: <https://mendikara-okzh.kz/ru/istoricheskoe-kraevedenie-v-pamyatnikakh-arkhitektury-i-skulpture.html> (Дата обращения: 12.06.2025).

25. Протоиерей Владимир Королев совершил освящение колоколов храма Косьмы и Дамиана в п. Боровское [Электронный ресурс]. URL: <http://kst-eparhiya.kz/богослужения/08-06-2018-g-protoiorej-vladimir-korolev-sovershil-osvyashchenie-kolokolov-khrama-kosmy-i-damiana-v-p-borovskoe> (Дата обращения: 12.06.2025).

26. *Чернов А.* Храм Косьмы и Дамиана // Сельские вести. 1992 [Электронный ресурс]. URL: https://kostanay1879.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2989 (Дата обращения: 12.06.2025).

УДК 276



<https://elibrary.ru/mqqkzl>

Киреев М. А.

магистр богословия,

помощник председателя

Издательского совета

Русской Православной Церкви

e-mail: mixail.kireev.89@mail.ru

Kireev M. A.

Master of Theology,

Assistant to the Chairman of the Publishing Council

of the Russian Orthodox Church

e-mail: mixail.kireev.89@mail.ru

О ПАЛОМНИЧЕСТВЕ УЧАЩИХСЯ ЦЕРКОВНЫХ ШКОЛ В ГЛИНСКУЮ РОЖДЕСТВО-БОГОРОДИЦКУЮ ПУСТЫНЬ

ON THE PILGRIMAGE OF STUDENTS FROM CHURCH SCHOOLS TO THE GLINSK NATIVITY OF THE MOTHER OF GOD HERMITAGE

Для цитирования: Киреев М. А. О паломничестве учащихся церковных школ в Глинскую Рождество-Богородицкую пустынь // Богословско-исторический сборник. 2025. № 3 (38). С. 127–136.

For citation: Kireev M. A. On the pilgrimage of students from church schools to the Glinsk Nativity of the Mother of God hermitage // Theological-historical Collection. 2025. № 3 (38). 127–136 pp. (In Russian)

Аннотация. В статье рассматривается один из видов одновременно просветительской и благотворительной деятельности Глинской Рождество-Богородицкой пустыни: прием паломнических групп учащихся церковных школ. С помощью архивных источников и материалов журнала «Курские епархиальные ведомости» начала прошлого века собраны сведения о насельниках обители, отдавших немало времени и внимания

работе с юными паломниками, и о законоучителе Селинской школы священнике Николае Оболенском.

Abstract. The article examines one of the types of educational and charitable activities of the Glinsk Nativity of the Mother of God Hermitage: the reception of pilgrimage groups of students from church schools. Using archival sources and materials from the Kursk Diocesan Gazette magazine from the beginning of the last century, information was collected about the inhabitants of the monastery, who devoted a lot of time and attention to working with young pilgrims, and about the religious teacher of the Selinsk school, priest Nikolai Obolensky.

Ключевые слова: Глинская Рождество-Богородицкая пустынь, преподобный Иоанникий Глинский (Гомолко), священник Николай Оболенский, Селинская церковноприходская школа.

Key words: Glinskaya Nativity of the Virgin Mary Hermitage, reverend Ioanniky Glinsky (Gomolko), priest Nikolai Obolensky, Selinsky parish school.

В годы настоятельства преподобного Иоанникия (Гомолко) Глинская Рождество-Богородицкая пустынь широко занималась просветительской и благотворительной деятельностью. Чаще всего эти два вида деятельности обители были неразрывно связаны, и отделить их в реальности одну от другой было невозможно. Мы уже писали об этом ранее [3, с. 64].

Прием паломнических групп учащихся в пустыни был ярким примером соединения ее просветительской и благотворительной деятельности. О том, как проходило пребывание юных паломников и паломниц в монастыре, мы знаем благодаря статье законоучителя Селинской женской церковноприходской школы (Дмитриевский уезд) священника Николая Оболенского, опубликованной в 1911 году в «Курских епархиальных ведомостях» [4, с. 305–307]. Как следует из публикации, не только ученицы этой школы отправились в Глинскую пустынь, но и учащиеся школ из соседних сел, и взрослые.

Паломничество в эту обитель было для школы ежегодной традицией: после окончания учебного года ученицы и наставники отправлялись в пустынь.

Нельзя не сказать о священнике Николае Оболенском и учительнице женской Селинской школы, имени которой мы не знаем, хотя бы несколько слов. В Селино священник Николай Оболенский был переведен в 1901 году [1, с. 328]. Полагаем, что во многом благодаря его трудам повысился уровень Селинской церковной школы и в ней стала вестись постоянная внеклассная интересная и полезная для детей деятельность, о которой о. Николай тоже упоминает в статье. Отметим, что в Селине была также земская школа, и целый ряд мероприятий для детей этих школ учителя проводили вместе, а на всенощной мог петь хор, состоявший из 130 мальчиков и 75 девочек.

На рубеже позапрошлого и прошлого века в Селине была школа грамоты, т. е. учебное заведение уровнем ниже, чем церковноприходская школа: школы грамоты, как известно, давали меньше знаний. Учителем в ней диакон получал упреки в нерадении и небрежении своими обязанностями в школе [5, с. 60]. Вероятно, далее заботы о школе перешли к священнику Николаю Оболенскому, который взялся за дело ответственно и неравнодушно. Школа, подчеркнем, в последующие годы упоминается уже как церковноприходская, а епархиальный училищный совет выражал о. Николаю благодарность за ревностное отношение к исполнению служебных обязанностей [8, с. 437].

К сожалению, повторим, мы не знаем имени учительницы, которая вела в те годы уроки в Селинской школе, но можем сказать, что она была одной из лучших в уезде.

Церковные школы в описываемое нами время жили за счет средств, поступающих от епархиального училищного совета и земской субсидии. Земская субсидия составляла меньшую часть, но церковное школьное дело нуждалось в этих деньгах, они расходовались полностью. В разные годы часть земской субсидии была потрачена на жалованье учительнице Селинской школы. В своем отчете казначей уездного отделения училищного совета, обосновывая использование субсидии для Селинской и еще двух школ, пишет о них: «Все означенные

школы имеют собственные удобные помещения, учителей и учительниц с правами учительского звания <...> более многочисленные и организованные школы. <...> При распределении вознаграждения учащим отделение совета имеет в виду долговременность службы учащихся, образовательный ценз и их усердие к делу обучения [2, с. 338].

Таким образом, мы можем утверждать, что ученицы Селинской женской школы были в хороших, надежных руках и во время учебы, и по пути в пустынь.

Пустыни было привычно встречать паломнические группы, в том числе ученические. Предупрежденные заранее о приходе детей насельники обители встретили их, разместили в гостинных корпусах, накормили обедом [4, 306]. Все заботы и затраты нес монастырь.

Юные паломницы и взрослые сопровождающие участвовали во всех богослужениях, а во время крестного хода с чудотворной иконой Божией Матери пели вместе с монастырским хором.

Но и остальное время не проходило зря: «После отдыха в этот день нам — взрослым паломникам и паломницам ласковый и предупредительный отец Парфений, по благословению о. схиархимандрита, показывал монастырское хозяйство, из которого больше всего нам понравилась пасека и не потому только, что заведующий ею угостил нас медом. Некоторые из нас знакомы с этой «охотой» и сами занимаются пчеловодством в таких же рамочных ульях, а на монастырской пасеке было чему и поучиться» [4, 307].

В Глинской Рождество-Богородицкой пустыни со времен настоятельства ее фактического возобновителя преподобного Филарета (Данилевского) были сильны традиции старчества, духовного наставничества. В годы настоятельства преподобного Иоанникия (Гомолко) (а о. схиархимандрит, упомянутый священником Николаем Оболенским, это именно он) роль старчества в обители еще увеличилась: без благословения старца, а при выполнении послушания без указания и совета

старшего, просто по своей воле, ничего делать не следовало.

Процитируем еще фрагмент: «Учащимся нашим паломникам девочкам о. схиархимандрит прислал в гостиницу большой с непрерывно передвигающимися картинами спектроскоп, дающий ясное, живое представление о святых местах Палестины.

Показал и объяснял эти картины о. Назарий. Он же и о. Парфений приходили в часы отдыха побеседовать с нашими паломниками и паломницами и немало полезного, и утешительного им сообщили. <...> Кроме этих бесед, девочки назидались чтением листков и книжек, которые в большом количестве покупали в монастырской лавке» [4, с. 307].

В пустыни все делается по благословению настоятеля. И он, и братия стараются как можно лучше принять юных паломниц и сопровождавших их взрослых, так, чтобы они провели время с пользой. Интересное, вкусное, полезное рядом. Угощают медом и рассказывают про пасеку. Показывают устройство, которое дети вряд ли видели — спектроскоп, и благодаря ему учащиеся могут увидеть далекие святые места. Разъясняют то, что может быть непонятным. Ведут полезные беседы.

В начале 90-х гг. позапрошлого века обитель начала издательскую деятельность. Особого внимания заслуживают книжки и листки духовно-нравственного содержания. Небольшие по объему, полезные по содержанию и понятные по изложению, стоили они одну или две копейки. Такие листки и книжки юные паломницы приобретали в лавке. Обитель издавала их в значительном количестве, часть раздавали паломникам бесплатно. Их дарили также учащимся школ за успехи. Так что девочки могли встречаться с такими изданиями и ранее.

Также в годы настоятельства преподобного Иоанникия (Гомолко) в пустыни появился Дом трудолюбия, в котором жили на полном обеспечении монастыря, учились грамоте и основам наук, овладевали ремеслом осиротевшие мальчишки. Большая часть их была из местных крестьян. Ремесел, которым могли обучиться ребята, было довольно много, а уровень ов-

ладения мастерством был таким, что изготовленные ими вещи продавались.

Глинская Рождество-Богородицкая пустынь жертвовала деньги на церковные школы для народа. Мы уже упоминали о том, что просветительская и благотворительная деятельность обители были неразрывно связаны, но здесь хотим сделать акцент на том, что целый ряд направлений этой деятельности был ориентирован на помощь детям. И это было не только стремление облегчить их жизнь прямо сейчас — это была планомерная работа, в результате которой у сирот и детей простых людей, в первую очередь крестьян, появлялась возможность получить знания, овладеть умениями, честно зарабатывать себе на жизнь.

Подчеркнем, что во время паломничества дети участвовали в богослужениях, причащались, пели (забота о духовной жизни), в интересной и доступной форме получали новые знания с помощью спектроскопа с содержательными картинками и их объяснением (интеллектуальное развитие), участвовали в разговорах на важные темы с о. Парфением и о. Назарием (нравственная составляющая воспитания). Взрослые тоже узнавали новое — получали сведения о пасеке. Всех паломников кормили, угощали вкусным.

Когда дети со взрослыми уходили из пустыни домой, преподобный Иоанникий (Гомолко) позаботился о том, чтобы все получили подарки (листки, крестики, иконы, картины), а также велел дать им с собой еды и кваса на обратный путь.

О трудах преподобного Иоанникия (Гомолко) на благо обители, паломников можно было бы говорить долго, но это слишком обширный материал, он требует большого объема текста и выходит далеко за рамки нашей статьи, поэтому здесь мы ограничимся только тем, что имеет непосредственное отношение к благотворительной и просветительской деятельности, адресованной детям. Кроме того, в книгах архимандрита Иоанна (Маслова), посвященных пустыни и ее насельникам, которые неоднократно переиздавались, о преподобном Иоан-

никии есть немало сведений.

В публикации о паломничестве упомянуты еще два имени: о. Назарий и о. Парфений. Полагаем, они заслуживают внимания.

Иеромонаху Назарию (в миру Никита Авдеев) в описываемое время было 67 лет. Он происходил из крестьян Грайворонского уезда и в обители был благочинным. В пустыни жил с молодости: пришел в 1869 году. В монашество был пострижен в 1880. В 1895 был рукоположен в иеродиакона, в 1898 — в иеромонаха. С 1899 года был помощником духовника. В 1905 стал исполнять обязанности благочинного, в 1906 был утвержден в этой должности. В 1901 году был награжден набедренником. [7, л. 12 об. — 13].

Иеромонаху Парфению (в миру Петр Сапронов) было 40 лет. Он был из крестьян Ливенского уезда. Насельником Глинской Рождество-Богородицкой пустыни стал в 1891 году. Пострижен в монашество в 1902 году. Рукоположен в иеродиакона в 1903, в иеромонаха — в 1907. В описываемое нами время был на должности экклесиарха. В послужном списке отмечалось, что иеромонах Парфений был очень хороших способностей [7, л. 26 об. — 27].

Из приведенных характеристик насельников обители видно, что паломническая ученическая группа была доверена двум иеромонахам со значительным опытом в духовной жизни. Оба провели в пустыни не одно десятилетие и хорошо себя зарекомендовали.

Священник Николай Оболенский рассказал на страницах «Курских епархиальных ведомостей» о паломничестве, которое уже стало школьной традицией. О том, что придет группа учащихся и сопровождающих взрослых, он извещал обитель заранее, поэтому к приему юных паломников все было готово.

В публикации «Черниговских епархиальных известий» сохранилось не менее интересное свидетельство о том, как проходило первое паломничество учащихся из другого села. Автор публикации священник Василий Попов из села Полошки

Глуховского уезда был законоучителем двух земских начальных училищ и одной церковной женской школы. «Чудотворная икона Божией Матери, строгость монастырской жизни, истовое богослужение» [6, с. 326] привлекали в Глинскую Рождество-Богородицкую пустынь тысячи паломников, и в эту обитель решил в 1909 году отправиться после окончания учебного года с детьми священник Василий Попов. Пройти им предстояло примерно 25 верст.

Особый интерес представляет первое впечатление группы паломников от монастыря и обращение священника к настоятелю пустыни преподобному Иоанникию (Гомолко): «Вид великолепного храма, образцовая чистота монастырских улиц, отсутствие мирской суетливости, какую мы видим обыкновенно в городах, смиренный вид и дисциплина встречающихся монахов — все это вызвало в наших душах новые ощущения. Здесь мы остановились у келии настоятеля; я пошел к нему, чтобы попросить его приютить нас. Он весьма сочувственно отнесся ко мне и распорядился, чтобы нам было оказано возможное внимание во время нашего пребывания в монастыре» [6, с. 328]. Группа юных паломников пришла в обитель, подчеркнем, без предварительного согласования, но руководящего ими священника сразу принял настоятель, по его распоряжению в монастырской гостинице учащимся предоставили три комнаты, через некоторое время принесли обед из двух блюд. Эти факты еще раз подтверждают, что в годы настоятельства преподобного Иоанникия (Гомолко) всех паломников в обители радушно и гостеприимно встречали, все получали внимание, ночлег, еду.

И эта группа юных паломников не осталась равнодушной к недорогим изданиям: «От обеда до 4-х часов вечера дети осматривали монастырскую обстановку, бегали в книжную лавку и возвращались оттуда с книжками и картинками, показывая их друг другу; некоторые из книжек тут же были прочитаны вслух, причем по поводу прочитанного происходили рассуждения» [6, с. 331].

Дети участвовали в богослужениях и ходили крестным хо-

дом в ближний скит: «Когда кончилась поздняя обедня, мы вошли в церковь; я просил иеромонаха позволить мне отслужить молебен и прочесть акафист перед чтимой иконой Божией Матери. Получив разрешение, мы взяли икону Божией Матери с ее места и с крестным ходом, как это всегда водится в монастыре, если кто просит отслужить молебен, пошли в ближний скит, т. е. в место, где первоначально явилась икона. Дети по очереди несли с благоговением икону; мне сослужил иеродиакон; нас сопровождала толпа других богомольцев. Там, в скиту, мы вошли в маленький храм, где я читал акафист, три монаха при этом прекрасно пели, трогая до слез молящихся» [6, с. 332–333].

В этот же день дети с законоучителем посетили разные монастырские мастерские, там их хорошо принимали и отвечали на все вопросы, которые появлялись у детей.

Когда группа юных паломников уже готовилась уходить домой, с ними побеседовал настоятель обители и подарил им образки и книжки.

Как следует из написанного священником Василием Поповым далее, это паломничество не осталось единственным опытом: уже в следующем учебном году дети сами попросили священника пойти с ними в обитель. Такие паломничества стали превращаться в хорошую традицию.

Прием паломнических групп учащихся является важной составляющей педагогики Глинской Рождество-Богородицкой пустыни, которая зиждется на традициях старчества, но не может быть сведена только к ним. Значительная часть педагогики пустыни не потеряла актуальности и может и должна внимательно изучаться и быть востребована в наши дни.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Епархиальные распоряжения и известия // Курские епархиальные ведомости. 1901. № 29. — С. 337–331.
2. Журналы заседаний XLV очередного Дмитриевского уездного земского собрания 1909 года и чрезвычайного 8 мая и 3 июня 1909 г. — Курск, 1910. — 558 с.

3. *Киреев М. А.* Просветительская деятельность Глинской Рождество-Богородицкой пустыни в годы настоятельства преподобного Иоанникия (Гомолко) как система // Труды по русской патрологии. 2023. № 1 (17). — С. 63–69.

4. *Оболенский Николай, свящ.* Паломничество в Глинскую пустынь учениц Селинской церковно-приходской школы // Курские епархиальные ведомости. 1911. № 30. С. 305–307.

5. Отчет Курского Епархиального Наблюдателя школ церковно-приходских и грамоты о состоянии названных школ в учебно-воспитательном отношении за 1900–1901 учебный год // Курские епархиальные ведомости. 1902. № 3. Приложение. С. 1–104.

6. *Попов Василий, свящ.* Опыт школьного паломничества как средство религиозного воспитания // Черниговские епархиальные известия. 1911. № 10. — С. 326–334.

7. Послужной список Глинской Рождество-Богородицкой общежительной пустыни настоятеля с братиею. За 1911 год // ГАКО. Ф. 20. Оп. 3-л. Д. 174.

8. Церковно-школьные известия // Курские епархиальные ведомости. 1910. № 43. — С. 437.

УДК 271



<https://elibrary.ru/nnvhbi>

Пештич Василий Сергеевич

аспирант II курса
Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
e-mail: v_peshtich@mail.ru

Peshtich Vasily Sergeevich

graduate student of the 2nd year of study
St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities
e-mail: v_peshtich@mail.ru

СВЯТО-СМОЛЕНСКАЯ ЗОСИМОВА ПУСТЫНЬ КАК ЦЕНТР ТРАДИЦИИ СТАРЧЕСТВА

THE HOLY SMOLENSKAYA ZOSIMOVA PUSTYN AS A CENTRE OF EASTERN ORTHODOX ELDERSHIP TRADITION

Для цитирования: Пештич В. С. Свято-Смоленская Зосимова пустынь как центр традиции старчества // Богословско-исторический сборник. 2025. № 3 (38). С. 137–167.

For citation: Peshtich V. S. The Holy Smolenskaya Zosimova pustyn as a centre of eastern orthodox eldership tradition // Theological-historical Collection. 2025. № 3 (38). 137–167 pp. (In Russian)

Аннотация. В статье прослеживается нить старчества Свято-Смоленской Зосимовой пустыни с момента основания обители. Приводится характеристика служения насельников Зосимовой пустыни, отметившихся в истории старческим подвигом. В конце XIX века старчество как монашеский метод духовного наставничества было насаждено в Зосимовой пустыни ее строителем — преподобным Германом (Гомзиным). При этом в истории обители ярко проявилась также ха-

ризматическая сторона старческого служения, выразившаяся в духовном окормлении зосимовскими старцами всех слоев общества — от представителей царствующей семьи и высших иерархов Церкви до широких масс простых богомольцев, ярких случаях прозорливости и глубоком духовном рассуждении наставников. После закрытия пустыни в 1923 году ученики преподобных Германа и Алексия Зосимовских продолжили старческое делание вне стен обители (чаще всего, в миру). В статье систематизируются источники, дающие характеристику зосимовской традиции старчества в различные периоды, приводятся новые сведения об истории обители и жизни ее насельников на основании архивных документов.

Abstract. The article traces the tradition of eldership in the Holy Smolenskaya Zosimova Pustyn since the foundation of the monastery. It provides a description of the service of Zosimova Pustyn hermits, who have distinguished themselves in history with their eldership feat. At the end of the 19th century, eldership as a monastic method of spiritual direction was cultivated in Zosimova Pustyn by its hegumen — the Venerable Herman (Gomzin). At the same time, the history of Zosimova Pustyn revealed also the charismatic side of eldership service, which manifested itself in the spiritual guidance by Zosimova Pustyn elders of all social categories — ranging from the members of the Royal House and the higher hierarchs of the Church to the broad masses of ordinary pilgrims, striking cases of clairvoyance and discernment of spiritual mentors. After Zosimova Pustyn was closed in 1923, the disciples of the Venerable Herman and Alexy Zosimovsky continued eldership service outside the monastery (most often, in the world). The article systemizes sources that characterize Zosimova Pustyn eldership tradition of various periods and provides new information about the history of the monastery and the life of its hermits based on archival documents.

Ключевые слова: Свято-Смоленская Зосимова пустынь, Старчество, Преподобный Зосима Владимирский, Преподобный Герман (Гомзин), Преподобный Алексий (Соловьев).

Key words: The Holy Smolenskaya Zosimova Pustyn, Eldership,

The Venerable Zosima Vladimirsky, The Venerable Herman (Gomzin), The Venerable Alexy (Solovyev).

Ключевым центром возрожденной в России в XIX веке традиции старчества, безусловно, стала Оптиная пустынь, которая этим явлением внесла значительный вклад в русскую духовную культуру¹. Однако помимо Оптиной пустыни старчество в дореволюционной России успело проявиться и в других обителях, таких как Гефсиманский скит, Глинская пустынь, монастыри Русского Севера и другие. Одним из очагов русского старчества стала также Свято-Смоленская Зосимова пустынь, которая на рубеже XIX–XX вв. явилась одним из наиболее значимых центров духовной жизни России.

В монашеской традиции под старчеством понимается метод духовного наставничества, подразумевающий полное послушание и в том числе регулярное откровение учеником помыслов своему духовному отцу — старцу, совсем необязательно наделенному при этом какими-либо исключительными духовными дарованиями, однако имеющему значительный опыт в духовной жизни и принимающему всецелую ответственность за душу пасомого перед Богом. При этом для многих людей, на примере таких выдающихся старцев, как преподобные Амвросий Оптинский, Варнава Гефсиманский и многих других, распространивших свое служение далеко за пределы монастырских стен, старчество зачастую стало выступать синонимом особенного духовного рассуждения, прозорливости и даже личной святости. Вопрос о том, в какой мере «механика» старчества — старчество как школа и метод духовного наставничества — может являться причиной, «питательной средой» для духовного созидания подвижников, которые впоследствии именуются старцами во втором, харизматическом смысле, требует отдельного

¹ См. напр.: Концевич И. М. Оптиная пустынь и ее время. Оптиная Пустынь, 2014.

осмысления. Однако, несомненно, что большинство известных старцев как среди представителей византийского монашества, так и из подвижников позднейших времен, сами прошли эту школу откровения и послушания своим духовным отцам, как правило, также известным старцам. Эти грани термина старчество полезно иметь в виду и при изучении подвижничества Зосимовой пустыни, в которой (по меньшей мере на рубеже XIX–XX вв.), действительно, придавалось высокое значение старчеству как школе, методу монашеского делания, и в истории которой при этом ярко проявилась благодатная, харизматическая сторона старческого служения в лице основателя пустыни преподобного Зосимы Владимирского, преподобного Алексия Зосимовского и других подвижников.

История Свято-Смоленской Зосимовой пустыни начинается во второй половине XVII века, когда в Ульянину пустошь¹ пришел, ища места для уединенного жительства, схимонах Зосима. Предание повествует, что он был выходцем из Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, имел при себе и нескольких учеников, и одним из занятий их было пчеловодство². Неизвестно, сколько времени провел преподобный Зосима в пустынножительстве, однако вскоре «народ стал стекаться к нему толпами за советами и наставлениями» [32, с. 530]. С этого периода начинается история зосимовского старчества. Как пишет митр. Серафим (Чичагов): «...схимонах Зосима был награжден Господом великим даром — совета или старчества.

² В те годы пустошь относилась к Кинельскому стану Переяславского уезда Залесского.

³ Исследователи раннего периода истории пустыни Н. С. Стромиллов и митр. Серафим (Чичагов) ссылаются, прежде всего, на воспоминания крестьянина ближайшего к Ульяниной пустоши села Коровайкова — Симеона Ермолаева, который родился в середине XVIII века, когда еще были живы люди, видевшие преподобного Зосиму. Оригинал этих воспоминаний не обнаружен. Выписки из них Н. С. Стромиллова — см. [1, л. 15–16].

К нему обращались за наставлением тысячи народа, благочестивые жители Москвы, Александрова и окрестных сел» [32, с. 531].

То же предание сохранило сведения о посещении преподобного Зосимы некоей царской особой, которая «очень любила и ублажала старца и постоянно его навещала, чтобы пользоваться его советами» [1, л. 15] и даже выстроила в пустыни особую келью «для своего приезду» [30, с. 6]. Предание в ее лице предполагает Елизавету Петровну, однако архимандрит Леонид (Кавелин) на основе анализа документов соседней Лукиановой пустыни установил, что этой царской особой была сестра императора Петра I Наталия Алексеевна, и предположил, что преподобный Зосима, по всей видимости, и являлся ее духовником [30, с. 7]. В свой последний приезд в пустынь царевна застала старца в сильной болезни и попросила его келейника сообщить ей в случае его кончины, чтобы обязательно присутствовать на погребении. Вскоре после ее отъезда старец скончался⁴, и пока в течение трех недель ждали царевну (которая так и не смогла приехать из-за болезни, однако прислала на погребение значительную сумму денег), тело подвижника не проявило никаких признаков тления [34, с. 445].

Согласно исследователям раннего периода истории обители, вскоре после блаженной кончины преподобного Зосимы его ученики разошлись и пустынь была упразднена. Однако в недавнее время монахиней Сергией (Каламкаровой) был обнаружен ценный документ от 1728 года о приписке к Зосимовой пустыни Ильинской церкви, «что на речке Грязевке», открывающий дополнительные сведения о времени основания пустыни и позднейших событиях в ней [2]. Согласно этому документу, возглавлял Зосимову пустынь в 1728 году иеромонах Иоаким⁵, а проживало в ней пять мона-

⁴ Согласно оценке архим. Леонида (Кавелина), блаженная кончина старца Зосимы последовала, скорее всего, в период 1710–1713 гг. [30, с. 8].

⁵ Который, однако, в пустыни практически не проживал и в то время служил в Москве на Троицком подворье «что в Китае» [2, л. 5 об.].

хов — монах Сергей псаломщик, монах Лукьян плотник, монах Гаврил горшечник, монах Игнатий сапожник и монах Иоасаф кузнец⁶. Монахи эти, будучи допрошены об основании пустыни, показали: «зачатие де тоя пустыни во 181м году⁷... а в 706⁸ году и паки де начали созидать тое пустыню блаженные памяти благородныя государыни Царевны и Великия княжны Наталия Алексеевна, Мария Алексеевна, Федосия Алексеевна и благородная Государыня Царица Прасковья Феодоровна часовню с трапезою построили также в тое часовню святое Евангелие и честныя иконы и ризы и книги и колокола приложили и кельи построили ж и великое о той пустыне рачение имели» [2, л. 24 об.]. Таким образом, посещала старца Зосиму, по всей видимости, не только царевна Наталия Алексеевна, но также ее сестры Мария и Феодосия Алексеевны⁹, а также вдова Ивана V царица Прасковья Феодоровна. В том же документе говорится, что церкви в той пустыни не имеется, а «имеетца строения часовня во имя Преображения Господня да пять келей братцких строения деревянного... и тоя пустыня монахи по закону христианскому Святых Таин сподобляются и умершие погребаются у вышеозначенной Ильинской церкви что на речке Грязевке» [2, л. 5]. Из этого становится ясно, почему в XIX веке, когда пустынь как таковая уже не существовала, крестные ходы к могиле преподобного Зосимы и ярмарка на месте пустыни совершались на Преображение Господне — именно этот день являлся ее престольным праздником¹⁰.

⁶ За несколько лет до этого в пустыни было еще семеро монахов, трое из которых к тому времени умерли, а четверо «вышли за неимением пропитания в прочие монастыри» [2, л. 25. об.].

⁷ 7181 г. от сотворения мира или 1673 год от Рождества Христова.

⁸ 1706 г. от Рождества Христова.

⁹ Вероятно, их посещения преподобного Зосимы могли быть связаны с поездками в Александрову слободу, где в Успенском монастыре в эти годы проживала их сестра Марфа Алексеевна, в иночестве Маргарита.

¹⁰ Н. С. Стромиллов предположил, что такие торжества совершались по случаю храмового праздника церкви соседнего села Никульского, однако известно, что церковь села Никульского в XIX веке была освящена в честь Покрова Божией Матери. См.: [34, с. 446].

В 1764 году пустынь была упразднена с причислением часовни и «всего скудного достояния ее» [32, с. 536] к приходской церкви ближайшего села Никульского, а в 1820-х годах, при содействии полиции и местного благочинного (который будто бы завидовал доходу священника села Никульского от совершаемых им в часовне панихид), часовню окончательно сломали, а иконы и все прочее имущество благочинный перевез в свой храм в селе Слотино. Над могилой схимонаха Зосимы был оставлен только деревянный липовый крест.

В дальнейшей истории Зосимовой пустыни исключительную роль сыграло народное благочестие, которое в течение более ста лет единственное поддерживало память о преподобном Зосиме и основанной им обители. По кончине схимонаха Зосимы жители окрестных сел регулярно приходили на его могилу, однако по мере смены поколений и исчезновения практически всех памятников существования пустыни почитание это не ослабло, а со временем начало даже усиливаться, чему способствовали и различные чудесные явления, происходившие на могиле преподобного [34, с. 449–451]. Подвигаемые этим народным благочестием новые хозяева пустоши фабриканты И. Ф. Баранов и П. С. Зубов выстроили в 1848 году на месте погребения преподобного Зосимы новую деревянную часовню. Возобновление же монашеской жизни в пустыни во второй половине XIX века, согласно повествованию митр. Серафима (Чичагова) [32, с. 545–556] и С. А. Кельцева [27, с. 64–66], обязано одному чудесному событию, когда ко владевшей в то время Ульяниной пустошью помещице Г. И. Неттель явились «от блаженного Филиппушки»¹¹ два монаха с просьбой продать им пустынь. Помещица тогда прогнала их от себя. Когда же спустя некоторое время она все же решила продать пустынь и отправила с этой целью свою служанку к Филиппушке в Боголюбскую киновию, тот сильно

¹¹ Блаженный Филипп (Хорев) — основатель пещер Гефсиманского скита и Боголюбской киновии при Троице-Сергиевой Лавре.

удивился, так как о пустыни слышал впервые и никаких монахов никуда не посылал, но при этом почувствовал «что тут совершилось чудесное проявление воли Божией» [32, с. 554] и согласился отпустить одного из своих сыновей — иеромонаха Прокопия — посмотреть указанное место. Побывав в пустыни, отец Прокопий почувствовал «необъяснимое, твердое желание послужить святому старцу Зосиме и восстановлению обители» [32, с. 555]. Так иеромонах Прокопий (в схиме Порфирий) стал первым строителем возрождающейся Зосимовой пустыни и посвятил этому служению более двадцати лет жизни¹². Примечательно также, что через это событие нить зосимовского старчества была как бы передана от преподобного Зосимы к блаженному Филиппу (Хореву), который также почитался старцем в народе, и была установлена связь между Зосимовой пустыней и Лаврой преподобного Сергия¹³.

Следующей вехой в истории зосимовского старчества стало назначение в 1897 году строителем обители иеромонаха Германа (Гомзина). Для преподобного Германа старчество было одним из руководящих принципов жизни. В 1868 году в двадцать три года он поступил в Гефсиманский скит и был учеником и келейником у старца-затворника иеросхимонаха Александра (Стрыгина), которого очень почитал. Иеросхимонах Александр, в свою очередь, в начале своей монашеской жизни окормлялся у оптинского старца Льва (Наголкина) и был близко знаком с преподобным Амвросием, к которому последний даже посылал на исповедь своих духовных чад. Таким образом установилось преемство между Оптинским старчеством и старчеством Зосимовой

¹² К сожалению, обстоятельства жизни и служения иеромонаха Прокопия, в частности в период созидания им монашеской жизни в Зосимовой пустыни, до настоящего времени подробно не исследованы.

¹³ Или даже не установлена, а возобновлена, если верно предание, согласно которому преподобный Зосима был выходцем из Троице-Сергиевой Лавры.

пустыни. После смерти старца Александра иеромонах Герман, ища опытного духовного руководства, вступил в переписку со святителем Феофаном Затворником, которую впоследствии опубликовал¹⁴.

Старчествопреподобный Герман считалосновой монашеской жизни и, хотя не оставил после себя обширного письменного наследия, вопросу старчества посвятил отдельное сочинение [33], что ярко свидетельствует о значимости для него данной темы. «Пока старчество не будет введено там, где его нет, до тех пор те монастыри не поднимутся в духовной жизни» — писал преподобный Герман [33, с. 43]. Суть старчества он, по учению святых отцов, сводил к подробному и регулярному исповеданию помыслов перед старцем и всецелому ему послушанию, которое должно являться следствием искренней любви и абсолютного доверия к своему наставнику. К выбору же старца, писал он, необходимо подходить крайне осмотрительно, поскольку «многие из старцев... вместо пользы — вред, вместо утешения — отчаяние причиняют вопрошающим» [33, с. 77]¹⁵. При этом преподобный Герман обращал внимание на то, что в самом «механизме» старчества (а именно в смиренном отсечении собственной воли) содержится некое благое и угодное Богу произволение, ввиду которого Господь способен открыть Свою волю и через неопытного, по-видимому, наставника «ради смирения и правоты сердца вопрошающего» [33, с. 61]¹⁶. Сам преподобный Герман вспоминал, что после смерти иеросхимонаха

¹⁴ См.: Ответы епископа Феофана, затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока о молитве. М., 1910. Ответы епископа Феофана, затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. Боровичи, 1908.

¹⁵ Ссылка на прп. Иоанна Кассиана. См.: Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских отцов. М. 2008. С. 70.

¹⁶ Ссылка на прп. Варсонофия и Иоанна. См.: Добротолюбие. М., 2010. Т. 2. Святых преподобных отцов Варсонофия и Иоанна подвижнические наставления. Гл. 126. С. 578.

Александра ему пришлось ходить к одному старцу, который хотя и давал всегда полезные советы, однако сам имел определенные немощи и потому не вызывал полного доверия, однако «помня советы подвижников, как нужно бороться с неприязнью к руководителю... я продолжал открываться и имел через означенного старца большую душевную пользу» [8, с. 72]. Со скорбью игумен Герман, однако, отмечал, что даже в среде монашествующих многие не разделяли подобных воззрений на старчество, считая его ненужным, лишним, «святое дело откровения помыслов старцу» называя «доносом, наушничеством». «Как далеки они от истины и как много таких, которые так смотрят на старчество!» [33, с. 43] — писал он в своем труде.

Сам игумен Герман был очень цельной личностью и совмещал значительный духовный опыт с умением руководить и братией, и хозяйством, а потому, будучи с 1892 года духовником братии Гефсиманского скита, многократно получал предложения возглавить тот или иной монастырь, в результате чего, уступив просьбам наместника Троице-Сергиевой Лавры архимандрита Павла (Глебова)¹⁷, согласился принять должность строителя Зосимовой пустыни, где в скором времени насадил старческое окормление братии. Фактически игумен Герман выстроил Зосимову пустынь как духовном, так и в материальном отношении, приняв в управление недостроенную и неблагоустроенную обитель, которая к концу его игуменства насчитывала около ста человек братии и стала одним из ключевых центров духовной жизни России, именовавшимся в народе «Северной Оптиной». Несмотря на это, в период 1906–1909 гг. на него было воздвигнуто гонение, инициированное одним из некогда

¹⁷ Архимандрит Павел (Глебов) — в период 1891–1904 гг. наместник Троице-Сергиевой Лавры. Стал одной из ключевых фигур в истории восстановления Зосимовой пустыни, которая была выстроена как полноценный монастырь во многом именно его трудами и попечением. Скончался 1 марта 1904 года, погребен в Зосимовой пустыни в устроенном им Смоленском соборе в приделе архангела Рафаила.

ближайших его учеников — казначеем пустыни иеромонахом Ионой (Фиргуфом)¹⁸ и поддержанное церковным начальством в лице в том числе наместника Лавры архимандрита Товии (Цымбала)¹⁹, в результате чего игумен Герман был перемещен из Зосимовой пустыни в Махрищский монастырь²⁰. В ответ на это духовными детьми и почитателями старца было составлено коллективное обращение на имя митрополита Московского Владимира (Богоявленского) с просьбой не допустить разобщения Зосимовой пустыни, духовный строй которой, по их мнению, немислим без создавшего ее «неустанными трудами досточтимого отца Германа» [4, л. 73]. Свою подпись под обращением оставили М. А. Новоселов, С. Н. Булгаков, В. А. Кожевников, Л. А. Тихомиров, граф Д. Олсуфьев, прот. И. И. Фудель, прот. С. И. Четвериков, прот. М. В. Сребрянский, А. С. Глинка и многие другие [4, л. 73–74]. Ходатайствовал за преподобного Германа и его духовный сын епископ Арсений (Жадановский), однако добиться его возвращения в Зосимову пустынь удалось, по всей видимости, лишь вмешательством великой княгини Елисаветы Феодоровны, которая также очень почитала

¹⁸ Иеромонах, впоследствии игумен Иона (Фигруф). В миру поручик лейб-гвардии Кексгольмского полка. В 1892 году поступил в Гефсиманский скит, где стал учеником преподобного Германа, вместе с которым пришел в 1897 году в Зосимову пустынь. До 1909 года был казначеем обители. Постепенно внутренне отдалился от своего аввы и инициировал гонение на него. С 1909 года был переведен в Троице-Сергиеву Лавру. В 1918–1919 гг. наместник Саввино-Сторожевского монастыря. После ареста в 1919 году и заключения с 1921 года проживал в Гефсиманском скиту. О дальнейшей судьбе сведений не имеется.

¹⁹ Архимандрит Товия (Цымбал). Насельник Троице-Сергиевой Лавры с 1862 года. В 1893–1903 гг. наместник Чудова монастыря, с 1903 г. — московского Знаменского монастыря, в 1904–1915 гг. наместник Лавры. Скончался 7 марта 1916 года. Оставил после себя обширный корпус воспоминаний, дневниковых заметок, проповедей.

²⁰ Поводом стало «неправильное ведение денежной отчетности» игуменом в период отлучки казначая иеромонаха Ионы на театр военных действий русско-японской войны. См.: [3, л. 1].

игумена Германа и даже, согласно воспоминаниям, каждую ночь в этот период читала за него акафист перед иконой Божией Матери «Всех скорбящих Радость» [16, с. 249]²¹.

Первым старцем в монастыре — пишет епископ Арсений (Жадановский), передавая в том числе мысль преподобного Германа — должен являться его игумен [8, с. 68]. Однако в силу объективных сложностей совмещения старчества и настоятельства — рассуждает он — лучше всего, когда в монастыре есть отдельный старец [8, с. 69]. Так и случилось в истории Зосимовой пустыни. Игумен Герман, безусловно, был первым старцем возрожденной Зосимовой пустыни и оставался им до конца жизни как для значительной части братии, так и для многих посещавших обитель мирян. Однако в 1898 году иноческий постриг с именем Алексий принял в Зосимовой пустыни протопресвитер кремлевского Успенского собора Федор Соловьев, который впоследствии стал, наверное, самым известным зосимовским старцем, и служению которого обитель во многом обязана своим духовным расцветом.

Духовничество преподобного Алексия, безусловно, стало квинтэссенцией зосимовского старчества в начале XX века. Как вспоминал священник Сергей Сидоров: «Великий старец был одним из популярнейших духовников в России. К нему стекались сотни тысяч православных» [21, с. 103]. Преподобный Алексий, будучи с молодых лет московским священнослужителем, хорошо понимал устройство и духовные запросы интеллигенции²², представители которой с началом

²¹ Данный факт подтверждается и собственным письмом Великой Княгини в адрес преподобного Германа, копия которого хранится в фонде Чудова монастыря. См.: [5, л. 506–507].

²² Как упоминает Е. Л. Четверухина, большую пользу старцу в этом отношении принесло участие в молодости в собраниях в доме графини Сологуб, где присутствовали такие видные представители эпохи как Ю. Ф. и Д. Ф. Самарины, князь В. А. Черкасский, И. С. Аксаков, представители семей Васильчиковых, Бутурлиных, Оболенских, молодой Вл. С. Соловьев. См.: [37, с. 39].

его духовничества в Зосимовой пустыни во множестве стали стекаться в обитель. К тому же, как пишет Е. Л. Четверухина, к нему перешли и многие духовные чада старца Варнавы Гефсиманского после кончины последнего в 1906 году [31, с. 81]. В результате, из уединенного монашеского общежития Зосимова пустынь превратилась в один из главных центров духовной жизни дореволюционной России. Как вспоминал зосимовский инок, преподобномученик Владимир (Терентьев)²³: «Памятна нам была жизнь в Зосимовой пустыни, когда мир еще не знал отца Алексия. Для нас, монахов, это было блаженное время... Когда же мирские узнали отца Алексия, то стали со всех сторон приезжать и приходить, а мы роптали за то, что они его так изнуряли, что иногда старца в полном изнеможении приходилось выводить из церкви под руки» [31, с. 76–77]. Среди духовных чад преподобного Алексия были такие выдающиеся представители своего времени как епископы Серафим (Звездинский), Игнатий (Садковский), архиепископ Феодор (Поздеевский), священномученики Сергей Лебедев и Илия Четверухин, о. Павел Флоренский, прот. Сергей Булгаков, игуменья Фамарь (Марджанова), П. И. Новгородцев, Н. Н. Дурново и многие другие. Очень почитала о. Алексия и неоднократно приезжала в Зосимову пустынь великая княгиня Елисавета Феодоровна с сестрами Марфо-Мариинской обители. В результате огромного наплыва паломников на исповедь к о. Алексию пришлось даже ввести специальные билеты [31, с. 98]. Преподобный Алексей был награжден от Господа дарами глубокой любви к людям, прозорливости, которая зачастую проявлялась и в том, что он мог сам перечислить на исповеди все грехи впервые виденного им человека, истинного смирения, в результате чего люди

²³ Игумен Владимир (Терентьев). Пришел в Зосимову пустынь в 1901 году. В 1921 году назначен игуменом Боголюбской киновии. В последние годы жизни преподобного Алексия (Соловьева) являлся его духовником. В 1931 году арестован, скончался в ссылке в Казахстане в 1933 году. В 2005 году прославлен в лике преподобномучеников.

прилеплялись к нему всей душой и число его духовных чад постоянно умножалось. Сам же преподобный Алексей более всего стремился осуществить монашеский идеал в молитве, уединении и безмолвии и неоднократно просил игумена Германа дать ему разрешение удалиться в затвор, на что первое время получал отказы. В результате в 1908 году старец ушел в полузатвор, принимая исповедников только по субботним и воскресным дням, а с 1916 года — в полный затвор, из которого временно вышел в 1917 году для участия в Поместном Соборе, где вытянул жребий об избрании на патриаршество митрополита Московского Тихона (Беллавина). После закрытия обители о. Алексей проживал со своим келейником монахом Макарием (Моржовым)²⁴ в Сергиевом Посаде в доме В. Т. Верховцевой, куда к нему стали вновь бесконечным потоком тянуться духовные чада, несмотря на утасаживающие силы старца. Здесь его в 1925 году незадолго до своей кончины посещал и Святейший Патриарх Тихон. Скончался старец 2 октября 1928 года, был погребен на Кокуевском кладбище в Сергиевом Посаде. В 1994 году, по благословению Святейшего Патриарха Алексия II, честные останки иеросхимонаха Алексия были перенесены в открытую двумя годами ранее Зосимову пустынь, а в 2000 году схиигумен Герман и иеросхимонах Алексей были прославлены в лике преподобных.

Преподобные Герман и Алексей Зосимовские воспитали множество учеников, которые продолжили традиции зосимовского старчества в том числе после закрытия обители в 1923 году. Характерным внешним проявлением указанной традиции стало формирование вокруг зосимовских иноков монашеских общин — как из насельников действовавших или уже закрытых на тот момент монастырей, так и тайных,

²⁴ Иеромонах Макарий (Моржов). Поступил в Зосимову пустынь в 1899 году. С 1900 года стал келейником старца Алексия и нес это послушание до самой кончины старца. В 1928 году рукоположен во иеромонаха. 5 апреля 1931 года был арестован, 10 июня того же года расстрелян. В 2001 году прославлен как преподобномученик.

когда монашество вновь постриженных в соответствующих общинах иноков открыто не афишировалось [11, с. 63], [12, с. 51–52]. Свое продолжение получила также старческая практика регулярного откровения помыслов, которая зачастую принимала письменную форму (что было связано в том числе с регулярными арестами и ссылками членов общин, в результате чего возможность общения сохранялась лишь посредством переписки).

Среди ближайших помощников преподобных Германа и Алексия в деле старческого окормления братии еще в Зосимовой пустыни были иеромонахи Дионисий (Барошников) и Досифей (Шонин). О. Дионисий перешел в Зосимову пустынь в 1898 году из Гефсиманского скита вслед за преподобным Германом. С 1908 года до закрытия пустыни исполнял обязанности духовника братии. Как вспоминал об о. Дионисии священник Сергей Сидоров: «...как батюшка отец Анатолий Оптинский, он умел открывать тайные грехи и заставлял называть те греховные навыки, о которых образовалась привычка мыслить как о ничтожных ежедневных проступках» [21, с. 99]. В последнее время стало известно, что с 1923 года он, по благословению Святейшего, окормлял женский Серафимо-Тихвинский скит в Черноморском крае, образованный насельницами закрытого Суздальского Покровского монастыря, где в том числе совершал монашеские постриги и благословил постройку подземной церкви [25, с. 85–86]. Как пишет Л. Е. Сикорская на основании следственного дела епископа Варлаама (Лазоренко), скончался о. Дионисий в упомянутом скиту в 1926 году и, очевидно, был погребен там же в горах рядом со скитом [25, с. 82]. Иеромонах Досифей (Шонин) являлся одним из старейших насельников Зосимовой пустыни. Он поступил в обитель в 1893 году — за четыре года до прихода в нее преподобного Германа. С 1909 года являлся духовником обители, а с 1923 года стал духовником монахинь Борисоглебской Аносиной пустыни, в среде которых пользовался особым почитанием. По сохранившимся воспоминаниям, о. Досифей был строгим

аскетом и всю жизнь серьезно смирял себя, иногда при этом юродствуя. Протоиерей Сергей Боскин писал о нем: «Иеромонах Досифей — удивительный старец... к нему многих посылал о. Алексей. Все попытки заснять или зарисовать о. Досифея были тщетны, он не позволял и избегал изображения, видимо, следуя основателю пустыни старцу Зосиме» [35, с. 55]. По воспоминаниям же протоиерея Сергея Голубцова «о. Досифей говорил кому-то, скорей всего, Павлу Александровичу²⁵, кто хотел писать его портрет: «Нарисуй свинью и подпиши: „О. Досифей“» [18, с. 113]. Инокини Аносиной пустыни вспоминали, что отец Досифей мог, встретив какую-либо из сестер на улице, упасть ей в ноги и, несмотря на уговоры, отказывался подниматься первым [20, с. 376, 523]. «В трапезе ел отдельно, чтобы никто не видел, так как смешивал подаваемые два блюда вместе, солил, перчил, и, когда его спрашивали: „Батюшка, зачем вы так испортили кушанье?“ — отвечал: „Все перемешается в утробе, а языку нечего привыкать ко вкусу!“» [20, с. 376]. Часто приезжали в Аносину пустынь к о. Досифею А. Ф. Лосев с супругой, для которых он был духовником наряду с архимандритом Давидом (Мухрановым)²⁶. Известно, однако, также гневное письмо «NN к старцу», в котором духовный сын резко критикует своего наставника за согласие с церковной политикой митрополита Сергея (Страгородского)

²⁵ Павел Александрович Голубцов — известный реставратор и иконописец, впоследствии архиепископ Сергей. В 1950 году принял постриг и был рукоположен во иеромонаха в Троице-Сергиевой Лавре. С 1955 года — епископ Старорусский, викарий Ленинградской епархии, с 1956 года — управляющий Новгородской епархией. В 1963 году возведен в сан архиепископа. В 1968 году уволен за штат по состоянию здоровья. Скончался 16 июня 1982 года, погребен в Троице-Сергиевой Лавре.

²⁶ Архимандрит Давид (Мухранов). В 1887 году принял монашество на Афоне, где впоследствии оказался вовлечен в споры о почитании имени Божия, приняв сторону имяславцев. В 1913 году принудительно выслан с Афона. С 1914 года проживал в Москве. Благословил создание А. Ф. Лосевым имяславческого кружка, в котором участвовали в т.ч. о. Павел Флоренский, Д. Ф. Егоров и другие. Скончался 2 июня 1930 года в Москве.

[29], автором которого, по всей видимости, является А. Ф. Лосев, а адресатом — о. Досифей, очевидно, сохранивший верность Заместителю Патриаршего Местоблюстителя наряду с другими зосимовскими старцами [28]. Священник Сергей Сидоров, встречавшийся с о. Досифеем в Аносиной пустыни, вспоминал о нем: «...слышалось пение монашенок и приближалась красная точка фонаря, несомого перед иконой Покрова Божией Матери, которую каждый вечер обносили вокруг пустыни. Отец Досифей... вдруг остановился и сказал: „Смотрите, Владычицу носят все удержать хотят монастырь, и ничего не выйдет. Богу угодно лишить нас этой радости...“ Мне в часы его прозрения казалось, что он по-житейски мыслит, что его тягостные думы и предчувствия развеются, как растают мелкие капли дождя под ударом лучей солнца... Но теперь, когда закрыты приходские храмы и пустынь и все ближе серость и подлость безбожной Руси, мне вспоминается отец Досифей как один из самых мудрых созерцателей сложных судеб нашей родины» [21, с. 101—102]. После закрытия Аносинской пустыни отец Досифей служил в храме села Рождествено, какое-то время жил в тайном скиту на Никольской улице в Москве, после — в поселке Баковка. В 1931 году был арестован и скончался спустя пять лет в ссылке в Казахстане.

В числе ближайших учеников преподобного Германа были иеромонахи Мелхиседек (Лихачев), келейник старца и с 1907 года благочинный Зосимовой пустыни, и Иннокентий (Орешкин), гостинник, а после ухода преподобного Алексия в затвор также духовник обители. Отец Мелхиседек запомнился современникам, прежде всего, глубокой преданностью своему старцу преподобному Герману, подле которого прожил порядка тридцати лет. При этом ввиду достаточно сурового нрава игумена Германа о. Мелхиседеку приходилось переносить от него и множество укоров, что выковало в нем монашеское смирение. Как писал вл. Арсений (Жадановский): «Особенно много укоров от батюшки [о. Германа] терпел... отец Мелхиседек даже при посторонних людях, но стоило только

скрыться ему с глаз, как старец начинал его расхваливать. „Вот у меня отец Мелхиседек молодец! Куда не пошли, всюду идет, а как любит истовое богослужение, настоящий старовер. Кажется, он сродни им“» [8, с. 82]. Питая большую любовь и уважение к своему старцу, о. Мелхиседек вел дневник, в котором описывал жизнь преподобного Германа. Впоследствии эти записи легли в основу жизнеописания игумена Германа, составленного митр. Вениамином (Федченковым) [16]. Будущий иеросхимонах Иннокентий (Орешкин) поступил послушником еще в Гефсиманский скит, из которого перешел в Зосимову пустынь в 1898 году вслед за о. Германом. Наиболее подробные воспоминания о нем оставила его духовная дочь — монахиня Варвара, в схиме — Сергия (Пыльнева) [13], [36]. Послушник Иван Орешкин искал подлинного старческого руководства еще в Гефсиманском скиту и, обретя его в Зосимовой пустыни в лице преподобного Германа, вспоминал об этом впоследствии с большим благоговением: «Идешь вечером к старцу и целуешь перильца лестницы: „Их касалась рука моего старца. Сподоби, Господи, увидеть его, получить благословение и разрешение от грехов“. Придешь к нему, все скажешь, и такая радость, мир на душе. Хоть батюшка иногда и ничего не скажет, а все равно на душе станет легко» [36, с. 20]. После ухода старца Алексия в затвор о. Иннокентий стал его заместителем по окормлению братии и богомольцев, что, правда, первое время огорчало некоторых чад о. Алексия, горячо привязанных к нему, однако со временем «об иеромонахе Иннокентии заговорили как о мудром пастыре и духовнике» [36, с. 30]. Монахиня Варвара также описывает один удивительный эпизод из жизни о. Иннокентия, который в 1919 году заразился сыпным тифом и по всем признакам готовился к смерти, приняв в связи с этим постриг в схиму. Среди духовных чад игумена Германа в то время были сестры Варвара и Екатерина Хвостовы. Младшая из них — Варвара, узнав о болезни о. Иннокентия, стала молиться Богородице, чтобы Господь благословил ее умереть вместо него. С этим она пришла к игумену

Герману: «Батюшка, я хочу умереть за отца Иннокентия. У него много детей, а я одна, у меня нет никого». Отец Герман спросил: «А ты вынесешь эту болезнь?» Варвара ответила: «С вашей помощью, батюшка». У постели больного отец Герман сказал: «Вставай, Иннокентий, тебе замена пришла». Варвара опустилась на колени и, плача, целовала руку болящего. На обратном пути, еще не дойдя до монастырской гостиницы, у Варвары разболелась голова. Она сразу же слегла, а батюшка стал поправляться. Вскоре отец Иннокентий совершенно выздоровел, а Варвара умерла, повторив подвиг святой Елены Дивеевской. Это чудо поразило всех» [36, с. 33–35]. Вторая же сестра — Екатерина Хвостова²⁷ — впоследствии приняла постриг и стала одной из самых преданных духовных чад о. Иннокентия, разделив с ним тяготы жизни на нелегальном положении. После закрытия Зосимовой пустыни о. Иннокентий и о. Мелхиседек проживали в деревне Олесово под Клином на участке бывшей инокини московского Алексеевского монастыря, где вокруг них сформировалась достаточно крупная монашеская община, в которой в том числе совершались тайные постриги [36, с. 51]. О. Мелхиседек был арестован в марте 1931 года и расстрелян летом того же года вместе с иеромонахом Макарием (Моржовым) и многими другими, проходившими по делу Истинно-Православной Церкви²⁸. О. Иннокентий в тот год по счастливой случайности избежал ареста, однако ему пришлось скрываться и жить на нелегальном положении. В 1933 году он был арестован, прошел вольную ссылку в Оренбурге, после чего проживал

²⁷ Екатерина Сергеевна Хвостова. Дочь пензенского генерал-губернатора С. А. Хвостова. Фрейлина двора его императорского величества. В 1919 году приняла постриг с именем Иннокентия. После третьего ареста в 1938 году заключена в тюрьму г. Вологды. Дальнейшая судьба неизвестна.

²⁸ См. о нем: Мазырин А. В., свящ. Следственное дело «Всесоюзной организации ИПЦ» как источник по Новейшей истории Русской Православной Церкви // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ. М., 2002. С. 188–196.

в г. Данилов Ярославской области, а с 1945 года — в поселке близ станции Сходня Московской области, где провел последние годы жизни в окружении духовных чад. Много заботы в эти годы оказал ему его духовный сын, также насельник Зосимовой пустыни, иеромонах Ефросин (Данилов), поступивший в Зосимову пустынь в семнадцать лет в 1915 году, после чего дважды был мобилизован (сначала на фронт Первой мировой войны, после — в Красную армию), затем прошел тяжелейшую десятилетнюю ссылку на Колыме, оставаясь верным избранному монашескому пути. Иеросхимонах Иннокентий отошел ко Господу в марте 1949 года, похоронен за алтарем храма в честь Тихвинской иконы Божией Матери в Москве.

В последнее время удалось выявить дополнительные сведения также о старце Митрофане (Тихонове), который наряду с о. Мелхиседеком и о. Иннокентием входил в число ближайших учеников преподобного Германа. В Зосимову пустынь он пришел вместе с о. Германом в 1897 году. С 1904 года исполнял обязанности казначея обители. После закрытия пустыни стал духовником Высоко-Петровского монастыря в Москве, проживая в эти годы у А. Ф. Лосева. При этом, насколько известно, духовником Лосева о. Митрофан не являлся и также не принимал участия в деятельности его имяславческого кружка. Сам он говорил на допросе: «За все время моего пребывания у Лосева мне очень редко приходилось его видеть и еще реже разговаривать... потому что мне с ним совсем не о чем разговаривать, он профессор, а я простой монах... Возможно, у Лосева и шли какие собрания... в квартире, но я ничего совершенно не знаю, т[ак] к[ак] по расположению моей комнаты я не имею возможности ни видеть, ни слышать, что делается у него» [7, л. 188]. Ясно, что подобные показания продиктованы необходимостью не сказать следствию ничего лишнего, однако известно, что о. Митрофан не разделял и позиции Лосева относительно поминовения митрополита Сергия (Страгородского) [7, л. 227–227 об.]. После смерти преподобных

Германа и Алексия игумен Митрофан, как один из старейших насельников Зосимовой пустыни, стал старцем для части других зосимовских отцов, а также ряда близких им священнослужителей, в числе которых были иеромонахи Иннокентий (Орешкин), Исидор (Скачков), Феодор (Богоявленский) и другие. Как вспоминал о нем М. Е. Губонин: «Духовник Высоко-Петровского монастыря, старец о[тец] игумен Митрофан, весьма почтенный, уважаемый и благодатный старец... пользовался огромным почитанием народа. Он... считался одним из столпов духовного строя Петровского монастыря в период управления последним Преосвященным Варфоломеем (Ремовым)» [9, с. 417]. Известно, что в июле 1937 года он совершил постриг в рясофор находившегося тогда на смертном одре протоиерея Романа (Медведя) с именем Иосиф [19, с. 93, 95–96]. По сохранившимся воспоминаниям, игумен Митрофан по простоте и цельности своей натуры, по всей видимости, не вполне разделял распространенную среди зосимовских отцов практику письменного исповедания помыслов: «Катя, ты мне не пиши помыслы, я и так все знаю, все одно и то же. Будь всегда с Богом — вот тебе правило» [10, с. 66], — говорил он одной из постриженниц тайного Высоко-Петровского монастыря. Монашеские постриги, по воспоминаниям монахини Игнатии (Пузик), «никак не обставлял, особой обстановки не создавал: задернет занавески на окнах и пострижет. Но был он великим старцем и прозорливцем, предчувствовал и предсказал Великую Отечественную войну» [24, с. 74]. После ареста в 1930 году и трехлетней ссылки с 1934 года проживал в Кашире, где служил в храме Флора и Лавра и принимал приезжавших из различных мест духовных чад. В июне 1941 года был вновь арестован и скончался в тюрьме города Саратова 15 мая 1942 года в возрасте семидесяти двух лет, не дожив до назначенного ему этапирования в Башкирскую АССР [6, л. 83]. Как писала в своей книге монахиня Игнатия: «Во время войны он [игумен Митрофан] жестоко страдал в тюрьме и умер священномучеником, по свидетельству собратьев-монахов, встречавших его там» [24, с. 75].

Крупнейшей тайной монашеской общиной под руководством насельников закрытой к тому времени Зосимовой пустыни стала упомянутая уже община Высоко-Петровского монастыря в Москве. Костяк общины составили архимандрит Агафон (Лебедев), игумен Митрофан (Тихонов), архимандрит Никита (Курочкин-Степанов), иеромонах Зосима (Нилов), а после 1931 года также иеромонах Исидор (Скачков) [22]. Постепенно в среде прихожан Высоко-Петровского монастыря тех лет стали проявляться молодые люди, ощущавшие в себе склонность к монашеской жизни. Руководствуясь мыслью о том, что институт монашества не должен пресекаться даже в годы гонений, у духовников монастыря в ответ на это возникла идея монашества в миру — монашества «без стен и одежды» [24, с. 72], когда постриженники сохраняли свою мирскую профессию, осмыслявшуюся теперь как монашеское послушание, при этом постигая под руководством старцев основы духовной жизни через частое откровение помыслов, чтение аскетической литературы, регулярное участие в богослужениях [24, с. 69–74]. Со временем монашеская община Высоко-Петровского монастыря достигла 170–200 постриженников и стала, возможно, самой крупной среди тайных монашеских общин советского периода [12, с. 50]. Характерно, что все зосимовские иноки в Высоко-Петровской общине почитались как старцы, продолжавшие традиции преподобных Германа и Алексия Зосимовских, что со стороны их учеников выражалось в том числе в полном им послушании как в духовных, так и внешних вопросах.

Наиболее известным среди Зосимовских старцев Высоко-Петровской общины стал архимандрит Агафон, в схиме Игнатий (Лебедев) — духовный сын преподобного Германа (Гомзина). Несмотря на молодой возраст (на момент прихода в Высоко-Петровский монастырь ему было тридцать девять лет, при этом уже через год еп. Варфоломей возвел его в сан архимандрита и назначил наместником), вокруг архимандрита Агафона сложилась наиболее крупная монашеская община —

в его синодике содержалось около 400 имен его духовных чад [10, с. 64]. Особое усердие архимандрит Агафон прилагал к созиданию образованной из его ближайших духовных чад монашеской семьи, трудясь над духовным возрастанием каждой из сестер в отдельности, а также устройением общины в целом. Значительное внимание уделял практике глубокого откровения помыслов, изучению чадами духовной литературы, послушанию, нравственному совершенствованию сестер. Благодаря воспоминаниям его духовной дочери монахини Игнатии (Пузик), а также трудам А. Л. Беглова, о схиархимандрите Игнатии сохранилось значительное число ярких и ценных воспоминаний, которые дают подробное представление о его жизни и служении [23], [24]²⁹. Скончался схиархимандрит Игнатий 11 сентября 1938 года в инвалидном лагере близ города Алатырь на четвертом году заключения. При этом его духовные дети — тайные постриженницы его общины — сохранили свою общность вплоть до 1960-х годов. В 2000 году имя схиархимандрита Игнатия было включено в Собор новомучеников и исповедников российских XX века.

После арестов архиепископа Варфоломея и схиархимандрита Игнатия в 1935 году их паства перешла к другому насельнику Зосимовой пустыни иеромонаху Никите (Курочкину-Степанову). В Зосимову пустынь Николай Курочкин-Степанов поступил в 1911 году. Примечательно, что перед этим он обошел многие обители (в том числе Оптину пустынь), ища подлинного старческого руководства, однако остановился на Зосимовой. Впоследствии он рассказывал об этом своей духовной дочери О. А. Кавелиной: «Знаешь, благодать особая в России сияет в каком-либо одном месте. Так было в свое время в Киево-Печерской Лавре, это был светоч всей России... Потом в Сарове, там был преподобный Серафим. Потом в Оптиной. Но Оптина сейчас уже угасает, там было нестроение,

²⁹ См. также: Беглов А. Л. Преподобномученик Игнатий (Лебедев). М., 2013.

и нет уже великих старцев. Благодать Оптиной отошла в Зосимову» [35, 40–41]. В Зосимовой пустыни послушник Николай стал духовным сыном ближайшего ученика и келейника преподобного Германа иеромонаха Мелхиседека (Лихачева) и таким образом впоследствии, можно сказать, явился представителем «третьего поколения» зосимовских старцев. О. Никита был рукоположен во иеромонаха в 1923 году. В 1931–1933 гг. вместе со своим духовным другом иеромонахом Зосимой (Ниловым), бок о бок с которым провел все последующие годы, прошел тяжелую ссылку на севере, где сподобился исповедовать, причастить перед смертью и отпеть прп. Никона Оптинского [35, с. 116]. После ссылки служил вместе с о. Зосимой в церкви Знаменской иконы Божией Матери в с. Ивановское под Волоколамском, где вокруг него собрались в том числе сестры Высоко-Петровской общины. Монахиня Игнатия вспоминала о нем: «Отец Никита был очень деликатным, старался ничего не изменять из того, что... вошло в норму при батюшке [отце Игнатии]... с терпением и любовью выслушивал откровения сестер... был очень мягок, уступчив, терпелив к немощам... Душа у него была нежная, просто детская временами... Очень полюбили его сестры за его чудную кротость» [23, с. 238, 240]. Однако в 1937 году, в возрасте всего сорока семи лет, последовала его безвременная кончина, которую он предвидел и за некоторое время предсказал О. А. Кавелиной [35, с. 117], после чего руководить петровской общиной стал его близкий духовный друг, к тому времени уже архимандрит Зосима (Нилов). Федор Нилов пришел в Зосимову пустынь в 1923 году, став одним из последних ее послушников. Впоследствии он вспоминал об этом, говоря: «Блаженный Зосима открыл Зосимову пустынь, а я, окаянный Зосима, ее закрыл» [24, с. 77]. Его духовным руководителем стал иеромонах Иннокентий (Орешкин). В Высоко-Петровском монастыре в 1923 году он был рукоположен в сан иеродиакона, в 1926 году — во иеромонаха. Как пишет о нем монахиня Игнатия, прихожане Высоко-Петровского монастыря запомнили о. Зо-

симу как «постоянно деятельного, кипящего энергией члена клира» [35, с. 113], он «кажется, везде поспевал, был весь «око, слух, огонь, послушание» [23, с. 255]. Пройдя через тяжелую ссылку вместе с о. Никитой, о. Зосима приобрел значительный духовный опыт и вскоре по возвращении из нее был возведен в сан игумена, а в 1935 году — в сан архимандрита. После кончины архимандрита Никиты в 1937 году стал духовным руководителем значительной части Высоко-Петровской общины, члены которой видели в нем достойного преемника Зосимовских старцев. Из воспоминаний монахини Игнатии известно в том числе о совершении им в общине по меньшей мере шести монашеских постригов [24, с. 261]. При этом о. Зосима лишь на два года пережил своего духовного друга и собрата архимандрита Никиту и в 1939 году, в возрасте сорока одного года, скончался от распространенного рака брюшины.

Последним руководителем Высоко-Петровской общины после смерти о. Зосимы стал архимандрит Исидор (Скачков). Послушником он поступил в Зосимову пустынь в 1902 году в возрасте восемнадцати лет, где стал духовным чадом старца Алексия, у которого окормлялся до самой его кончины. После закрытия пустыни служил иеродиаконном в Александро-Невском монастыре с. Акатово и часто посещал старца Алексия в Сергиевом Посаде, иногда выполняя обязанности отлучившегося келейника. С 1930 года уже в сане иеромонаха служил с другими зосимовскими отцами в храме прп. Сергия в Москве на Большой Дмитровке, где начал старческое служение. В 1937 году, по возвращении из трехлетней ссылки, возведен в сан архимандрита. О. Исидор от природы был жизнелюбив и отличался большой добротой, простотой и смирением, за что пользовался значительной любовью как со стороны старших из братии Зосимовой пустыни, так и, впоследствии, своих духовных чад. Поступив в монастырь молодым юношей, он навек все делать по послушанию старцам и сохранил это качество на всю жизнь. После кончины преподобного Алексия старцем о. Исидора стал игумен

Митрофан. Монахиня Гавриила (Чиркова), которая сохранила наиболее подробные воспоминания об о. Исидоре, пишет: «каждые две недели в эти годы он ездил в Каширу к своему духовному отцу Митрофану исповедоваться... О. Митрофан иногда встречал батюшку... неласково, выговаривал ему, зачем часто ездит, но батюшка не мог иначе, т. к. привык он всю свою жизнь жить по советам и под руководством старцев. «Бывало, приеду в Каширу к о. Митрофану, — рассказывал, смеясь, батюшка, — а о. Митрофан при встрече сначала оговорит меня: «Не сидится тебе, о. Исидор, дома-то, вот ездит, не спит по ночам, ну что случилось, да наверно ничего особенного нет, делать тебе нечего». Я поклонюсь и попрошу прощения, а потом так разговоримся и так рады друг другу, что и дня нам мало, а особенно, если начнем вспоминать про Зосимову пустынь» [17]. По благословию о. Митрофана он в 1939 году, после смерти архимандрита Зосимы (Нилова), принял под свое руководство часть сестер тайной монашеской петровской общины. С 1939 года служил настоятелем Знаменской церкви с. Ивановское. В 1941 году, в период интенсивных боев под Волоколамском, оказывал деятельную помощь местным жителям и раненым бойцам. 19 декабря 1941 года, на празднование памяти святителя Николая, в день особенно сильных боев при отступлении немецких войск, под обстрелом служил Литургию в одной из церквей Волоколамска. В 1942 году стал настоятелем церкви Рождества Богородицы села Никольско-Трубецкого. В эти годы вокруг архимандрита Исидора консолидировались все члены Высоко-Петровской монашеской общины, которая при его жизни продолжала сохранять свое единство. Как пишет монахиня Гавриила (Чиркова): «...кроткий и смиренный от природы о. Исидор искренно считал себя ниже всех отцов Зосимовой пустыни», однако для многих именно он стал «последним зосимовским старцем», объединившим вокруг себя в 1940–1950-х годах духовных чад других, почивших к тому времени Зосимовских отцов. Пережив на своем веку четыре ареста, архимандрит

Исидор скончался в 1959 году и погребен за алтарем Успенской церкви села Старые Петушки Владимирской области.

Зосимова пустынь в XIX–XX вв. стала духовной школой и для множества других выдающихся подвижников, среди которых необходимо отметить игумена Владимира (Терентьева), иеромонахов Герасима (Мочалова) и Макария (Моржова) (прославленных в лике преподобномучеников), схимонаха Симона (Кожухова), игумена Платона (Климова), кратко упомянутого выше иеромонаха Ефросина (Данилова) и многих других. Работа над сбором и дополнением сведений об обстоятельствах их жизни и служения требует продолжения и, безусловно, может стать продуктивной.

Примечательно также, что традиция старчества продолжилась в Зосимовой пустыни и в новейшее время. С 1992 года, по благословению лаврского старца иеросхимонаха Моисея (Боголюбова)¹, началось возрождение обители после советского периода. В 1994 году состоялась канонизация основателя пустыни преподобного Зосимы Владимирского в лике местночтимых святых, а через год в главном храме монастыря были обретены его святые мощи. С 1993 года трудами келейника старца Моисея иеродиакона Германа, впоследствии игумена Варнавы (Столбикова), в воинскую часть, появившуюся в советские годы на территории Зосимовой пустыни, стали призывать для прохождения срочной службы православных воинов, что со временем внесло значительный вклад в формирование взаимоотношений Церкви и армии, а сам игумен Варнава стал одним из первых военных

¹ Иеросхимонах Моисей, в миру Валентин Евгеньевич Боголюбов — доктор технических наук, профессор, в 1979 году в возрасте шестидесяти трех лет принял монашеский постриг в Троице-Сергиевой Лавре. Был инициатором духовного возрождения русской армии. Благословил на этот труд посещавших его генерал-полковника И. Н. Родионова (в будущем — министра обороны) и полковника А. В. Черкасова (в будущем — генерал-майора). Был первым духовником возрожденной после советского периода Зосимовой пустыни до своей кончины 9 декабря 1992 года.

священников постсоветской России [35, с. 136–162]. На базе указанной части игуменом Варнавой был создан православный хор и ансамбль Инженерных войск «За Веру и Отечество», состоящий из воинов срочной службы, который по сей день ведет активную концертную деятельность, а также ежедневно несет клиросное послушание в Главном храме Вооруженных сил РФ [15]. За годы существования хора около пятиста его выпускников стали священнослужителями, а некоторые — даже епископами Русской Православной Церкви. Игумен Варнава, инициировавший процесс канонизации преподобных Зосимы, Германа и Алексия Зосимовских и посвятивший истории Зосимовой пустыни свою выпускную квалификационную работу [14], отошел ко Господу 11 июля 2024 года и, по появляющимся письменным свидетельствам, также многими почитался как старец, который явил множество случаев прозорливости и духовной помощи значительному числу людей, став продолжателем зосимовской традиции старчества [26].

Таким образом, старческое служение, начатое в Зосимовой пустыни еще в XVII веке ее основателем преподобным Зосимой, стало для обители не единичным явлением, а традицией, которая возобновлялась в ней, несмотря на длительные периоды запустения и упадка. Спустя полтора века после кончины преподобного Зосимы монашеская жизнь в пустыни была возобновлена через блаженного Филиппа (Хорева) и его сына иеросхимонаха Порфирия, а в конце XIX века старческую традицию принес в обитель из Гефсиманского скита преподобный Герман (Гомзин), трудами которого Зосимова пустынь стала одним из главных центров духовной жизни России, объединившим вокруг себя множество людей, как среди иерархов Церкви, священнослужителей, государственных деятелей, интеллигенции, монашествующих, так и простых мирян. Служение же учеников преподобных Германа и Алексия Зосимовских после закрытия обители в 1923 году явило собой значимые примеры развития традиции старчества в миру и в период гонений на Церковь.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. ОПИ ГИМ. Ф. 195. Ед. хр. 40.
2. РГАДА. Ф. 235. Оп. 1. Д. 1339.
3. РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Ч. IX. Д. 17479.
4. РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Ч. IX. Д. 17480.
5. РГАДА. Ф. 1207. Оп. 1. Д. 1569.
6. ЦА ФСБ РФ. Д. Р-38618.
7. ЦА ФСБ РФ. Д. Р-49509.
8. *Арсений (Жадановский) еп.* Воспоминания. М., 1995.
9. *Балашова Е. Г.* Новые сведения о пострадавших в период гонений на Русскую Православную Церковь в СССР в 1920–1930-е гг. (по материалам Высоко-Петровского монастыря г. Москвы) // Вестник РУДН. Серия: История России. 2017. Т. 16. № 3. С. 414–428.
10. *Балашова Е. Г.* Клирики и прихожане Высоко-Петровского монастыря, пострадавшие в годы гонений в XX веке: Выпускная квалификационная работа. М.: РПУ, 2009.
11. *Беглов А. Л.* Архив тайных монашеских общин Высоко-Петровского монастыря: история формирования и состав // Исторический курьер. 2023. № 2 (28). С. 59–73.
12. *Беглов А. Л.* В поисках «безгрешных катакомб»: церковное подполье в СССР. М., 2018.
13. *Варвара (Пыльнева), мон.* Воспоминания о старце Зосимовой пустыни иеросхимонахе Иннокентии. М., 1998.
14. *Варнава (Столбиков), иером.* Выдающиеся иерархи и служители Церкви в их духовно-исторических связях с Зосимовой пустыней: Дипломная работа. М.: ПСТГУ, 2005.
15. *Варнава (Столбиков), игум., Мологин М. С.* Православный хор и ансамбль инженерных войск Вооруженных Сил Российской Федерации «За Веру и Отечество». М., 2024.
16. *Вениамин (Федченков), митр.* Божьи люди. Печоры, 2021. С. 204 — 251.
17. *Гавриила (Чиркова), мон.* Книга о великих старцах Свято-Смоленской Зосимовой пустыни. Воспоминания. Машинопись. Архив ПСТГУ.

18. Голубцов С. А., *протодиак*. Сплоченные верой, надеждой, любовью и родом. М., 1999.

19. Дамаскин (Орловский), *игум*. Житие священноисповедника Романа (Медведя). Тверь, 2015.

20. Женская Оптиная: Материалы к летописи Борисоглебского женского Аносина монастыря / сост. С. В. Фомин, Т. И. Фомина. М., 2007.

21. Записки священника Сергия Сидорова, с приложением его жизнеописания, составленного его дочерью, В. С. Бобринской/ В. С. Бобринская. М., 2019.

22. Игнатия (Петровская), *мон*. Высоко-Петровский монастырь в 20–30 годы // Альфа и Омега. 1996. № 1 (8). С. 114–135.

23. Игнатия (Пузик), *мон*. Старчество в годы гонений. Преподобномученик Игнатий (Лебедев) и его духовная семья. М., 2001.

24. Игнатия (Пузик), *мон*. Старчество на Руси. М. 1999.

25. Исповеднический путь монашествующих на Кавказе: 1920–1930 годы / Сост. Л. Е. Сикорская. М., 2017.

26. Караваева К. Пока я живой. Воспоминания о старце Варнаве // «Вера». Христианская православная газета Севера России. 2024. Вып. 17. № 955. С. 4–9.

27. Кельцев С. А. Схимонах Филипп, основатель Пещерной обители и Киновии Боголюбивой Богоматери при Гефсиманском ските близ Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1882.

28. Косик О. В. Зосимовские старцы о церковных разделах конца 1920-х гг. // Материалы XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ. М., 2012. С. 185–190.

29. Косик О. В. Наставления духовным наставникам. Полевые письма А. Ф. Лосева в контексте дискуссии об отношении к июльской Декларации митрополита Сергия (Страгородского) // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 81. С. 121–138.

30. Леонид (Кавелин), *архим*. Зосимины пустыньки и ее осно-

ватель блаженный старец Зосима. М., 1888.

31. Преподобный Алексей, старец Смоленской Зосимовой пустыни: Жизнеописание. Воспоминания духовных чад. Наставления старца / Сост. С. И. Четверухин. Сергиев Посад, 2013.

32. *Серафим (Чичагов), митр.* Летописный очерк Зосимовой Смоленской пустыни // Да будет воля Твоя: житие и труды священномученика Серафима (Чичагова). М., 2003. С. 513–580.

33. Старчество. Мысли святых отцов о необходимости и пользе старческого руководства в духовной жизни / Сост. прп. Герман Зосимовский. М., 2015.

34. *Стромилов Н. С.* Зосимова пустынька // Душеполезное чтение. 1874. Ч. 3. С. 440–460.

35. *Терентьев И. В.* Смоленская Зосимова пустынь и ее основные подвигоположники: Дипломная работа. М.: ПСТБИ, 2001.

36. «Умудряйтесь...»: Иеросхимонах Иннокентий (Орешкин), старец Зосимовой пустыни. Жизнеописание. Наставления. Письма. Воспоминания духовных чад / Сост. диак. Михаил Енуков, мон. Варвара (Пыльнева), А. М. Андропова. Сергиев Посад, 2015.

37. *Четверухин И. Н., сщмч., Четверухина Е. Л.* Я все переживаю с вами: Житие и поучения преподобного старца Алексия Зосимовского. М., 2014.

УДК 2-9; 93/94



<https://elibrary.ru/onskap>

Сергеев П. В.

кандидат юридических наук,

магистр теологии,

доцент кафедры

гражданско-правовых

дисциплин Смоленского

государственного университета

e-mail: lawpvs@yandex.ru

Sergeev P. V.

PhD in Law, Master of Theology, Associate Professor, Department

of Civil Law Disciplines, Smolensk State University

e-mail: lawpvs@yandex.ru

Сергеев С. В.

магистр теологии, заместитель

директора по правовым вопросам

ООО «Вяземский»

e-mail: sergey-serserser@yandex.ru

Sergeev S. V.

Master of Theology, Deputy Director for Legal Affairs of

Vyazemsky LLC

e-mail: sergey-serserser@yandex.ru

**ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ И
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ
УЕЗДНОГО ДУХОВЕНСТВА В ПЕРВОЙ
ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА**

**STATE-CHURCH RELATIONS AND THE SOCIO-ECONOMIC
SITUATION OF THE DISTRICT CLERGY IN THE FIRST HALF
OF THE 19TH CENTURY**

Для цитирования: Сергеев П. В., Сергеев С. В. Государствен-

но-церковные отношения и социально-экономическое положение уездного духовенства в первой половине XIX века // Богословско-исторический сборник. 2025. № 3 (38). С. 168–183.

For citation: Sergeev P. V., Sergeev S. V. State-church relations and the socio-economic situation of the district clergy in the first half of the 19th century // Theological-historical Collection. 2025. № 3 (38). 168–183 pp. (In Russian)

Аннотация. В статье рассматривается вопрос влияния политики государства в отношении Русской Православной Церкви на социально-экономическое положение уездного духовенства в первой половине XIX века. На основе анализа законодательства, работ современников и историков освещаются привилегии и трудности, характерные для данной группы населения. Обосновывается, что противоречивое положение уездного духовенства являлось следствием не только дуализма политики самодержавия в отношении Русской Православной Церкви, но и иных факторов, которые следует учитывать при исследовании соответствующих вопросов.

Abstract. The article examines the impact of state policy towards the Russian Orthodox Church on the socio-economic situation of the district clergy in the first half of the 19th century. Based on the analysis of legislation, works of contemporaries and historians, the privileges and difficulties characteristic of this group of the population are highlighted. It is substantiated that the contradictory position of the district clergy was a consequence not only of the dualism of the autocracy's policy towards the Russian Orthodox Church, but also of other factors, which requires a special approach to the study of relevant issues.

Ключевые слова: уездное духовенство, приход, конфессиональная политика, привилегии, ограничения.

Key words: district clergy, parish, confessional policy, privileges, restrictions.

Первая половина XIX века представляет собой важный этап в истории Российской империи, когда проводились реформы, направленные на модернизацию административных и социальных институтов. В этих условиях духовенство как особая социальная группа играло двойственную роль: с одной стороны, оно оставалось носителем традиционных религиозных норм и ценностей, а с другой — являлось инструментом государственной политики, связующим звеном между властью и народом.

При рассмотрении Церкви в последнем качестве особое значение приобретают ее представители на местах. Существует ряд содержательных работ, посвященных как отдельным аспектам жизни и служения уездного духовенства (например, статьи А. В. Боярчука, Б. А. Ершова, А. Ю. Рязанова [5; 7; 20]), так и положению приходского духовенства в целом (особо выделяется работа Грегори Фриза, сочетающая описание повседневной жизни приходского духовенства с рассмотрением государственных реформ [24, с. 146–148]). Представляется, однако, что для полного понимания экономического, институционального и социального положения уездного духовенства существующих исследований недостаточно. Для раскрытия обозначенных вопросов необходимо учитывать региональные различия, локальные особенности и более широкий социально-экономический контекст, что выходит за рамки перечисленных работ. Уездное духовенство являлось наиболее многочисленным и тесно взаимодействовало с крестьянским сословием, что не только делает его важным элементом социальной и культурной структуры Российской империи, но и требует комплексного подхода к исследованию этой группы населения в его историческом контексте.

Разумеется, анализ влияния проводимых государством реформ на экономическое положение и социальные функции уездного духовенства способствует более глубокому пониманию как механизмов конфессиональной политики, так и обусловленности религиозной жизни экономическими факторами.

Но сами государственные реформы следует рассматривать с учетом множества прочих условий. Так, важно учитывать повседневную административную практику на уровне уездных и приходских структур. Например, как священники решали те или иные проблемы (включая конфликты с вышестоящим представителями Церкви), взаимодействуя с местными властями, каковы были отношения между разными уровнями церковной иерархии. Целесообразным является учет обусловленности экономического положения духовенства на местах взаимоотношениями с паствой, крупными землевладельцами и т. д.

Актуальность настоящего исследования определяется также и тем, что оно позволяет рассматривать духовенство не только в качестве субъекта деятельности в идеологической сфере, но и как активного участника социально-экономических процессов. Подобный подход способствует более полному осмыслению роли религиозных институций в общественной жизни, а также тех традиций и противоречий, которые сохраняют свою значимость и в современности.

К началу XIX века конфессиональная политика Российского государства существенно корректировалась — прекратились преследования раскольников и тех религиозных сект, которые не призывали к проявлению неповиновения официальным властям [10, с. 170]. Относительно большой степенью самостоятельности пользовались инославные конфессии (в том числе католичество). В 1803 году даже был снят запрет на деятельность масонских организаций, нередко претендовавших на создание собственной религиозной идеологии [22, с. 136–137]. При этом, как и прежде, незыблемым оставался статус Православия в качестве официальной государственной религии.

Однако наличие столь значимого статуса не помешало тому, что в результате планомерно проводимой на протяжении предшествовавшего века секуляризации Русская Православная Церковь фактически утратила самостоятельность к началу описываемого периода. Напротив, имела место полная адми-

нистративная зависимость Церкви от самодержавия, что закреплялось в «синодальном строе» ее управления. Святейший правительствующий синод управлялся коллегией синодальных архиереев, которая к началу XIX века находилась в подчинении назначаемого императором обер-прокурора Синода [2, с. 276].

Во второй четверти XIX века изменению в русле встраивания Церкви в государственный аппарат подвергается и территориальное управление Церковью — границы епархий приводятся в соответствие с губернскими. Сами епархии были приведены фактически в двойное подчинение — обер-прокурору Синода и губернаторам. Как справедливо отмечают некоторые исследователи, епархиальные архиереи фактически с этого времени стали помощниками губернаторов по делам, касающимся Церкви [21, с. 193].

Будучи лишенной административной и хозяйственной автономии, Церковь в начале XIX века зависела от финансовой помощи со стороны государства. Но, судя по свидетельствам современников, выделявшиеся государством суммы были далеко не достаточны для поддержания высокого статуса духовенства среди других привилегированных сословий [15, с. 213–354].

В 1829 году начинается процесс по слиянию наиболее мелких и бедных приходов в более крупные и состоятельные [17, № 3323]. Также с целью расширения влияния Русской Православной Церкви и источников ее содержания в 1839 году издается указ «О слиянии греко-униатской церкви с православием», согласно которому упразднялась Брестская уния 1596 года [1]. Иными словами, во второй четверти XIX века самодержавие прилагало видимые усилия для поддержания имущественного положения Русской Православной Церкви, защиты, расширения и укрепления ее идеологического влияния среди населения.

Это принесло свои плоды. Если к началу XIX века количество православных храмов в Российской империи оценива-

лось в 25 тысяч, то к началу второй половины XIX века их число увеличилось практически в 1,5 раза — до 36 тысяч. Вместе с тем численность духовенства со 102 тысяч (без учета семей) за этот же период увеличилась всего лишь до 126 тысяч (то есть на 20%) [14, с. 303].

Столь неоднозначные, даже противоречивые, показатели во многом объясняются противоречивым положением самого рассматриваемого сословия.

Российское духовенство в начале XIX века можно наиболее содержательно охарактеризовать как сословие, представляющее собой связующий слой между государством (а также привилегированными сословиями) и обществом в виде широких масс населения (представленных в основном крестьянством). В правовом статусе сословия это нашло столь парадоксальное выражение, сочетая как ряд очевидных привилегий, так и множество ограничений, что относительно него в историографии нет единого мнения [19].

Среди привилегий можно отметить положения закона «О наказаниях», которыми устанавливались существенные тюремные сроки или ссылка в Сибирь за богохульство, избиение священника, понуждение к переходу из православной веры [16, № 26897].

Преимуществом можно считать и то, что к началу XIX века священничество передавалось по наследству старшему сыну (для получения права осуществлять богослужения наследник должен был окончить семинарию или духовное училище). Такая «монополия» ограждала детей священнослужителей от конкуренции со стороны представителей иных сословий. Г. Л. Фриз, проанализировав материалы Тверской губернии, подтверждает данную тенденцию, отмечая, что в период с 1830 по 1860 год среди духовенства Тверской епархии не было ни одного выходца из иных сословий [24, с. 146–148]. Однако, учитывая историко-социальный контекст рассматриваемого периода, справедливым будет заметить, что передача социального статуса по наследству была не только широко рас-

пространенной практикой, но и общепринятым явлением в российском обществе в целом. Более того, как будет показано ниже, в некоторых случаях наследственная принадлежность к духовному сословию расценивалась отнюдь не как привилегия.

Наряду с этим представители духовенства освобождались от рекрутчины, телесных наказаний, ряда податей и повинностей, им позволялось приобретать недвижимость в городе и деревне, пользоваться казенными лесами для заготовки дров или в целях строительства. Д. А. Беговатов указывает, что к началу XIX века статус иереев и личных дворян практически сравнялся и духовенство формально стало вторым свободным сословием [3, с. 49–50].

Также духовенство по ряду правонарушений (не носящих уголовного или антигосударственного характера) не было подсудно светскому суду, а судопроизводство по таким делам осуществлялось в суде духовном. Да и уголовные дела в отношении представителей духовного сословия, подлежащие рассмотрению в светском суде, рассматривались с присутствием депутата от духовенства [9, с. 469]. Наказание в виде тюремного заключения в отношении духовенства подлежало исполнению в монастырях, а не тюрьмах [3, с. 51].

Уже среди дореволюционных авторов было широко распространено мнение о том, что наделение духовенства перечисленными привилегиями и замкнутость сословия на себе способствовали ослаблению связей духовенства с представителями других сословий. Иные сословия проявляли ответную реакцию — отчужденность и даже зависть к привилегированному положению духовенства [11].

Но эта зависть не всегда была оправданна. На духовенство накладывались и ограничения, ярко характеризующие противоречивость его социально-правового статуса.

Так, духовенству запрещалось заниматься подрядными работами, торговать, давать деньги под проценты, заниматься какими-либо промыслами, содержать питейные заведения [9,

с. 378, 447, 497, 499]. Представители сословия не имели права на приобретение в собственность земли с крепостными крестьянами (исключение составляли только представители духовенства, имеющие дворянские права по рождению или через награждение орденами) [9, с. 496–497]. Им запрещалось самовольно покидать свой приход, то есть ограничивалась свобода перемещения. В случае экстренной необходимости требовалось разрешение с подробным указанием маршрута (не подлежащего изменению), а по прибытии и убытии с места назначения составлялись соответствующие отчеты [3, с. 58]. Примечательно, что даже события войны 1812 года не считались уважительной причиной для оставления своего прихода [25]. Кроме того, хотя место служения и определялось с учетом прошения кандидата, но изменить его в последующем можно было только с разрешения епархиальных властей.

Разумеется, на представителей духовенства налагался и ряд бытовых ограничений — им запрещалось посещать театр, играть в карты, употреблять табак, танцевать, стричься, носить определенную одежду [9, с. 280]. Ограничивалась даже свобода определения своего семейного положения, так как для посвящения в священнический сан и получения должности приходского священника кандидат в обязательном порядке должен был быть женат [9, с. 487].

Многие авторы отмечают также относительно бесправное положение рядового духовенства по отношению к архиерейской власти. В отдельных работах даже присутствует сравнение такого положения с крепостной зависимостью [4, с. 112, 123]. Д. А. Беговатов отмечает, что у финансово состоятельных слоев российского общества во многом именно из-за такой особенности взаимоотношений между архиереями и рядовым духовенством формировалось «иронично-снисходительное» отношение к последним [3, с. 63]. При этом Т. Г. Леонтьева в своей работе «Вера и прогресс: православное сельское духовенство России во второй половине XIX — начале XX в.» пишет, что зависимость от архиерейской власти в городе была

существенно ниже, чем на селе, поскольку священно- и церковнослужители, как правило, обзаводились в городе весомыми связями [12, с. 41; 4, с. 150]. Таким образом, уездное (в большинстве своем сельское) духовенство находилось в более уязвимом положении в контексте повседневной административно-управленческой практики взаимодействия с вышестоящими структурами.

Необходимо отметить, что вышеперечисленные ограничения, налагаемые на духовенство, не следует огульно рассматривать в качестве признаков его угнетенного положения в обществе относительно светской власти или привилегированных сословий, равно как и следствием намеренной политики самодержавия по стеснению в правах этой группы населения. Во многом данные ограничения являются производными как от задач, которые было призвано решать духовенство в государстве (являть собой морально-нравственный ориентир и авторитет для населения), так и непосредственно от православного представления о добродетели (нестяжательство, смирение, служение, примат духовного над материальным). Аналогично в правовой науке обязательства с отрицательным содержанием (содержанием которых является обязанность не совершать определенные действия) рассматриваются не как некое поражение в правах, а как некое «самоограничение», которое по каким-то причинам выгодно стороне соответствующего обязательства. Другими словами, перечисленные стеснения зачастую представляли собой «самоограничения», притом не каждого отдельного представителя духовенства, а всех служителей Русской Православной Церкви.

В этом контексте следует отдельно затронуть возможность отказа от такого рода «самоограничений», то есть выхода из духовного сословия. Как отмечает Д. И. Ростиславов в работе «О белом и черном духовенстве России», проблема выхода из духовенства в рассматриваемый период стояла довольно остро, что объяснялось не только вышерассмотренными стеснениями, но и крайне низкой степенью социальной мобильно-

сти внутри церковной иерархии. По подсчетам исследователя в течение первой половины XIX века не более 5% причетников были посвящены в дьяконы. Среди дьяконов же священнический сан смогли получить только 3,5% — 12% [18, с. 418–419]. Сословная структура общества, таким образом, сама по себе детерминировала как состав уездного духовенства, так и государственную политику в отношении Церкви.

Именно желание (и возможность) служителей Церкви перейти в другое сословие, равно как и стремление государства не лишиться необходимых кадров явились, по мнению А. П. Доброклонского, причиной резкого ограничения права выхода из сословия [6, с. 587]. С 1827 года бывших церковнослужителей и их сыновей запрещалось принимать на гражданскую службу, а если они поступят на военную службу, то для получения первого офицерского звания им надлежало прослужить не менее 25 лет [8, с. 613]. В 1838 году для бывших представителей духовенства вводился запрет на проживание в местах своего прежнего служения и занятие педагогической деятельностью [18, с. 590–591].

Все это нередко создавало впечатление о церковном служении не как о добровольном призвании, но как о «стеснительной обязанности» [13, с. 103–104], переводя ряд обозначенных выше ограничений из разряда «самоограничений» в категорию навязываемых обременений, а наследственное приобретение статуса представителя духовенства — в весьма сомнительную привилегию.

Перечисленные особенности государственно-конфессиональных отношений в первой половине XIX века имели двоякое влияние на социально-экономическое положение уездного духовенства. С одной стороны, они способствовали укреплению статуса духовенства в качестве важного звена социальной системы, демонстрировали его значимость для самодержавия, а с другой — усиливали его зависимость от государства, вышестоящих церковных структур и местных экономических факторов. Сказывалась такая политика и непосредственно на функциях уездного духовенства.

Так, кроме очевидных обязательств по совершению богослужений (с ежедневным поминовением о здравии царской семьи и специальными богослужениями в дни его рождения и тезоименитства), а также по поддержанию храма в надлежащем состоянии, после завершения богослужений в приходских церквях обязательно зачитывались царские указы и манифесты, причем прихожанам воспрещалось покидать церковь до их прочтения [4, с. 98]. Поскольку последнее было обусловлено интересами самодержавия, такие обязанности условно можно обозначить как «административные». При этом их неисполнение влекло за собой существенные взыскания (вплоть до лишения сана).

Помимо такого рода «административных» функций и непосредственно богослужебной деятельности, уездное приходское духовенство осуществляло деятельность, направленную на распространение грамотности среди местного населения, занималось сбором средств на благотворительные цели и т. п. Зачастую данные инициативы исходили от самих священнослужителей на местах.

На этот обширный «фронт работ» уездного духовенства накладывались бытовые проблемы, среди которых исследователи отмечают, прежде всего, бедность и холод (поскольку далеко не все храмы были утеплены, а служение в зимний период не приостанавливалось), что зачастую являлось следствием обозначенной выше политики административного подчинения и подавления экономической самостоятельности Церкви. Но имелись и иные факторы. Так, Б. Н. Миронов не без оснований обращает внимание на то, что удручающее имущественное положение усугублялась распространенной среди семей уездных священнослужителей многодетностью [13, с. 211].

Проблема бедности решалась, как правило, прошениями о переводе на службу в более состоятельный приход, так как источники дохода приходских священников (как и уровень материальной обеспеченности прихода) весьма отличались. Это обуславливалось как численностью и благосостоянием

прихожан, имеющимся в распоряжении священнослужителя подворьем, так и географическим положением самого прихода. Иногда епархия могла специально длительное время не назначать в приход священника, пока помещик, на чьей земле приход находился, не увеличивал жалование (так называемую ругу, выплачиваемую местным землевладельцем) до приемлемого размера. В других случаях, например, при стремлении привлечь на свой приход просимого крестьянами священнослужителя, сама община могла назначить ему дополнительное жалование за свой счет [23]. Но подобные меры не могли решить проблему полностью, да и само их принятие лишь подчеркивало, как правило, унижительную зависимость уездного духовенства от епархиальных властей.

С 1830 г. государство из своей казны начинает выделять денежные средства Церкви для помощи бедным приходам [23]. Можно сказать, что это предотвратило окончательный упадок уездного духовенства, но так и не устранило самих причин его бедственного положения, лишь поддерживая столь важную для того времени социальную прослойку на плаву. Требовался коренной пересмотр системы взаимоотношений Церкви и государства, предоставление первой существенных гарантий свободы осуществления экономической деятельности в рамках перехода от аграрной к индустриальной экономике.

Таким образом, уездное духовенство в первой половине XIX века находилось в крайне противоречивом экономическом и социально-правовом положении. Более того, имущественное положение служителей Церкви могло разительно отличаться даже в пределах одного уровня иерархии, находясь в зависимости от таких факторов, как количество прихожан, географическое расположение прихода относительно плодородных земель, водоемов или дорог, взаимоотношений с местными светскими и епархиальными властями, землевладельцами и крестьянами.

При этом социальное положение уездного духовенства (в качестве связующего звена, «прослойки» между народными

массами и привилегированными сословиями) вполне соответствовало правовому статусу отдельного представителя сословия — обладая рядом несомненных привилегий, отличающих его от остальных податных сословий, он все же зачастую сталкивался с бытовыми трудностями и подвергался довольно жестким ограничениям. И хотя значительная часть таких ограничений являлась следствием внутрицерковных традиций (большая часть которых существовала еще до подчинения Церкви государству), наиболее существенные из них (например, неприемлемые для большинства духовенства условия выхода из сословия при фактическом наследовании принадлежности к нему), можно считать следствием целенаправленной политики государства, так как были установлены Синодом уже после завершения процесса подчинения Церкви самодержавию.

Наличие ограничений, как и «самоограничений», приобретающих постепенно близкий к обязательному характер, наряду со значительными преимуществами, которыми даже низшее духовенство обладало относительно податных сословий, а также разительно отличающееся имущественное положение отдельных представителей сословия обуславливали противоречивость отношения к нему со стороны остального общества. Причем наиболее ярко это проявлялось именно в отношении уездного духовенства. В целом уездное духовенство в первой половине XIX века представляло собой социальную группу, обладающую рядом столь специфических черт, что они до сих пор не позволяют исследователям сформулировать однозначное суждение о его социальном статусе.

Обозначенные особенности следует отнести к прямым последствиям двойственности политики самодержавия по отношению к духовенству. С одной стороны, к началу XIX века духовенство было полностью подчинено самодержавию и продолжало встраиваться в его административный аппарат. С другой стороны, оно пользовалось существенным покровительством со стороны государства во взаимоотношениях

с другими вероучениями, существовавшими на территории империи. Однако имелись и иные факторы. Так, экономическая зависимость уездного духовенства от прихожан являлась в значительной степени следствием аграрной экономики и сословной структуры Российской империи. Часто встречающийся упор на конфессиональную политику в исследовании социально-экономического положения уездного духовенства приводит к упрощению сложных социальных связей между духовенством, крестьянами и местной администрацией. Для выстраивания же объективной картины воздействия государственных реформ на положение уездного духовенства необходимо сочетание широкого социально-экономического контекста с углубленным анализом локальных особенностей жизни и служения уездного духовенства, включая его «внутрикопропоративное» положение, социальную стратификацию и мобильность.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Адамов М. Д.* Об униатах Западной России и их воссоединении с Православной церковью. СПб.: Постоян. ком. по устройству нар. чтений, 1890. 64 с.
2. *Алексеева С. И.* Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России, 1856–1904. СПб.: Наука, 2003. 275 с.
3. *Беговатов Д. А.* Городское православное духовенство Тверской епархии в первой половине XIX века: профессиональная деятельность и повседневная жизнь: дис. ... канд. ист. наук. Тверь, 2016. 320 с.
4. *Белюстин И. С.* Русский заграничный сборник. Описание сельского духовенства. Берлин: A. Asher et Co. 1858. 166 с.
5. *Боярчук А. В.* Образование православных священников западных уездов Волынской губернии в первой половине XIX века // Манускрипт. 2017. № 9 (83). С. 44–47;
6. *Доброклонский А. П.* Руководство по истории русской церкви. М.: Крутицкое патриаршее подворье 2001. 935 с.

7. Ершов Б. А. Церковь и светская власть русской провинции в XIX в. // Известия АлтГУ. 2011. № 4–1. С. 90–96.
8. Знаменский П. В. Духовные школы в России. Казань: тип. Имп. ун-та. 1871. 807 с.
9. Знаменский П. В. Приходское духовенство в России со времени реформы Петра. Казань: Унив. тип., 1873. 851 с.
10. Знаменский П. В. Руководство к русской церковной истории. Казань: Унив. тип., 1870. 439 с.
11. Левитов М. Народ и духовенство. Казань: Центр. тип., 1996. 18 с.
12. Леонтьева Т. Г. Вера и прогресс: православное сельское духовенство России во второй половине XIX — начале XX вв. М.: Новый хронограф, 2002. 253 с.
13. Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). СПб. 2003. 582 с.
14. Никольский Н. М. История русской церкви. М.: Политиздат, 1988. 445 с.
15. Помяловский Н. Г. Сочинения. М.: Издательство «Правда», 1949. 457 с.
16. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1-е. Т. 33, СПб. 1830.
17. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2-е. Т. 4. СПб. 1830.
18. Ростиславов Д. И. О православном белом и черном духовенстве в России: Т. 1. Лейпциг: Ф. Вагнер. 1866. 674 с.
19. Рындзюнский П. Г. Церковь в дворянской империи // Русское православие: вехи истории / Ред. Клибанов А. И. М.: Политиздат, 1989. С. 230–308.
20. Рязанов, А. Ю. Повседневная жизнь духовенства в уездных городах Тамбовской губернии в XIX веке / А. Ю. Рязанов // Молодой ученый. 2023. № 49 (496). С. 472–474.
21. Федоров В. А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период (1700–1917). М.: Рус. панорама, 2003. 479 с.

22. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Киев: Путь к истине, 1991. 600 с.

23. Щепетков М. Содержание сельского духовенства в XIX в.: на примере приходов Коломенского и Серпуховского уездов // Русская народная линия. URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2005/07/27/soderzhanie_sel_skogo_duhovenstva_v_xix_v?ysclid=m7brblr2n0106476345 (дата обращения: 15.01.2025).

24. Freeze G. L. The Parish Clergy in 19th Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform/ N.J.: Princeton University Press, 1983. 540 p.

25. 1812-й год в Тверской епархии // Тверские епархиальные ведомости. 1884. № 15. С. 478–497.

УДК 93/94



<https://elibrary.ru/qdwvji>

Подобедов Александр Викторович
аспирант кафедры истории России
Федерального государственного
автономного образовательного
учреждения высшего образования
«Государственный университет просвещения», Москва
e-mail: a.podobedov@yandex.ru

Alexander V. Podobedov

Postgraduate student of the Department of Russian History,
Federal State Autonomous Educationa
l Institution of Higher Education
«State University of Education», Moscow
e-mail: a.podobedov@yandex.ru
<https://orcid.org/0009-0006-7614-2605>

**РАЗНОСТЬ ПОТЕНЦИАЛОВ ПРИ РЕАЛИЗАЦИИ
ПАРЛАМЕНТАРИЗМА В РОССИИ В ПЕРИОД 1905–1912 гг.
КАК ПРИЧИНА НЕСТАБИЛЬНОСТИ ГОСУДАРСТВА**

**THE DIFFERENCE IN POTENTIALS IN THE
IMPLEMENTATION OF PARLIAMENTARIA IN RUSSIA
IN THE PERIOD 1905–1912 AS A REASON FOR STATE
INSTABILITY**

Для цитирования: Подобедов А. В. Разность потенциалов при реализации парламентаризма в России в период 1905–1912 гг. как причина нестабильности государства // Богословско-исторический сборник. 2025. № 3 (38). С. 184–204.

For citation: Podobedov A. V. The difference in potentials in the implementation of parliamentaria in Russia in the period 1905–1912 as a reason for state instability // Theological-historical Collection. 2025. № 3 (38). 184–204 pp. (In Russian)

Аннотация. Статья посвящена анализу настроений в русском обществе при реализации парламентаризма в России в период 1905–1912 гг., работе, выполняемой при этом органами государственной власти.

Новизна исследования заключается в проведении комплексной аналитической работы на основе изучения архивных материалов и некоторых изданий прессы, впервые применяемых в научном обороте в данном историческом контексте.

Данная проблема в настоящий период времени является актуальной, — эпоху зарождения парламентаризма в России в начале XX века и связанные с ней исторические процессы в той или иной мере изучают исследователи, например: доктора исторических наук Пронкин Сергей Владимирович, Патрикева Ольга Алексеевна, Дейли Джонатан, кандидаты исторических наук Широкова Марина Петровна, Хоменко Сергей Васильевич, Тихомиров Денис Владимирович, Подсумкова Анна Александровна, Малышева Ольга Геральдовна, Добринский Константин Эдуардович, Беклемишева Мария Михайловна, Шульц Эдуард Эдуардович и др.

При написании статьи применялись такие методы исследования и источники, как контент-анализ газет и журналов, в том числе зарубежных, архивных материалов, современных рассматриваемым событиям.

Для более полного понимания взаимоотношений прессы того времени с цензурным ведомством было исследовано «Дело о содержании за 1905 год», редакции газеты «Правительственный вестник».

Дополнительным источником стали научные публикации, рассматривающие данную тематику.

Целью данного исследования стало изучение ситуации, сложившейся в русском обществе, связанной с представлениями о парламентаризме в период его становления в России 1905–1912 гг.

В качестве выводов можно констатировать, что проведена аналитическая работа по исследованию различных литератур-

ных, архивных исторических источников, относящихся к теме статьи и рассматриваемому историческому периоду, предложены собственные формулировки в отношении работы, проводимой в русском обществе при реализации парламентаризма в России в период 1905–1912 гг.

Русское общество того времени однозначно нуждалось в некоей демократизации наряду с парламентаризмом, которая, к сожалению, в силу исторических особенностей нашей страны была на тот момент трудно реализуема.

Власти Российской империи в период 1905–912 гг. необоснованно опасались реализации основных демократических ценностей в России, недооценивали влияние представителей прессы на русскую общественную мысль, предпочитая ограничивать их деятельность с помощью различных инструментов цензуры, а не привлекать на свою сторону, используя для лояльного формирования общественного мнения к существующему порядку.

Эта историческая особенность недостаточно изучена и слабо специфицирована.

Abstract. The article is devoted to the analysis of the mood in Russian society during the implementation of parliamentarism in Russia in the period 1905–1912. The novelty of the study lies in the implementation of complex analytical work based on the study of archival materials and some press publications used for the first time in scientific circulation in this historical context. This problem is currently relevant, the era of the emergence of parliamentarism in Russia at the beginning of the 20th century and the historical processes associated with it, to one degree or another, are studied by researchers, for example: doctors of historical sciences Pronkin Sergey Vladimirovich, Patrikeyeva Olga Alekseevna, Daly Jonathan, candidates of historical sciences Shirokova Marina Petrovna, Khomenko Sergey Vasilyevich, Tikhomirov Denis Vladimirovich, Podsumkova Anna Aleksandrovna, Malysheva Olga Geraldovna, Dobrinsky Konstantin Eduardovich, Beklemisheva Maria Mikhailovna, Schultz Eduard Eduardovich and others. When

writing the article, such research methods and sources as content analysis of newspapers and magazines, including foreign ones, archival materials contemporary to the events under consideration were used.

For a more complete understanding of the relationship of the press of that time with the censorship department, the «Case of Contents for 1905» of the editorial office of the newspaper «Government Herald» was studied. An additional source was scientific publications examining this topic.

The purpose of this study was to study the situation that developed in Russian society related to ideas about parliamentarism during the period of its formation in Russia in 1905–1912.

As conclusions, it can be stated that analytical work was carried out to study various literary, archival historical sources related to the topic of the article and the historical period under consideration, and our own formulations were proposed regarding the work carried out in Russian society during the implementation of parliamentarism in Russia in the period 1905–1912.

Russian society of that time clearly needed the need for some kind of democratization, along with parliamentarism, which, unfortunately, due to the historical features of our country was difficult to implement at that time.

The authorities of the Russian Empire, in the period 1905–1912 unreasonably feared the implementation of fundamental democratic values in Russia, underestimated the influence of representatives of the press on Russian public thought, preferring to limit their activities with the help of various instruments of censorship, rather than to attract them to their side by using them for the loyal formation of public opinion to the existing order. This historical feature has not been sufficiently studied and poorly specified.

Ключевые слова: Российская империя, парламентаризм, русское общество, представления, общественная мысль, цензура, Государственная дума, революционные настроения, демократия.

Key words: Russian Empire, Parliamentarism, Russian society, ideas, public thought, censorship, State Duma, revolutionary sentiments, democracy.

Вступление

Власть и общество в Российской империи в начале XX века понимали необходимость реформирования существующего государственного строя.

Страна переживала тяжелое время. Старые порядки более не могли обеспечить внутривнутриполитическую стабильность и экономический рост государства, что становилось понятно для всех социальных слоев населения России.

С изданием императорского рескрипта от 18 февраля 1905 г. на имя министра внутренних дел А. Г. Булыгина с поручением разработать проект выборов в законосовещательную Государственную думу, выходом в свет Манифеста об учреждении Думы от 16 августа 1905 г. в России впервые началась масштабная практическая реализация парламентаризма.

Однако при явно выраженных потребностях общества власть Российской империи оказалась не готова к наделению всех классов населения государства настоящей возможностью влиять на управление страной, частично перераспределить ресурсы империи в интересах максимального количества людей, а не малозначительной его части.

По итогам наблюдающегося недовольства народных масс, несоответствия их ожиданий от предложенного варианта парламентаризма текущему состоянию дел, в рамках совершенствования государственного устройства, после подписания императором Николаем II Манифеста 17 октября 1905 г. «Об усовершенствовании государственного порядка», основными положениями которого являлись уравнивание крестьян в правах с другими сословиями, провозглашение неприкосновенности личности и жилища, дарование гражданских свобод, наделение Государственной думы законодательными полномочиями, появилась возможность

работы Государственной думы и реконструированного Государственного совета.

Основная часть

Разность потенциалов при работе, выполняемой органами государственной власти при реализации парламентаризма в России с 1905 по 1912 гг., имела вполне выраженный, измеримый результат, который заключался в значительной демократизации общества, его стремлении к реализации проведения реформ, поддержки проектов законов о гражданских правах и свободах, а также коренного пересмотра земельного вопроса.

В русской общественной мысли на начальном этапе развития парламентаризма в России присутствовали идеи того, что в стране должны произойти изменения в принципах общественного представительства, отношениях Церкви к государству, духовной культуры, социальных отношений обездоленных и имущих классов, администрации, суда, материальных условий существования государства, международного положения России, судеб национальностей, входящих в состав государства.

Перестройка государственного устройства, законодательной базы страны прямо влияла на сложившиеся устои различных классов общества, которые имели свое мнение относительно меняющегося правового поля империи, так как являлась причиной существенного изменения сложившихся условий жизни практически всего населения России.

Но, несмотря на все начавшиеся преобразования, власть не предлагала обществу действительно свободно избранное всеми слоями общества народное представительство.

Так, например резолюция Делегатского съезда Союза Союзов в г. Санкт-Петербург от 2 июля 1905 года по поводу проекта государственной реформы гофмейстера Булыгина гласила: «...правительство, обещая ввести народное представительство, не дает населению никакой возможности

подготовиться к выборам, так как по-прежнему не позволяет собираться и договариваться о выборах, запрещает свободно писать об этом в газетах, не допускает свободного распространения среди избирателей даже таких газет и книг, которые не запрещены цензурой, и вообще преследует все попытки распространить среди населения правильные понятия о предстоящем участии народа в политической жизни страны» [18, Л. 1].

Можно предположить, что власти боялись изменений, происходящих в стране, хотя чувствовали их необходимость, поэтому допускали такие ошибки, как чрезмерное усиление цензуры. Это не позволяло в полной мере реализовать влияние проправительственной и значительной части нейтральной к проводимым в стране изменениям прессы на умы граждан с целью формирования лояльных существующему государственному строю общественных взглядов.

Так, например, изучив расходы одного из периодических изданий того времени за январь 1905 года, создается впечатление, что значительная часть расходов этого издательства включала в себя расходы на обеспечение деятельности Цензурного комитета (усиление цензуры), иных чинов ведомств.

Что подтверждается такими документами, как:

— Требовательная ведомость по редакции «Правительственного вестника» о расходе на усиление средств цензурных комитетов по покрытию хозяйственных и канцелярских расходов за январь 1905 года, на сумму 5650 р. — к.;

— Требовательная ведомость по редакции «Правительственного вестника» о расходе на вознаграждение чинов Главного управления по делам печати за январь 1905 года, на сумму 755 р. — к.;

— Требовательная ведомость по редакции «Правительственного вестника» о расходе на содержание чинов цензурного ведомства за январь 1905 года, на сумму 350 р. — к.;

— Требовательная ведомость по редакции «Правительствен-

ного вестника» о расходе на вознаграждение Члена Совета Министра Внутренних дел, тайного советника Рождественской за январь 1905 года, на сумму 291 р. — 66 к.;

— Требовательная ведомость по редакции «Правительственного вестника» о расходе на содержание чинов цензурного ведомства за январь 1905 года, на сумму 101 р. 65 к.;

— Требовательная ведомость по редакции «Правительственного вестника» о расходе на содержание И. об. Отдельного цензора по по внутренней цензуре в Екатеринославле, Статского Советника Меликь-Меграбова за январь 1905 года, на сумму 166 р. 66 к.;

— Требовательная ведомость по редакции «Правительственного вестника» о расходе на содержание чинов Главного управления по делам печати за январь 1905 года, на сумму 1624 р. 97 к.;

— Требовательная ведомость по редакции «Правительственного вестника» о расходе на содержание чинов цензурного ведомства за январь 1905 года, на сумму — 708 р. 65 к.

— Требовательная ведомость по редакции «Правительственного вестника» о расходе на усиление средств цензурных комитетов по покрытию хозяйственных и канцелярских расходов за январь 1905 года, на сумму 3650р. — к.;

— Требовательная ведомость по редакции «Правительственного вестника» о расходе на содержание чинов цензурного ведомства за январь 1905 года, на сумму 683 р. 31 к.

Итого: 14021,9.

В то же время иные расходы издательства за январь 1905 года, направленные, собственно говоря, на обеспечение работы самого издательства, состояли из затрат на содержание штата редакции, вдов сотрудников издательства и иных ведомств, финансирование конференций и иных издательств, что подтверждают:

— Требовательная ведомость по редакции «Правительственного вестника» о расходе на содержание личного состава Редакции «Правительственный Вестник», за январь 1905 года, на

сумму 3099 р. 12 к.

— Требовательная ведомость по редакции «Правительственного вестника» о расходе на выдачу ежемесячного пособия вдовам чинов редакции «Правит. Вк», за январь 1905 года, на сумму 220 р. — к.;

— Требовательная ведомость по редакции «Правительственного вестника» о расходе на в распоряжение Конференции Восточного института за январь 1905 года, на сумму 6380 р. — к.;

— Требовательная ведомость по редакции «Правительственного вестника» о расходе на содержание секретаря журнала (неразборчивое название «Проект 13 ка» за январь 1905 года, на сумму 81 р. 25 к.;

— Требовательная ведомость по редакции «Правительственного вестника» о расходе на содержание лицам, занимающимся делами «Сельского вестника» за январь 1905 года, на сумму 833 р. 33 к.;

— Требовательная ведомость по редакции «Правительственного вестника» о расходе на выдачу ежемесячного пособия вдове помощника метранпажа Марковой за январь 1905 года, на сумму 12 р. 50 к.

Итого: 10626,2 [6, Л. 1–25].

Получается, что общие расходы издательства в январе 1905 года составили 24648 р. 1 к., расходы на обеспечение деятельности Цензурного комитета (усиление цензуры), иных чинов ведомств — 14021 р. 9 к., что составляет 56.89%, иные расходы издательства, направленные на обеспечение работы издательства — 10626 р. 2 к, что составляет 43.11%.

Рассмотренная характеристика для подавляющего большинства изданий того времени финансовая модель издательства газеты «Правительственный вестник» не может быть экономически эффективна, что косвенно свидетельствует об отсутствии свободной и независимой прессы в России в то время.

Таким образом, на примере анализа финансово-хозяйственной деятельности одного из издательств рассматриваемого исторического периода, можно предполагать,

что пресса в России в начале XX века фактически не могла функционировать самостоятельно, с экономической выгодой для издательства, как следствие зависела от различного рода субсидий, что лишало ее возможности объективно освещать сложившуюся политическую обстановку в стране.

Возможно, поэтому правительство России в период зарождения парламентаризма не смогло оперативно и точно использовать возможности прессы для формирования в обществе необходимых государству идеалов, настроений, и в конечном итоге действий самых больших групп населения.

В то же время, опираясь на архивные и литературные источники начала XX века, можно заметить, что значительная часть российского общества интересовалась деятельностью парламента — Государственной думы и даже пыталось повлиять на ход событий.

«...Дума собрана для обсуждения общегосударственных дел, но не для ругани...» (лист 1), писал в своем письме старший унтер-офицер председателю Государственной думы о необходимости решить в Государственной думе вопросы об улучшении положения крестьян, рабочих и солдат [17, Л. 1].

В прессе того времени достаточно подробно освещались события, относящиеся к различного рода выборам. Так, газета «Русь» от 12 декабря 1906 года подробно описывала картину взаимоотношений партийных групп в избирательной борьбе в Государственную думу: «...в самых глухих углах России происходят соглашения между оппозиционными течениями для борьбы с реакцией...» [10].

В той же газете от 09 февраля 1907 года освещались выборы от университетов в городской совет, состоявшиеся 08 февраля 1907, от 10 февраля 1907 года, в разделе «Состав Государственной Думы» (данный раздел печатался ежедневно) печатались сведения по опубликованной за предыдущий день сводке выборов по партийности членов Думы относительно вновь избранных депутатов, равно как исправлялись сведения С.-пб. телеграфного агентства относительно принадлежности

новых представителей народа к различным партиям [4, Л. 15, 21, Л. 32].

Как пример демократизации российского общества по состоянию на 1907 год можно привести настроения казачества — одного из самых лояльных к власти классов:

«...После того, как выяснились результаты выборов в Думу (из 11 — десять к.-д. и один с.-д.) от области...», речь идет о выборщиках от войска донского, войсковой атаман князь Одоевский-Маслов спросил у выборщиков: „Как же это вы осрамились, станичники? Допустили кадетам побить себя?“ — на что получил от казаков-выборщиков (по его убеждению — прирожденных черносотенцев) ответ: «Да мы, ваше сиятельство, сами теперь все — чисто кадеты!» [1, Л. 1].

Исходя из этого, можно предположить, что казаки, как и подавляющее большинство населения, стремились к реализации проведения реформ, поддержке проектов законов о гражданских правах и свободах, а самое главное — коренного пересмотра земельного вопроса.

Власть же до конца не осознавала опасности существующей ситуации, что подтверждается и наблюдениями иностранной прессы того времени.

«Вся заграничная пресса с понятным интересом следит за первыми шагами нового русского парламента» [8], вот так, например, освещал в своем издании «Ежемесячный социалистический сборник» в Германии в марте 1907 года, в разделе — «Россия: Выборы в Думу» сложившуюся в то время в нашей стране ситуацию:

«Российские силы обеспечили оппозиционный характер парламента. Правительство оказалось в вопиющем заблуждении относительно настроений в стране. 7 (семь) месяцев полевого суда, 700 (семьсот) граждан, казненных этим судом, самые бесстыдные манипуляции и фальсификации результатов выборов — все это не смогло собрать Думу, которую поддерживал бы народ. Это показывает, что народ желает радикального изменения нынешнего режима и что

никакой терроризм не сможет его остановить. Существуют большие разногласия между самими оппозиционными партиями, которые могут вновь поставить страну под угрозу переворота» [20, р. 242].

В результате, к сожалению, опыт зарождения парламентаризма в России в большей степени оказался неудачным. Первую Думу из-за ее оппозиционной направленности, радикальных предложений депутатов, в частности по аграрному вопросу, распустили 9 июля 1906 года. «Вторая Дума, „Дума народного невежества“, получилась уже не оппозиционной, а откровенно революционной, что и предредило ее судьбу» [16, Л. 7–12], которая была распущена 3 июня 1907 года (так называемый Третьеиюньский переворот).

После роспуска Второй Думы в Закон о выборах были внесены существенные изменения, касающихся представительства от отдельных групп населения. Было снижено количество голосов от крестьянства и рабочего класса для обеспечения возможности избрания крупных землевладельцев и представителей буржуазии. В результате удалось избрать такой состав Третьей Думы, который стал обстоятельством продолжительности ее работы — с 1 ноября 1907 по 9 июня 1912 г., а именно — Третья Государственная Дума стала, по сути, марионеточным парламентом, который недостаточно учитывал интересы народа в своей деятельности, более того — легитимировал деятельность крупных землевладельцев, представителей буржуазии, направленную на ущемление прав крестьянского сословия и рабочих Российской империи.

«Третья Дума отработала полный 5-летний срок, положенный законом, благодаря своей осторожной деятельности, избегая явных противоречий с правительством. Почти каждый член Думы боялся потерять свое место и политическую значимость, поэтому не шел против взглядов правительства, игнорируя интересы народа. Так Третья Государственная Дума потеряла доверие народных масс, не выполняя свою прямую обязанность — представление их интересов» [11, Л. 193–198].

Можно предположить, что непонимание правительством сложившейся в стране ситуации и усиление репрессивных мер, цензуры только обостряло классовую борьбу, создавало предпосылки для открытого противостояния широких слоев населения и власти.

Очень ярко иллюстрирует сложившуюся в России ситуацию в тот исторический период, характеристику работы Третьей Государственной думы стихотворение с подписью «Б. В.» «Дума» о неоправдавшихся надеждах крестьянства на Государственную думу:

**Стихотворение с подписью «Б. В.» «Дума» о
неоправдавшихся надеждах крестьянства на
Государственную думу**

Дума

*Дня в слезах не видя, бабушка Нениля
До самих министров и просьбой доходила
Вот и вышла милость: одного повесили
На каторгу другого, что-то лет на десять,
И тряпать с такого головой старушки.
«Ах, скорей бы Дума, жив бы был Ванюшка!»*

*Кто-то по соседству, лихоимец жадный,
У крестьян землицы косячок изрядный
Оттяпал, отрезал плутовским манером.
«Дай, сойдется Дума, будет землепромы, —
Думают крестьяне, — скажет Дума слово и землицу нашу
отдадут нам снова».*

*Захотел профессор издавать газету.
Он недаром рыскал столько лет по свету:
Понатерся в людях, поприветствовал ишуру,
Грезил: «Буду дома разводить культуру».
Но попал в застенки и твердил угрюмо:
«Ладно, нам не к спеху, скоро будет Дума».*

*Мирно на заводах стачка протекала.
Вдруг орда вандалов с гиком прискакала.
Смертно бьют налево, смертно бьют направо,
Бьют и высылают — коротка расправа!
Люди разбежались в дебри без оглядки.
«Хоть бы Думу что ли. Ну уж и порядки!»*

*Наконец собрались, наше упование!
Архиерей приехал, сделал заклинанье,
Не должно быть слова аж не знать такого,
И пришлось нам Думу дожидаться снова.
Заперли министры светлые палаты,
Место депутатов заняли солдаты.*

*И вторую Думу разогнали тоже,
Потому рабочих слушать непригоже:
«Дело было б проще, так попы сказали, —
Если б мы семейно дело разбирали,
Чтоб не выносить бы за порог наш грязи».
И собрали Думу — все попы да князи.*

*Сирота Нениля; на чужой земле
У соседа смута урожай старицей;
Прежние парнишки стали стариками;
Стачки прекращают попросту — штыками;
Да и сам профессор думы уж бредит:
«Дума же вас толчется, (неразборчиво).*

*Знает Дума — надо, но никак не в силах
С чем-нибудь разобраться из порядков милых.
Нежно бы и дома думцы ворковали,
Если б на беду их в Думу не попали
Мужички с котомкой, да еще с рабочей, —
Портянки кровь позатмили, не глядя в очи.*

*Все ж сперва прижились; но гроза унялась —
Не стерпело сердце, длань сама поднялась.*

*А потом решили: маскарады травли
И качать казармы (неразборчиво)
Увеличить тюрьмы, произвол устроив
Из отчизны милой кладбище устроить (неразборчиво)
Так валяй — же, Марков, прыгай напоследок!
Что тебе за дело до (неразборчиво).*

Б. В.

Для редакции «Звезды»:

Оставляю за собой право в любое время напечатать в другом месте.

III./12 г. (подпись) [22, Л. 1].

Заключение

В качестве вывода можно предположить, что Первая и Вторая Государственные думы пытались выполнять роль полноценного российского парламента, который отстаивал интересы наиболее многочисленных слоев общества, но в силу отсутствия необходимого исторического опыта, сложившейся нормативно-правовой базы, им это осуществить не удалось, что привело к их досрочному роспуску.

Как и подразумевается основными демократическими принципами, между политическими партиями возникали как различные союзы, так и разногласия, включая призывы к изменению политического строя России силовым путем. Политическая жизнь российского общества на заре российского парламентаризма была очень насыщена и не отличалась равнодушным отношением народа к внутривнутриполитическим событиям, происходящим в стране. Это подтверждают изученные документы цензурных ведомств, обращения политических сил к различным классам общества как представителей этих классов к политическим силам

в виде публикаций, резолюций, листовок, манифестов, сохранившиеся в исторических архивах [2, Л. 1, 3, Л. 1, 5, с. 193–198, 7, Л. 1–11, 9, Л. 1, 11, Л. 1, 12, Л. 1, 13, Л. 1, 14, Л. 1, 19, Л. 1, 24, Л. 1].

На основании изученных материалов можно думать, что неготовность императора вступить в противостояние с крупными землевладельцами, богатейшими представителями буржуазии, отказаться от части привилегий эпохи абсолютизма явились причинами роспуска первых законно избранных российских парламентов.

Хотя работу Третьей Государственной думы в целом принято считать успешной, так как нельзя отрицать ее вклад в развитие государства, принятия важных для общества законов в рамках нового правового регулирования, тем не менее можно отметить нежелание властей конструктивно выстраивать диалог с населением своей страны, использование ими методов воздействия на средства массовой информации через цензуру, отказ решать важные для людей вопросы, государственная политика создавала условия для избрания парламента, неспособного в полной мере представлять интересы всего населения страны — Третьей Государственной думы — «Дума оказалась реакционной, черносотенно-октябристской» [23, Л. 97–131].

К сожалению, подобные демократические изменения были недостаточны для удовлетворения интересов общества, не реализовали возможность становления государства на демократический путь развития в ближайшей исторической перспективе.

В то же время становится возможным отметить, что с приобретением необходимого исторического опыта стали проявляться и положительные результаты развития парламентаризма в России; так, руководство Третьей Государственной думы успешно применило на практике эффективное выстраивание взаимоотношений с представителями прессы — «Третья Дума строила свои

отношения с журналистами в ключе поиска взаимной выгоды и конструктивного сотрудничества. Думское руководство, понимая всю важность объективного освещения работы парламента, обратной связи с населением страны, осуществляемую периодическими изданиями, старалось выполнять разумные требования печати: улучшение условий работы, получение доступа к информации, борьба с цензурой думских репортажей» [15, Л. 102–111].

Учитывая, что исследовательские научные взгляды относительно периода зарождения парламентаризма в России до настоящего времени окончательно не сформировались, необходимо более тщательно изучать вопрос о русском обществе и его представлениях о парламентаризме на начальном этапе его становления в России.

На основе рассмотренного материала можно придерживаться мнения, что нереализация в полной мере так называемой «разности потенциалов на начальном этапе реализации парламентаризма в России в период 1905–1912 гг.», явилась одной из причин нестабильности государства как в рассматриваемый исторический период, так и в дальнейшем.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. А. Петровский, член Государственной Думы. Заметки казака, «Народная свобода Думский листок» № 10 от 03 марта 1907, РГИА. Ф. 776, опись 9, дело 40, Л. 1.

2. В. Набоков. Роспуск Думы, Листок № 4 «Тверской Городской Комитет партии народной свободы (конституционно-демократической)», 1906 — Подлинник, РГИА. Ф. 776 Оп. 16. Ч. 1. Д. 116, Л. 1.

3. Главное управление по делам печати Министерства внутренних дел. О брошюре «Правовое государство и всенародное голосование», 1908 — Подлинник, РГИА. Ф. 776, Оп. 9, Д. 1561, Л. 1.

4. Выборы от университетов в г. Совет, Вырезка из газеты: «Русь», 1907— Подлинник. ГАРФ. Ф. 115. Оп. 2, Д. 47, Л. 15.

5. Галкина, С. Ю. Деятельность Третьей Государственной

Думы Российской империи в начале XX века / С. Ю. Галкина, Е. О. Сухова // За нами будущее: взгляд молодых ученых на инновационное развитие общества: Сборник научных статей 3-й Всероссийской молодежной научной конференции, Курск, 03 июня 2022 года. Том 2. — Курск: Юго-Западный государственный университет, 2022. — С. 193–198. — EDN NSFRFI.

6. Дело о содержании за 1905 г. редакции Газеты «Правительственный вестник». — Подлинник., РГИА, Ф. 785, Оп. 1, Д. 80, Л. 1–25.

7. Дело Канцелярии Главного Управления по делам печати. Об издании в городе Москва газеты «Духа не угашайте», 1906— Подлинник, РГИА. Ф. 776 Оп. 16 Ч. 1. Д. 110, Л. 1–11.

8. Иностранная печать о России, Вырезка из газеты: «Благо народа» №1 от 2-го марта 1907 года, РГИА Ф. 776, Оп. 9, Д. 796.

9. Извещение от Комитета Трудовой Группы Государственной Думы, 1907 г. — Подлинник, ГАРФ. Ф. 522, Оп. 1, Д. 22, Л. 1.

10. К выборам в государственную Думу, Вырезка из газеты «Русь», 1906. — Подлинник. ГАРФ. Ф. 115. Оп. 2, Д. 47.

11. Ко всему народу. Листовка от Комитета социал-демократической фракции Государственной Думы, Комитета трудовой группы, ЦК РСДРП и др. Машинописный экземпляр, 1906. — Подлинник, ГАРФ. Ф. 522, Оп. 1, Д. 23, Л. 1.

12. Листовка «Саратовского отдела Русского народного союза им. Михаила Архангела. В Петрограде проходят глубоко тревожные события...» (с призывом дать отпор конституционалистам и революционерам и созвать общенархический съезд). — Подлинник, ГАРФ. Ф. 117, Оп. 3, Д. 14, Л. 1.

13. Манифест ко всероссийскому крестьянству от комитета трудовой группы, комитета социал-демократической фракции Государственной Думы, Всероссийского крестьянского союза и др. Типографский и машинописный экземпляры, 1906 г. — Подлинник, ГАРФ. Ф. 522, Оп. 1, Д. 24, Л. 1.

14. Манифест к армии и флоту. Типографский экземпляр, 1906 г. — Подлинник, ГАРФ. Ф. 522, Оп. 1, Д. 25, Л. 1.

15. Ниткин П. С. Взаимоотношения журналистов и депутатов после первой русской революции в период работы Государственной думы Российской империи третьего созыва (1907–1912 гг.) / П. С. Ниткин // История: факты и символы. — 2017. — № 3 (12). — С. 102–111. — EDN ZITGWT.

16. Омелянчук, И. В. П. А. Столыпин и попытка создания правоокебристского блока на выборах во II Государственную думу / И. В. Омелянчук // Таврические чтения 2022. Актуальные проблемы парламентаризма: история и современность: Сборник научных статей. В 2 частях, Санкт-Петербург, 05–06 декабря 2022 года. — Санкт-Петербург: Центр научно-информационных технологий «Астерион», 2023. — С. 7–12. — EDN HZCKGY.

17. Письмо старшего унтер-офицера председателю Государственной думы о необходимости решить в Государственной думе вопросы об улучшении положения крестьян, рабочих и солдат, — Подлинник., ГАРФ. Ф. 605. Оп. 1, Д. 69, Л. 1.

18. Резолюция Делегатского съезда Союза Союзов в г. Санкт-Петербург, от 2 июля 1905 года по поводу проекта государственной реформы гофмейстера Булыгина. — Подлинник., ГАРФ. Ф. 518, Оп. 3, Д. 3, Л. 1.

19. Резолюция, принятая IV Всероссийским Делегатским Съездом Союза Союзов 14–16 января 1906 г. — Подлинник, ГАРФ. Ф. 518, Оп. 1, Д. 4, Л. 1.

20. Russland: Dumawahlen, «Sozialistische Monatshefte», Berlin, 1907, № 3 HEFT, MARZ, p. 242.

21. Состав Государственной Думы, Вырезка из газеты «Русь», 1907 — Подлинник. ГАРФ. Ф. 115. Оп. 2, Д. 47, Л. 32.

22. Стихотворение с подписью «Б.В.» «Дума» о неоправдавшихся надеждах крестьянства на Государственную думу, ГАРФ. Ф. 1167, Оп. 1, Д. 6а, Л. 1.

23. Третья Государственная дума // Вестник Челябинского государственного университета. — 1992. — № 1 (3). — С. 97–131. — EDN VYWWXR.

24. Что говорили в думе о казачестве. Стенографический отчет № 1, 1906. — Подлинник, ГАРФ. Ф. 776, Оп. 16, ч. 1, дело 115, заказ 168, Л. 1.

УДК 235.3



<https://elibrary.ru/rlvxfo>

Иерей Димитрий Владимирович Шатов

кандидат богословия,
заведующий кафедрой исторических
и церковно-практических дисциплин
Калужской духовной семинарии
e-mail: shatovd@inbox.ru

Priest Dimitri Vladimirovich Shatov

Candidate of Theology,
Head of the Department of Historical
and Church-Practical Disciplines
Kaluga Theological Seminary
e-mail: shatovd@inbox.ru

ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ ПАСТЫРСКОГО СЛУЖЕНИЯ СВЯТОГО ПРАВЕДНОГО ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО

DISTINCTIVE FEATURES OF THE PASTORAL MINISTRY OF SAINT RIGHTEOUS JOHN OF KRONSTADT

Для цитирования: Димитрий Владимирович Шатов, иерей. Отличительные черты пастырского служения святого праведного Иоанна Кронштадтского // Богословско-исторический сборник. 2025. № 3 (38). С. 205–214.

For citation: Dimitri Vladimirovich Shatov, priest. Christ is the new Adam. Distinctive features of the pastoral ministry of saint righteous John of Kronstadt // Theological-historical Collection. 2025. № 3 (38). 205–214 pp. (In Russian)

Аннотация. Статья посвящена анализу пастырского и литургического феномена святого праведного Иоанна Кронштадтского (1829–1908) как уникального явления в истории

Русской Православной Церкви конца XIX — начала XX века. Центральное внимание уделено своеобразию богослужебной практики святого, выражавшемуся в высокой эмоциональной выразительности, интонационной драматургии, импровизации и практике общей исповеди. Рассматривается влияние его служения на общественное и церковное сознание, выявляется природа харизматического воздействия, преодолевавшего традиционные каноны. На основании свидетельств современников делается вывод о том, что исключительность фигуры о. Иоанна определялась не только содержанием его проповеднической и молитвенной деятельности, но и глубокой духовной отзывчивостью на религиозные потребности эпохи.

Abstract. The article is devoted to the analysis of the pastoral and liturgical phenomenon of Saint Righteous John of Kronstadt (1829–1908) as a unique figure in the history of the Russian Orthodox Church at the turn of the 19th and 20th centuries. Particular attention is given to the distinctiveness of his liturgical practice, characterized by heightened emotional expressiveness, intonational dramaturgy, improvisation, and the practice of general confession. The study examines the impact of his ministry on both public and ecclesiastical consciousness, and explores the nature of his charismatic influence that transcended traditional canonical boundaries. Based on contemporary testimonies, the article concludes that the uniqueness of Father John was determined not only by the content of his preaching and prayer life, but also by his profound spiritual responsiveness to the religious needs of his time.

Ключевые слова: святой Иоанн Кронштадтский, святость, личность, феномен личности, общая исповедь.

Key words: St. John of Kronstadt, holiness, personality, the phenomenon of the personality, The general confession.

Фигура святого праведного Иоанна Кронштадтского (Иоанн Ильич Сергиев, 1829–1908) занимает исключительное место в истории Русской Православной Церкви, религиозной

культуры и духовной жизни Российской империи конца XIX — начала XX века. Его имя стало символом пастырской ревности, духовной притягательности и народного почитания. Вместе с тем церковная и общественная реакция на его служение была неоднозначной — от восторженного признания до резкой критики и недоумения, что делает необходимым детальное рассмотрение особенностей его пастырского служения, особенно в контексте богослужебной практики и личностного влияния.

Наиболее значимым предметом исследования в данной статье выступают не внешние черты образа Кронштадтского пастыря, но феномен богослужебной манеры пастыря, оказавшей мощное воздействие на церковную жизнь и общественное сознание.

Историческая известность религиозной фигуры редко определяется исключительно внешними признаками. В случае с праведным Иоанном Кронштадтским подобная закономерность прослеживается особенно отчетливо. Несмотря на наличие определенных свидетельств о его манере поведения, жестах и даже телесной харизматичности, центром формирования его образа в истории стало не внешнее впечатление, а масштабы и своеобразие его служения. В условиях обширной Российской империи со сравнительно слабой транспортной инфраструктурой конца XIX века, личное знакомство с пастырем было затруднено для подавляющего большинства населения. Тем не менее его имя стало известно всей России, включая самые отдаленные провинции. Это свидетельствует о наличии феномена, в котором личностная харизма становится транслируемой не только в непосредственном взаимодействии, но и через информационные каналы своего времени — прессу, слухи, письма, устные рассказы.

Феномен общественного интереса к о. Иоанну Кронштадтскому многократно усиливался благодаря особенностям общественного климата: быстрый рост

популярности его личности сопровождался подозрениями со стороны церковной иерархии, включая Святейший Синод, а также представителя государственной власти в церковных делах — обер-прокурора К. П. Победоносцева. В итоге о. Иоанн становится объектом пристального внимания во всех слоях современного ему общества.

Таким образом, феномен Кронштадтского пастыря возник и развивался на фоне масштаба и специфики его служения, а не внешности или происхождения, именно харизматическая составляющая его личности стала причиной широкой известности.

Современники о. Иоанна Кронштадтского, вне зависимости от социальной принадлежности или церковного статуса, в своих свидетельствах часто отмечают неожиданность и эмоциональную насыщенность в богослужебной жизни пастыря. Он предстал перед обществом не как один из многих, но как исключительный — и именно это вызывало у наблюдателей растерянность, вплоть до недоумения.

Литургическая практика о. Иоанна Кронштадтского

Святой совершал службы в манере, кардинально отличавшейся от принятой церковной традиции. Характерной особенностью его литургического поведения была не только повышенная экспрессивность, но и почти театральная выразительность, выражавшаяся в чередовании интонаций, порывистых жестах, резком или протяжном произнесении слов. Один из современников святого, а именно священник Василий Шустин, следующим образом характеризовал манеру служения о. Иоанна: «Поразительна была манера его службы, единственная, какую приходилось встречать». О. Василий упоминал, что о. Иоанн, казалось, «разговаривал» с Богом вслух, и этот диалог был крайне эмоциональным [8, с. 78].

Реакция на такое богослужение, как правило, не оставалась нейтральной. Одни наблюдатели отмечали «нервность», «судорожность» его молитвы, другие — подлинное

вдохновение и чувство сопричастности чему-то «неземному»¹. Подобные описания приводят к выводу о том, что литургическая практика праведного Иоанна Кронштадтского не только не укладывалась в общепринятые рамки, но приводила в растерянность всех, кто сослужил Кронштадтскому пастырю. «Служит о. Иоанн... да так служит, — рассказывал впоследствии о. Павел, — что, если не знать, что это о. Иоанн, так хоть иди и гони. Выкрики с надрывом. Кричит, а не возглашает. Совершенно не так, как по традиции, не так, как мы все служим» [4, с. 125–126].

Одним из наиболее ярких аспектов служения святого Иоанна Кронштадтского была его манера совершения богослужения. Свидетели и сослужащее ему духовенство нередко описывали голос пастыря как «металлически-звучный», «выразительный», «отрывистый», а чтение богослужебных текстов — как наполненное особой интонационной драматургией [11, с. 9]. Вместо того чтобы следовать плавному, размеренному ритму традиционного православного пения, о. Иоанн акцентировал смысл слов с помощью темпа, громкости, эмоционального напряжения. Отмечено также его удивительное знание текстов наизусть, что позволяло ему не использовать богослужебные книги и тем самым еще глубже сосредоточиваться на молитве. «Особенность чтения о. Иоанна: чисто, звучно, членораздельно, отчетливо и отрывисто. Одно слово скажет о. Иоанн скороговоркою, другое протяжно, чуть не по слогам разобьет его...» [6, с. 24–25].

Кроме того, он допускал импровизацию, то есть употребление молитвенных форм, не зафиксированных в литургических книгах. Это, в сочетании с использованием индивидуально окрашенных интонаций и жестов, придало его служению черты, выбивающиеся из привычных норм [6, с. 84].

¹ «Кончилась вечерня, после которой о. Иоанн громко, резко и нервно, как бы отрывая каждое слово от своего сердца, стал произносить молитвы пред исповедью. И от этих звуков веяло чем-то святым. Неземным» [8, с. 69].

Практика общей исповеди

Еще одной характерной чертой литургической практики о. Иоанна Кронштадтского была организация так называемых «общих исповедей». Эта практика, в отличие от индивидуального участия в таинстве Покаяния, предполагает прочтение священником положенных молитв из чинопоследования таинства, а затем перечисление самим священником распространенных грехов, в ответ на которые люди раскаивались в своих грехах, и затем следовало прочтение разрешительной молитвы. Несмотря на неоднозначную оценку такой практики в церковной среде, она получила широкое распространение и стала символом уникального подхода пастыря к духовным нуждам народа. Писатель Тихонов А. Н. так отзываясь о практике общей исповеди о. Иоанна: «Открытая исповедь была запрещена повсюду, кроме как у о. Иоанна Кронштадтского. Духовная консистория считала такую исповедь хлыстовским радением и не раз пыталась запретить ее в Кронштадте, но с о. Иоанном трудно было бороться: в Синоде он свой человек, у государя во дворце принят запросто, Божий угодник, святитель, десятки тысяч народа собирались к нему на исповедь со всех концов России, — попробуй запретить такое сборище» [10, с. 35].

Пастырское служение святого праведного Иоанна Кронштадтского вызывало у современников широкий спектр реакций — от благоговейного восторга до резкой критики. Явление, не имевшее аналогов в предшествующей церковной истории, стало одним из центральных духовных феноменов рубежа XIX–XX веков. Особенности данного служения, его внешние проявления и внутренний духовный смысл были неоднократно описаны и оценены представителями различных социальных и профессиональных слоев. Их свидетельства позволяют реконструировать облик этого служения и попытаться выявить его глубинную сущность.

Так, один из эпизодов, приведенный А. Ф. Кони, демонстрирует, как даже человек с медицинским образованием

и критическим мышлением — психиатр — не мог остаться равнодушным перед силой воздействия этой практики. Несмотря на скепсис, вызванный как условиями проживания, так и первоначальными впечатлениями от окружения о. Иоанна, встреча с ним и участие в общей исповеди даровали женщине исцеление. Этот случай показывает, силу духовного воздействия отца Иоанна, и как оно ощущалось даже теми, кто был далек от Церкви [9, с. 186].

Описания очевидцев, хотя и наполнены эмоциональными образами и порой метафорическими сравнениями, свидетельствуют о реальном воздействии на человеческую душу. Например, священник В. Шустин, присутствовавший на одной из таких исповедей, оставил детальное описание происходящего: толпа начинала рыдать и каяться вслух после короткого призыва «Кайтесь!» — и это было не хаотическое действие, а форма религиозного опыта, пробуждающего совесть и покаянное чувство [9, с. 66].

Сам факт разрешения общей исповеди со стороны Святейшего Синода является признанием того, что пастырская практика о. Иоанна Кронштадтского не могла быть оценена в рамках формального канона. Она стала следствием не личного произвола, а объективной необходимости: количество обращающихся к нему верующих превышало физические возможности индивидуальной исповеди. Таким образом, публичная форма покаяния была вынужденной и вместе с тем глубоко сакральной практикой, направленной на сохранение духовной связи между пастырем и народом.

Как справедливо отмечает П. И. Дударев, феномен общей исповеди у о. Иоанна — это не просто новшество в пастырской практике, а духовное явление, охватывающее массы верующих людей, представителей разных сословий и возрастов. Мы имеем дело с явлением церковного масштаба, которое выходит за рамки частной пастырской инициативы [1, с. 19–20].

Проповедническое служение: вопреки канонам красноречия

Проповедническое служение святого праведного Иоанна Кронштадтского, несмотря на меньшую исследовательскую активность по сравнению с его молитвенной практикой и общей исповедью, вызывало не менее пристальный интерес у современников. В XIX веке, насыщенном ораторским искусством и богатыми литургическими традициями, фигура такого проповедника не могла остаться без внимания.

Отзывы о его проповедях отличались крайней полярностью. Некоторые критики подчеркивали отсутствие у о. Иоанна риторической изощренности: его речь казалась простой, лишенной четкой композиции и образной выразительности. Согласно мнению авторов брошюры, изданной Русским народным союзом, в его поучениях не ощущалось ни логической стройности, ни высокого стиля. «Особенностью его проповедей были глубокая вера в истинность проповедуемого учения, задушевность, теплота чувств, искренняя любовь к человеку» [8, с. 17].

Наблюдения священника В. Ильинского также указывают на эмоциональную, но не всегда упорядоченную манеру проповеди. Его торопливая, нервная интонация, подчеркнутая резкими движениями, производила впечатление человека, стремящегося высказаться до конца, опасаясь быть прерванным. Автор прямо отмечает: «Даром слова о. Иоанн, однако, не обладал. Он останавливался почти после каждой фразы и часто можно было слышать „гм“, „гм“» [3, с. 150].

Тем не менее, несмотря на внешнюю непритязательность, проповеди Кронштадтского пастыря отличались глубокой духовной силой. Многие свидетельства подчеркивают, что именно искренность, доступность и сердечная убежденность делали его слова незабываемыми. Воспоминания современников отмечают, что проповеди о. Иоанна, хоть и лишенные красноречия, обладали способностью глубоко тронуть душу слушателя. «Отец Иоанн не обладает

даром красноречия, свойственного великим церковным проповедникам, но речь его, безыскусственная простая, доступная пониманию всех и каждого, глубоко проникает в душу слушателя и запечатлевается в ней навсегда» [2, с. 30–31].

Некоторые, напротив, воспринимали о. Иоанна как выдающегося проповедника. Протоиерей П. Левитский утверждал, что среди сверстников он неизменно выделялся как первый оратор. Он даже сравнивал его с Златоустом, подчеркивая влияние, которое о. Иоанн оказывал на современников и церковную аудиторию.

Такая двойственность в оценках объясняется не только субъективным восприятием, но и различием в подходах к оценке проповеднического дара: одни акцентировали внимание на форме и риторике, другие — на духовном содержании и личной вовлеченности. Иначе говоря, восприятие его проповедей зависело от внутренней чувствительности слушателя — к традиционным гомилетическим нормам или к живому религиозному опыту, который отец Иоанн передавал, исходя из глубин собственной веры.

Выводы

Рассматривая пастырское служение святого праведного Иоанна Кронштадтского, невозможно не признать его исключительность и многогранность. С одной стороны, его действия вызывали у части образованного общества недоумение и неприятие; с другой — миллионы людей воспринимали его служение как живой отклик на духовные потребности времени. Общая исповедь, молитвенные собрания, простые, но пронзительные проповеди — все это стало формой особого, харизматического присутствия христианства в условиях того времени. Тем самым святой Иоанн Кронштадтский явил собой образ пастыря, который не просто служит Церкви, но являет особый образ служения, предлагая не догматическую схему, а живой религиозный опыт.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Дударев П. И. Протоиерей Иоанн Ильич Сергиев (Кронштадтский). Новочеркасск, Частная Донская типография, 1910.
2. Жизнь и труды протоиерея о. Иоанна Ильича Сергиева (Кронштадтского). М., тип. Е. А. Губанова, 1894.
3. Ильинский В. Около о. Иоанна Кронштадтского (По личным воспоминаниям) // Странник, 1909, № 2.
4. Левитин-Краснов А. Э. В поисках Нового града. Тель-Авив, 1980.
5. Отец Иоанн Кронштадтский. М., 1990.
6. Попов И. П., прот. Незабвенной памяти дорогого батюшки о. Иоанна Кронштадтского (Ум. 20 дек. 1908). Голос с Кавказа. СПб., тип. Фролова, 1909.
7. Пятидесятилетию преставления св. Иоанна Кронштадтского. Джорданвилль, изд. Фонда св. Иоанна Кронштадтского, 1958.
8. Святой Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях современников. М. 1994.
9. Святой праведный Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях самовидцев. М. 1997.
10. Тихонов А. Н. Время и люди. Воспоминания, 1898–1905, М., 1960.
11. Чунихин В. И. Жизнь и пастырская деятельность о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1909.

УДК 261.6



<https://elibrary.ru/ttdsdf>

Парфенова Е. В.
историк искусства,
старший преподаватель
кафедры «промышленного дизайна»
МГТУ им. Н. Э. Баумана,
соискатель по направлению «теология» ОЦАД
e-mail: legolubeva@yandex.ru
ORCID: 0000-0001-7499-0359

Parfenova E. V.
art historian,
Senior Lecturer, Department of Industrial Design
of Bauman State Technical University,
applicant of Saints Cyril and Methodius Institute
for Postgraduate Studies (Moscow, Russian Federation)
e-mail: legolubeva@yandex.ru
ORCID: 0000-0001-7499-0359

**ТЕМА РОСТОВЩИЧЕСТВА В ПОЛОЖЕНИЯХ
ЦЕРКОВНЫХ СОБОРОВ, ПРИЗНАВАЕМЫХ
КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ
(ОТ НАЧАЛА ДО СЕРЕДИНЫ XIV В.)**

**THE THEME OF USURY IN THE CANONS OF CHURCH
COUNCILS RECOGNIZED BY THE CATHOLIC CHURCH
(FROM THE BEGINNING TO THE MIDDLE OF THE XIVTH
CENTURY)**

Для цитирования: Парфенова Е. В. Тема ростовщичества в положениях церковных соборов, признаваемых Католической Церковью (от начала до середины XIV в.) // Богословско-исторический сборник. 2025. № 3 (38). С. 215–226.

For citation: Parfenova E. V. The theme of usury in the canons of church councils recognized by the catholic church (from the beginning to the middle of the XIVth century) // Theological-historical Collection. 2025. № 3 (38). 215–226 pp. (In Russian)

Аннотация. В период после X в. значительно увеличилось население Европы, стремительно развивались технологии, сельское хозяйство, развивались торгово-денежные отношения. Однако появлялись и насущные проблемы, в частности, стремительное обнищание части населения, вызванное дезориентацией в новых экономических условиях, тяжелыми условиями труда и низкой заработной платой и, как следствие, заключение ими кабальных сделок финансового характера. Одной из таких проблем стало ростовщичество, характерной особенностью которого в Средневековье стала высокая процентная ставка, достигавшая в различные времена 200 процентов. Поскольку и церковная, и светская власти вели борьбу за свое превосходство, и к тому же ростовщичеством занимались не только купцы, но церкви и монастыри, то церковным законодательством вопросы ростовщичества также регулировались.

В настоящей статье анализируются положения церковных соборов, признаваемых Католической Церковью, начиная с III Латеранского Собора (XI Вселенский Собор) 1179 г., в котором впервые упоминается ростовщичество, до Вьеннского Собора (XV Вселенского Собора) 1311–1312 гг.

Abstract. In the period after the 10th century, the population of Europe increased significantly, technology and agriculture developed rapidly, and trade and monetary relations developed. However, urgent problems also emerged, in particular, the rapid impoverishment of part of the population, caused by disorientation in the new economic conditions, difficult working conditions and low wages and, as a result, the conclusion of enslaving financial transactions. One of these problems was usury, a characteristic feature of which in the Middle Ages was a high interest rate,

reaching 200 percent at various times. Since both church and secular authorities fought for their superiority, and, moreover, usury was practiced not only by merchants, but also by churches and monasteries, church legislation also regulated usury issues.

This article analyzes the canons of church councils recognized by the Catholic Church, starting from the Third Lateran Council (XI Ecumenical Council) of 1179, in which usury was first mentioned, to the Council of Vienne (XV Ecumenical Council) of 1311–1312.

Ключевые слова: ростовщичество, Латеранский Собор, Церковь, положение, папство, Иннокентий III, долг, отлучение от Церкви, завещание, осуждение, реституция.

Key words: usury, Lateran Council, Church, position, papacy, Innocent III, debt, excommunication, testament, condemnation, restitution.

Среди церковных Соборов, признаваемых Католической Церковью, впервые вопросы, связанные с ростовщичеством, были затронуты на III Латеранском Соборе (XI Вселенский Собор), созванным Папой Александром III в 1179 г.¹

Посвященные ростовщичеству положения во всех принятых конституциях немногочисленны и затрагивают лишь некоторые стороны проблемы. Надо полагать, что основные решения вопросов, связанных с ростовщической деятельностью, принимали власти той или иной местности. Безусловно, последние были лучше осведомлены об особенностях ростовщической деятельности в своем регионе и имели возможность принять более точечное решение.

¹ Анализ конституций, принятых на Первом Никейском Соборе 325 г., Первом Константинопольском 381 г., Эфесском 431 г., Халкидонском 451 г., Втором Константинопольском 553 г., Третьем Константинопольском 680–681 гг., Втором Никейском Соборе 787 г., Четвертом Константинопольском 869–870 гг., Первом Латеранском Соборе 1123 г. и Втором Латеранском Соборе 1139 г. показывает, что вопросы, связанные с ростовщичеством, не рассматривались.

Упоминание же ростовщичества в конституциях Собора имело целью, прежде всего, обозначение существования проблемы как таковой и всеобщность ее характера, а также служило призывом к обращению на нее внимания со стороны христианского сообщества. Например, для италийского региона не менее острой была проблема мести. Вендетта по сути явилась одной из слагающей истории Италии. Однако, не имея актуальный характер для всего католического мира, месть если и рассматривалась участниками церковных Соборов, то в официальных документах не регламентировалась.

Положения касались как духовных лиц, так и мирян, и каноны Соборов становились частью церковной жизни. Епископы должны были обнародовать решения Соборов в своих диоцезах и способствовать их претворению в жизнь.

В настоящем материале представлен обзор положений Вселенских Соборов Католической Церкви, в которых рассматриваются вопросы, связанные с ростовщичеством.

1179 г. III Латеранский Собор. В положениях (канон 25) III Латеранского Собора осуждается ростовщичество как таковое, как деятельность, получившая широкое распространение по сравнению с другими занятиями в современном Собору мире и запрещенная еще в Ветхом и Новом Завете.

В качестве примера можно привести слова из Евангелия от Луки, а также из «Первого послания к Тимофею», в которых присутствуют косвенные отсылки по теме: «Смотрите, берегитесь любостяжания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имения, — говорит Христос» (Лк. 12:15) [1, с. 80] и «Желающие обогащаться впадают в искушение и в сеть, и во многие безрассудные и вредные похоти, которые погружают человека в бедствие и пагубу; ибо корень всех зол есть сребролюбие, которому предавшись, некоторые уклонились от веры и сами себя подвергли многим скорбям. Ты же, человек Божий, убегай сего» (1 Тим. 6:9–11) [1, с. 255–256].

В положениях III Латеранского Собора ростовщичество называется преступлением, которое грозит отлучением

от Церкви и отказом от христианского погребения. Ослушавшийся служитель Церкви должен вернуть полученное и отстраняется от должности. Отменить же вынесенное решение может епископ.

1215 г. IV Латеранский Собор. В 1215 г. Папой Иннокентием III был созван IV Латеранский Собор (XII Вселенский Собор), на котором были приняты решения об обязательной ежегодной исповеди каждого христианина, осуждение альбигойцев и вальденсов, санкционирована инквизиция и утверждение Доминиканского и Францисканского орденов.

Решения Собора также ознаменовали перемены в части регламентации ростовщической деятельности евреев (канон 67). Буквально канон 67 гласит: «Чем больше христианская религия сдерживает развитие ростовщичества, тем более возрастает в этом деле вероломство евреев, что приводит к быстрому ослаблению христиан. Дабы не допустить подобного притеснения христиан евреями, этим синодальным указом мы устанавливаем, что если под каким-либо предлогом они будут вымогать у христиан притесняющие их и чрезмерные проценты, то они должны будут отстранены от общения с христианами до тех пор, пока в достаточной мере не компенсируют излишний убыток. Церковным порицанием христиане также должны будут воздерживаться от торговли с ними...» [6]. Примечательно, что несколько ранее, при понтификате Иннокентия II (1130–1143 гг.), Пьер Абеляр (1079–1142 гг.), обвиненный Собором в Сансе в 1141 г. в ереси, в своем незаконченном труде «Диалог между Философом, Иудеем и Христианином»² пишет строки, исходящие от иудея: «...Потому нам и остается заниматься главным образом источником прибыли, чтобы, взимая проценты с чужестранцев, тем самым поддерживать свою нищую жизнь,

² «Диалог между Философом, Иудеем и Христианином» Абеляр написал в монастыре Клуни, в котором остановился, держа путь в Рим. В Рим Абеляр отправился с апелляцией, не согласный с предъявленными ему обвинениями.

что больше всего делает нас ненавистными для тех, кто считает себя этим тяжко обиженным» [4].

Можно отметить, что церковные соборы ограничивали деятельность не только иудеев-ростовщиков, но и, например, евреев-врачей, которые должны были заниматься практикой только в рамках своего сообщества. Христианам, прибегавшим к помощи врачей-иудеев, грозило отлучение от Церкви [2, с. 257]. Собором 1215 г. устанавливалось также, что компенсацию за чрезмерное обогащение евреи обязываются выплачивать и церквям. Есть мнение, что созвавший IV Латеранский Собор Иннокентий III причинил иудеям больше страданий, чем кто бы то ни было ранее, в том числе за распоряжение о знаках отличия на одежде, чем «...все их враги до того» [3, с. 273–274].

Однако если коммерческая деятельность массы европейских евреев была жестко регламентирована церковными статутами, то взаимоотношения между евреями-«финансистами» и церковной верхушкой оставались весьма прочными. Историк Западной Церкви Потехина И. П. отмечает, что предпосылки для подобных контактов возникают к XI–XII вв., когда папство, все активнее демонстрируя свое превосходство над светской властью, начинает испытывать денежные затруднения, а европейские евреи участвовать в развитии банковской деятельности. Начало контактов Пап с еврейскими банкирами относится ко времени понтификата Александра II (1061–1073 гг.). Папско-еврейское финансовое партнерство продолжилось и в последующие эпохи [См. подробнее: 5].

1245 г. I Лионский Собор. I Лионский Собор — Вселенский Собор Католической Церкви, созванный в 1245 г. в главном храме Лиона Папой Иннокентием IV. Главная цель — разрешение острого политического конфликта Папы с императором Священной Римской империи Фридрихом II. На заседании 17 июля 1245 г. император был низложен. В этот же день были приняты важные положения относительно других вопросов, в частности, ростовщичества.

В разделе, посвященном управлению церковными долгами (II, 1 (46)), отмечается, что целью представленного документа является забота об интересах церквей, которые обременены долгами. «Ростовщичество почти уничтожило многие церкви, и многие прелаты оказываются настолько беспечны и небрежны в уплате долгов, особенно тех, которые были сделаны их предшественниками, готовы брать на себя большие долги и закладывать имущество церкви, нерадивы в сбережении того, что было приобретено, предпочитают заслужить себе похвалу, сделав что-нибудь незначительное сейчас, нежели охранять свое имущество, возвращать утраченное, восстанавливать потерянное и возмещать ущерб. В связи с этим, чтобы в будущем не пришлось извиняться за неэффективное управление и винить своих предшественников и других, мы устанавливаем следующие правила, с одобрения настоящего Собора. Епископы, аббаты, настоятели и другие лица, осуществляющие законное и общее управление, в течение месяца после вступления в должность, предварительно уведомив своего непосредственного начальника для того, чтобы он мог присутствовать лично или посредством другого уполномоченного лица, в присутствии специально созванного для этой цели капитула или монастыря, должны проследить за тем, чтобы была сделана опись имущества, подлежащего управлению» [6]. Очевидно, что подобная мера была предпринята для того, чтобы служители церкви несли ответственность за сохранность вверенного им имущества церкви.

Предусматривалось, что обнаруженные долги, в особенности ростовщические, для которых устанавливался приоритет, должны быть быстро выплачены или из уже имеющегося движимого имущества церкви, или из поступающих доходов за вычетом необходимых расходов. Устанавливался строгий запрет на залог вверенного имущества, оформление долгового обязательства, по возможности не ростовщического, которые могут стать источником неприятностей и не прослеживается очевидная выгода.

1274 г. II Лионский Собор. В 1274 г. в Лионе Папой Григорием X (1272–1276 гг.) был созван Четырнадцатый Вселенский Собор, главной целью которого было заключение унии с Православной Церковью.

После смерти Папы Климента IV (29 ноября 1268 г.) прошло почти три года, прежде чем 1 сентября 1271 г. кардиналы смогли избрать нового Папу, Григория X. Политический облик Европы претерпевал в те времена большие изменения, и Папы также боролись за власть с германскими императорами. Для упрочения своего авторитета и укрепления влияния на западные государства Григорий X решил объединить восточные и западные Церкви. После долгих подготовительных мероприятий 7 мая 1274 г. в Лионе Собор начал свою работу. Тем не менее по прошествии непродолжительного периода времени император Византийской империи Андроник II Палеолог созвал Собор Восточной Церкви, признавший решения Лионского Собора ничтожными.

Участники Собора в Лионе приняли решения и в отношении других важных вопросов, например, выборов Папы и создания монашеских орденов. Папа Григорий X также принимает доктрину о чистилище.

В канонах 26–27 одной из принятых Конституций осуждается ростовщичество.

«26. Дабы выбраться из той пропасти ростовщичества, которая пожирает души и поглощает имущество, мы приказываем под угрозой божественной кары, чтобы Конституция Латеранского собора против ростовщиков неукоснительно соблюдалась. Чем менее будут удобны условия для дачи в долг ростовщиками, тем меньше будет свободы для занятия ростовщичеством, соответственно мы провозглашаем этой Конституцией следующее.

Ни корпорация, ни какое-либо другое сообщество, ни частное лицо, какого бы достоинства, положения или статуса они ни были, не могут разрешать иностранцам или другим лицам, не являвшимся выходцами с их территории,

арендовать дома или занимать уже арендованные дома, или иным образом проживать с целью занятия ростовщичеством. Напротив, должно изгнать таких ростовщиков со своих территорий в течение трех месяцев и не допускать их в будущем. Никто не должен предоставлять им дома для занятия ростовщичеством и под маскировкой какого-либо другого занятия. Те, кто поступает иначе, являясь представителями церкви, главами, архиепископами, епископами подвергаются незамедлительному отстранению; имеющие менее высокие звания — отлучению, корпорации и какие-либо другие сообщества — интердикту. В случае неустранения причин в течение месяца, соответствующая местность будет отныне находиться под церковным интердиктом до устранения ростовщиков. Если они — миряне, то от греха ростовщичества они должны быть удержаны церковным порицанием, должны быть прекращены все их привилегии. Кроме того, отлучению от Церкви подлежал все, кто сдает дома в аренду ростовщикам с целью получения процентов, а также те, кто позволяет сдавать дома ростовщикам под каким-либо другим предлогом.

27. Несмотря на то, что ростовщики в своих завещаниях предписывают, чтобы была произведена реституция их ростовщических доходов либо в четких указаниях, либо в общем, тем не менее церковное погребение должно быть отклонено, пока не будет произведена полная реституция, насколько позволяют средства ростовщика или пока не будет дан залог, соответствующий реституции. Этот залог должен быть дан тому, кому причитается реституция или другому лицу, которое уполномочено получить залог за них. При отсутствии этих лиц залог должен быть дан местному ординарию или его викарию, или священнику прихода, где проживал завещатель, в присутствии заслуживающих доверия лиц этого прихода (ординарий, викарий или приходской священник должны иметь разрешение на принятие такого залога от своего имени в силу настоящей Конституции, соответственно эти духовные лица имеют право на иск). Залог

может быть также передан государственному служащему, уполномоченному ординарием. Если причитающаяся с ростовщичества сумма известна открыто, мы желаем, чтобы эта сумма была выражена в залоге; если сумма не известна, то она должна быть определена управляющим залогом. Управляющий должен сделать свою оценку не менее вероятной суммы; в противном случае он обязан возместить все, что еще причитается. Мы устанавливаем, что все религиозные и прочие, кто осмеливается предоставить церковное погребение ростовщикам, вопреки этому постановлению, подлежат наказанию, обнародованному против ростовщиков на Латеранском Соборе. Никто не должен исполнять волю ростовщиков или исповедовать их, отпускать грехи, если они не возместили полученное за свое ростовщичество или не дали надлежащей гарантии насколько это возможно, как описано выше. Завещания, составленные ростовщиками любым другим способом, не имеют юридической силы, по закону являются недействительными» [5].

1311–1312 гг. Вьеннский Собор (XV Вселенский Собор, согласно традиции Католической Церкви). С некоторых пор без решения вопросов, связанных с ростовщичеством, не обходится ни один Собор. Основные положения Вьеннского Собора были изложены в каноне 29. Так, отмечалось, что в нарушение Божественного и человеческого закона многие одобряют ростовщичество, и своими установлениями они не только его разрешают, но и вынуждают должников платить. Так, отлучению от Церкви подлежали должностные лица общины или города, допустившие подобные установления в своей местности. В течение трех месяцев они обязывались их изменить.

Если человек подозревался в ростовщичестве, поскольку деятельность в основном осуществлялась тайно и умышленно, под давлением церковного порицания надлежало представить свои бухгалтерские книги. Тот же, кто утверждал, что ростовщическая деятельность не греховна, объявлялся

еретиком и наказывался соответствующим образом. В отношении подозреваемых местным ординариям и инквизиторам предписывалось действовать так же, как и в отношении подозреваемых в ереси.

Таким образом, признаваемые Цатолической Церковью решения Вселенских Соборов в отношении ростовщичества заключались главным образом в следующем:

- отлучении ростовщиков от Церкви и отказе им от христианского погребения,
- отстранении от должности служителя Церкви, оказывающего ростовщикам покровительство, в частности, производшего погребение ростовщика по христианскому обряду,
- ограничении ростовщической деятельности евреев,
- заботе об интересах церквей, пострадавших от ростовщической деятельности,
- изобретении механизмов, сдерживающих церковных деятелей от принятия на себя долговых обязательств (опись вверенного имущества),
- запрете на занятия ростовщичеством иностранцам,
- установлении некоторых правил завещательного производства ростовщиков и ведения следствия в отношении подозреваемых в ростовщичестве,
- наказании должностных лиц за допущение ростовщической деятельности в подконтрольной им местности.

Можно отметить, что в последующих конституциях Вселенских Соборов Римско-католической Церкви вопросы, связанные с ростовщической деятельностью, также затрагивались, однако лишь ввиду упоминания в связи с разъяснением какого-либо стороннего обстоятельства. Вероятно, это происходило в силу того, что, начиная с XIV в. и в последующее время, урегулирование различного рода финансово-кредитных отношений постепенно переходит в юрисдикцию светской власти. Показательна в этом отношении, например, деятельность ростовщиков-иудеев, которые примерно с XIV в. добиваются снятия наложенных на них ограни-

чений со стороны светских правителей. Ведь последним они оказывали всевозможную финансовую помощь, предоставляя кредиты, которые монархи и феодалы зачастую не стремились возвращать.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Канонические. В русском переводе. Изд-во Свет на Востоке, 2017 — 1222 с.

2. Гуревич А. Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы. СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2007. — 544 с.

3. Шафф Ф. История христианской церкви. СПб.: Библия для всех, 2007. — Том 5: Средневековое христианство. От Григория VII до Бонифация VIII. (1049–1294 г. по Р. Х.). — 2008. — 574 с.

4. Абеляр П. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. Пер. С. С. Неретиной. Перевод опубл.: 1959 [Электронный ресурс]. — URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/Диалог_между_Философом,_Иудеем_и_Христианином_\(Абеляр\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Диалог_между_Философом,_Иудеем_и_Христианином_(Абеляр)) (дата обращения: 17.03.2025).

5. Потехина, И. П. Еврейские банкиры и средневековое папство: к истории взаимоотношений (28.02.2017) // Сайт, посвященный исследованию взаимоотношений иудаизма и христианства. URL: <https://www.jcrelations.net/ru/o-nas.html> [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.jcrelations.net/ru/stati/stati/evreiskie-bankiry-i-srednevekove-papstvo-k-istorii-vzaimootnoshenii.html> (дата обращения: 17.03.2025).

6. Papal Encyclicals Online. Your guide to online Papal and official documents of the Catholic Church. [Electronic reference]. — Available at: <https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum14.htm> (дата обращения: 17.03.2025).

УДК 342.728



Протоиерей Олег Юрьевич Волков
директор частного общеобразовательного
учреждения «Православная классическая
гимназия имени сщмч.
Константина Богородского»,
г. Ногинск; Московская область,
г. Ногинск, ул. Рабочая д. 8А
e-mail: volyr@mail.ru

Archpriest Oleg Y. Volkov
Director of the private school
«St. Konstantin Bogorodsky
Orthodox Classical Gymnasium»,
Noginsk, Rabochaya street 8A,
e-mail: volyr@mail.ru

ЗАКОН О ВОЛОНТЕРСТВЕ: ОГРАНИЧЕНИЕ ИЛИ СВОБОДА

THE LAW ON VOLUNTEERING: RESTRICTION OR FREEDOM

Для цитирования: Волков О. Ю., прот. Закон о волонтерстве: ограничение или свобода // Богословско-исторический сборник. 2025. № 3 (38). С. 227–243.

For citation: Volkov O. Y., archpriest. The law on volunteering: restriction or freedom // Theological-historical Collection. 2025. № 3 (38). 227–243 pp. (In Russian)

Аннотация. В настоящей статье рассматривается значение Закона о добровольчестве и волонтерстве (Федеральный закон от 11.08.1995 № 135-ФЗ «О благотворительной деятельно-

сти и добровольчестве (волонтерстве)» и вносившихся в него в разные годы поправок для практики милосердия и благотворительности как частной, так и организованной в епархиях, благочиннических округах и на приходах Русской Православной Церкви.

В работе исследуются изменения, вносившиеся в закон, а также поднимается проблема соотношения положений закона и духовно-нравственных оснований церковной и общественной благотворительности и социального служения, практики Русской Православной Церкви.

Закон о добровольчестве и волонтерстве, с одной стороны, обобщает многолетний опыт работы в данной области, с другой стороны, регламентирует деятельность волонтера и предписывает соответствие ее определенным нормативам отчетности, что создает пространство для поиска баланса между творческой и организационной составляющими волонтерской работы.

Abstract. This article examines the significance of the Law on Volunteering (Federal Law of 11.08.1995 No 135-FZ «On Charitable Activities and Volunteering (Volunteering)») and the changes made to it in different years for the practice of Christian mercy and charity, both private and organized in dioceses, deaneries and parishes of the Russian Orthodox Church.

In particular, the paper leads the changes to the Law and raises the problem of correlation between the provisions of the Law and the spiritual and moral foundations of church and public charity and social service, the practice of the Russian Orthodox Church.

The Law on Volunteering, on the one hand, summarizes many years of experience in this area, on the other hand, regulates the activities of volunteers and prescribes their compliance with certain reporting standards, which creates space for finding a balance between the creative and organizational components of volunteer work.

Ключевые слова: закон, волонтер, доброволец, активист, волонтерские акции, волонтерские мероприятия, волонтерские группы, волонтерские программы, доброделание.

Key words: law, volunteer, volunteerism, volunteer activities, volunteer events, volunteer groups, volunteer programs, and good deeds.

Закон о благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве) (Федеральный закон от 11.08.1995 № 135-ФЗ «О благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве)» [5] с внесенными в него впоследствии изменениями и дополнениями) весьма важен для практики добровольческого служения и благотворительности: как частной, так и организованной в епархиях, благочиннических округах и на приходах Русской Православной Церкви. Закон «устанавливает основы правового регулирования благотворительной и добровольческой (волонтерской) деятельности, определяет возможные формы ее поддержки органами государственной власти и органами местного самоуправления» [5], а также регулирует, в частности, добровольческую и религиозную деятельность в церковных общинах.

Названный закон не раз становился предметом рассмотрения авторов, изучающих вопросы добровольчества и права (А. Антропова, Р. Пихтиков, М. Тимец, Е. Филиппова) [8, 13, 14, 17], однако проблема соотношения положений Закона и духовно-нравственных оснований церковной и общественной благотворительности и социального служения, практики Русской Православной Церкви пока не получила должного освещения; именно она и поднимается в настоящей статье. Цель работы — проследив за тем, как менялся закон, привлечь внимание к вопросу соотношения творческой (свободной) и организационной (нормативной) составляющих волонтерской работы в контексте Закона о благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве).

Слово «волонтер» в русском языке — заимствованное, ему соответствует русское «доброволец». Какие термины — «волонтер», «волонтерство» или «доброволец»,

«добровольчество» — будут предпочтены российским обществом, покажет будущее. В настоящее время они фактически синонимичны. При обращении к словарям русского языка становится очевидно, что понятие «доброволец» исторически имело значение, несколько отличное от современного, сложившегося в практике международного добровольческого движения. Прямым значением было «человек, добровольно поступивший на воинскую службу»; второе же значение — «добровольно берущий на себя трудную работу, обязательство» — рассматривалось как переносное [16]. «Добровольчество» означает деятельность на основе доброй воли, когда свободно, по собственному желанию (то есть без принуждения) люди совершают те или иные действия. Толковый словарь под редакцией Н. Д. Ушакова определяет добровольчество как «общественную работу добровольцев, добровольное участие в чем-нибудь» (и по состоянию на 1935 год — год выхода первого тома первого издания словаря — характеризует это слово как «новое» и «газетное» [16]).

В Русской Православной Церкви добровольческий труд имеет долгую историю. Начиная с 90-х годов XX столетия культура добровольчества, в том числе на приходах и в епархиях, постепенно возрождается и приобретает статус знакомой и близкой многим гражданам, делаясь неотъемлемой частью современной жизни; в то же время существующая нормативная база в данной области остается не вполне достаточной. В связи с этим существует необходимость определения правовой природы отношений, возникающих в процессе использования добровольческого труда, и разработки механизмов, регулирующих эти отношения, и формирование соответствующего понятийного аппарата.

Ниже будет рассмотрено понятие добровольчества (волонтерства) в нынешнем Российском законодательстве.

Федеральным законом от 11.08.1995 № 135-ФЗ «О благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве)» установлены основы правового регулирования

благотворительной деятельности, особенности создания и деятельности благотворительных организаций в целях широкого распространения и развития благотворительной деятельности в Российской Федерации, а также определены возможные формы поддержки этой деятельности со стороны государства.

Под волонтерской деятельностью в законе понимается добровольная деятельность в форме безвозмездного выполнения работ или оказания услуг. Волонтер имеет право осуществлять свою деятельность индивидуально либо в составе волонтерской организации [16]. Таким образом, в законодательстве закрепляется термин «волонтерство» и определяется сущность труда волонтеров, и это, очевидно, положительный момент.

В то же время с таким определением связана необходимость описать и зафиксировать в законе структуру и механизм волонтерства, и здесь уже существует определенная опасность смещения акцентов в сторону формализации и бюрократизации волонтерской деятельности. Такой формализации желательно избегать, чтобы организованная командная работа волонтеров в связке с государственными структурами, например, не лишилась идеи и духа добродетели, жертвенного труда и не превратилась постепенно из добровольной в добровольную лишь формально, а по сути — принудительную, совершаемую по обязанности.

Безусловно, закон направлен на решение важной и актуальной проблемы, требующей правового регулирования. Отсутствие правовой базы для добровольческого труда может привести к нехватке правовых оснований для защиты прав добровольцев в случае возможного их нарушения.

Однако существует определенный риск, что в перспективе избыточное регулирование волонтерской деятельности в России может привести к отказу добровольцев от участия в ней или от раскрытия информации о своей деятельности. Государственное вмешательство в сферу добровольчества

и ограничение инициатив в рамках закрытой системы (например, суженный доступ к данным в реестре волонтеров, создание специального статуса для волонтерских организаций, предоставление привилегий зарегистрированным волонтерам в сравнении с теми, кто не прошел регистрацию) чревато потенциальным снижением активности добровольцев.

Таким образом, при наличии многих положительных моментов, Закон с внесенными в него дополнениями и изменениями в целом в значительной степени ориентирован на формирование ограниченного перечня добровольцев, которые будут задействованы уполномоченным органом в регионе России для содействия государству в решении социальных вопросов.

Сами задачи добровольческой деятельности формулируются в законе следующим образом: «Добровольчество (волонтерство) является деятельностью в форме безвозмездного выполнения работ и (или) оказания услуг в целях решения социальных задач в таких сферах, как образование, здравоохранение, культура, социальная поддержка и социальное обслуживание населения, физическая культура и спорт, охрана окружающей среды, предупреждение и ликвидация последствий чрезвычайных ситуаций» [3]. Также можно отметить ряд других задач, выделенных в законе: «Подготовка населения к преодолению последствий стихийных бедствий, экологических, промышленных или иных катастроф, к предотвращению несчастных случаев» и «подготовка населения в области защиты от чрезвычайных ситуаций, пропаганда знаний в области защиты населения и территорий от чрезвычайных ситуаций и обеспечения пожарной безопасности» [5].

Но добровольчество в сфере образования, здравоохранения, социального обслуживания и так далее может, в зависимости от угла зрения, рассматриваться не просто как помощь нуждающимся в ней людям, но и как помощь государству и даже как инструмент для экономии бюджетных средств в социальной сфере.

Обращает на себя внимание и тот факт, что возможность заполнения личной книжки добровольца зависит от статуса физического лица в закрытом реестре добровольцев. Граждане, занимающиеся добровольческой деятельностью, но не включенные в этот реестр и предоставляющие помощь без направления от органов власти, лишаются шанса получить книжку добровольца.

Закон также устанавливает, что информация, содержащаяся в общероссийском реестре добровольцев, не подлежит передаче третьим лицам, за исключением случаев, предусмотренных российским законодательством. Таким образом, реестр добровольцев становится доступным исключительно уполномоченным органам, и только государство сможет обращаться за помощью к тем лицам, которые были включены в реестр по их собственному заявлению для оказания помощи.

В данном контексте следует уделить внимание поправкам, внесенным в Конституцию Российской Федерации в 2020 году [2]. В частности, статья 114 Конституции в своей последней редакции определяет одним из ключевых направлений работы Правительства Российской Федерации реализацию мер по поддержке институтов гражданского общества, включая некоммерческие организации, а также обеспечение их участия в формировании и реализации государственной политики, и поддержку добровольческой (волонтерской) деятельности [1].

Федеральный закон от 11.08.1995 № 135-ФЗ «О благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве)»¹ с 1995 года претерпел несколько существенных изменений и значительно расширил свои регулирующие функции; при этом изменилось и его название. До 1 мая 2018 года закон носил название «О благотворительной деятельности и благотворительных организациях», что подчеркивало его фокус на благотворительной деятельности различных субъектов и правовом статусе благотворительных организа-

¹ Материал обобщен из статьи: https://charity.lawcs.ru/0424/commentary_charity_2024/1. (Дата обращения 10.12.2024)/

ций, которые включали это наименование в свое название как дополнение к организационно-правовой форме. С мая 2018 года закон стал называться «О благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве)» [9].

Первоначальные изменения в закон о благотворительности были направлены на его адаптацию к новому законодательству о государственной регистрации юридических лиц. В частности, теперь Министерство юстиции выступает в качестве органа, принимающего решения о регистрации, а функции регистратора возложены на Федеральную налоговую службу.

Изменения в законодательстве, касающиеся экстремистской деятельности, коснулись и закона о благотворительности. В статье 11 п. 3 [5] было добавлено положение, позволяющее передавать имущество ликвидированной благотворительной организации на благотворительные цели, если это не противоречит федеральному законодательству. Если же благотворительная организация признается экстремистской, оставшееся имущество будет передано в собственность государства.

Поправки, внесенные в закон о благотворительности в 2003 году, были связаны с изменениями в избирательном законодательстве России. Они справедливо установили запрет на осуществление благотворительной деятельности одновременно с предвыборной агитацией или агитацией по вопросам референдума. Кроме того, было подчеркнуто, что в период избирательной кампании необходимо придерживаться норм избирательного законодательства при осуществлении благотворительной деятельности.

Изменения, принятые в 2004 году, касались реформы местного самоуправления и исключили поступления из бюджетов различных уровней из числа источников формирования имущества благотворительных организаций. Также были отменены положения о создании благотворительных советов и правах на льготы, которые возникали у благотворительных организаций с момента их регистрации.

В 2006 году в результате законодательного закрепления понятия «целевой капитал» и принятия соответствующих нормативных актов, было установлено определенное ограничение для благотворительных организаций. Согласно этому ограничению, законодательство о благотворительной деятельности не охватывает отношения, возникающие при создании целевого капитала, доверительном управлении активами, составляющими этот капитал, а также при использовании доходов, получаемых от такого управления. Это означало, что благотворительные организации не имели права формировать целевой капитал, хотя на практике данное ограничение зачастую игнорировалось.

Изменения, внесенные в 2008 году, носили технический характер, в то время как изменения 2010 года были более содержательными и охватывали три основных направления дальнейшего развития законодательства. Цели благотворительной деятельности были значительно расширены, включая поддержку добровольчества, научно-технического и художественного творчества, а также активности молодежи и подобных направлений. Определение добровольца стало более ясным, а также была восстановлена норма, позволяющая органам государственной власти и местного самоуправления оказывать поддержку благотворительной деятельности в формах и порядке, не противоречащих законодательству Российской Федерации.

В 2014 году, в преддверии Олимпиады в Сочи, среди задач появилось «содействие физической культуре и спорту, исключая профессиональный спорт» [4].

В поправках 2018 [6] года все изменения касались статуса добровольца. Были введены определения для добровольческих организаций, организаторов добровольческой деятельности и условий, при которых осуществляется добровольческая деятельность. С учетом этих нововведений, в конце 2018 года были добавлены положения, касающиеся участия добровольцев (волонтеров) в деятельности по сохранению объектов культурного наследия.

Изменения, внесенные в закон о благотворительности в 2020 году, значительно расширили действующие нормы, в частности — правовое регулирование установки и использования ящиков для сбора пожертвований. Были определены критерии для организаций, имеющих право на использование таких ящиков, установлены требования к самим ящикам и процессу их установки, а также к процедуре извлечения собранных средств.

Изменения, внесенные в июле, утвердили право благотворительных организаций создавать целевой капитал, убрав ограничение на единоличное учреждение хозяйственных обществ благотворительными организациями, если это связано с увеличением целевого капитала. Кроме того, для пожертвований, направленных на формирование или пополнение целевого капитала, было введено исключение из правила, согласно которому не менее 80 процентов благотворительного пожертвования в денежной форме должно быть использовано на благотворительные цели в течение года с момента его получения организацией.

Декабрьские изменения 2020 года касаются приведения законодательства РФ в соответствие с обновленной Конституцией [2]. В статью «Законодательство о благотворительной деятельности» добавлен пункт, согласно которому решения межгосударственных органов, принимаемые на основании международных договоров Российской Федерации, не подлежат исполнению в России, если они противоречат Конституции.

В период с начала 2021 года по конец 2023 года текст закона вновь претерпел ряд изменений [7], два из которых еще больше расширяют перечень задач благотворительной деятельности. В него были добавлены, в частности, содействие органам внутренних дел (полиции) и другим правоохранительным структурам в обеспечении общественного порядка.

В октябре 2023 года было внесено техническое изменение, касающееся регулирования ящиков для сбора пожертвований,

в связи с изменением компетенции Правительства, согласно актам Министерства юстиции.

27 ноября 2023 года был принят закон, который вступил в силу 1 января 2024 года [8]. Этот закон, среди прочего, устанавливает статус ресурсных центров добровольчества и расширяет права волонтеров на возмещение расходов на медицинские услуги и обучение, необходимые для их добровольческой деятельности.

Изучив комментарии к многочисленным поправкам к закону, стоит отметить, что в ряде статей, посвященных вопросам волонтерства, поднимается вопрос о необходимости пересмотра статуса волонтера на уровне государства и расширения его социальных гарантий. В последние годы уже увеличен список компенсаций для добровольцев, включая оплату услуг связи и страхование жизни и здоровья. Вместе с тем, это может привести к еще большей зависимости волонтерского движения от государственных структур.

Основной трудностью, связанной с правовым статусом волонтера, является неопределенность в отношении его социально-административного статуса, так как действия волонтера, с юридической точки зрения, не рассматриваются как трудовые отношения, а квалифицируются как гражданские. Во-первых, трудно сформулировать социальные гарантии для волонтеров в случае получения «производственных» травм и увечий во время выполнения своих обязанностей. Во-вторых, определенные виды деятельности волонтеров связаны с повышенным риском, например, помощь полиции и спасательным службам МЧС.

Необходимость государственной поддержки общественных институтов становится все более очевидной и признается органами власти на всех уровнях. В современной государственной политике России значительное внимание уделяется стимулированию, активизации и расширению добровольческой деятельности граждан, рассматриваемой как важный аспект социального развития в различных сферах

общественной жизни. В рамках государственной молодежной политики России до 2025 года создание системы поддержки молодежной добровольческой деятельности выделяется как одна из приоритетных задач для государственных органов. Для региональных комитетов по молодежной политике на федеральном уровне подготовлены методические рекомендации, направленные на развитие добровольческой деятельности. Российское государство нацелено на создание максимально комфортных условий для функционирования различных институтов гражданского общества, включая добровольчество.

Заслуживает особого внимания тот факт, что по ходатайству Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в тексте закона учтены следующие предложения Русской Православной Церкви²:

— религиозные организации могут выступать в качестве организаторов добровольческой деятельности, вправе привлекать добровольцев на постоянной или временной основе, руководить их деятельностью [5, ст. 5];

— в качестве организаторов добровольческой деятельности религиозные организации вправе получать поддержку со стороны государственных или муниципальных органов власти [5, п. 1 ст. 17.2];

— подробности использования волонтерского труда определены в пунктах 4–6 статьи 18 Федерального закона «О свободе совести и религиозных организациях», где точно раскрыт вопрос о содержании договоров с добровольцами религиозных организаций;

— информация о религиозных организациях и их волонтерах может быть добровольно включена в единую информационную систему в области развития волонтерства [5, п. 3 ст. 17.5];

² Использован материал статьи юридической службы Московской Патриархии «Закон о волонтерах». <http://moseparh.ru/zakon-o-volonterax.html> (Дата обращения: 10.12.2024).

— использование добровольцев для участия в организации богослужений, других религиозных мероприятиях, а также для выполнения работ, оказания услуг, направленных на поддержку и обеспечение видов деятельности религиозных организаций, предусмотренных их уставами, не может регулироваться определяемыми государственными или муниципальными органами [9, п. 6 ст. 18].

Таким образом, в поправках к существующему закону появляются уточнения, касающиеся именно деятельности добровольцев, связанных с религиозными организациями, в том числе — православными, и это, безусловно, положительный момент. В то же время поддержка со стороны государства и участие в государственных программах закономерно и неминуемо влечет за собой определенный контроль с его стороны за проводимой деятельностью и структуризацию волонтерского движения (например, создание реестра добровольцев). Возможно, в дальнейшем предстоит законодательно закрепить возможность для граждан, не являющихся членами волонтерских организаций и движений (и не входящих в реестр), совершать дела благотворительности и милосердия в различных социальных и социально-медицинских учреждениях.

Также нуждается в осмыслении понятие «оказание услуги» применительно к сфере добровольческой деятельности. В методическом пособии «Привлечение добровольцев. Инновационные технологии» [14] подчеркивается, что данная тематика возникает для организаций-участников проекта в ходе внедрения технологий, направленных на организацию добровольческой деятельности с целью предоставления социальных услуг. Несмотря на использование термина «добровольчество», очевидно, что само добровольческое движение рассматривается в таком контексте наравне с социальными услугами, что, в свою очередь, ставит его в один ряд с организациями, работающими в этой сфере по всему миру. В том же пособии обсуждаются нормативные акты,

касающиеся обслуживания граждан. Авторы, в частности, подчеркивают, что система государственного обслуживания населения, медико-социальной помощи и здравоохранения может получить при развитии добровольческой деятельности в учреждениях социального и медико-социального профиля дополнительные ресурсы для удовлетворения растущих индивидуальных потребностей [14] и что важно решать задачи, связанные с получением положительных результатов от активизации добровольческих ресурсов в социальной сфере. Для этого необходимы соответствующие технологии, которые следует апробировать, корректировать и адаптировать на практике, учитывая как федеральные стратегии развития социальной сферы, так и специфические особенности, включая существующий опыт, характерный для различных регионов страны [14].

Итак, Федеральный закон «О благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве)» от 11.08.1995 N 135-ФЗ обобщает многолетний опыт работы в данной области и направлен на поддержку и развитие волонтерского движения в целом. В то же время он регламентирует деятельность волонтера и предписывает соответствие ее определенным нормативам отчетности, что создает пространство для дальнейшего поиска баланса между творческой и организационной составляющими волонтерской работы.

Следует подчеркнуть, что Федеральный закон «О благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве)» важен и полезен, а в нынешнем виде, по оценке представителей Русской Православной Церкви, «отвечает интересам всех традиционных конфессий»³. Однако ряд положений, как представляется, может быть доработан и дополнен. В частности, необходимо провести глубокий анализ участия в этом движении отдельных граждан (частных лиц, а

³ См: <https://tass.ru/politika/6059050> (дата обращения 10.12.2024).

не организаций), а также легализовать возможности для разовых инициатив, исключив бюрократические препятствия в таких случаях.

Современная практика волонтерства выявляет множество сложных правовых ситуаций, в которых участники важной общественной деятельности по-прежнему сталкиваются с недостаточной разработанностью организационно-правовых механизмов, поддерживающих волонтерство. Эти обстоятельства подчеркивают необходимость всестороннего анализа действующего законодательства и правоприменительной практики в данной области для улучшения института добровольчества. При этом членам Церкви важно помнить не только о правовом аспекте, но и о духовных основах и соответствии христианской нравственности того явления, которое сейчас широко известно под именем добровольчества и волонтерства.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Конституция РФ, (Электронный ресурс) // Государственная Дума (сайт). URL: <http://duma.gov.ru/news/48953/> (дата обращения 04.11.2024).

2. Закон Российской Федерации о поправке к Конституции Российской Федерации от 14.03.2020 г. № 1-ФКЗ. <http://www.kremlin.ru/acts/bank/45280>. Ссылка от 10.12.2024.

3. Распоряжение Правительства РФ от 27 декабря 2018 г. № 2950-р Об утверждении Концепции развития добровольчества (волонтерства) в РФ до 2025 г. URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/72039562/> (дата обращения 10.12.2024).

4. Указ Президента Российской Федерации В. В. Путина от 27 ноября 2017 года № 572 о Дне добровольца (волонтера). URL: <https://base.garant.ru/71819244/> (дата обращения 04.11.2024).

5. Федеральный закон «О благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве)» от 11.08.1995 N 135-ФЗ. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_7495/ (дата обращения 04.11.2024).

6. Федеральный закон от 05.02.2018 г. № 15-ФЗ О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации по вопросам добровольчества (волонтерства). URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_289772/ (дата обращения 04.11.2024).

7. Федеральный закон от 07.10.2022 г. № 394-ФЗ О внесении изменений в Федеральный закон «О благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве)». <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48406>. Дата обращения 10.12.2024

8. Федеральный закон от 27.11.2023 N 558-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации». URL: <https://www.consultant.ru/law/hotdocs/82657.html> (дата обращения 10.12.2024).

9. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях». URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/ (дата обращения 10.12.2024).

10. Антропова А. Обновленный Закон о добровольчестве и благотворительной деятельности. Полный разбор всех изменений. URL: <https://reg-nko.ru/article/izmeneniya-v-federalnyj-zakon-o-blagotvoritelnoj-deyatelnosti> (дата обращения 10.12.2024).

11. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, — М.: Издательский совет РПЦ, 2008.

12. Жарикова Т. В. Культура добровольчества в России / Т. В. Жарикова // Наша молодежь. — 2017. — № 23/24. — С. 10–11.

13. Ильина Ю. Н. Значение и употребление слов доброволец и волонтер в русском языке (по данным Национального корпуса русского языка) / Ю. Н. Ильина // Научный диалог. 2019. № 10. С. 159–171.

14. Лукьянов В. А., Михайлова С. Р. Привлечение добровольцев. Инновационные технологии и алгоритмы организации добровольческой (волонтерской) деятельности для развития добровольческих социальных услуг в социально ориентированных некоммерческих организациях и в

государственных / муниципальных учреждениях социального обслуживания населения. Методическое пособие. Вестник Добровольчества. СПб: Невский Ангел. Благотворительное общество. 2019. 122 с.

15. *Пхитиков Р. Б.* Актуальные вопросы правового регулирования волонтерской деятельности в Российской Федерации // Закон и право. 2023. № 11. С. 110–115.

16. *Тимец М. В., Гибадулинова Л. Р.* Конституционные основы волонтерской деятельности в Российской Федерации // Успехи в химии и химической технологии. Т. XXIX. 2015. № 5 М.: Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Российский химико-технологический университет имени Д. И. Менделеева».

17. Толковый словарь русского языка. в 4 томах под редакцией Д. Н.Ушакова, том 1. М: ОГИЗ, 1935. 823 с.

18. Толковый словарь русского языка. в 4 томах под редакцией Д. Н.Ушакова. М: Просвещение, 2009. 1280 с.

19. *Филиппова Е.* Чем государство может помочь волонтерам // Российская Федерация сегодня. 2018. № 2. С. 74–79.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ

ОБЩИЕ ТРЕБОВАНИЯ К ПУБЛИКАЦИЯМ

В начале статьи с выравниванием по центру на русском языке указываются с красной строки:

- Номер по Универсальной десятичной классификации (УДК); УДК определяется (см. справочник УДК: <http://teacode.com/online/udc/>)
- Название статьи (строчными буквами)
- Инициалы и фамилия автора
- Название организации, в которой выполнялась работа (первого автора)
- e-mail автора
- Краткая аннотация (500–800 печатных знаков)
- Ключевые слова (3–5).

Далее через два пробела в той же последовательности информация приводится на английском языке.

Статья должна содержать:

- краткое введение
- цель исследования
- описание материалов и методов исследования
- результаты исследования
- выводы
- заключение
- список литературы на русском языке.

I.1. Публикуемые материалы должны быть результатом самостоятельного исследования. Не допускается цитирование без ссылок на источник (плагиат), а также использование слишком длинных цитат из чужих работ. Статьи или их фрагменты, публикуемые в Журнале, не должны быть ранее нигде опубликованы. В конечном библиографическом списке должны быть указаны только те работы, на которые есть ссылки в тексте.

I.2. Формат файла: для MSOffice (doc). В случае использования нестандартных шрифтов (греческого, древнееврейского и пр.) должны быть дополнительно представлены как файлы этих шрифтов, так и файл текста статьи в формате pdf.

I.3. Шрифт – Times New Roman, кегль 14. Междустрочный интервал – одинарный; отступ абзаца – 1,25 см. Поля – 2 см по периметру; выравнивание по ширине. Страницы не нумеруются. Сноски оформляются в тексте, в квадратных скобках и с указанием страни-

цы (для печатных изданий) [1, с. 2] в соответствии с приставленным списком литературы, который составляется в алфавитном порядке.

1.4. При оформлении списка источников и литературы в конце статьи руководствоваться требованиями ГОСТ Р 7.05-2008.

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ТРЕБОВАНИЯ

Текстовый редактор	Microsoft Word
Поля	верхнее и нижнее — 2 см, левое — 2 см, правое — 2 см
Основной шрифт	Times New Roman
Размер шрифта основного текста	14 пунктов
Межстрочный интервал	полуторный
Выравнивание текста	по ширине
Абзацный отступ (красная строка)	1,25 см
Нумерация страниц	не ведется
Рисунки	внедрены в текст. Каждый рисунок должен иметь подпись (под рисунком)
Ссылки на литературу	в квадратных скобках и с указанием номера источника по прилагаемому к статье списку и номер страницы (для печатных изданий) [1, с. 2]; Список источников и литературы оформляется в алфавитном порядке
Объем	минимум 5 страниц
Оформление списка литературы	ГОСТ Р 7.05-2008

По вопросам публикации ваших работ обращайтесь по адресу: **izdat.kds@yandex.ru**

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

**ЖУРНАЛ «BOGOSLOVSKO-ISTORICHESKIY
SBORNIK / БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ
СБОРНИК»**

Компьютерная верстка Крупина М. В.
Корректор Шаибова Т. К.

Учредитель — Централизованная Православная Религиозная
Организация — Калужская епархия Русской Православной Церкви
(Московский Патриархат)

Сборник зарегистрирован Федеральной службой по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых
коммуникаций. Свидетельство о регистрации СМИ:
ПИ ФС №77-79390 от 2 ноября 2020 г.

Адрес издательства, редакции:
248000, Калужская
обл., г. Калуга, ул. Набережная, д. 4
Телефон: (4842) 57-72-71, 56-27-00
E-mail: bis@eparhia-kaluga.ru
Главный редактор: Капалин Г. М.
(митрополит Калужский и Боровский Климент)

Отпечатано с оригинал-макета в
типографии ООО «КОМПАС-ЛАЙН»
109052, Московская область,
г. Москва, Нижегородский р-н,
ул. Подъёмная, д. 12 стр. 1, оф. 414.
Печать офсетная. Формат 60х84 1/8
Тираж – 500 экз.
Заказ номер №2639
Дата выхода в свет 24.11.2025
Распространяется бесплатно