



Богословие

Филология

История

Педагогика

Богословско- исторический сборник

2025-4(39)

Калужская духовная семинария

2025

Богословско-исторический сборник

Выпуск
№ 4 (39)



Калужская духовная семинария
2025

Theological and historical collection

ISSUE
№ 4 (39)



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 Р26-523-0521

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

Гречишниковна Нина Петровна, Бердин Роман Владимирович.
Роль религиозных идей в формировании философских
воззрений Е. Н. Трубецкого 13

Священник Сергей Иванович Гандера.
Философский теизм И. М. Скворцова и его влияние на
преподавание философии в Киевской духовной академии 23

Талимончук Максим Вячеславович.
Переводческие методы святителя Феофана Затворника
на примере переводов сочинений преподобного Максима
Исповедника 40

Протоиерей Сергей Владимирович Третьяков,
Иеромонах Андрей (Синицин Денис Викторович).
Исследования книги Деяний в отечественной библеистике
дореволюционного периода 61

ИСТОРИЯ

Петров Николай Игоревич.
Император Павел I и ковчег князя Ивана Хворостинина 79

Диакон Дмитрий Викторович Прахт.
Домовые церкви как часть сакрального пространства
города Тобольска (вторая половина XVIII — начало XX в.) ...105

Ермаков Алексей Алексеевич, протоиерей Виктор Федорович
Лисюнин.
Становление личности и духовный подвиг
священномученика Феофтиста Хоперского 112

<i>Иерей Палазник Александр Викторович.</i> Состав аппарата Совета по делам Русской Православной Церкви и его функционирование в 1953–1960 гг.	142
<i>Басевич Михаил Викторович.</i> Вопрос о епископах при первоначальных соединениях старообрядцев с Великокороссийской Церковью (конец XVIII — начало XIX века)	157
<i>Антишкин Андрей Викторович.</i> Семинарские годы маршала победы — Василевского Александра Михайловича	167
<i>Иерей Кривотулов Александр Николаевич.</i> Проблемы историографии вопросов здравоохранения и участие в этом процессе Церкви в Российской империи: обзор современной российской исторической литературы	194
<i>Иером. Пахомий (Шепель Андрей Юрьевич).</i> Православное осмысление войны и воинского долга в контексте церковного воспитания дореволюционной России	212

ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

<i>Забавникова Евгения Сергеевна.</i> Репрезентация антропологического учения святителя Феофана Затворника в нейросетях: перспективы использования в теологическом образовании	232
<i>Протоиерей Волков Олег Юрьевич.</i> Доброволец живет, пока в сердце живет благодать	259
<i>Никитин Никита Владимирович.</i> Этические дилеммы учителя при использовании искусственного интеллекта в образовании	275

CONTENT

THEOLOGY AND BIBLICAL STUDIES

- Grechishnikova Nina Petrovna, Berdin Roman Vladimirovich.*
The role of religious ideas in the formation
of E. N. Trubetskoy's philosophical views 13
- Priest Sergiy Ivanovich Gandera.*
The philosophical theism of I. M. Skvortsov and its influence
on the teaching of philosophy at the Kyiv Theological Academy 23
- Talimonchuk Maxim Vyacheslavovich.*
Translation methods of St. Theophanes the Recluse at the example
of the translations of the works of St. Maximus the Confessor 40
- Archpriest Sergiy Vladimirovich Tretyakov,
Hieromonk Andrey (Sinitsin Denis Viktorovich).*
Russian biblical studies of the Acts of the apostles
in the pre-revolutionary period 61

HISTORY

- Petrov Nikolai Igorevich.*
The emperor Paul I and the reliquary of prince Ivan Khvorostinin .. 79
- Deacon Dmitry Viktorovich Prakht.*
House churches as part of the sacred space of the city
of Tobolsk (second half of the 18th — early 20th centuries) 105
- Aleksey Alekseevich Ermakov, Archpriest Viktor Fedorovich Lisyunin.*
The development of the personality and spiritual
feat of the hieromartyr Feoktist Khoperskov 112
- Palaznik Alexander Viktorovich, priest.*
Composition of the apparatus of the council for the affairs of the
Russian Orthodox Church and its functioning in 1953–1960 142

Mikhail V. Basevich.

The question of bishops at the initial connections
of the old believers with the Great Russian Church
(late XVIII — early XIX centuries) 157

Antishkin Andrey Viktorovich.

The seminary years of the marshal of Victory: Alexander
Mikhailovich Vasilevsky 167

Priest Krivotulov Alexander Nikolaevich.

Problems of historiography of healthcare and the role
of the church in the Russian Empire: a review of modern
Russian historical literature 194

Hieromonk Pakhomiy (Shepel Andrey Yuryevich)

Orthodox understanding of war and military duty in the
context of church education in pre-revolutionary Russia 212

PEDAGOGY AND PSYCHOLOGY

Evgenia S. Zabavnikova.

Representing the anthropological teachings
of St. Theophan the Recluse with neural networks:
prospects for use in theological education 232

Archpriest Oleg Y. Volkov.

A volunteer lives as long as grace lives in his heart 259

Nikitin Nikita Vladimirovich.

Ethical dilemmas of teachers in using artificial intelligence
in education 275

БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

УДК 141.42



<https://elibrary.ru/tufvys>

Гречишникова Нина Петровна

к-т филос. наук, доцент

Калужской духовной семинарии

e-mail: nina-grech@yandex.ru

Grechishnikova Nina Petrovna

Philosophy D., associate Professor
of the Kaluga Theological Seminary
e-mail: nina-grech@yandex.ru

Бердин Роман Владимирович

студент 4 курса заочной формы обучения

Калужской духовной семинарии

e-mail: berdinroman@yandex.ru

Berdin Roman Vladimirovich

4th year correspondence student Kaluga
Theological Seminary
e-mail: berdinroman@yandex.ru

РОЛЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ИДЕЙ В ФОРМИРОВАНИИ ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ Е. Н. ТРУБЕЦКОГО

THE ROLE OF RELIGIOUS IDEAS IN THE FORMATION OF E. N. TRUBETSKOY'S PHILOSOPHICAL VIEWS

Для цитирования: Гречишникова Н. П., Бердин Р. В. Роль религиозных идей в формировании философских воззрений Е. Н. Трубецкого // Богословско-исторический сборник. 2025. № 4 (39). С. 13–22.

For citation: Grechishnikova N. P., Berdin R. V. The role of religious ideas in the formation of E. N. Trubetskoy's philosophical

views // Theological-historical Collection. 2025. № 4 (39). 13–22 pp. (In Russian)

Аннотация. Авторы статьи исходят из того, что философия Евгения Николаевича Трубецкого представляет собой глубокую и целостную систему, где смысл жизни определяется как неразрывное единство Божественного замысла, личной духовной свободы и общественной ответственности. Анализируется идея Е. Н. Трубецкого, что воплощение Бога в Иисусе Христе становится не просто религиозным событием, а метафизической основой для всего мироздания. Данная мысль рассматривается не только как исключительно богословская, но и философская, поскольку под ней подразумевается эволюция самого Космоса.

Abstract. The authors of the article proceed from the fact that the philosophy of Evgeny Nikolaevich Trubetskoy is a deep and integral system where the meaning of life is defined as an inseparable unity of Divine purpose, personal spiritual freedom and social responsibility. The article analyzes the idea of E. N. Trubetskoy that the incarnation of God in Jesus Christ becomes not just a religious event, but a metaphysical basis for the entire universe. This idea is considered not only as exclusively theological, but also philosophical, since it implies the evolution of the Cosmos itself.

Ключевые слова: Евгений Трубецкой, смысл жизни, Богочеловечество, логос, эсхатология.

Key words: Evgeny Trubetskoy, the meaning of life, Godmanhood, logos, eschatology.

Евгений Николаевич Трубецкой (23 сентября (5 октября) 1863 года, Ахтырка — 23 января 1920 года, Новороссийск) — одна из ключевых фигур русской философии рубежа XIX–XX веков. Исследование философии Евгения Николаевича Трубецкого, а именно его размышлений о смысле жизни, представляется не только актуальным, но и необходимым в контек-

сте современного философского и богословского диалога. Его труды являются отражением важнейших вопросов русской религиозной мысли, затрагивая темы духовного пути человека, взаимоотношений с Богом, смыслового наполнения человеческого существования. Эти вопросы становятся особенно значимыми в условиях социальных и культурных потрясений, когда человек ищет ответ на фундаментальный вопрос о своем месте в мире и в рамках Божественного замысла.

Евгений Николаевич Трубецкой (23 сентября (5 октября) 1863 года, Ахтырка — 23 января 1920 года, Новороссийск) — одна из ключевых фигур русской философии рубежа XIX–XX веков. Исследование философии Евгения Николаевича Трубецкого, а именно его размышлений о смысле жизни, представляется не только актуальным, но и необходимым в контексте современного философского и богословского диалога. Его труды являются отражением важнейших вопросов русской религиозной мысли, затрагивая темы духовного пути человека, взаимоотношений с Богом, смыслового наполнения человеческого существования. Эти вопросы становятся особенно значимыми в условиях социальных и культурных потрясений, когда человек ищет ответ на фундаментальный вопрос о своем месте в мире и в рамках Божественного замысла.

Евгений Трубецкой был не только последователем христианского вероучения, но и глубоко верующим человеком. Его религиозные убеждения играли ключевую роль в разработке его философской системы. В своих трудах русский мыслитель стремился к тому, чтобы найти связь между религиозными истинами и философскими концепциями. Он верил, что христианство представляет собой не просто систему верований, а философскую парадигму, через которую можно осмыслить природу бытия и человеческую судьбу.

Евгений Николаевич рассматривал религию как непосредственное выражение человеческого стремления к абсолюту, к Богу. Он считал, что через религиозные убеждения человек способен достичь более глубокого понимания своей сущно-

сти и предназначения. Философ верил, что религиозные идеи лежат в основе не только духовной, но и интеллектуальной жизни человека. Религиозная вера для него была не просто предметом личного выбора, но и категорией разума, которая открывает человеку возможность познания истины.

Одним из центральных элементов философской системы Трубецкого является учение о Богочеловечестве. Он утверждает, что человеческая природа с самого начала создана для неразрывного союза с Божественным началом [5, с. 133–135]. Для Трубецкого это не просто догматическая формула, а практическая и методологическая основа, через которую можно осмыслить истинную свободу личности, ее способность к нравственному выбору, и постигнуть конечную цель существования. Он рассматривает Богочеловечество как динамический процесс, в ходе которого человек посредством внутреннего духовного развития и сознательного выбора стремится соединиться с вечным Божественным. Такое единение не только преодолевает ограничения материального мира, но и раскрывает безграничные возможности человеческого потенциала, позволяя осознать свое место в космосе и участвовать в космическом замысле. Христианская доктрина о Богочеловечестве для Трубецкого становится неотъемлемым ориентиром, на основе которого он выстраивает свое понимание духовной ответственности, социальной роли и морального совершенствования человека в мироздании.

Видное место в учении Трубецкого занимало соединение философии и религии, которые, по его мнению, не должны противопоставляться друг другу. Философия для него была способом рационального осмысления тех вопросов, которые ставит перед человеком религиозная вера. Именно через философские категории он стремился обосновать и развить ключевые положения христианства.

Трубецкой не считал философию исключительно рациональным путем к истине, он видел в ней средство постижения трансцендентных начал, которые открываются человеку через

религиозное сознание. Он утверждал, что подлинная философия не может существовать вне контекста религиозного осмысления мира [6, с. 49–50]. Это утверждение отличает его от философов Западной Европы, для которых философия часто становилась полем независимого от религии размышления о мире.

Особое внимание в своих трудах Евгений Николаевич уделял учению о Логосе, которое он заимствовал из христианской традиции и развил в своих философских размышлениях. Логос для него был воплощением идеи божественного порядка и разума, через который проявляется высшая истина [5, с. 84–85]. В этом аспекте его философия перекликалась с трудами Филона Александрийского и раннехристианскими отцами Церкви. Трубецкой рассматривал Логос как основу существования мира и человеческого сознания, как посредника между Богом и человеком.

Философ видел в Логосе не только принцип космического порядка, но и нравственное начало, которое проявляется в человеческой жизни. Для него религия и философия были тесно связаны через этот принцип. Логос объединял метафизическое и этическое, космическое и индивидуальное, что позволяло Трубецкому рассматривать мир как единое целое, в котором человек занимает особое место.

Зачастую исследователи философского наследия Трубецкого описывают его взгляды как христианский идеализм, поскольку автор неоднократно высказывался против материализма и рационализма. Так, он утверждал, что христианские идеи вполне обоснованы и являются составляющей философии. И при этом писал, что вера и разум не могут противопоставляться друг другу. В его идеях они работают как единое целое, дополняют и взаимообогащают друг друга.

Поскольку в рамках концепта философа большое значение отводилось духовным вещам, автор считал, что эмпиризм и рационализм могут помешать человеку прикоснуться к Абсолюту, трансцендентному началу, которое позволяет человеку

стать частью Божественного. Реальная рациональность должна выходить за рамки рационального и становиться частью сенситивного опыта человека, что возможно лишь в рамках религиозной традиции. В данном случае взгляды Трубецкого несколько соприкасаются со взглядами философа В. Соловьева.

Природа человеческого сознания, а также сам мир недоступны человеку, если речь идет об эмпирическом и материальном познании. В силу этого большое значение философ отводил духовному элементу, Божественному сознанию и духовным практикам человека.

Будучи философом, взгляды которого формировались в значимое, даже пограничное историческое время, будет уместным заметить, каковы были взгляды Евгения Николаевича на философию и историю. По мысли этого философа история является частью Божественного промысла, которая отнюдь не простое течение исторических событий. В силу этого он видел в исторических событиях конкретную цель по реализации задумки Бога [4, с. 113].

История, в рамках концепта Трубецкого, вела человека к Божественной цели. Данное убеждение связано с тем, что мыслитель видел проблему добра и зла в рамках христианской эсхатологии, с чем напрямую, собственно, связана и история. Итак, зло в преломлении к истории — следствие неумения обуздать человеческую свободу, в силу чего Богу приходится вмешаться в исторический процесс и наказать человека за неверные действия. Ошибки, собственно, приближают человека к истине, когда он осознает саму ошибку после вмешательства Бога.

Проблемы бытия и времени заботили Евгения Николаевича в рамках религиозной христианской философии и, по всей видимости, время есть результат Божественного промысла. В силу этого у времени есть начало и свое завершение. Эта идея соприкасается с концептом Судного Дня и Конце времени в христианской эсхатологии. Время для него было не бесконеч-

ным процессом, а средством, через которое реализуется Божественный замысел [1, с. 91–92].

Религиозные убеждения Евгения Трубецкого сыграли центральную роль в формировании его философской системы. Его учение о свободе, зле, Логосе и истории было глубоко проникнуто христианской верой и представляло собой попытку обосновать религиозные истины с помощью философских категорий. Философ стремился показать, что вера и разум не противоречат друг другу, а дополняют друг друга, открывая перед человеком возможность познания Божественного и постижения своего предназначения в мире. Его философия остается актуальной и сегодня, являясь важным вкладом в русскую религиозную и философскую традицию.

Одной из центральных идей философии Евгения Николаевича является учение о Богочеловечестве и воплощении Логоса — Бога Слова, Которое наделяет все мироздание новым смыслом. Трубецкой утверждал, что через воплощение Христа происходит преодоление грани между земным и небесным, временным и вечным. Христос, будучи одновременно Богом и человеком, связывает два мира, давая новый смысл как посюстороннему, так и запредельному [6, с. 110].

Воплощение Бога в Иисусе Христе становится не просто религиозным событием, а метафизической основой для всего мироздания. Для Трубецкого это означает, что человеческая жизнь в своем конечном смысле направлена к Божественному. Именно в этом преодолении разрыва между земным и небесным, между мирским и духовным проявляется истинный смысл существования.

Он подчеркивал, что христианство преодолевает не только противоположность между миром и небом, но и предлагает человеку новый путь: соединение двух линий жизни — горизонтальной и вертикальной [5, с. 205]. Горизонтальная линия символизирует земную, временную жизнь, а вертикальная — восхождение к вечному, Божественному. Для философа смысл человеческого бытия заключается в том, чтобы найти баланс

между этими двумя линиями, соединяя их в кресте — символе искупления и новой жизни.

Для Трубецкого Бог не был абстрактной метафизической сущностью или лишь объектом поклонения. Он видел в Боге подлинную основу бытия, благодаря которой все мироздание обретает смысл. Без Бога, по мнению русского мыслителя, мир остается фрагментарным, разрозненным и бессмысленным. Только через осознание присутствия Бога можно обрести целостное понимание жизни.

Философ акцентировал внимание на том, что Бог является не только Творцом, но и конечной Целью всего мироздания. В своем философском учении он развивал мысль о том, что все существующее движется к Богу, и человек, как часть этого мира, призван найти в Боге свое предназначение. Смысл жизни, по его мнению, не заключается в самодостаточности человека или в достижении временных целей, а в непрерывном восхождении к Божественному [3, с. 133]. Это восхождение возможно лишь через осознанное стремление к духовным высотам, через преодоление ограничений земного существования. Человек, по Трубецкому, должен осознавать временность и преходящность земной жизни, но при этом не отказываться от нее, а видеть в ней путь к Богу. Следовательно, еще одним понятием, который мыслитель ввел в философский оборот, является «творческая эволюция», то есть перенаправление своих земных дел в небесные, вечные, к Богу [5, с. 320].

Воскресение было тем концептом, который в мировоззрении Трубецкого лучше всего помогал понять сущность Бога. Как утверждал философ о Христе — Его Личность является краеугольным камнем христианства и человеческой жизни, а не просто фактом из христианской истории. Так, Иисус Христос единственный человек, победивший смерть, смог победить и все «недуги» этого мира. Таким образом, явление Христа народу есть само торжество жизни над смертью.

Несмотря на обилие терминологии, связанной со смертью, философ видел в христианстве начало радости, а не скорби,

грусти и вечных страданий. Радость придает смысл человеческому существованию, укрепляет и расширяет его мироздание. Воскресение и есть та самая радость, которая восстанавливает разорванную ранее с Богом связь и приводит человека к победе над смертью, а также духовного начала над материальным, которое он считал тленным. Радость располагается на каждом уровне бытия, поэтому в некотором смысле воплощена в понятии космоса. Человек — носитель космического света, если проявляется радость. К тому же она обновляет и возобновляет его жизнь в каждом мгновении.

В данной концепции большое место занимает время, которое, по выражению Трубецкого, является началом и концом всего сущего, следовательно, по своей природе оно парадоксально, так как по сути уничтожает все, что рождается для жизни. Вместе с этим философ пришел к заключению, что это приводит существование к бессмысленности в принципе [2, с. 156]. Однако если человек обращается к Богу, то у него есть шанс достигнуть вечного, вечный смысл, который позволяет проигнорировать временные установки. Следовательно, если человек желает остаться в вечности, прикоснуться к совершенному, ему необходимо осознать Божественный замысел.

Человек, существуя в определенное время, должен пытаться найти точки опоры, которые позволят ему приблизиться к Богу, тем самым обрести вечные элементы жизни. Следовательно, время хоть и парадоксально, однако совершенно точно является не просто началом и концом, а некоей дистанцией, ведущей к вечной жизни и к Богу.

Бог и человек не являются завершающим концом концепции Трубецкого. Они имеют свое продолжение в идее всеобщего воскресения и обновления мира. Философ утверждал, что всякое живое существо способно развиваться и преобразоваться. Воскресение Христа есть начало завершения тех времен, когда люди испытывали страдание, злость, страх, гнев, смерть. Это событие соединяет человека с Богом. Причем он считал данную мысль не только исключительно христианской, но и

философской, то есть подразумеваемая под ней эволюцию самого Космоса. Таким образом, у мира есть цель — полное восстановление. Оно приводит к полной регенерации всего сущего, и то, что ранее страдало, обретает новую форму, в которой нет смерти, тьмы, страданий и тлена. В новой форме каждый обретает одухотворенность и имеет причастность к Божественному Промыслу.

Таким образом, религиозные убеждения и учение о Логосе играют фундаментальную роль в философской системе Трубецкого. Через интеграцию религиозных идей с рациональным мышлением он демонстрирует, что вера и разум не противоречат друг другу, а взаимодополняют, открывая путь к постижению Божественного и осмыслению человеческого предназначения.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Гаврилов, И. Б.* К характеристике религиозно-философского мировоззрения князя Е. Н. Трубецкого / И. Б. Гаврилов // Тр. каф. богословия С.-Петербур. духов. акад. — 2022. — № 3 (15).
2. *Коробкова, Ю. Е.* «Эсхатологический» характер русской религиозной философии истории первой четверти XX века / Ю. Е. Коробкова // Филос. мысль. — 2015. — № 5.
3. *Мейендорф, И. Ф., протопресвитер.* Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 гг.: [перевод с английского] / протопресвитер Иоанн Мейендорф; [в основе рус. текста — пер. Л. А. Успенской]. — М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2012.
4. *Сергеев, А. М.* Начала и концы / А. М. Сергеев. — Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2022.
5. *Трубецкой, Е. Н.* Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой. — М.: Терра: Книжный клуб Книговек, 2015.
6. *Трубецкой Е. Н.* Умозрение в красках: этюды по русской иконописи / кн. Евгений Трубецкой. — М.: Изд-во Московской патриархии Русской Православной Церкви, 2012.

УДК 233.1



<https://elibrary.ru/vstw0x>

Священник Сергей Иванович Гандера
проректор по заочному отделению
Калужской духовной семинарии,
старший преподаватель
кафедры исторических
и церковно-практических дисциплин
e-mail: sergey.gandera@yandex.ru
SPIN-CODE: 1494-8661

Priest Sergiy Ivanovich Gandera
vice-rector for the Correspondence Department
of Kaluga Theological Seminary,
senior lecturer at the department of history
and church-practical disciplines
e-mail: sergey.gandera@yandex.ru
SPIN-CODE: 1494-8661

**ФИЛОСОФСКИЙ ТЕИЗМ И. М. СКВОРЦОВА
И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ПРЕПОДАВАНИЕ ФИЛОСОФИИ
В КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ**

**THE PHILOSOPHICAL THEISM OF I. M. SKVORTSOV AND
ITS INFLUENCE ON THE TEACHING OF PHILOSOPHY AT
THE KYIV THEOLOGICAL ACADEMY**

Для цитирования: Гандера С. И., свящ. Философский теизм И. М. Скворцова и его влияние на преподавание философии в Киевской духовной академии // Богословско-исторический сборник. 2025. № 4 (39). С. 23–39.

For citation: Gandera S. I., priest. The philosophical theism of I. M. Skvortsov and its influence on the teaching of philosophy at the Kyiv Theological Academy // Theological-historical Collection. 2025. № 4 (39). 23–39 pp. (In Russian)

Аннотация. Данная статья посвящена анализу философского наследия Ивана Михайловича Сковрцова и его роли в формировании философской традиции Киевской духовной академии в XIX веке. Автор исследует философско-теистическую концепцию Сковрцова, характеризующуюся стремлением к синтезу православного богословия и западноевропейской философской мысли.

Особое внимание уделяется критическому восприятию И. М. Сковрцовым учения Иммануила Канта, который, по мнению русского мыслителя, внес значительный вклад в развитие морального знания, однако допустил ошибки в понимании соотношения морали и веры. Центральное место в работе занимает рассмотрение гносеологической системы Сковрцова, основанной на двухуровневой модели познания истины, где вера предшествует рациональному осмыслению.

Статья показывает, что педагогическая деятельность И. М. Сковрцова способствовала становлению киевской школы философского теизма, заложившей основы оригинальной традиции в отечественной философии. Влияние его идей прослеживается в трудах учеников, включая святителя Иннокентия (Борисова), и оказало долгосрочное воздействие на развитие русской религиозной философии.

Abstract. This article is devoted to analyzing the philosophical legacy of Ivan Mikhailovich Skvortsov and his role in shaping the philosophical tradition of the Kyiv Theological Academy in the nineteenth century. The author examines Skvortsov's philosophical-theistic conception, characterized by his endeavor to synthesize Orthodox theology and Western European philosophical thought. Particular attention is given to I. M. Skvortsov's critical reception of Immanuel Kant's doctrine. According to the Russian thinker, Kant made a significant contribution to the development of moral knowledge; however, he committed errors in understanding the relationship between morality and faith. The central focus of the work is devoted to examining Skvortsov's epistemological system, based on a two-level model of cognition of truth, wherein faith precedes rational comprehension.

The article demonstrates that I. M. Skvortsov's pedagogical activity contributed to the formation of the Kyiv school of philosophical theism, which laid the foundations for an original tradition in Russian philosophy. The influence of his ideas can be traced in the works of his students, including Saint Innocent (Borisov), and exerted a long-term impact on the development of Russian religious philosophy.

Ключевые слова: философский теизм, духовно-академическая философия, вера и разум, философия Канта, Киевская духовная академия, религиозная философия XIX века.

Key words: philosophical theism, theological academic philosophy, faith and reason, Kant's philosophy, Kyiv Theological Academy, nineteenth-century religious philosophy.

Становление профессиональной философии в Российской империи первой половины XIX века представляет собой сложный процесс взаимодействия европейских интеллектуальных традиций с отечественной богословской мыслью. Особое место в этом процессе занимает деятельность духовных академий, в частности, Киевская духовная академия, открытая в 1819 году на базе преобразованной семинарии, стала одним из важнейших очагов развития академической философии, воспитавшим целую плеяду выдающихся мыслителей.

Ключевую роль в формировании философской традиции Киевской академии сыграл Иван Михайлович Сковрцов (1795–1863), ставший первым профессором философии обновленного учебного заведения. Его педагогическая и научная деятельность охватывала период с 1819 по 1849 год, то есть три десятилетия, определивших лицо киевской духовно-академической философии. Среди воспитанников Сковрцова — святитель Иннокентий (Борисов), Орест Новицкий, Яков Михайлов, Василий Карпов, чьи ученики, в свою очередь, продолжили философскую традицию, включая Петра Авсенева и Памфила Юркевича.

Философская позиция Сковрцова определяется исследователями как философский теизм — специфическая форма посредничества между естественным разумом и христианским Откровением. Данный подход предполагал двухступенчатую модель познания, где вера выступает первичной формой постижения истины, а философия призвана возвести содержание веры до уровня рационального знания. Подобная методология определила не только содержание преподаваемых Сковрцовым дисциплин, но и общий вектор развития философского образования в академии.

Актуальность изучения наследия Сковрцова обусловлена несколькими факторами. Во-первых, его деятельность приходится на переломный момент в истории отечественного образования, когда происходило становление русскоязычной философской терминологии и методики преподавания. Во-вторых, Сковрцов выступал одним из первых популяризаторов немецкой классической философии в восточноевропейском регионе, систематически знакомя студентов с идеями Канта, Фихте, Шеллинга и других мыслителей. В-третьих, его педагогическая система оказала непосредственное влияние на формирование Киевской школы философского теизма.

Целью данной работы является реконструкция философско-теистической концепции И. М. Сковрцова, которая предполагает рассмотрение его отношения к западноевропейской философской традиции, особенно к критической философии И. Канта, исследование его концепции соотношения философии и религии в процессе познания истины, а также оценку его вклада в развитие философской школы Киевской духовной академии и влияния на последующие поколения мыслителей.

Философский путь И. М. Сковрцова: формирование мировоззрения

Жизненный и творческий путь И. М. Сковрцова был неразрывно связан с духовно-академической средой.

Родившись в семье сельского священника села Стесково Ардатовского уезда Нижегородской губернии, он прошел традиционный путь духовного образования: Нижегородское духовное училище, Нижегородская духовная семинария, а затем Санкт-Петербургская духовная академия, которую окончил в 1817 году со степенью магистра богословия и словесных наук. С 1819 года, со времени открытия обновленной Киевской духовной академии, Сковрцов становится ее бакалавром, а с 1824 по 1849 год занимает должность ординарного профессора философии.

Философское мировоззрение Сковрцова формировалось в сложную эпоху, когда в русской интеллектуальной среде происходило активное освоение западноевропейской философии при одновременном стремлении сохранить православную идентичность. Как отмечают исследователи, «именно в духовных академиях впервые возникает идея своей национальной философии, опирающейся на учение Церкви, и в то же время в свободном синтезе использующей идеи западноевропейской философии» [11, с. 113–114].

Отношение И. М. Сковрцова к западной философии и учению И. Канта.

Общий подход к западноевропейской философии

И. М. Сковрцов, будучи последовательным теистом и глубоко религиозным мыслителем, тем не менее высоко ценил автономность человеческой мысли и проявлял значительный интерес к достижениям западноевропейской философии. В своем философском критицизме он был близок к картезианству и лейбнице-вольфианской традиции, стремясь соединить их достижения с православной догматикой и святоотеческой литературой.

Сковрцов был хорошо знаком с трудами Декарта, Лейбница, Спинозы, а также представителей немецкой классической философии — Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Об этом свидетельствуют названия его работ: «О философии Плотина»,

«Критическое обозрение теодицеи Лейбница», «О философии Эшенмайера». При этом его подход к западной философии характеризовался критической осторожностью: «весьма полезно изучать то, до чего доходило и доходит свободное мышление человеческое, хотя бы оно и уклонялось от истины; но при этом необходима тщательная критика» [1, с. 603]¹.

Критическое освоение философии И. Канта

Особое место в философских размышлениях Скворцова занимала критическая философия И. Канта. Его главная работа, посвященная немецкому философу — «Критическое обозрение кантовой религии в пределах одного разума» (1838) — представляет собой глубокий анализ кантовского учения с позиций православного теизма.

Скворцов признавал важные заслуги Канта перед философией и религией. По его мнению, кенигсбергский философ открыл три фундаментальные истины: во-первых, разум в познании сверхчувственного недостаточен; во-вторых, все начала нравственности из чувства удовольствия и счастья не нравственны; и в-третьих, человек по природе поврежден [9, с. 44].

Русский философ подчеркивал богословское значение этих открытий: «Истины сии, столь известные из Откровения, доказаны Философом из одного разума, и потому Христианский Богослов и Философ в учении о религии, против неверующих наших времен, с таким же правом может свидетельствовать Кантом, как свидетельствовали иногда отцы Церкви древним Платоном. Но услуга, которую

¹ См. также: Опись документов и дел, хранящихся в архиве Святейшаго правительствующаго Синода. С. 496. № 7395, август 1833. Именно тогда рукопись Скворцова была подготовлена и способствовала присуждению ему звания доктора богословия. Одним из рецензентов этого сочинения был Иннокентий Борисов; см.: Титов, Ф. И. Преосвященный Иннокентий Борисов, архиепископ Херсонский и Таврический, как ректор Киевской духовной академии (15 декабря 1800 г. — 15 декабря 1900 г.) (К столетнему юбилею со дня рождения его) // ТрКДА. 1900. №12. С. 506.

Кант оказал религии, кажется, не простирается далее сего» [9, с. 44].

Особенно высоко Сковрцов оценивал кантовское учение о нравственном законе: «...в глубоком уважении к нравственному закону состоит все достоинство Канта. Сие дало ему силы и ревность ополчаться против ложных систем нравственности и опровергнуть все те начала их, которые основаны на понятиях или чувствованиях удовольствия и счастья. От сего произошла и та услуга Кенигсбергского мудреца Религии Христианской...» [9, с. 93].

Вместе с тем Сковрцов выступал с принципиальной критикой ряда положений кантовской философии. Главным объектом критики стало понимание Бога как постулата практического разума: «Такое понятие о Боге недостойно Бога; такое Нравоучение, не имеющее нужды в Боге, есть эгоистическое и — просто — ложное» [9, с. 47].

Сковрцов категорически отвергал кантовское истолкование соотношения религии и морали: «Отнять у Религии Христианской все Божественное и оставить ей одну бездушную Кантову нравственность, значит совсем изменить направление Религии: сего мало — это значит хотеть совсем уничтожить Религию» [9, с. 75]. По его мнению, Кант «смотрит на идею Бога только как на средство для утверждения побуждений нравственных», что лишает нравственность «истинного духа жизни» и превращает ее в «нравственный эгоизм, расчет ума» [8, с. 38].

Переосмысление кантовской этики

В области практической философии Сковрцов, признавая, что кантовская этика не противоречит христианскому богословию и морали, стремился преодолеть ее односторонность и формализм. На основе критического анализа «Критики практического разума» он разработал собственную нравственную философию, включившую в себя науку права или справедливости и этику — науку о добродетелях.

Скворцов предложил собственную формулировку категорического императива, отличную от кантовской: «поступай таким образом, чтобы правило воли твоей было достойно Бога» [8, с. 22]. Эта формулировка соответствовала религиозной традиции и преодолевала, по мнению русского философа, формализм и автономность кантовской этики.

Примечательна итоговая оценка Скворцовым философии Канта: «К большей славе Откровения усматривается, что все лучшее в Кантовой религии заимствовано из Евангелия, а все худшее принадлежит собственно Кантовой философии» [9, с. 50].

Соотношение философии и религии в познании истины.

Гносеологическая концепция И. М. Скворцова

Центральным вопросом философской системы И. М. Скворцова является проблема познания истины и соотношения в этом процессе веры и разума, философии и религии. Его гносеологическая концепция базировалась на убеждении в объективном существовании истины и ее Божественном происхождении.

По Скворцову, «истина сама в себе одна и неизменна, а философские теории, одна другую сменяющие в истории, различны до противоположности. Итак, история философии отнюдь не есть последовательное откровение истины; это откровение, всегда согласное само с собою, и всегда открывающее хотя и постепенно, одну и ту же истину, совершается не в истории философии, а в истории Царства Божия, и не мыслящим духом человеческим, а Духом Божиим» [7, с. 505].

Скворцов выделял две основные ступени познания истины: **Первая ступень** — вера как «непосредственное чувство истины». Согласно Скворцову, «мы познаем первоначально непосредственным, прирожденным нам чувством истины» [7, с. 508]. Эта ступень представляет собой интуитивное, дорациональное постижение истины,

которое является первичным и фундаментальным; **вторая ступень** — «уразумение», сопровождающееся возведением веры в определенную степень знания. Из этого стремления осмыслить содержание веры рождается философия. «Философ, отвергающий всякую веру, и сам не заслуживает веры», — утверждал Сковрцов, подчеркивая необходимость синтеза веры и разума.

Важной особенностью философской позиции Сковрцова является то, что он не отрицал значения разума в познании религиозных истин, хотя и не склонен был отводить ему такую же важную роль, как вере. По его мнению, «Неученый не постигает истин веры, и ученый в этом отношении не выше его. Но сей последний видит и основание непостижимости истин веры, видит их отношение к нашим высшим духовным потребностям, видит и слабость возражений против сих истин. Неученый пользуется верою в жизни своей, находит в ней утешение и ободрение. И ученый ту же пользу имеет от веры, если действительно верует. Но сверх того он все истины рассматривает в их связи или системе и может решить недоумения в практике, при стечении разных вопросов» [3, с. 295].

Философия как посредница между естественными науками и христианством

Согласно Сковрцову, первая обязанность философии — путем анализа разумной природы нашего духа открыть основные элементы истины и, очистив их от посторонней примеси, изложить в ясных и точных понятиях. Совокупность этих истин образует так называемую *philosophia prima*. Но философствующий ум не может этим удовлетвориться, он «стремится к полному и всестороннему познанию целостности всех вещей — к полной совершеннейшей истине». Это есть *philosophia secunda*.

В философии Сковрцова присутствует мысль о том, что истинным предназначением философии является

посредничество между естественными науками и христианством. Философия должна основываться на вере, на признании некоторых «положительных», данных Богом, истин. Эти истины составляют, по Сковрцову, подлинный разум, который находит себя в разумности самого человека.

Вклад И. М. Сковрцова в развитие философии в Киевской духовной академии

И. М. Сковрцов сыграл определяющую роль в становлении философской традиции обновленной Киевской духовной академии. Его деятельность как первого профессора философии академии после ее преобразования в 1819 году заложила основы особого направления — киевской школы философского теизма.

Как отмечали современники, «насажденная твердою рукою Ивана Михайловича, философия скоро заняла видное место в академии, где из воспитанников явился ряд замечательных преподавателей, сил и знаний которых достало и для других высших учебных заведений» [7, с. 455].

Сковрцов преподавал широкий круг философских дисциплин, что свидетельствует об энциклопедичности его знаний: Логика и метафизика, Моральная философия, История философии, Философия религии, Психология, Космология (умственное мирословие), Умственное богословие [12, с. 266].

При открытии академии именно Сковрцов прочитал на латыни программную речь «О метафизических началах философии», в которой была четко обозначена позиция богословствующего философа: «...постараемся быть не языческими философами, а христианскими».

С 1824 года Сковрцов совмещал профессию с должностью главного библиотекаря академии. Его заслугой стало значительное пополнение фондов академической библиотеки новейшей европейской философской литературой. После двух пожаров в библиотеке академии Сковрцов добился приобретения сочинений Лейбница, Канта, Фихте и других

философов. Как свидетельствуют источники, он «читал и выдал в листах Критику чистого разума Канта»; кроме того, он рекомендовал своим студентам сочинения кантианца Вильгельма Траугота Круга [5, с. 447].

С 1834 по 1858 год И. М. Сворцов состоял профессором богословия, церковной истории и канонического права в Киевском императорском университете Св. Владимира. В период так называемого «черного десятилетия» (1850–1860), когда преподавание философии в университетах Российской империи было запрещено, Сворцов преподавал психологию и логику по своим собственным программам, подготовленным на русском языке, что имело важное значение для сохранения философской традиции в университетском образовании.

Святитель Иннокентий (Борисов) как продолжатель традиций И. М. Сворцова

Среди учеников И. М. Сворцова особое место занимает святитель Иннокентий (Борисов, 1800–1857), впоследствии ставший ректором Киевской духовной академии (1830–1841) и архиепископом Херсонским. Иван Алексеевич Борисов был лучшим выпускником первого курса преобразованной КДА 1823 года и, следовательно, одним из первых учеников Сворцова по философии.

Период совместной деятельности И. М. Сворцова и святителя Иннокентия в академии исследователи характеризуют как «иннокентие-сворцовский», подчеркивая их совместный вклад в развитие философской традиции академии [5, с. 459]².

Святитель Иннокентий развивал и углублял идеи своего учителя о соотношении веры и разума, философии и

² См.: Д. П. [Поспелов, Д.] Два слова по поводу этого соч. (Последнее соч. протоиерея Иоанна Михайловича Сворцева) // ТрКДА. 1863, Т. 2. № VIII. С. 504. См. также: Сворцов, И. М. Письма И. М. Сворцова Иннокентию Борису / Сообщ. Н. И. Барсовым II ТрКДА. 1886. №1, 2, 4, 5, 8–12; 1887. № 4].

богословия. В своих лекциях он продолжал традицию критического освоения западной философии с позиций православного теизма.

Как и Скворцов, святитель Иннокентий признавал определенные заслуги Канта перед философией и религией: «Три отличнейших философа, которые одним авторитетом своих имен и взаимного согласия могут внушить нам к себе доверенность, и которые размышляли об этом предмете без всякого пристрастия к религии, — три такие философа: Кант, Фихте и Шеллинг единогласно отнесли начало религии к Богу» [4, с. 85].

При этом святитель Иннокентий, следуя традиции своего учителя, подвергал критическому анализу основные положения кантовской философии: «Кант руководствовался практическим рассудком и Бога рассматривал только со стороны законодательства, а прочие стороны признавал неприступными для человеческого ума» [4, с. 19].

Оценивая вклад Канта в развитие религиозной философии, святитель Иннокентий отмечал: «Кант оказал для естественной религии только ту услугу, что прояснил и очистил идею нравственности; но эта идея давно известна в христианстве; только там требования нравственности растворяются состраданием: христианство допускает и посторонние побуждения, коими подкрепляется наша слабая добродетель; а Кант отнял сей, так сказать, костыль, эту опору человеческой нравственности и требовал добродетели чистейшей, не применясь к человечеству» [4, с. 83].

Под руководством святителя Иннокентия, развивавшего идеи Скворцова, Киевская духовная академия достигла подлинного расцвета. В этот период были введены новые методы преподавания, осуществлен переход с латинского языка на русский, что способствовало освобождению от влияния католического богословия и схоластики.

Святитель Иннокентий в богословии использовал исторический и историко-сравнительный методы, при этом

активно обращаясь к западноевропейской теистической литературе, преимущественно протестантской. Одной из главных особенностей его богословия является совершенно новое направление в изучении христологии с исторических позиций, стремление приблизить истины откровения к человеческому сознанию.

Философская школа Киевской духовной академии

Благодаря деятельности И. М. Сковрцова и святителя Иннокентия (Борисова) в Киевской духовной академии сформировалась особая философская традиция — школа философского теизма, представители которой стремились к органическому синтезу православного богословия и достижений европейской философской мысли.

Из стен академии вышла целая плеяда выдающихся философов и богословов: **Орест Маркович Новицкий** — слушал философию у Сковрцова, богословие у святителя Иннокентия, стал одним из первых преподавателей философии в Киевском университете, **Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий** — ученик Новицкого, автор первого четырехтомного «Философского лексикона» в России, **Памфил Данилович Юркевич** — будущий наставник В. С. Соловьева, представитель философии сердца, **Петр Иванович Линицкий** — продолжатель традиций киевского философского теизма.

Таким образом, Киевскую школу философского теизма можно охарактеризовать несколькими отличительными чертами:

1. **Синтетический подход** — стремление к органическому соединению православной догматики с достижениями западноевропейской философии;
2. **Критический рационализм** — признание значения разума в познании религиозных истин при безусловном приоритете веры;
3. **Историко-философская ориентация** — внимание к истории философии как важному источнику философского

знания;

4. Практическая направленность — стремление применить философские идеи к решению актуальных вопросов религиозной и общественной жизни.

Философское наследие И. М. Скворцова

Философское наследие И. М. Скворцова включает как опубликованные работы, так и обширное рукописное наследие. Среди его основных трудов: «О метафизическом начале философии» (1819), «О составе человека» (1817), «О философии Эшенмайера» (1835), «О философии Плотина», «Критическое обозрение теодицеи Лейбница», «Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума» (1838), «Записки по нравственной философии», «Христианское употребление философии, или Философия Григория Нисского» (1863), «Философия религии» (рукопись). В своих философских исследованиях Скворцов руководствовался несколькими методологическими принципами: принципом критического анализа, согласно которому любая философская система должна подвергаться тщательному критическому рассмотрению с позиций христианского мировоззрения; принципом синтеза, предполагающим необходимость соединения достижений философской мысли с истинами Откровения; принципом историзма, то есть пониманием философии как исторически развивающегося феномена; принципом практической применимости, согласно которому философские идеи должны служить нравственному совершенствованию человека. И. М. Скворцов внес фундаментальный вклад в становление и развитие духовно-академической философии в России. Его деятельность способствовала институционализации философского образования в духовных академиях, формированию оригинальной философской традиции, соединяющей православное богословие с европейской философией, развитию философской терминологии на русском языке, подготовке

квалифицированных философских кадров для духовных и светских учебных заведений. Идеи И. М. Скворцова оказали существенное влияние на развитие русской религиозной философии XIX–XX веков. Традиция философского теизма, заложенная им в Киевской духовной академии, получила развитие в трудах П. Д. Юркевича, В. С. Соловьева и других представителей русской религиозной философии. Особенно важным представляется вклад Скворцова в разработку проблемы соотношения веры и разума, которая стала центральной для всей последующей русской религиозной философии. Его концепция двух ступеней познания и идея философии как посредницы между естественными науками и христианством предвосхитили многие идеи русских религиозных философов конца XIX — начала XX века.

Заключение

И. М. Скворцов занимает особое место в истории русской философии как основатель киевской школы философского теизма и один из создателей оригинальной традиции духовно-академической философии. Его философская система представляла собой творческий синтез православного богословия и достижений западноевропейской философской мысли при безусловном приоритете религиозного откровения.

Критически осмысливая наследие западной философии, особенно учение И. Канта, Скворцов стремился использовать рациональные методы для обоснования и защиты религиозных истин. Его концепция соотношения веры и разума, философии и религии оказала определяющее влияние на развитие духовно-академической философии в России.

Заслуги И. М. Скворцова в развитии философского образования и философской мысли в России трудно переоценить. Он создал основу для формирования киевской школы философского теизма, воспитал целое поколение выдающихся философов и богословов, среди которых особое место занимает святитель Иннокентий (Борисов). Под их

совместным руководством Киевская духовная академия стала одним из ведущих центров философского образования в России, а созданная ими философская традиция оказала существенное влияние на все последующее развитие русской религиозной философии.

Философское наследие И. М. Сковцова сохраняет свою актуальность и в наши дни, представляя собой важный этап в развитии отечественной философской мысли и являясь примером творческого диалога между религиозной традицией и философским знанием.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники:

1. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета Св. Владимира (1834–1884). Киев, 1894. С. 603.

2. Д. П. [Поспелов, Д.] Два слова по поводу этого соч. (Последнее соч. протоиерея Иоанна Михайловича Сковцова) // ТрКДА. 1863, Т. 2. № VIII. С. 504.

3. Дневник протоиерея Ивана Михайловича Сковцова. Киев, 1866. С. 295.

4. *Иннокентий, архимандрит.* О религии вообще // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. Киев, 1869. С. 19–83.

5. *Малышевский И. И.* Иван Михайлович Сковцов, кафедральный протоиерей Киево-Печерского собора (Некролог) // ТрКДА. 1863. Т. 2. № VIII. С. 447.

6. Опись документов и дел, хранящихся в архиве Святейшаго правительствующаго Синода. С. 496. № 7395, август 1833.

7. Последнее сочинение протоиерея Иоанна Михайловича Сковцова // Труды Киевской духовной академии. 1863. № 8, С. 505–508.

8. *Сковцов И. М.* Записки по нравственной философии. Киев, 1869. С. 22–38.

9. *Сковцов И. М.* О Кантовой религии // ЖМНП. 1838. Ч. 17. № 1. С. 44–93.

10. *Скворцов, И. М.* Письма И. М. Скворцова Иннокентию Борису / Сообщ. Н. И. Барсовым II ТрКДА. 1886. № 1, 2, 4, 5, 8–12; 1887. № 4.

Литература:

11. *Красотин Е. П.* Архиепископ Иннокентий (Борисов) и становление религиозно-философской школы в Киевской духовной академии во второй трети XIX века: дис. ... канд. филос. наук. специальность 09.00.13. Уссурийск, 2007. 145 с.

12. *Куценко Н. А.* Творческое наследие первого профессора философии Киевской духовной академии И. М. Скворцова // Вестник РГГУ: Философия, социология, искусствоведение. 2009. № 12. С. 266.

13. *Титов Ф. И.* Преосвященный Иннокентий Борисов, архиепископ Херсонский и Таврический, как ректор Киевской духовной академии (15 декабря 1800 г. — 15 декабря 1900 г.) (К столетнему юбилею со дня рождения его) // ТрКДА. 1900. № 12. С. 506.

УДК 276



<https://elibrary.ru/zdhoya>

Талимончук Максим Вячеславович
аспирант Сретенской духовной академии,
магистр теологии
e-mail: m_talimonchuk@mail.ru

Talimonchuk Maxim Vyacheslavovich
Postgraduate student
Of the Sretensky Theological Academy,
Master of Theology
e-mail: m_talimonchuk@mail.ru

**ПЕРЕВОДЧЕСКИЕ МЕТОДЫ СЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА
ЗАТВОРНИКА НА ПРИМЕРЕ ПЕРЕВОДОВ СОЧИНЕНИЙ
ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА**

**TRANSLATION METHODS OF ST. THEOPHANES THE
RECLUSE AT THE EXAMPLE OF THE TRANSLATIONS OF
THE WORKS OF ST. MAXIMUS THE CONFESSOR**

Для цитирования: Талимончук М. В. Переводческие методы святителя Феофана Затворника на примере переводов сочинений преподобного Максима Исповедника // Богословско-исторический сборник. 2025. № 4 (39). С. 40–60.

For citation: Talimonchuk M. V. Translation methods of St. Theophanes the Recluse at the example of the translations of the works of st. Maximus the Confessor // Theological-historical Collection. 2025. № 4 (39). 40–60 pp. (In Russian)

Аннотация. В данной статье рассматриваются переводческие методы святителя Феофана Затворника на примере переводов сочинений преподобного Максима Исповедника, вошедших в третий том русского «Добротолюбия». Методы святителя Феофана рассматриваются с точки зрения современных подходов, представлений о художественном и буквальном перево-

дах, а также в историко-интеллектуальном контексте XIX века. На основе приведенных примеров отмечаются отступления от точной передачи оригинального текста, а также терминологии. Делаются выводы о том, что в своих переводах святитель Феофан ориентировался в большей степени на пастырские принципы и цели, руководствовался пользой читателей. Соответственно, данные переводы должны рассматриваться в большей степени как пастырски ориентированные.

Abstract. This article examines the translation methods of St. Theophan the Recluse using the example of his translations of the works of St. Maximus the Confessor, included in III volume of the Russian Philokalia. The methods of St. Theophan are considered from the point of view of modern approaches, ideas about literary and literal translation, as well as in the historical and intellectual context of the XIX century. Based on the examples given, deviations from the exact transmission of the original text, as well as terminology, are noted. It is concluded that in his translations, Saint Theophan was guided more by pastoral principles and goals and was guided by the benefit of his readers. Accordingly, these translations should be viewed more as pastorally oriented.

Ключевые слова: прп. Максим Исповедник, свт. Феофан Затворник, теология, методология перевода, переводоведение, терминология.

Key words: St. Maximus the Confessor, St. Theophan the Recluse, theology, translation methodology, translation studies, terminology.

Практика переводов святоотеческих сочинений на русский язык является одним из важнейших вопросов как современной русской патрологической науки, так и переводоведения в целом. В настоящее время Русская Православная Церковь располагает большим корпусом сочинений святых отцов, переводы которых осуществлены во второй половине XIX века. Поскольку в указанный период не существовало общих научно обоснованных подходов

к ведению переводческой деятельности (либо имевшиеся подходы значительно устарели), можно сказать, что каждый отдельный переводчик руководствовался в большей степени собственными представлениями о переводе. Соответственно, многие из переводных текстов данной эпохи нуждаются в рефлексии и анализе для выявления как качества перевода, так и соответствия богословского содержания и терминологии оригинальному святоотеческому сочинению.

При этом, как отмечает А. И. Сидоров: «Мы исходим из убеждения, что «буква» переводов святоотеческих творений неизбежно стареет. Присноживым и цветущим остается лишь дух святоотеческого Предания» [25, с. 9]. То есть даже анализ буквы переводов прошлых лет представляется важной и имеющей несомненную актуальность задачей.

В рамках патрологических исследований возможны различные стратегии и подходы к изучению византийских святоотеческих текстов. Например, П. Б. Михайлов выделяет следующие: клерикализация, секуляризация и актуализация патристики [24, с. 141–161], в рамках которых и возможно выстраивать и переводческие методы [28].

По мысли П. Б. Михайлова, клерикализация патристики — это заявление со стороны части научного или церковного сообщества исключительных прав на изучение и работу со святоотеческим наследием [24, с. 146]. Другой чертой данного подхода является то, что «научное знание — выводится за рамки патрологии, преподаваемой в церковной школе» [24, с. 146]. То есть в рамках метода клерикализации для ряда ученых церковного сообщества научность и научное знание отходит на второй план относительно церковности.

Секуляризация же патристики, наоборот, является методом, в рамках которого не учитывается Предание Церкви, ее отношение к тому или иному автору, при этом и содержание святоотеческих сочинений изучается как набор идей, рассматриваемых в отрыве от истин Божественного Откровения и Церковной рецепции [24, с. 148–154].

Переводы, выполненные в контексте одного этих методов, обладают своими характерными особенностями — как достоинствами, так и недостатками.

В современном переводоведении актуализируются также представления о художественном и буквальном методах. С. В. Месяц, говоря как в целом о подходах к переводу иностранной литературы на русский язык, так и в отношении переводов философских текстов, рассматривает три основных вида переводов сочинений с иностранного языка — художественный, буквальный и смешанный (от художественного к более буквальному) [22, с. 5–37].

Говоря о художественных переводах античных философских сочинений, она отмечает: переводы трудов Платона и Аристотеля, выполненные значимыми и выдающимися деятелями советской и русской науки С. С. Аверинцевым, А. Ф. Лосевым, М. Л. Гаспаровым и др., сегодня критикуются за «недостаточную точность и излишнюю художественность, за то, что, приспособлявая текст к нормам русского языка и привычкам русского читателя, они подчас заменяют перевод пересказом... не придерживаются унифицированного перевода философских терминов» [22, с. 6].

В данном контексте нужно отметить: любые переводы в определенной степени являются истолкованием оригинального авторского сочинения. Особенно это характерно для художественных переводов, создатели которых, выбирая наиболее подходящий с их субъективной точки зрения вариант толкования многозначного во многих случаях философско-богословского текста, вынужденно лишают тот или иной фрагмент сочинения многозначности, вложенной автором, и зачастую, по сути, становятся соавторами.

Буквальные переводы, в свою очередь, стремятся минимизировать такого рода толкования через дословное следование оригиналу, сохранение грамматических форм и, по возможности, синтаксических конструкций. В таком подходе главным становится перевод не всего произведения

в общем контексте, а перевод каждого отдельно взятого слова. Достоинствами таких переводов становится минимизация личных привнесений и истолкований переводчика, сохранение авторского стиля, при этом всем элементам текста в данном случае уделяется одинаковое внимание.

Главный же недостаток такого подхода заключается в том, что переводы становятся крайне сложны для чтения, восприятия и понимания. В некоторых случаях такой перевод бывает сложно понять без привлечения оригинала.

Необходимо сказать и то, что в случае с художественным переводом возникают вопросы и к передаче терминологии. Терминология и в философии, и в богословии является значимым элементом учения того или иного богослова, является формой, в которую облакаются важные вероучительные и духовные истины. В сочинениях каждого святого отца есть определенный набор терминов, которые у данного конкретного автора могут приобретать дополнительные смыслы, через них разрабатываются характерные для богослова аспекты учения.

Отсюда следует сделать вывод: «Выявление понятийно-терминологической системы того или иного автора, принадлежащего христианской традиции, часто становится ключом к пониманию особенностей его богословской мысли» [18, с. 6].

Таким образом, терминологический аппарат каждого конкретного святого отца должен тщательно изучаться переводчиками и отдельно, и в контексте каждого произведения.

Это важно не только относительно переводов и изучения наследия того или иного отца Церкви, но и всего догматического богословия, построения догматических систем. Изучение догматического богословия, истории догматических движений невозможно без основных представлений о понятийно-терминологической системе православного богословия [18, с. 6], которая в свою очередь строится и на понятийных системах отдельных святых отцов Церкви.

Следовательно, перевод и сохранение терминологии требует кропотливой работы, погружения не только в произведения, но и богословский и исторический контексты, в котором писал тот или иной автор.

Однако вследствие различных причин переводчики могут отходить как от точности перевода терминологии, так и точности передачи оригинального текста в целом.

Переходя непосредственно к переводам святителя Феофана Затворника, нужно сказать, что по современным представлениям его подход к переводам если и не был художественным, то был в определенной степени свободным.

В предисловии к переведенному им с греческого языка аскетическому сочинению «Невидимая брань» святитель Феофан отмечает, что оригинальный текст книги принадлежит не Никодиму Святогорцу, а «составлен другом лицом», что святой Никодим «только пересмотрел ее, исправил, дополнил и обогатил примечаниями и выписками из св. отцов, подвижников» [7, с. 3]. Далее уже относительно своего перевода святитель пишет: «Приходилось иной раз изменять слова книги для улучшения ее стиля... Потому предлагаемую книгу следует считать не столько переводом, сколько вольным переложением» [7, с. 3].

Данный метод святителя Феофана отмечает и архиепископ Василий (Кривошеин) в предисловии к книге о жизни и богословском учении преподобного Симеона Нового Богослова. Впервые сочинения преподобного Симеона были напечатаны в XVIII веке и не в оригинале, а переводе-пересказе на новогреческом языке, выполненным Дионисием Загорейским: «Перевод этот часто довольно неточен, а главное неполон, так как Дионисий Загорейский опасался, что многое в писаниях пр. Симеона может смутить благочестивого простого читателя, и потому считал себя в праве «цензурировать» святого отца» [17, с. 7]. С этого неточного и измененного по содержанию перевода святитель Феофан сделал свой русский перевод, «внеся и со своей стороны изменения» [17, с. 7]. По-

этому архиепископ Василий высказывается о данных трудах святителя как пересказе пересказа [17, с. 7].

Методы святителя Феофана также можно проследить на примере переведенных им сочинений преподобного Максима Исповедника, вошедших в третий том русского «Добротолюбия».

Создатель на данный момент самого современного перевода «Глав о любви» А. И. Сидоров дает следующий отзыв переводу «Глав», сделанному святителем Феофаном: «Перевод св. Феофана... часто является не собственно переводом, а пересказом (парафразом) содержания оригинала» [26, с. 64].

Важно указать: уже в самом выборе сочинений преподобного Максима намечается подход святителя. В свое «Добротолюбие» относительно греческого он включает произведения в большей степени аскетические — «400 глав о любви», «Слово о подвижнической жизни» (которого нет в греческом «Добротолюбии»), исключает имеющееся в греческом экзегетическо-богословское сочинение «Толкование на молитву „Отче наш“» и значительно сокращает «Умозрительные и деятельные главы», которые имеют аскетическо-богословский характер. Как отмечает игумен Дионисий (Шленов), это «характерно в целом для подхода святителя Феофана, который, как известно, предпочитал практическую аскетику теоретическим и мистическим богословским построениям» [20, с. 271].

Здесь нужно обратить внимание на специфику творчества самого преподобного Максима Исповедника. Несмотря на то, что он глубоко укоренен в Предании Церкви, в библейской и предшествующей ему святоотеческой традиции, целью его всегда является помочь адресатам в христианской жизни, творчество его, тем не менее, мистическо-умозрительное и носит богословско-философский характер [21, с. 39]. И такая кажущаяся двойственность могла быть камнем преткновения не только для читателей, но и для переводчиков эпохи XIX века.

В 1853 году Оптиной пустыней был издан славяно-русский перевод «Толкования на молитву „Отче наш“» и «Слова постнического» (то есть «Слова о подвижнической жизни»). Сохранилось письмо философа И. Киреевского преподобному Макарию Оптинскому по поводу данного издания, написанное через год после выхода книги. По содержанию письма можно проследить двойственное восприятие богословия преподобного Максима И. Киреевским, который желает подобрать к нему ключ со стороны философии: «Вы изволите писать о Максиме Исповеднике... Я полагал, что главная трудность в понимании его писаний заключается не столько в духовной высоте, сколько в формах языка, занятых, как я думал, у философских систем того времени... Вот почему я был так дерзок, что осмелился предложить Вам свои услуги в деле перевода» [2, с. 283]. Преподобный Макарий, имевший широчайший духовный опыт, по всей видимости, указал И. Киреевскому, что подходить к переводу и рассматривать творчество преподобного Максима необходимо в другой плоскости — духовной. И действительно, для преподобного мистический духовный опыт первичен [21, с. 39]. В конце своего письма философ-славянофил еще один раз отмечает духовную высоту сочинений византийского богослова, однако же и указывает на определенную его сложность с философской точки зрения: «...в смысле буквального и наружно-философского он сказал многое такое, что, может быть, и навсегда и для всех останется не вполне объясненным» [2, с. 284].

Святитель Феофан также отмечает сложность сочинений преподобного Максима не только для перевода, но и понимания. В своих письмах о трудах по переводам сочинений преподобного для третьего тома «Добротолюбия» святитель замечает: «Сижу над Максимом исповедником. Великий он созерцатель! И не всегда досягаешь до его высоты, — и проникаешь его глубины. Не редко приходится употреблять перифраз вместо перевода дословного... Так бывает трудно добраться до мысли!» [12, с. 142].

Нужно напомнить: вопрос перевода глубокой богословско-умозрительной святоотеческой литературы был непростым и дискуссионным в синодальный период. На протяжении практически всего XVIII века в Российской империи издавалась прежде всего западная светская мистика, масонская и протестантская литература, православная святоотеческая письменность же печаталась в меньшей степени [14, с. 157]. Только в 1793 году при Екатерине II стараниями митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Гавриила (Петрова) было осуществлено первое издание «Добротолюбия» на церковнославянском языке [14, с. 163]. Известно высказывание преподобного Паисия Величковского, осуществившего данный перевод: издание книг «Добротолюбия», помимо радости, внушает еще и страх, так как данные книги будут читаться не монахами, но мирянами. По мысли преподобного, миряне же без руководства опытных наставников, самочинно принявшись за прохождение практики умной молитвы, могут легко стать жертвами прелести [8, с. 231].

Соответственно, актуален был вопрос восприятия глубокой умозрительной литературы неискушенными в святоотеческой письменности читателями XIX века.

Известно и сочинение преподобного Макария Оптинского «Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву» [3].

Высказывался относительно чтения святоотеческих творений и святитель Игнатий (Брянчанинов). Отмечая значимость и пользу, которую получают чада Церкви при чтении святых отцов, он, тем не менее, предупреждал, что необходимо выбирать чтение, соответствующее образу жизни [1, с. 55]. По мысли святителя, читая не соответствующую образу жизни святоотеческую литературу, «сделаешься бесплодным мечтателем» [1, с. 56]. В заключительной части наставления владыка Игнатий отмечает: при неправильном чтении не только святых отцов, но и Священного Писания, можно легко уклониться от пути спасения в «дебри и пропасти» [1, с. 56].

Отсюда очевидно, святитель Вышенский в своих переводческих трудах по большей части заботился, чтобы не навредить адресату и не перегрузить его сложными богословскими умозрениями. Игумен Дионисий (Шленов), например, фиксирует пропуск мест богословской тематики святителем Феофаном как один из его методов, причем замены имеют место не только в отношении целых произведений, но и отдельных глав: «Однако сам факт того, что он сознательно пропустил места... свидетельствует о его тонкой интуиции и вполне сознательном изъятии богословских глав из ряда глав более подвижническо-практических» [19]. Отмечается, что в этих же целях владыка Феофан допускал и замены отдельных богословских рассуждений, которые на первый взгляд могли показаться противоречивыми или излишними для неначитанного в богословской литературе человека. Исходя из этих целей святитель допускал и замены отдельных слов: «В контексте данного подхода становится понятной и отдельная постоянная замена свт. Феофаном слова «двигаться» на слово «действовать» [19].

Пастырская позиция владыки вполне понятна и объяснима для своего времени. XIX век — это время, когда была возрождена старческая традиция, когда переводами и изданиями святоотеческой письменности занимались по большей части духоносные подвижники-практики. Естественно, это были люди, для которых опыт христианской жизни был более важен в сравнении с наукой и научными подходами. Сам святитель, несомненно, являясь в первую очередь практиком, отмечает в своей статье «Об употреблении нового перевода Ветхозаветных писаний» следующее: «Не грешно вам, ученые, бить мою совесть, — вам, которых Церковь воспитала на созидание чад своих, а не на разорение?» [11]. Эта цитата ярко характеризует отношение владыки Феофана к целям науки, которая воспринималась как средство, с помощью которого необходимо доставлять пользу чадам Церкви, и избегать всяческого возможного вреда.

Вообще же святителем духовная польза ставилась выше научности. Проследить это можно на примере перевода так называемых «Глав из Ватиканского кодекса», приписываемых в кодексе преподобному Максиму, но которых нет в греческом «Добротолюбии» (они были помещены там позднее под именем Илии Экдика и не принадлежали преподобному Максиму, что святитель отмечает в одном из своих писем [13, с. 127]). Данные главы владыка Феофан перевел в своих черновиках, несмотря на сомнительное происхождение текста. Об их происхождении он узнал уже после того, как отослал рукопись в Афонский Пантелеимонов монастырь [13, с. 127]. В окончательную редакцию данные главы не вошли, однако в черновиках к переводу осталась следующая пометка святителя: «Кто прав — Ватиканский кодекс или греческое «Добротолюбие» — пусть решают исследователи исторической стороны отеческих творений. Ищущий же назидания с одинаковой пользой может читать сии главы» [20, с. 269].

Здесь нужно еще раз отметить и возможное восприятие адресата — читателя второй половины XIX века, который не только не был искушен в богословской и святоотеческой письменности, но зачастую не имел полноценного образования.

Нужно заключить, что, отталкиваясь от уровня читателей, епископ Вышенский в своих переводческих трудах ориентируется в первую очередь на пастырские цели и действует как мудрый пастырь, прибегая к переводческой икономии.

Поэтому, отмечая масштаб проделанной святителем работы, сложность труда и обоснованность его методов, исследователи все же указывают на отступления в переводах святителя Феофана: «Добротолюбие свт. Феофана нередко отступает от греческого оригинала и значительно расширено. Оно ориентировано на более широкого читателя: не только на преуспевшего в знании и мудрости монаха, но и на благочестивого мирянина» [19].

Так, например, переводя некоторые главы, святитель Феофан

истолковывает их в рамках своего учения, внося характерные для себя богословские элементы. Трудно заподозрить святителя Феофана, начитанного в святоотеческой литературе, в незнании или непонимании содержания переводимых сочинений. Однако возвращаясь к приведенной выше цитате о труднодоступности и высоте созерцаний преподобного Максима, можно понять, почему епископу Вышенскому было удобнее сложные и темные для понимания места из сочинений преподобного истолковывать в рамках своего богословия, что могло быть лучше и для читателя.

В пример можно привести следующий текст.

Святитель перевел главу 8 первой сотницы сочинения «Четыре сотни глав о любви»: «Отторгший ум свой от любви к Богу и *пребывания в присутствии Его* и привязавшийся оным к чему-либо чувственному, предпочитает душе тело, и Богу Создателю то, что стало быть от Него» [6, с. 180].

Особое внимание в этой главе нужно уделить словам *пребывания в присутствии Его*. В оригинале стоит *προσεδρεῖας ἀποχωρεῖας* [15, с. 52], что можно перевести как *оставившем внимание, усердие* [29, с. 1167]. В данном фрагменте главы преподобный Максим пишет об уме, оставившем усердие к Богу.

Святитель Феофан же истолковывает слово *προσεδρεῖας* как *пребывание в присутствии Бога*. И здесь нужно сказать, что учение о пребывании в присутствии Бога, предстояния пред Богом является важной частью учения святителя Феофана о молитве Иисусовой и молитве вообще. Собственно, для него Иисусова молитва во многом тем и значима, что ведет молящегося к предстоянию пред Богом. Вот, например, цитата из сочинения «О молитве Иисусовой, в письмах к схиигумену Герману и схимонаху Агапию»: «Существо молитвы в умном предстоянии Господу со взыванием к Нему» [10, с. 17].

Наиболее же полно святителем раскрывается именно учение о пребывании в присутствии Бога, которое регулярно в различных формах появляется в данном произведении: «Главное, в чем надо упражняться, есть память Божия, или

хождение в присутствии Божиим» [10, с. 11]. См. также: «Стойте пред Господом, без образов, в присутствии Господа [10, с. 22]». В данном сборнике можно найти еще не одно высказывание владыки Феофана относительно пребывания в присутствии Господа.

Можно заключить, что для святителя Феофана аспект молитвенного пребывания в присутствии Бога является важным элементом его учения о молитве и находит место при переводе указанной главы преподобного Максима. Однако данный текст в некоторой степени уже является толкованием.

Перевод свт. Феофана	Греческий оригинал	Перевод А. И. Сидорова	Церковно- славянский перевод
Отторгший ум свой от любви к Богу и <i>пребывания в присутствии Его</i>	Ὁ τὸν νοῦν τῆς εἰς Θεὸν ἀγάπης καὶ προσεδρείας ἀποχωρίσας	Отделивший ум [свой] от любви к Богу и от усердного прилежания [<i>в молитвах</i>] Ему	Иже ум Божия любве и <i>приседания</i> отлучив

Если же обратиться к другому переводу данной главы, созданному А. И. Сидоровым, анализируемый отрывок выглядит следующим образом: «Отделивший ум [свой] от любви к Богу и от *усердного прилежания [в молитвах]* Ему...» [5, с. 97]. Здесь слово *προσεδρείας* переведено уже более точно — как *усердное прилежание*, однако и в данном случае присутствует определенное толкование, допущенное в квадратных скобках — [*в молитвах*]. Естественно, скобки указывают на то, что слова добавлены переводчиком и их нет в оригинальном тексте, однако это настраивает читателя на определенное толкование.

В тексте же преподобного Максима Исповедника вопрос об образе усердного прилежания, рачения умом о Боге остается открытым, читатель может только предполагать, что имел в виду автор и в чем образ прилежания, усердия заключается.

На данном примере можно проследить, как при переводе может утрачиваться многозначность, заложенная в оригинальном сочинении, также и то, насколько это непростая задача — перевод умозрительно-богословского авторского текста.

В данном контексте более точен церковнославянский перевод: «Иже ум Божия любве и *приседания отлучив*» [4, с. 402]. *Приседание* связано с присерд, присердно — усердно [27, с. 12] (то есть речь идет об уме, оставившем усердие). В данном случае отражена церковнославянская традиция пословного перевода.

Возвращаясь к переводу святителя Феофана, нужно отметить, что в отдельных главах других сотниц данного произведения также встречаются элементы его учения о предстоянии пред Богом и пребывании ума в Нем.

Так выглядит его текст главы 15 четвертой сотницы: «Душа благоумно движется, когда ее сила вождевательная окачествована воздержанием, раздражительная ревнует о любви, отвращаясь от ненависти, мысленная *пребывает в Боге*, молитвою и духовным созерцанием» [6, с. 233].

В данном случае говорится уже о непосредственном пребывании ума в Боге.

Если же обратиться к тексту преподобного Максима, можно увидеть *τὸ δὲ λογιστικὸν πρὸς τὸν Θεὸν διάυη* [15, с. 200]. Глагол в конъюнктиве *διάυη* в данном случае можно перевести как *переносится* [30, с. 344], то есть весь отрывок выглядит так: *мысленная же к Богу переносится*. На движение указывает и предлог *πρὸς* с *τὸν Θεὸν* в винительном падеже. Получается, что в оригинальном сочинении речь идет о направленности ума, действию ума, восходящего к Богу посредством молитвы и духовного созерцания.

В данном случае перевод указанной главы, выполненный А. И. Сидоровым, выглядит более точно: «Мыслящее начало *устремляется к Богу* посредством молитвы» [5, с. 97].

В равной степени и церковнославянский перевод: «Помысленное же, *к Богу возводитъ* молитвою» [4, с. 444].

Перевод свт. Феофана	Греческий оригинал	Перевод А. И. Сидорова	Церковно- славянский перевод
Мысленная <i>пребывает</i> в Боге посредством молитвы	Τὸ δὲ λογιστικὸν πρὸς τὸν Θεὸν διάγῃ	Мыслящее начало <i>устремляется</i> к Богу посредством молитвы	Помысленное же, к Богу <i>возводитъ</i> молитвою

Подобное можно увидеть и в главе 45 этой же сотницы. Текст святителя Феофана таков: «Ум действует по естеству своему; — когда содержит страсти в покорности, созерцает значение всего сущего, и *пребывает с Богом*» [6, с. 237]. В греческом оригинале стоит καὶ πρὸς τὸν Θεὸν διάγῃ [15, с. 212].

Как можно увидеть из древнегреческого текста, речь в данном случае опять идет о том, что ум переносится к Богу, в то время как у святителя Феофана снова говорится о *пребывании* ума в Боге.

При этом нужно обратить внимание на слова *созерцает значение всего сущего*, в оригинале они выглядят так — τοὺς λόγους τῶν ὄντων θεωρεῖ [15, с. 212], что можно перевести как *созерцает логосы сущего*.

Учение о логосах — одно из центральных в богословских построениях преподобного Максима. При этом важное место в его богословии занимает учение о естественном созерцании логосов творения и восхождении ума посредством этого созерцания к Богу: «Созерцая мир как совокупность таинственно образующих каждую вещь идей (λόγοι) Логоса и возводя их от низших (частичных) к высшим (общим) и, наконец, к самому общему Логосу всего, ум достигает неведомого постижения Божества Логоса» [21, с. 42–43]. В случае с переводом святителя Феофана смысл перенесения ума от созерцания логосов сущего к Богу теряется.

Нужно отметить также, что пребывание ума в Боге,

таинственное слияние ума с Богом, согласно трехчастной аскетической схеме преподобного Максима (практическая философия — естественное созерцание — таинственное богословие), есть благодатное состояние, которого подвижник достигает только на высшей третьей ступени подвига духовной жизни: «Наконец, высшая ступень, венчающая путь подвижника, — это таинственное пребывание в Боге, лицом к лицу с Ним» [23, с. 84]. А значит, данное состояние достигается только после прохождения предыдущих ступеней — подвига телесного (практической философии), естественного созерцания и недостижимо в обход данных степеней: «Необходимое условие на пути ума к Богу — достижение совершенства в добродетели» [23, с. 87].

В этой связи нужно обратить внимание на передачу терминологии. Не возвращаясь к непростому для восприятия понятию «логос», это можно сделать на примере терминов *воплощение* (ἐνσάρκωσις) и *вочеловечение* (ἐνανθρωπήσεως), которые разграничиваются и в православном Символе веры: «И воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася» [9, с. 12].

Употребление данных терминов в богословии святого Максима заслуживает отдельного исследования, так как преподобный употребляет слово *воплощение* в достаточно широком смысле, например, в его построениях Господь воплощается: в естественном законе, то есть в видимой природе [21, с. 69–70], Священном Писании [21, с. 70], «в конце веков» принимает совершенно воплощение, явившись во плоти человеческой [21, с. 70], а после искупления человеческого рода и душах верующих [21, с. 79].

Соответственно то, как и в каких контекстах преподобный Максим использует два термина (произвольно ли или их употребление системно и имеет определенные закономерности), является достаточно важным, требующим изучения.

Здесь же нужно отметить, что термин *вочеловечение*

(ἐνανθρώπησεως) в оригинальном тексте «Слова о подвижнической жизни» встречается трижды, и все три раза святитель Феофан переводит их как *воплощение*.

Данное слово фиксируется и в «Четырехстах главах о любви», однако там святитель Феофан передает его, уже следуя оригинальному тексту: «Ибо Он *вочеловечением* Своим женет вслед нас вся дни» [6, с. 213]. Это же можно увидеть и в переводе А. И. Сидорова: «Ибо Он, через *Вочеловечивание* Свое, следует за нами все дни» [5, с. 121].

Обупотреблении данного термина святителем высказывается и игумен Дионисий (Шленов): «Свт. Феофан переводит „вочеловечение“ более традиционным богословским термином „воплощение“. Следует отметить, что термин „вочеловечение“ свт. Феофан не использовал в своих трудах, для него это был менее понятный славянизм» [20, с. 276–277].

Заключение

Заключая, нужно сказать, что переводы сочинений преподобного Максима Исповедника, выполненные святителем Феофаном Затворником, хотя и не являются художественными, но в определенной степени могут называться свободными. Затворник Вышенский не всегда четко следует как оригинальному тексту, так и не старается соблюдать оригинальную терминологию переводимого автора.

Можно предположить, что главной причиной является то, что святитель в большинстве случаев прибегает к пастырской икономии и в своих переводческих трудах действует с ориентацией на читателей, соотносит содержание глубоких умозрительных текстов с уровнем богословской подготовки адресата.

Данный метод святителя близок к подходу клерикализации, о котором говорилось выше, однако между данными переводческими концепциями имеются и значительные отличия. Прежде всего, само понятие клерикализации имеет отрицательную коннотацию, и в статье П. Б. Михайлова

употребляется неслучайно, так как автор в определенной степени отрицательно относится к такому подходу изучения святоотеческой письменности.

Пастырски ориентированные же переводы отличаются тем, что на первый план выходит конкретная пастырская цель, ряд пастырских задач. При таком переводе в определенной степени (пусть даже и незначительной) может изменяться и содержание оригинала, и терминология.

Предъявлять требования к таким переводам и исследовать их необходимо не столько с научных позиций, сколько пастырских — аскетической и духовной пользы. Данная переводческая стратегия имеет полное право на существование, но в применении к современному читателю и переводческим методам, это еще раз говорит о необходимости изучения как в целом русскоязычных текстов святоотеческих сочинений, выполненных в XIX веке, так и переводов «Добротолюбия» святителя Феофана Затворника.

Помимо этого, важной задачей также остается дальнейшая актуализация методов изучения и перевода святоотеческого наследия.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники:

1. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* О чтении святых отцов. Аскетические опыты: В двух томах. Т. 1. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2024. — 816 с.

2. *Киреевский И. В.* Письмо Оптинскому старцу Макарию, 23 ноября 1854 г. Полное собрание сочинений И. В. Киреевского в двух томах. Т. II. — М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. — 306 с.

3. *Макарий Оптинский, прп.* Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву. О смирении. — Сергиев Посад: Типография СТСЛ, 1908. — 50 с.

4. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви. Добротолюбие в

переводе преподобного отца нашего Паисия Величковского: в двух томах. Т. 1. — СПб: Изд. Успенского подворья Введенского ставропигиального мужского монастыря Оптиная пустынь, 2019. — 920 с.

5. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви. Максим Исповедник. Творения Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты. — М.: Мартис, 1993. — 354 с.

6. *Максим Исповедник, прп.* Четыреста глав о любви. Добротолюбие. Т. 3. — М.: Православный паломник, 1998. — 480 с.

7. *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. — М.: Изд. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 1912. — 297 с.

8. *Паисий Величковский, прп.* От письма старца Паисия, еже писа к старцу Феодосию. Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. — Свято-Введенская Оптина пустынь, 2001. — 355 с.

9. Православный молитвослов. — М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. — 384 с.

10. *Феофан Затворник, свт.* О молитве Иисусовой, в письмах к схиигумену Герману и схимонаху Агапию. — СПб.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1998. — 103 с.

11. *Феофан Затворник, свт.* Об употреблении нового перевода Ветхозаветных писаний // URL: http://az.lib.ru/f/feofanzatwornik/text_1876_ob_upotreblenii_novogo_perevoda.shtml (дата обращения: 8.02.2025).

12. *Феофан Затворник, свт.* Письмо № 1004. От 23 ноября 1886 г. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собрание писем: в 8 вып. Вып. VI. — Изд-во Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря и Паломник, 1994. — 216 с.

13. *Феофан Затворник, свт.* Письмо № 133. От 16 марта 1888 г. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем (из неопубликованного). — М.: Правило веры, 2001. — 653 с.

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

15. *Maximus Confessor. Capita de Catitate / Massimo Confessore. Capitoli sulla carità / editi criticamente con introduzione, versione e note da Aldo Ceresa-Gastaldo.* — Roma: Editrice Studium, 1963. — 252 p.

16. *Maximus Confessor // Liber asceticus.* PG. T. 90. Col. 911–959.

Литература:

17. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). — Н. Новгород: Изд-во братства во имя святого князя Александра Невского, 1996. — 445 с.

18. *Давыденков О. В., прот., Емельянов Н. Н., прот., Чурсанов С. А.* Основная богословская терминология. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. — 165 с.

19. *Дионисий (Шленов), игум.* Переводческие принципы свт. Феофана на примере трех «Сотниц» прп. Никиты Стифата // URL: <https://svtheofan.ru/item/1238-igumen-dionisiy-shlenov-kandidat-bogosloviya-pprepodavately-moskovskoy-duhovnoy-akademii.html> (дата обращения: 10.12.2024).

20. *Дионисий (Шленов), игум.* Сочинения прп. Максима Исповедника в составе русского «Добротолюбия» святителя Феофана. Феофановские чтения. Вып. IX. — Рязань: РГУ им. С. А. Есенина, 2016. — С. 265–278.

21. *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и Византийское богословие. — СТСЛ, 2011. — 144 с.

22. *Месяц С. В.* Испытание буквализмом, или каким должен быть перевод античной философской классики? // Историко-философский ежегодник. Т. 33. — М.: Аквилон, 2018. — С. 5–37.

23. *Михайлов П. Б.* Категории богословской мысли. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. — 384 с.

24. *Михайлов П. Б.* Патристика в свете современных исследований // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. — М., 2021. Вып. 94. — С. 141–161.

25. Сидоров А. И. Монументальное творение преподобного Максима Исповедника. Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. Вопросыответы к Фалассию. Ч. 1. — М.: Мартис, 1993. — 283 с.

26. Сидоров А. И. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество. Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты. — М.: Мартис, 1993. — 354 с.

27. Словарь русского языка XI–XVII веков. Вып. 20. — М.: Наука, 1995. — 288 с.

28. Сурков И. Е. Византийская философия: проблема перевода как проблема понимания // URL: <https://iphras.ru/page19136068.htm> (дата обращения: 5.10.2024).

29. Lampe G. W. H. A patristic Greek lexicon. — Oxford: Oxford University press, 1961. — 1568 p.

30. Liddle H. G., Scott R. Greek-English Lexicon. 7 ed. — New York, Chicago, Cincinnati: American book company, 1869. — 1775 p.

УДК 226.63:930.1



<https://elibrary.ru/rvcuqw>

Протоиерей Сергей Владимирович Третьяков

кандидат богословия, доцент,
ректор Калужской духовной семинарии,
доцент кафедры библейских
и богословских дисциплин
spin-код: 5869-7233
e-mail: tresergius@mail.ru

Archpriest Sergiy Vladimirovich Tretyakov

candidate of theology, associate professor,
rector of Kaluga Theological Seminary,
associate professor for the chair
of theological and biblical studies
spin-код: 5869-7233
e-mail: tresergius@mail.ru

Иеромонах Андрей (Синицин Денис Викторович)

настоятель Архиерейского подворья
Свято-Успенского храма в с. Боровенск
e-mail: sufbp@mail.ru

Hieromonk Andrey (Sinitsin Denis Viktorovich)

Father Superior of the Episcopal Metochion
the Holy Assumption Church in Borovensk village
e-mail: sufbp@mail.ru

ИССЛЕДОВАНИЯ КНИГИ ДЕЯНИЙ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ БИБЛЕИСТИКЕ ДОРЕВОЛЮЦИОННОГО ПЕРИОДА

RUSSIAN BIBLICAL STUDIES OF THE ACTS OF THE APOSTLES IN THE PRE-REVOLUTIONARY PERIOD

Для цитирования: Третьяков С., прот., Андрей (Синицин),
иером. Исследования Книги Деяний в отечественной библе-

истике дореволюционного периода // Богословско-исторический сборник. 2025. № 4 (39). С. 61–78.

For citation: Tretyakov S., archpriest, Andrey (Sinitin), hieromonk. Russian Biblical Studies of the Acts of the Apostles in the prerevolutionary period // Theological-historical Collection. 2025. № 4 (39). 61–78 pp. (In Russian)

Аннотация. Статья представляет собой историко-библиографический обзор научных трудов отечественных библеистов дореволюционного периода, посвященных изучению Книги Деяний апостолов. Рассматриваются работы ключевых представителей русской академической школы: магистерская диссертация И. П. Николина (Вифанская духовная семинария), исследование Ф. И. Мищенко о речах апостола Петра (Киевская духовная академия), труд протоиерея Д. Богдасhevского, а также энциклопедические статьи и монография Н. Н. Глубоковского, чья работа представлена как вершина дореволюционных изысканий в данной области.

Авторы анализируют проблематику, которой занимались русские библеисты: вопросы атрибуции текста, полемику с представителями новотюбингенской школы относительно исторической достоверности Деяний, теории письменных источников, природу «мы-отрывков», соотношение образа апостола Павла в Деяниях и его посланиях, проблему датировки и места написания книги.

Делается вывод о том, что главной задачей представителей дореволюционной русской библейской школы была защита традиционных церковных воззрений в полемике с выводами западной рационалистической критики при использовании современного им научного инструментария. Отмечаются как общие позиции исследователей (отрицание гипотезы письменных источников, утверждение авторства апостола Луки), так и расхождения во взглядах, прежде всего в вопросе о датировке книги.

Abstract. The article is a historical and bibliographic review of the

scientific works of Russian biblical scholars of the pre-revolutionary period devoted to the study of the Book of Acts of the Apostles. The article examines the works of key representatives of the Russian academic school: I. P. Nikolin's master's thesis (Bethany Theological Seminary), F. I. Mishchenko's research on the speeches of the Apostle Peter (Kiev Theological Academy), the work of Archpriest D. Bogdashevsky, as well as encyclopedic articles and a monograph by N. N. Glubokovsky, whose work is presented as the pinnacle of pre-revolutionary research in this field.

The authors analyze the issues that Russian Biblical scholars dealt with: issues of text attribution, polemics with representatives of the Novotyubingen school regarding the historical authenticity of Acts, the theory of written sources, the nature of «we are passages», the relationship between the image of the Apostle Paul in Acts and his epistles, the problem of dating and the place of writing of the book.

It is concluded that the main task of the representatives of the pre-revolutionary Russian biblical school was to defend traditional church views in a polemic with the conclusions of Western rationalist criticism using modern scientific tools. There are common positions of researchers (denial of the hypothesis of written sources, assertion of the authorship of the Apostle Luke), as well as differences of opinion, primarily on the issue of the dating of the book.

Ключевые слова: Книга Деяний, отечественная библеистика дореволюционного периода, Иван Николин, профессор Федор Мищенко, протоиерей Дмитрий Богдашевский, профессор Николай Глубоковский, атрибуция, историческая достоверность, датировка, православный взгляд.

Key words: the Book of the Acts of the Apostles (the Apostles, the Acts of the Apostles), Russian Biblical Studies in the pre-revolutionary period, Ivan Nikolin, Professor Fyodor Mishchenko, Archpriest Dmitriy Bogdashevskiy, Professor Nikolay Glubokovskiy, attribution, historical credibility, dating, an orthodox perspective.

Книга Деяний апостолов занимает весьма важное место

в новозаветном каноне, являясь связующим звеном между событиями Священной и церковной истории. В силу этого Книга Деяний привлекала внимание исследователей как неоценимый источник о жизни первых христиан. Если сначала ее изучали в основном экзегеты, то с начала XIX столетия Деяния стали предметом исследования зарубежной библейской критики. В середине XIX века представителями новотюбингенской школы была поставлена под сомнение историческая достоверность книги. В силу этого русская библейская наука должна была дать достойный ответ. С начала 90-х годов начинают появляться исследования представителей русской академической науки, посвященные именно Книге Деяний.

Таким образом, бурное развитие западной библеистики в XIX в. побудило к развитию и отечественную библеистику: «Библейско-апологетические исследования со 2-й половины XIX в. были вызваны необходимостью богословского ответа... на результаты западной библейской критики, отвергавшей традиционные представления об авторстве, датировках и целостности многих книг Библии... опровержение результатов историко-критического анализа Библии основывалось во многом на текстологическом и литературном анализах, а также на систематизации результатов подобной полемики в западной литературе» [1, с. 49].

Одним из первых исследований, посвященных Деяниям, стала магистерская диссертация преподавателя Вифанской духовной семинарии И. Николина¹. Работа [13] достаточно

¹ Так как по И. Николину и Ф. И. Мищенко, о монографии которого речь пойдет далее, нет статей в «Православной энциклопедии», а имеющаяся информация противоречива, будут даны более пространные биографии.

Иван Петрович Николин (Основная информация по биографии И. П. Николина дана согласно ресурсу [15]. Все дополнительные сведения о биографии даны по отдельным сноскам) (11.11.1867 — не ранее 1919). Родился в с. Рожново Егорьевского уезда Рязанской губернии (Иван Петрович Николин // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Nikolin/ (дата обращения: 4.04.2025) в семье священника, в 1887 г. окончил по 1 разряду

внушительна по объему (в сумме всех пагинаций — 400 страниц). Состоит из вступительных предварительных замечаний и 9 глав.

Характерно, как исследователь на рубеже XIX–XX столетий определяет задачи православного библеиста: «Православный богослов должен стоять на страже церковного достояния и быть в живом соприкосновении с нарождающимися взглядами в библиологической науке. Он не имеет права проходить их молчанием, но должен подвергнуть анализу выводы современной рационалистической науки относительно священной книги. Его слово не будет удовлетворять требованиям времени и отвечать на его вопросы, если он, не игнорируя выводов отрицательной науки, но критически проверяя их на основании данных самой священной книги и церковного предания, будет стремиться к объективному

(Выпускники Рязанской духовной семинарии 1816–1840, 1868–1873, 1875, 1877–1916 гг. URL: <http://www.petergen.com/bovkaloduhov/ryazansem.html> (дата обращения: 04.04.2025)) Рязанскую духовную семинарию, в 1892 г. — Московскую духовную академию магистрантом, оставлен профессорским стипендиатом (Выпускники Московской духовной академии 1818–1916, 1918–1919 гг. URL: <http://petergen.com/bovkaloduhov/mda.html> (дата обращения: 04.04.2025)). 4 февраля 1893 г. был назначен преподавателем богословия в Вифанскую духовную семинарию. С 23 марта 1893 г. по 1 декабря 1899 г. состоял преподавателем еврейского языка, преподавал также немецкий язык (Дело о награждении преподавателей Вифанской духовной семинарии Глазунова П. — орденом св. Владимира и Изюмова М. — орденом св. Анны и представлении к производству в следующие чины преподавателей семинарии Николина И., Глазунова П. и Изюмова М. // ЦГАМ. Ф. 427. Оп. 1. Д. 4395. Л. 4–6.). С 1895 г. — магистр богословия, являлся также членом распорядительного собрания семинарского правления, классным воспитателем, имел чин статского советника. В 1917 г. был председателем Всероссийского съезда деятелей духовной школы, работал в II отделе Предсоборного совета, на данном основании был членом Поместного Собора 1917–1918 гг., участвовал в заседаниях всех трех сессий Собора. С июля 1919 г. контролер сельскохозяйственный отдела Народного комиссариата государственного контроля. Сведений о дальнейшей судьбе не имеется.

изложению соответствующего о ней представления в духе древней христианской церкви» [13, с. IV]. В целом данные задачи, сформулированные Николиным, совпадают с теми, о которых упоминалось выше в цитате из статьи «Православной энциклопедии».

В своей диссертации И. П. Николин использовал как минимум 39 иностранных источников, указанных во введении к монографии, из них — только два были переведены на русский язык (Герике «Введение в новозаветные книги Священного Писания» (1869) и Фаррара «Жизнь и труды св. Апостола Павла» (1887)), остальные исследователи изучали на языке оригинала. Среди них — труды Ф. Баура, Ф. Шлейермахера, Э. Целлера и других зарубежных библеистов, изданные в хронологическом промежутке с 1829 по 1891 гг., то есть за значительный период, что свидетельствует о серьезном подходе к изучению современной ему библейской науки.

В диссертации затронуты основные темы, поднятые зарубежными исследователями. Одним из первых вызовов, на который пришлось дать ответ Николину, была «теория письменных источников», разбору которой посвящена весьма объемная первая глава диссертации (с. 1–59). Отечественный богослов решительно отвергает возможность использования Дееписателем письменных источников, полемизируя с такими авторами, как Шлейермахер, Спитта, Сороф, Шмидт, Целлер и допуская лишь использование устных рассказов очевидцев.

В отношении «мы-отрывков» во второй главе (с. 60–82) опровергается мнения Сорофа, Овербека о том, что из-за их мнимая несогласованности с остальным текстом священной книги указывает на наличие как минимум двух авторов. Николин обосновывает единство стиля «мы-отрывков» с остальным текстом книги.

Третья глава посвящена (с. 83–114) анализу языковых особенностей Деяний, их единству с третьим Евангелием, а также однообразие стиля во всех частях книги — речах ап. Петра, письмах с остальным авторским текстом.

В четвертой, достаточно обширной (48 страниц) главе (с. 115–162) опровергаются мнения о принадлежности книги другим спутникам Павла: Тимофею, Силе и Титу, на основе анализа «мы-отрывков» Деяний и упоминаний имен спутников «апостола языков».

Пятая глава (с. 163–184) обнимает собой весьма важный вопрос цели написания книги. В ней разбираются воззрения ученых новотюбингенской школы, и утверждается традиционная точка зрения, что Деяния носят «чисто исторический характер», в то же время имеют цель «представить, каким образом Евангелие в историческом осуществлении стало „силой Божией ко спасению всякому верующему, иудею же, прежде и Еллину“» [13, с. 183].

Не прошел мимо внимания И. Николина и поднятый уже в XIX столетии вопрос о сравнении изображения апостола Павла в Деяниях по сравнению с образом Павла, который предстает в его посланиях. Данная тема освещается в самой обширной (68 страниц) шестой главе монографии (с. 185–253). Приводя различные аргументы, в частности, разных адресатов проповеди Павла в книге Луки и посланиях, Николин заключает, что «образ великого Апостола языков... очерчен св. Дееписателем живо и вполне согласно с самоизображением Апостола в посланиях» [13, с. 252].

Седьмая глава (с. 253–298), посвященная разбору мнений о якобы использовании автором Деяний творений Иосифа Флавия, утверждает о независимости дееписателя от историка иудейских войн.

Восьмая обширная глава (с. 299–355) посвящена весьма подробному описанию жизни св. Луки, а также вопросы времени и места написания Деяний. Относительно датировки Николин считает Деяния «произведением апостольского века, хотя бы второй его половины, отступающей за разрушение Иерусалима» [13, с. 350]. Здесь видно, что Николин — первый из отечественных библеистов, кто признает так называемую среднюю датировку, после разрушения Иерусалима. Местом написания Николин считает Рим [13, с. 353].

В заключительной **девятой главе** (С. 356–386) разбираются всесвидетельства о Деяниях в ранних памятниках христианской письменности, причем автор не обходит вниманием проблему малого количества свидетельств, замечая, что в писаниях раннего периода мало цитат, причина видится в широком доступе ранних авторов к устному преданию, полученному от самих апостолов. Подробно разбирая вопросы замалчивания Деяний со стороны еретиков, Николин приводит достаточно оригинальный аргумент свидетельств о Деяниях в апокрифическом «Завете двенадцати патриархов», откуда приводит пророчество Вениамина о великом его потомке Павле, «Деяния которого и слова будут записаны в священных книгах» [13, с. 377].

Таким образом, И. Николин постарался в своей диссертации дать ясный ответ православного исследователя на все темы, поднятые современной ему зарубежной библейской критикой, используя доступные научные данные. В его работе еще нет упоминаний об открытиях сэра Уильяма Рамсея, книги которого об исторической достоверности Деяний только начали выходить в середине 90-х годов XIX столетия². Тем не менее и без этого мощного оружия русский исследователь смог показать несостоятельность многих утверждений западных библеистов.

Труд [10] профессора Киевской духовной академии Федора Ивановича Мищенко³ посвящен не всей Книге Деяний, а только одному из ее литературных частей — речам первоверховного апостола Петра.

² О выходе трудов Рамсея говорилось в статье (Лопухин А. П. Кризис в отрицательной школе: К вопросу об исторической достоверности книги Деяний Апостольских // Христианское чтение. 1896. № 2. С. 3–19), где автор статьи считал, что отрицательная школа (под этим наименованием подразумевались все исследования, ставящие под сомнение историческую достоверность книги Деяний) «получает себе от книги Рамсэя такой удар, от которого несомненно долго не оправится» (С. 18).

³ Основная информация по биографии Ф.И. Мищенко дана согласно: [14] и [9]. Все дополнительные сведения о биографии даны с отдельными ссылками на источники.

354-страничная монография состоит из предисловия, девяти глав, разбирающих речи апостола Петра, приводимые

Федор Иванович Мищенко родился 30 июня 1874 г. в селе Сеньковке Переяславского уезда Полтавской губернии в семье священника. Окончил Переяславское духовное училище, Полтавскую духовную семинарию в 1895 г., обучался определенное время в Московской духовной академии (архивные документы об этом имеют датировку 12.08.1895 — 29.04.1896 г. (Личные дела студентов (Мищенко Федор Иванович) // ЦГАМ. Ф. 229 (Архив Московской духовной академии). Оп. 4. Д. 2436), так как на казенный счет направляли только в столичные академии), затем — в Киевской духовной академии (перевелся в Киев спустя три месяца после поступления в МДА, поменявшись местами со студентом КДА), которую окончил в 1899 г. со степенью кандидата с правом получить степень магистра богословия без нового устного испытания по переработке, согласно указаниям рецензентов (Выпускники Киевской духовной академии 1823–1869, 1884–1915 гг. URL: <https://clck.ru/3KEwAS> (дата обращения: 04.04.2025)). В архиве КДА имеется рукопись кандидатского сочинения на тему «Речи св. апостола Петра в книге Деяний апостольских. Опыт критико-экзегетического исследования», датированная 1899 годом, именно потом этот труд (вероятно после доработки) защищен как магистерская диссертация в 1907 г. Оставлен при Академии профессорским стипендиатом, с 1900 г. — доцент кафедры церковного права КДА, с 1907 г. — магистр богословия, экстраординарный профессор КДА, преподаватель церковной истории в Киевской духовной семинарии и на Высших женских курсах, статский советник. В 1917 г. член Киевского епархиального съезда и епархиального совета, работал в I, II, III и VIII отделах Предсоборного совета, на правах члена которого стал и членом Поместного Собора 1917–18 гг., участвовал в первой сессии Собора.

Кроме исследования, связанного с Книгой Деяний, среди трудов Ф. И. Мищенко стоит упомянуть «К вопросу о составе предстоящего собора русской церкви», «Церковное устройство христианских общин (прикии) 2-го и 3-го века», то есть основной сферой научных интересов было в дореволюционное время церковное и каноническое право.

После революции Ф. И. Мищенко был вовлечен в общественную и научную жизнь Украины, в 1918 г. являлся заместителем председателя Всеукраинского Православного Церковного Собора, профессором Киевского университета и Киевского юридического института, членом Ученого комитета и Комиссии законодательных внесений при Министерстве исповеданий Украинской Державы, с 1919 г. (Этот год указан прот. Александром Менем как год смерти Ф. И. Мищенко (Мищенко //

в Деяниях⁴, и заключения, где автором перечисляются основные выводы исследования: «в изложении речей, с одной стороны, выступают особенности, чуждые оригинальному стилю Дееписателя, и большею частью отвечающие характеру ап. Петра и иногда прямо повторяющийся в его писаниях. С другой — чрез все речи в равной мере проходят обороты и выражения, несомненно, принадлежащие перу св. Луки» [10, с. 350]; «безусловно нельзя допустить, чтобы св. Лука механически списал речи из какого-нибудь письменного источника: он передает, а не списывает их» [10, с. 353]; «едва ли также можно допустить, чтобы св. Лука обрабатывал кем-нибудь другим сделанную запись речей: равномерное распределение „луканизмов“ заставляло бы предполагать сплошную стилистическую переработку источника, но такая обработка — вещь едва ли возможная: легче пересказать чужую речь, чем исправлять ее таким образом, чтобы в каждой фразе вставлять или изменять по слову» [10, с. 353].

В 1911 году в трех выпусках «Богословского вестника» вышла рецензия на книгу Мищенко преподавателя

Мень А., прот. Библиологический словарь. Т. 2: К — П. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. С. 220)) — ординарным профессором по кафедре церковного права Киевского университета св. Владимира, с 1920 г. — действительный член Всеукраинской академии наук по кафедре истории Церкви, в 1926 г. инициатор создания и председатель Комиссии для изучения византийской письменности и ее влияния на Украину. В 1928 г. последовало исключение ученого из Академии (по некоторым данным он был арестован (Мищенко: Персональный список. URL: <https://baza.vgd.ru/1/21586/50.htm?> (дата обращения: 4.04.2025)), в 1929 г. уволен со всех академических должностей «как историк Церкви». Скончался в 1933 г. в Киеве, похоронен на Лукьяновском кладбище.

⁴ Первая глава — речь и молитва по поводу избрания апостола на место Иуды (Деян. 1:15–26); вторая — речь в день Пятидесятницы (Деян. 2:14–36, 38–40), третья — речь по поводу исцеления хромого (Деян. 3:4–6, 12–26), четвертая — речь перед синедрионом (4:8–12, 19, 20) и молитва в собрании верующих (4:24–30), пятая — речи к Анании и Сапфире (5:3–9), шестая — второй ответ синедриону (5:29–32), седьмая — обличение Симона волхва (8:20–23), восьмая — слова к Енею и Тавифе и речи по поводу обращения Корнилия (9:34, 40; 10:2, 6–11:18), девятая — речь на соборе (15:7–11).

Московской духовной академии М. Д. Муретова [11]. В конце он рекомендовал удостоить автора диссертации премией имени митрополита Макария, но достаточно подробно проанализировал труд профессора Киевской академии, указав не только на сильные стороны⁵ монографии, но и на ее недостатки⁶.

⁵ Одна из самых сильных сторон монографии Мищенко — богословская. Автор, по мнению рецензента, «все богословские места данного отдела книги Деяний подвергает более или менее основательному и подробному экзегетическому анализу, — устраняет многие теологические трудности и решает разные недоуменные вопросы» (с. 766).

⁶ Рецензентом было указано на несколько недостатков монографии, главные из которых следующие:

— обычный, традиционный «постишный и поглавный комментарий на избранный им отдел книги Деяний Апостольских» вместо всестороннего исследования (с. 366);

— необходимость исследования речей с помощью всех средств современной науки:

сравнение их с самими собой — для определения литературной индивидуальности;

сравнение с местами книги, принадлежащими самому дееписателю и с речами других лиц: Стефана, Иакова и Павла, а также с посланиями Иакова и Павла;

сравнение с посланиями ап. Петра

изучение всех апокрифов, связанных с именем ап. Петра. (С. 367–368)

— в отношении библиографии отмечая знакомство автора с русскоязычной литературой и многочисленное использование немецкой, отмечается полное отсутствие англоязычной и многой важной немецкой, в частности с трудом Гарнака о Луке (с. 378).

В этом отношении в исследовании Мищенко рецензент усмотрел лишь «разбросанную по книге полемику автора против тюбингенцев (Баура, Целлера др.), в настоящее время (особенно после трудов Цана и Гарнака) уже потерявших всякое научное значение... мимоходные указания лишь некоторых, наиболее бросающихся в глаза, совпадений как в общем содержании, так и в отдельных выражениях между речами ап. Петра в Деяниях и посланиями апостола, особенно первом, — кое где имеющиеся, отрывочные сравнения стиля речей ап. Петра с стилем самого дееписателя, — наконец несколько общих замечаний на 22-х страницах (333–354 стр.) об особенностях богословия и стиля речей ап. Петра» (С. 369).

В начале XX века вышло еще одно исследование представителя Киевских духовных школ, посвященное книге Деяний [2] — профессора, протоиерея Димитрия Богдашевского⁷.

«Опыты...» Богдашевского менее объемны, чем труд Николина, и круг тем несколько уже, монография состоит из трех глав⁸. Однако присутствуют более современные аргументы, в частности есть ссылка на труды У. Рамсея в обоснование историчности Деяний, активно используются труды А. Гарнака. В отличие от И. Николина Богдашевский придерживается ранней датировки Деяний и активно отстаивает свою позицию.

Весьма значительный вклад в исследование Книги Деяний внес выдающийся представитель отечественной библеистики Н. Н. Глубоковский. Известны его статья в «Православной богословской энциклопедии» [4] (далее — ПБЭ) и монография [7].

Прежде чем перейти к описанию вклада Н.Н. Глубоковского отметим, что статья о Деяниях в «Православной богословской энциклопедии» не была первой энциклопедической статьей. В 1893 году вышла статья о рассматриваемой нами книге Нового

⁷ Василий (Богдашевский, 1861–1933), архиеп. Каневский, вик. Киевской епархии. В 2019 году Священным Синодом Украинской Православной Церкви был прославлен в лике местночтимых святых Киевской епархии как священномученик. Также решением Синода был внесен в список Собора святых Киевской духовной академии.

⁸ 1) «Исторический характер книги...» (с. 1–45). Здесь автором опровергаются доводы отрицательной критики, в том числе против мнимых противоречий и анахронизмов, а также взаимоотношения Деяний с посланиями Павла.

2) «Об источниках книги... Время написания...» (С. 46–79). Будущий сщмч. Василий подробно разбирает вопрос о возможных источниках книги, как для второй, так и для первой части книги, а также принадлежность «мы-отрывков» апостолу Луке. Отдельно разбирается вопрос о соотношении Деяний с трудами Иосифа Флавия.

3) «Хронология книги...» (с. 80–108). Является достаточно оригинальной попыткой представить хронологию событий Деяний.

Завета в энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона [12].

Вершиной исследований в области Деяний Глубоковским стала его монография о св. Луке, изданная уже в эмиграции, но изучение проблем, связанных с Деяниями, он начал значительно раньше, даже не с написания энциклопедической статьи. В самой статье имеется ссылка на статью автора в «Христианском чтении» за 1894 год [5], которая по сути является рецензией на исследование священника Д. Глаголева [3] о втором благовестническом путешествии апостола Павла, носящая частный характер. Вклад Глубоковского в изучение библиологических проблем Деяний не ограничивается упомянутой статьей в ПБЭ, достаточно указать хотя бы его статью об Иерусалимском соборе апостолов [6].

В статье о Деяниях в ПБЭ поднимаются следующие проблемы: не вполне точное соответствие названия содержанию⁹, вероятность наличия третьего тома писаний св. Луки¹⁰, возможные источники¹¹, версии текста¹², исторические

⁹ Не вполне точное соответствие названия Книги «Деяния Апостолов» содержанию, так как в ней говорится преимущественно о Петре и Павле (Стлб. 150), хотя отмечается, что название «Деяния апостольские» было бы также неточным, так могло бы утрачивало бы указание на апостолов, в отличие от других вестников с этим именем (Стлб. 151), и здесь важен не количественный момент, а качественный, характеризующийся в достоинстве лиц, призванных на проповедь, каким могут быть ближайшие ученики Христовы, тем более что «группировка рассказа около свв. Петра и Павла совпадала с историческим ходом апостольской евангелизации, сначала ограничивавшейся больше иудейством и потом перенесенной на язычество» (Стлб. 151–152).

¹⁰ Убедительно опровергнувший своими археологическими открытиями выводы новотюбингенской школы о неисторичности Деяний Уильям Рамсей выдвинул гипотезу, что Лука намеревался написать третий том, и не смог этого сделать по каким-либо причинам. В пользу этого Рамсей приводит аргумент, что в книге присутствует неполнота историографического изображения по причине отсутствия сведений о дальнейшей судьбе Павла. Н. Глубоковский (Стлб. 152) отвергает эту гипотезу по следующим доводам:

- отсутствие фактических данных о наличии третьего тома;
- Деяния не носят биографический характер, а имеют цель «раскрытия спасительных путей благодатного искупления, как истинно божественного» (Стлб. 152).

неточности¹³, единство стиля с третьим Евангелием¹⁴, атрибуция¹⁵, датировка¹⁶.

¹¹ В частности, приводится гипотеза проф. К. Клемена, который доводил количество источников до четырех «с тремя последовательными переработками, законченными не ранее первой четверти второго века» (Стлб. 153). Против теории источников и разных авторов говорит «внутренняя стройность всех подробностей и их планомерное соотношение» (Стлб. 153) при описании в книге.

¹² Вопрос о версиях текста Деяний в отечественной библеистике поставил именно Н.Н. Глубоковский. В статье в ПБЭ приводится гипотеза Рамсея, который предположил, что добавления в «западной» версии есть «прибавки позднейшего читателя, делавшего на полях свои заметки, которые потом были перенесены в самый текст; они произошли в Малой Азии уже во II-м веке и принадлежат лицу хорошо осведомленному, почему обладают высокою историческою ценностью» (Стлб. 154). Не соглашаясь с данной теорией, автор статьи в ПБЭ отмечает, что она не объясняет всех добавлений в текст: «1) не все прибавки касаются малоазийских отношений и 2) есть достаточно корректур не фактических, а просто стилистических. При этом последние не содержат посторонних оттенков и, совпадая по языку с прочими частями, носят характер первоначальной оригинальности» (Там же).

Ввиду этого Глубоковский принимает теорию Блясса-Леклерка о двойственном издании Деяний: «Предполагается, что сначала она была написана «начерно», но автор представил знатному Феофилу исправленный „чистый“ экземпляр; первая — пространная — редакция по месту происхождения называется Римской (или β), вторая от своего предназначения именуется Антиохийской (или α). Эта гипотеза лучше раскрывает все текстуальные явления» (Стлб. 154).

¹³ Приводится один пример — упоминание в речи Гамалиила восстания Февды, которое было, согласно Иосифу Флавию, позже данных событий. Глубоковский высказывает мнение, что речь идет о разных лицах (Стлб. 155).

¹⁴ В пользу единства говорят: высокий стиль языка и качество литературной обработки, отсутствие у деесписателя синхронистических указаний, какие есть в Евангелии (Лк. 3:1 и сл.) не говорят о литературных различиях, а об отсутствии значимых событий при начале апостольской проповеди (Стлб. 156).

¹⁵ Упоминаются разные версии об авторстве, которые опровергаются данными самих Деяний. Гипотеза Шлейермахера об авторстве Тимофея опровергается Деян. 20:4–5, где Тимофей отличается от рассказчика; авторство Силуана или Силы (у Шванбека) устраняется, поскольку автор не выступает в своем описании под формою «мы» даже там, где этот спутник остается один при апостоле Павле (Деян. 16:17 и ср. Деян. 16:19);

Во многом в своей монографии о Луке¹⁷ Н. Н. Глубоковский развил те темы, которые были затронуты в его ранних исследованиях. В данной части осветим те темы, которые не повторяют ранее изложенные, опуская те, содержание которых не отличается от соответствующих тем в статье ПБЭ.

Во вступительной части, касающейся более биографических деталей, затрагивается тема профессии святого Луки¹⁸.

Вторая часть посвящена уже непосредственно текстологическим вопросам. В отдельном разделе описывается содержание книги¹⁹, более подробно описываются различные гипотезы о возможных источниках книги²⁰, более подробно рассмотрен вопрос о вариантах текста²¹, «мы-отрывках»²², не обойден вниманием вопрос о расхождениях с посланиями

принадлежность книги Титу (Горст, Кнейкер, Кренкель, Якобсен) также невозможно, так как он не упоминается у деписателя в тех случаях, когда с его личностью связывались важнейшие события (см. Гал. 2:1 и сл.) (Стлб. 156–157).

¹⁶ Отвергая позднюю датировку с опровержением реконструкции первохристианской истории у тюбингенцев, Глубоковский в период написания статьи в ПБЭ останавливается на среднем варианте, относя написание третьего Евангелия около времени падения Иерусалима, а для Деяний дата отодвигается на более позднее время, хотя (если учесть то, что Глубоковский принимал мнение Блясса о двух редакциях текста) допускается написание первой версии текста до смерти Павла, который ознакомился с нею и исправления во второй версии вызваны правкой апостола (Стлб. 157).

¹⁷ Так как монография касается двух книг апостола Луки, Деяниям посвящены следующие ее места: С. 6–28 (где затрагиваются вопросы авторства двух книг), и С. 112–200 (раздел, посвященный Деяниям).

¹⁸ Впервые по сравнению с предыдущими исследованиями упоминается исследование Хобарта о медицинском языке автора диалогии (С. 12–15).

¹⁹ С. 118–123 (которое не могло быть описано в краткой словарной статье).

²⁰ С. 131–136. Приводится большое количество гипотез, из которых следует вывод, что «Входить в подробный их разбор было бы совершенно напрасным трудом, так как конкуренты в истязаниях книги Деяний подают сами себя» (с. 135).

²¹ С. 139–151. Название раздела «Историческая достоверность» не совсем соответствует содержанию.

²² С. 152–154, в разделе под названием «Фактическая достоверность книги Деяний Апостольских по источнику сведений».

Павла²³, свидетельств раннехристианской литературы²⁴. Особняком стоит раздел о датировке, так как Глубоковский изменил свою прежнюю точку зрения в отношении места написания²⁵, высказанную в ПБЭ²⁶. В монографии есть специальный раздел, посвященный речам Павла, Петра и Стефана²⁷, также приводятся археологические открытия Рамсея²⁸.

Сам Н. Н. Глубоковский, будучи корифеем библеистики, был весьма сдержан, как отмечает архимандрит Ианнуарий (Ивлиев), в оценке своих собственных трудов, да и в оценке

²³ С. 155–159, в разделе «Дееписатель — спутник ап. Павла». Отмечая имеющиеся трудности в согласовании образа Павла Деяний и Павла посланий: «соглашение Деяний с Павловыми посланиями не совсем легко и часто покоится на гипотетических предпосылках. Однако все это возможно без всякого пожертвования научными приемами и с несомненными приобретениями для научного познания», к тому же критика пока не доказала «абсолютную неосуществимость» воссоздания целостной биографии Павла на данных Деяний и посланий (с. 159).

²⁴ С. 167–169, раздел с названием «Подлинность книги Деяний». В нем приводятся свидетельства о возможном знакомстве с творением Луки Климента Римского, Варнавы, в «Дидахе», Игнатия Богоносца и Поликарпа Смирнского и др. Указывается и на незначительность имени Луки по сравнению с другими христианскими светилами апостольских времен» (с. 168), что практически исключает возможность надписания неподлинного сочинения апостольским именем (там же).

²⁵ С. 173. Здесь в соответствии с решением вопроса о различных редакциях текста написание первой, западной редакции относится к Риму, а второй — в Антиохии.

²⁶ С. 169–172, «Время издания книги Деяний». Если в статье в ПБЭ Глубоковский относил написание книги ко времени после падения Иерусалима, то в монографии он вслед за А. Гарнаком склоняется к ранней датировке: «книга Деяний издана до смерти Павлова в начале 60-х годов — около 65 года» (С. 172). Среди доводов — невозможность представить, чтобы Дееписатель умолчал о падении Иерусалима после того, как это событие совершилось.

²⁷ С. 174–193. «Достоверность сообщаемых в книге Деяний речей». В целом утверждается подлинность речей, их соответствие характеру ораторов и принадлежность перу Дееписателя.

²⁸ С. 193–195. Раздел с наименованием «Фактическая достоверность книги Деяний».

отечественной библейской науки в целом: «Мы никак не можем похвалиться, — писал Глубоковский, — приобретениями русской экзегетики... Достаточно констатировать, что мы доселе не имеем систематических опытов научного комментария на всю Библию и, по-видимому, не замечаем этого страшного пробела» [8, с. 198]. Но в целом можно считать работу Н. Н. Глубоковского венцом исследования отечественной библеистикой книги Деяний дореволюционного периода.

Подводя итоги сказанному в настоящей статье, отметим, что главной целью представителей дореволюционной русской библейской школы было изучение исследований зарубежных библеистов и отстаивание православного взгляда, закрепленного в церковном Предании. Это касается вопросов атрибуции, исторической достоверности. В остальных вопросах имелись некоторые расхождения. Русские библеисты старались реагировать на самые острые проблемы библеистики Деяний: возможные противоречия и анахронизмы, проблемы текста и т. п. Все представители дореволюционной школы отвергали возможность использования Лукой письменных источников для написания Деяний. Определенные разногласия имелись в датировке Деяний, или средней (Николин), ранней (Богдашевский), Глубоковский, придерживавшийся в начале своей научной деятельности средней датировки, затем пришел к выводу о предпочтительности ранней.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Библеистика // Православная энциклопедия. Т. V: Бессонов — Бонвеч. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2002.
2. *Богдашевский Д., прот., проф.* Опыты по изучению Священного Писания Нового Завета. Вып. 2: Книга Деяний Апостольских. Киев, 1911. 108 с.
3. *Глаголев Д., свящ.* Второе великое путешествие св. ап. Павла с проповедью Евангелия (Деян. XV, 40 — XVIII, 22): Опыт историко-экзегетического исследования. Тула, 1893. III, 336, XII с.
4. *Глубоковский Н. Н.* Деяния св. Апостолов // Православная богословская энциклопедия или Богословский

энциклопедический словарь. Т. 5: Донская епархия — Ифика. Петроград, 1904. Стлб. 150–159.

5. Глубоковский Н. Н. Опыт русской обработки материала для жизнеописания св. Апостола Павла // Христианское чтение. 1894. № 1–2. С. 189–207.

6. Глубоковский Н. Н. Иерусалимский собор апостольский // Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь: в 12 тт. Т. 6: Иаван — Иоанн Маронит. 1905. Стлб. 427–441.

7. Глубоковский Н. Н., проф. Св. Апостол Лука, Евангелист и Дееписатель. София, 1932. 202 с.

8. Ианнуарий (Ивлиев), иером. Вклад С.-Петербургской духовной академии в русскую библеистику // Богословские труды (Юбилейный сборник, посвященный 175-летию Ленинградской духовной академии). 1986.

9. Мищенко Ф. И. // Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819–1920-е гг.: Материалы из собрания проф. прот. Ф. И. Титова и архива КДА. Т. II. К — П. К.: Издат. отдел УПЦ, 2015. С. 321–322.

10. Мищенко Ф. И., проф. Речи святого апостола Петра в книге Деяний Апостольских. Киев, 1907. 354 с.

11. Муретов М. Д. [Рец. на:] Мищенко Ф. И., проф. Речи св. ап. Петра в книге Деяний апостольских. Киев, 1907 // Богословский вестник. 1911. Т. 1. № 2. С. 364–379; Богословский вестник. 1911. Т. 1. № 4. С. 754–771; Богословский вестник. 1911. Т. 2. № 5. С. 221–239.

12. Н. Б. [Барсов Н. И.] Деяния апостольские // Энциклопедический словарь. Т. XI: Домиции — Евреинова / Издатели Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. СПб., 1893. С. 357–358.

13. Николин И. Деяния Святых Апостолов: Опыт историко-критического введения. Сергиев Посад, 1895. IV, VIII, 387 с.

14. «Поместный Собор 1917–1918: Тексты Поместного Собора Православной Российской Церкви (1917–1918)». Мищенко Федор Иванович // URL: <https://sobornost.online/mishhenko-fyodor-ivanovich/> (дата обращения: 04.04.2025).

15. «Поместный Собор 1917–1918: Тексты Поместного Собора Православной Российской Церкви (1917–1918)». Николин Иван Петрович // URL: <https://sobornost.online/nikolin-ivan-petrovich/> (дата обращения: 04.04.2025).

ИСТОРИЯ

УДК 94(47).071



<https://elibrary.ru/rwvmjt>

Петров Николай Игоревич

канд. истор. наук

доцент кафедры церковной истории

Санкт-Петербургской

духовной академии

e-mail: npetrovspb@yandex.ru

Petrov Nikolai Igorevich

Ph. D. in History

Assistant Professor of the Department of Church History

at the St. Petersburg Theological Academy

e-mail: npetrovspb@yandex.ru

ИМПЕРАТОР ПАВЕЛ I И КОВЧЕГ КНЯЗЯ ИВАНА ХВОРОСТИНИНА

THE EMPEROR PAUL I AND THE RELIQUARY OF PRINCE IVAN KHVOROSTININ

Для цитирования: Петров Н. И. Император Павел I и ковчег князя Ивана Хворостинина // Богословско-исторический сборник. 2025. № 4 (39). С. 79–104.

For citation: Petrov N. I. The Emperor Paul I and the Reliquary of Prince Ivan Khvorostinin // Theological-historical Collection. 2025. № 4 (39). 79–104 pp. (In Russian)

Аннотация. В ноябре 1796 г. Павел I повелел прислать в С.-Петербург императорские регалии и прочие предметы, использовавшиеся в коронациях, в частности — ковчег князя Ивана Хворостинина из Благовещенского собора Московского Кремля. Крест, находящийся в этом ковчеге, считался тем самым крестом, который был получен Владимиром Монома-

хом от византийского императора. Доставка в С.-Петербург данного ковчега позволяет предполагать стремление Павла I возобновить использование царских регалий допетровского времени в коронации, не получившее, однако, дальнейшего развития. Наиболее вероятной причиной этого стали сомнения Павла I в аутентичности креста преданию о мономаховых дарах. Подобный скепсис выделяет Павла I на фоне гораздо более свободного отношения к понятию об исторической достоверности, характерного для иных российских монархов XVIII в.

Abstract. In November 1796 Paul I ordered to deliver to St. Petersburg the imperial regalia and some other things, which were used during the coronations. The reliquary of prince Ivan Khvorostinin from the cathedral of the Annunciation in the Moscow Kremlin was delivered as well. The cross from this reliquary was considered in that time as the one that was sent to Vladimir Monomakh by the Byzantine emperor. Delivery of this reliquary to St. Petersburg allows to suggest that Paul I intended to restore the usage of the pre-Petrine tzars' regalia in the coronation, although this idea was not developed. The most probable reason for this rejection could be some Paul's doubts about authenticity of the cross in relation to the narrative about the Monomachos's gifts. Such skepticism highlights Paul I on the background of much more arbitrary understanding of historical authenticity, which was usual for the other Russian monarchs during the 18th century.

Ключевые слова: российский император Павел I, коронация, императорские регалии, ковчег князя Ивана Хворостинина, легенда о мономаховых дарах.

Key words: Russian Emperor Paul I, a coronation, the imperial regalia, the reliquary of prince Ivan Khvorostinin, the legend about the Monomachos's gifts.

В ноябре 1796 г. Павел I повелел прислать в С.-Петербург из Москвы в числе «императорских регалий и прочих государ-

ственных вещей», содержащий частицу Честных Древ Животворящего Креста Господня ковчег-мошевик князя Ивана Андреевича Хворостинина (рис. 1) с чеканным изображением предстоящих Кресту свв. Константина и Елены (из Благовещенского собора Московского Кремля). В письме главе («главнокомандующему») Москвы Михаилу Михайловичу Измайлову от 8 ноября монарх требует прислать ему «императорские регалии и прочие вещи, по прилагаемому реестру...» (сам реестр не представлен в цитируемой публикации). Еще одно письмо Павла I этому же адресату (от 15 ноября) содержит дополнение к данному повелению: «Для приготовления к будущей коронации нашей... нужно, чтобы присланы были к нам из Москвы порфира, крест, бармы и прочие царские утвари, употребляемые от древних еще времен при коронации предков наших, в Бозе почивающих государей Всероссийских...» О присланных из Москвы предметах Павел I вновь пишет М. М. Измайлову 27 ноября: «Из числа присланных из Москвы, по указам нашим... императорских регалий и прочих государственных вещей, також священных и царских утварей, за оставлением надобных здесь, все прочие, по приложенной при сем росписи, препровождаются обратно...» Во второй части «росписи» указан «крест золотой сканый в дске серебряной, золоченой, а в нем животворящее древо креста Господня» [36, с. 5–7], который может быть отождествлен с упомянутым выше ковчегом из Благовещенского собора.

Дело в том, что отправка этого ковчега-креста в С.-Петербург и возвращение в Москву детально описаны в документах, составивших отдельное архивное дело. Здесь уже в первом документе (19 ноября 1796 г.) упоминается «Его Императорского Величества высочайшее повеление, о присылке к высочайшему двору имеющегося в московском Благовещенском соборе святого креста из Константинополя к великому князю Владимиру Мономаху присланного, и при короновании всероссийских государей употребляемого...» В документах, заключающих данное дело, говорится, что «декабря 1го дня оной животно-

рающий Крест обратно... в собор Благовещенской возвращен в целости...» Включенное в дело чрезвычайно подробное описание этого креста (в частности — «На дске с верьху два ангела, а в низу благоверных Царей Константина и матери Его Елены Лицы и ризы серебряные чеканные выбивные золоченые...») [42, л. 1, 4, 9–11] не оставляет сомнений в том, что речь идет об упомянутом выше ковчеге.

Собственно крест датируется серединой XVI в., ковчег же был изготовлен по заказу И. А. Хворостинина в первой четверти XVII в. Согласно надписи на ковчеге, датирующей 1621 г., крест, заключенный в него, был «сътворен живатворящим со-мосоущным древесем» и «сие святое древо» происходило от того креста, который был привезен в Киев князю Владимиру Мономаху митрополитом Эфесским Неофитом в числе прочих предметов, сопряженных с византийским императором Константином Мономахом [27, с. 91–109; 6, с. 79–82; 23, с. 107]. Однако в публикациях конца XVIII — начала XIX вв. именно крест, находящийся в ковчеге, называется тем самым крестом, который Владимир Мономах получил от митрополита Неофита [39, ч. I, с. 34, 98, ч. II, с. 187–189]¹.

Надпись на ковчеге содержит ссылку на свидетельство Степенной книги о том, как Владимир Мономах «его же ради мужества и греческаго царя Коньстантина Манамаха диадиму и венець и крест животворящаго древа прием, и порамницю царскую и крабицию сердоличную, из нея же веселяшеся иногда Август кесарь Римьский, и чепь златую аравитьскаго злата и иныя многия царския почести в дарехъ приат мужества ради своего и благочестиа. <...> Венчан же бысть тогда в Киеве тем царским венцем... от святеишаго митрополита Неофита Ефесьскаго... И оттоле боговенчаннии царь нарицашеся в Росииском царствии» [58, с. 408–409]. Позднейшее изложение

¹ В издании 1807 г. упомянутая надпись на ковчеге цитируется в подтверждение того, что «прислан сей Крест с прочими Царскими украшениями от Греческого Императора к Государю и Великому Князю Владимиру Всеволодовичу Мономаху в 1116 году» [17, с. 54–57].

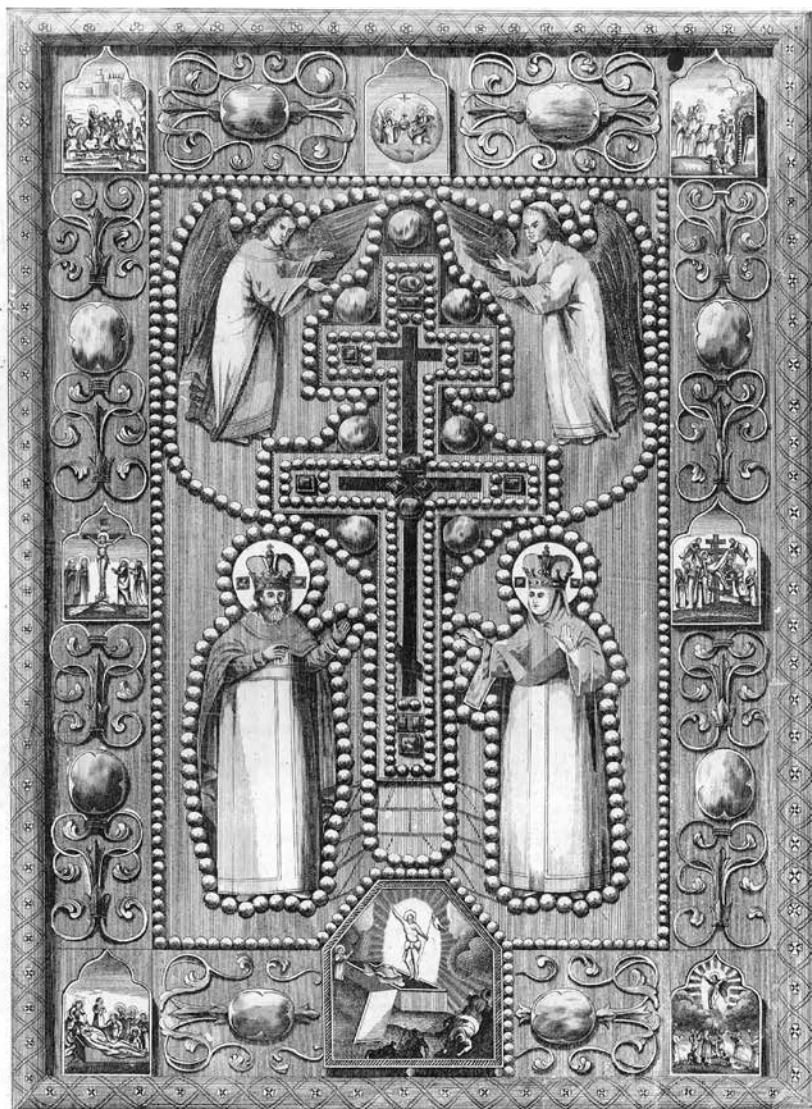


Рис. 1. Ковчег князя И. А. Хворостинина (первая четверть XVII в.) в издании 1807 г. — «Крест Мономахов с Киотом», размеры ковчега 37х29 см [17, с. 55]

этого представленного в древнерусской литературе предания о полученных Владимиром Мономахом дарах² содержится в «Синописе» — здесь отправителем даров называется византийский император Алексей I Комнин: «...Посла же... и крест от самага животворящаго древа креста Господня со всякою драгостию соделанный, снем от выи своя и венец Царский от главы своя, возложи на блюдо злато ожерелie или гривну, юже сам на порфире своей Царстей носяше, и чепь от злата Аравийска и иные многоценные дары...» Согласно «Синопису», эти дары сопровождались посланием Алексея I Комнина Владимиру Мономаху: «Се посылаю ти венец Царский еще Константина Мономаха, отца матере своя и скипетр и диадиму, и Крест с животворящим древом златый, гривну и прочая Царская знамения и дары, имиже да венчают благородство твое посланнии от мене Святители, яко да будеши отселе боговенчаный Царь Российския земли». Венчание на царство Владимира Мономаха рассматривается как основание царского достоинства московских монархов: «И отселе великий Князь Владимир Мономах, Царь Российский нарицаешся и по нем наследники его, от нихже все то достояние Царское, милостию Божиею и доныне при великих государех Царех и великих Князех Московских и всея России Самодержцех достойно и праведно содержится» [54, с. 95–97]. Следует также отметить, что в 1788 г. было опубликовано древнерусское повествование, озаглавленное «О поставлении Великих Князей Российских на великое княжение святыми Бармами и Царским Венцем, откуда бе, и како начаша ставитися», в котором отправителем даров является «Греческий Царь Константин Мономах» [13, с. 1–4; 2, с. 39–41].

В трудах российских ученых второй половины XVIII в. признавалась историческая достоверность этой легенды. М. М. Щербатов включил в свою «Историю Российскую» от-

² Обзор истории формирования легенды о мономаховых дарах и ее изучения см., например, в: [18, с. 321–371; 9, с. 195–206; 57, с. 365–374].

дельный раздел «Изыскание о прислании Регалей к великому Князю Владимиру Мономаху из Константинополя», в котором утверждал, что «корона или шапка золотая, именуемая Мономахова, скипетр, держава, крест, золотая цепь и оплечьи, суть дар присланной к Владимиру Мономаху от Алексея Комнина, Цесаря Греческого». Далее историк допускает, что Алексей I Комнин мог прислать Владимиру Мономаху «деда его Константина Мономаха венец и протчие Царские украшения...» Описывая эти дары, М. М. Щербатов характеризует и рассматриваемый крест: «Крест с Животворящим древом, о коем упоминается, что был прислан от Алексея Комнина, носимой на груди, хранится яко священная вещь в Благовещенском соборе» [64, с. 98, 100, 106–108]. Согласно «Истории Российской» В. Н. Татищева, «Алексий же Император... прислал ко Владимиру великое Посольство, Митрополита, Епископов и Вельмож знатных со многими дарами, в них же знатнейшее, Венец Царский, хламида, пояс драгоценный, скипетр, чаша сердоликовая с драгоценными камни...» [60, с. 221, 460–461]. В самом первом разделе «Каталога золотой и серебряной посуды хранящейся в Мастерской Палате» (1776–1778 гг.), озаглавленном «Великого Князя Владимира Всеволодича Мономаха Киевского, шапки или царские Короны», отмечены шапка «золотая греческой сканной работы», «скипетр золотой... греческой работы», «держава золотая греческого дела», «диадима мономанова наподобие широкого ожерелья» и «цепь золотая». Упоминания этих предметов сопровождаются следующим комментарием: «Присланы от греческого Императора Алексея Комнина в 1116м году с Неофитом митрополитом Ефеским» [41, л. 1–1 об.; 17, с. 8–13, 44–45, 50–51, 63, 66–67]³. Уверенность

³ «...В ранних путеводителях по Оружейной палате, относящихся к первой трети XIX в., бармы царя Алексея Михайловича наряду с Шапкой Мономаха, державой царя Михаила Федоровича, исполненной западноевропейскими мастерами в конце XVI в., скипетром 1638 г. включены в комплекс предметов, привезенных в XII в. Киевскому великому князю Владимиру Мономаху» [29, с. 38–39].

в том, что «крест золотой, в котором частица креста Господня», присланный византийским императором в числе прочих даров-регалий Владимиру Мономаху, находится «доднесь... во охранении в Благовещенском Соборе», нашла отражение в сочинении самой Екатерины II [15, с. 373–374]. В 1789 г. Т. С. Мальгин, процитировав «дружественную грамоту» Алексея I Комнина из «Синописа» (см. выше), подчеркнул, что после венчания на царство Владимир Мономах полученный от византийского императора крест «носил наружно на вые повешенным; от чего уповательно и прочие цари носили оный в место ордина» [24, с. 22; ср.: 25, с. 146–147; см. также: 8, с. 249–250].

Для чего ковчег И. А. Хворостинина и «прочие царские утвари» понадобились Павлу I уже в ноябре 1796 г. и именно в С.-Петербурге? (Согласно манифесту Павла I от 18 декабря 1796 г., его коронация в «Москве в Апреле наступающего 1797 года совершится имеет» [37, с. 243–244, № 17659]). Мне не известны какие-либо сведения об использовании данного ковчега в церемониях эксгумации останков Петра III и их последующего захоронения одновременно с погребением Екатерины II, состоявшихся в ноябре-декабре 1796 г. При этом использование в указанных ритуалах собственно императорских регалий (в частности и прежде всего — большой императорской короны Екатерины II и ряда московских «шапок», датируемых XIII–XVII вв., в том числе «шапки Мономаха») отражено в соответствующих документах достаточно отчетливо. Показательно, что при описании размещения короны и «шапок» около гроба Екатерины II в Зимнем дворце «шапка Мономаха» называется «коронай Константина Мономаха» [46, л. 78; 45, л. 8 об.]. Следует отметить, что наличие последней в данном случае является очевидной новацией — при похоронах Елизаветы Петровны помимо бриллиантовой императорской короны использовались (как и при погребении Петра I) лишь Казанская, Астраханская и Сибирская короны-«шапки» [см., например: 40, л. 6, 13; см. также: 1, с. 110, 114, 123; ср.: 34, с.

3, 23]. Присутствие «Мономаховой короны» в погребальных церемониях конца 1796 г. представляет собой единственное вполне достоверное основание для наличествующего в издании 1807 г. сообщения о том, что она «ныне... как главная достопамятность Царского достоинства, с прочими регалиями при коронациях и при погребениях Императорских выносятся на подушке» [17, с. 13] («...Шапка Мономаха и другие венцы в коронационных документах XVIII и XIX вв. не упоминаются» [30, с. 306, 308, прим. 52]).

Характеристика заключенного в ковчег креста в московских документах ноября 1796 г. как «при короновании всероссийских государей употребляемого» (см. выше) отражает, надо полагать, убежденность в его тождественности, в частности, кресту, упоминаемому в чине венчания на царство Ивана Грозного: «И Митрополит... да благословит Великого Князя тем Крестом животворящего древа, на нем же распят бысть Господь наш Иисус Христос: что прислал тот Крест Греческий Царь Константин Мономах к Великому Князю Владимиру Всеволодовичу Киевскому Мономаху, на поставление к Великим Князем Руским со святыми Бармами и венцем, с Неофитом Ефеским Митрополитом... И возлагает Митрополит той животворящий Крест на выю Великого Князя...» [13, с. 14–15; 2, с. 50, 75]. (Это соображение представлено и в современной исторической литературе [27, с. 100–101, 105; 6, с. 79–82], однако в качестве научной гипотезы оно вызывает сомнения [23, с. 99, 109]). Впрочем, для Павла I более актуальным могло стать предположение о тождественности креста из ковчега И. А. Хворостинина кресту, упоминаемому в чинах венчания на царство первых Романовых — Михаила Феодоровича и Алексея Михайловича. «Книга о избрании на превысочайший престол великого Российского Царствия, Великого Государя Царя, и Великого Князя Михаила Феодоровича, всея Великия России Самодержца» (1672–1673 гг.) также повествует о том, как «Животворящий Крест Господень, в нем же Животворящее Древо, на нем же распяты, Господь наш, Иисус Христос»,

возлагается на «выю» царя — «прислал той Животворящий Крест греческий царь Константин Мономах, на поставление великим князем российским, с диадимом и с шапкою, с Неофитом митрополитом Ефесским...» (см. также «Книга чин поставлению царскому, как венчаютца великие государи цари царским венцом и диадимом») [21, с. 36, 50, 101, 105; 20, с. 263, 273]. «Чин венчания на Всероссийское Царство Государя Царя и Великого Князя Михаила Феодоровича», судя по всему, был опубликован впервые лишь в 1822 г. [55, с. 70–87; 7, с. 214]. Однако в издании 1788 г. наличествует «Чин и поставление на царство Царя и Великого Князя Алексея Михайловича», содержащий аналогичные сведения: на «выю» монарха возлагается «животворящий крест Господень (в нем же животворящее древо... а прислал той животворящий крест Господень животворящего древа и святые Бармы, еже есть диадима, и Царский венец, еже есть шапка, зовомая Манамахова, и чепь от злата Аравийска, Греческий Царь Константин Манамах ко Государю Царю и Великому Князю Владимиру Всеволодичю... на поставление Великим Князем Руским с Неофитом Ефеским Митрополитом... сего ради и Манамах наречется, от негож вси Российские Великие Государи Царствия венцем венчевахуся)...» [13, с. 241–248, 267–268; 2, с. 92–95].

Заключительное замечание предания о мономаховых дарах о том, что «оттоле и до ныне тем Царским венцем венчаются Великие Князи Владимирские, егоже прислал Греческий Царь Константин Мономах, егда поставляются на Великое Княжение Российское» [13, с. 3–4], видимо, могло интерпретироваться в конце XVIII в. как указание на воспроизведение московскими царями XVI–XVII вв. собственно церемонии венчания на царство Владимира Мономаха. Как отметил Е. В. Барсов относительно процитированного выше чина венчания на царство Ивана Грозного, который был опубликован в 1788 г. под заглавием «Чин и поставление на великое княжение Российского государства, сиречь на царство помазание, сице бывает Царем», «достойно замечания, что этот чин, составленный в

XVI веке, в Вивлиофике отнесен к 1114 году, т. е. к началу княжения Владимира Всеволодовича Мономаха...» [2, с. 42, прим. 1]⁴. (Грамота константинопольского Патриарха Иоасафа II 1561 г., в которой соплагались венчания на царство Владимира Мономаха и Ивана Грозного, была опубликована в 1792 г. [26, с. 106–107; см. также: 61, с. 386–387]).

Следует подчеркнуть, что в описаниях коронаций и самого Павла I, и его предшественниц — Елизаветы Петровны и Екатерины II — ничего не говорится о наличии среди императорских регалий того или иного наперсного креста или, например, барм, которые также, согласно указанным выше источникам, возлагались при венчании на царство на московских монархов в XVI–XVII вв. В число императорских регалий, востребованных в ходе коронаций Елизаветы Петровны и Екатерины II, входили корона, скипетр, держава, мантия, государственный меч, государственная печать, государственное знамя [32, с. 37–38, 44–45, 50, 56–59, 125; 33, с. 55–56, 65–66, 75, 84–87, 155, 202–203, 293; 10, с. 103]. Комплект регалий, востребованных при коронации Павла I, претерпел в своем составе лишь незначительные изменения — в их числе появляется далматик [63, л. 7–7 об., 8 об.–9; 62, л. 7, 8 об.–9; 48, л. 6 об., 8 об.].

Надо полагать, что содержащееся в письме Павла I М. М. Измайлову от 15 ноября (см. выше) требование прислать в С.-Петербург «для приготовления к будущей коронации... крест, бармы и прочие царские утвари, употребляемые от древних еще времен при коронации предков наших», свидетельствует о первоначальном стремлении императора возобновить использование этих предметов при венчании на царство. В той

⁴ Ср.: «...Был венчан на Царство и возглашен Боговенчанным Царем Российским В. К. Владимир Всеволодович; а по сему обряду и прочие, (с 1116-го года), Великие Князья и Государи Всероссийские, до Царей Иоанна и Петра Алексеевичев, венчались на Царство...» [14, с. 2–3]. Ср. впрочем в издании 1807 г.: «Какой был обряд при коронациях в древнейших двух Столицах, Киеве и Владимире, по сие время не отыскано еще сведений...» [17, с. 135].

же (второй) части росписи, прилагавшейся к письму Павла I М. М. Измайлову от 27 ноября, что содержит упоминание ковчега И. А. Хворостинина, среди возвращаемых в Москву предметов обращают на себя внимание две золотых цепи («сканой работы» и «с финифтью»)⁵, «сосуд миропомазания, при коронации употребляемый», «при том сосуде сучец серебряный вызолоченый», еще один крест («золотой с каменьи»), который невозможно идентифицировать. Здесь указана также «порфира» и этот термин сопровождается разъяснением — «или, по древнему названию, становой кафтан» [36, с. 7]. Таким образом, «порфирой» называется в данном случае облачение, использовавшееся при венчании на царство московских монархов XVI–XVII вв., а не в коронациях предшественниц Павла I на российском троне⁶. Доставка в С.-Петербург этих предметов и, кроме них, вещей второстепенных, но также, очевидно, использовавшихся в коронации (например, «парча постиланная в Успенском соборе от амвона до царских врат»), заставляет предполагать устройство в столице некоей репетиции чина коронации с использованием царских регалий XVII в., а скорее всего — лишь замысел устройства такой репетиции, несостоявшейся по каким-то причинам.

Попутно надо обратить внимание на одно косвенное свидетельство наличия у Павла некоего особого интереса к церковным артефактам, связанным с первыми царями династии Романовых. Как свидетельствует черновик описи большого храма Зимнего дворца (1850-е гг.), золотой наперсный крест-мощевик, которым, согласно наличествующей на нем надписи, Па-

⁵ Ср. сведения о «золотой цепи Мономаховой» («Греческой сканной работы»), а также — о золотых цепях московских великих князей и царей в: [17, с. 63–65]. Об использовании при венчании на царство в XVII в. золотой цепи, «что прислал греческий царь Константин Манамах», см.: [21, с. 36, 59, 115; 20, с. 263, 280].

⁶ Издание 1807 г. отмечает, что «из таковых кафтанов... остались неведимыми только два» (Ивана Грозного и Михаила Федоровича) [17, с. 71–75]. Ср., например: «порфира или Императорская мантия» [33, с. 84, 202].

триарх Филарет благословил Михаила Феодоровича, в данный храм был «передан из Комнат Государя Императора Павла Петровича», надо полагать, уже после его кончины (дата передачи в описи не указана) [47, л. 3 об. — 4; 31, с. 66–67]⁷. Стоит отметить, что среди различных церковных артефактов, также поступивших в указанный храм, согласно этой описи, из комнат Павла I можно выделить еще два предмета, сделанных по инициативе московских царей в XVII в., как это следует из содержащихся на них надписей: напрестольный серебряный золоченый крест, изготовленный по повелению Алексея Михайловича в 1652 г., и золотой ковчег, изготовленный «на подобие книги» по повелению Феодора Алексеевича в 1682 г. для части Ризы Господней [47, л. 2 об. — 6].

Как бы то ни было, предполагаемые раздумья Павла I о возможности возрождения по крайней мере некоторых элементов венчаний на царство московских монархов допетровского времени⁸ не получили дальнейшего развития — царские регалии XVII в. не были востребованы в коронации 5 апреля 1797 г.⁹ Этот отказ Павла I от использования в коронации предметов, отмечаемых описаниями венчаний на царство XVI–XVII вв., отчасти мог быть связан с формированием у императора мнения о том, что крест из ковчега И. А. Хворостинина не

⁷ Пользуюсь случаем выразить признательность Евгению Викторовичу Платонову за ценные сведения о подобной документации, в том числе — о характере ее формирования.

⁸ В манифесте от 18 декабря 1796 г. Павел I говорит о своей будущей коронации как о следовании «примерам древних Царей Израильских, потом Православных Греческих Императоров, також благочестивых Предков наших Самодержцев Всероссийских и других Христианских Государей...» [37, с. 243, № 17659].

⁹ Следует отметить отсутствие упоминаний предмета, который можно было бы отождествить с ковчегом И. А. Хворостинина (или лишь с крестом из него), не только в описаниях коронации Павла I, указанных выше, но и в иных документах, связанных с этим событием [43; 44].

является тем крестом, который упоминается в этих текстах¹⁰. «Животворящий Крест Господень, в нем же Животворящее Древо», представленный на изображениях в «Книге о избрании... Михайла Феодоровича, всея Великия России Самодержца», является четырехконечным (рис. 2) [49, рис. VIII–IX, XI–XII; 20, миниатюры 8–9, 11–12], в то время как крест в ковчеге И. А. Хворостинина — шестиконечный. Четырехконечным является также крест, изображенный на барельефах царского места (1551 г.¹¹) в Успенском соборе Московского Кремля, в том числе — на том, который представляет сцену венчания митрополитом Неофитом Владимира Мономаха царским венцом (рис. 3) (это изображение соответствует чину венчания на царство Ивана Грозного) [56, с. 41, 44–49, 54–55, 75–77; 27, с. 101]¹².

¹⁰ Само по себе возвращение ковчега И. А. Хворостинина в Москву в конце ноября 1796 г. (в отличие от, например, еще остававшихся в С.-Петербурге барм) не является свидетельством возникновения каких-то сомнений относительно него — возвращавшиеся тогда предметы в целом были охарактеризованы Павлом I как высылаемые в Москву «из числа... императорских регалий и прочих государственных вещей, також священных и царских утварей», а в соответствующей «рописи» упомянута также, например, такая актуальная для XVIII столетия императорская регалия, как государственное знамя [36, с. 6–7].

¹¹ В издании 1807 г. в числе прочих предположений допускается, что «сей Царский престол... может быть и из Киева взят был, яко памятник венчания на Царство, оставленный потомству Владимиром Мономахом» [17, с. 109].

¹² См. публикацию в издании конца XVIII в. надписи «на дверях оного места», сообщающую о получении «Великим Князем Владимиром Всеволодовичем от Царя Греческого Константина Мономаха, чрез Митрополита Неофита Ефесского, с его выи Животворящего Креста, от самого Животворящего дерева, на коем распят Христос...» [39, ч. I, с. 33–35, ч. II, с. 218–224].



А



Б

Рис. 2. Примеры изображений креста и «шапки Мономаха» в «Книге о избрании... Михайла Феодоровича, всея Великия России Самодержца» (1672–1673 гг.), размеры фрагментов иллюстраций (существенно увеличенных в воспроизводимой здесь публикации) 5х7 и 4х6 см [49, рис. VIII, XI]



Рис. 3. Центральная часть барельефа трона царя Ивана Грозного в Успенском соборе Московского Кремля (1551 г.) «Венчание благоверного великого князя Владимира Всеволодовича Манамаха святыи митрополит Неофит», размеры изображенного фрагмента 15х11 см [56, с. 54–55, 77]

Косвенным свидетельством наличия указанных соображений у Павла I может служить картина Г. И. Угрюмова «Призвание Михаила Федоровича Романова на царство 14 марта 1613 года» (в костромском Ипатьевском монастыре), написанная в 1799–1800 гг. и размещенная затем в новопостроенном Михайловском замке [12, с. 27]¹³. (Сюжет данной картины входит в число событий русской истории, живописные изображения которых должны были быть представлены в новой им-

¹³ Август фон Коцебу неверно называет эту картину «Венчание на царство Михаила Федоровича Романова» [22, с. 975].

ператорской резиденции согласно личному указанию Павла I [3, с. 239–240]¹⁴). На ней среди подносимых будущему царю символов власти легко узнать «шапку Мономаха», изображенную с чрезвычайной точностью. Изображения скипетра, подносимого боярином Федором Ивановичем Шереметевым, и державы, подносимой князем Владимиром Ивановичем Бахтеяровым-Ростовским¹⁴, в целом соответствуют облику данных

¹⁴ К январю 1799 г. относится вопрос архитектора В. Бренны: «Для бти картин в большой зале Михайловского замка, на коих изображены будут некоторые деяния Российской империи, какие благоугодно будет высочайше назначить сюжеты?» Среди таких сюжетов, перечисленных в приписке, сделанной другим, чрезвычайно беглым и трудноразбираемым почерком на левом поле цитируемого документа, наличествует «избрание Михаил Федор. на престол всероссийский» [50, л. 91 (п. 4), 95, 97, 101, 109]. Павлу I «угодно было возложить на него (Г. И. Угрюмова. — Н. П.) произведение двух картин для Михайловского замка. Предметы для сих картин назначены были: покорение Казани и возведение на царство Михаила Феодоровича. <...> Император был ими доволен совершенно и, в ознаменованье Своего благоволения к Художнику, пожаловал ему, сверх цены, которой стоили картины, богатый подарок» [53, с. 65–66]. О высокой оценке Павлом I рассматриваемой картины см. также: [16, с. 37–38].

¹⁴ См. описание изображенного на картине события в: [11, с. 431]. Сведения о доставке некоторых царских регалий в марте 1613 г. в костромской Ипатьевский монастырь представлены, например, в записях В. Н. Татищева: после того, как Михаил Федорович при участии его матери «по многом к присланным из Москвы архиерею и боярину с товарищи отрицании... соизволили на их предложение склониться и престол российский възпрять», «архиепископ, подступя, возложил на государя привезенной из Москвы крест Господень со златою цепью, а боярин подал серебряной царский жезл» [59, с. 151]. Т. С. Мальгин утверждал, что Михаил Федорович был «украшен государскими знаками и утварями» уже в Ипатьевском монастыре [25, с. 460–461]. Но в источниках XVII в., описывающих это призвание Михаила Федоровича на царство, сообщается лишь о том, как он «оучинился в царьском наречении: И посох и благословение от пресвященнаго Феодорита архиепископа Резанскаго и Муромскаго и от всего освященнаго собора принять изволил...» [21, с. 23, 29; 49, рис. V; 20, миниатюра 5, с. 253–254, 258; см. также, например: 55, с. 44–45, 50, 54].

регалий, представленных на парадных портретах Екатерины II¹⁵. Но наперсный (четырёхконечный!) крест, соседствующий с «шапкой Мономаха» и скипетром, изображен здесь в самом общем виде и лишен какого-либо заметного подобия кресту из ковчега И. А. Хворостинина (рис. 4). На другой версии этой картины, написанной Г. И. Угрюмовым в те же годы, изображение данного креста вообще отсутствует¹⁶. Стоит добавить, что на картине «Пришествие в Киев греческих послов с дарами к князю Владимиру Мономаху», написанной младшим родственником Г. И. Угрюмова, Иваном Афанасьевичем Угрюмовым по прошествии нескольких лет (в 1806 г.), митрополит Неофит подносит киевскому князю лишь «шапку» и скипетр [19, с. 173, № 522]¹⁷.

Если говорить о действительной возможности использования креста из ковчега И. А. Хворостинина в венчаниях на царство в XVII в., следует признать, что вряд ли стоит ждать от упомянутых изображений того времени столь детального воспроизведения креста, чтобы его четырёхконечность могла быть принята во внимание. (Здесь уместно сравнить отмеченную выше точность изображения деталей «шапки Мономаха» Г. И. Угрюмовым и весьма схематичное ее воспроизведение в

¹⁵ См., например, портрет Екатерины II работы А. П. Антропова, 1766 г. [51, с. 105, 111, 208].

¹⁶ Ранее данная работа Г. И. Угрюмова (81,5х56,7 см) считалась завершенным эскизом к вышеупомянутой картине (510х393 см), однако в настоящее время ее принято рассматривать как «полноценное законченное произведение» [12, с. 11, 26].

¹⁷ Согласно постановлению собрания Императорской академии художеств от 3 марта 1806 г., И. А. Угрюмову и еще трем ученикам исторического живописного класса была задана программа «представить Владимира Мономаха, когда он в Киеве принимал послов от Греков с богатыми дарами, состоящими в венце царском Константина Мономаха, в скипетре и прочих драгоценностях, также и с прозбами о мире». «Оная ж программа» была также задана ученикам скульптурного и медальерного классов [52, с. 476, 485]. Процитированная выше программа восходит к публикации: [38, с. 9–11, 242–244].



А



Б



В



Г

Рис. 4. Изображение царских регалий на картине Г. И. Угрюмова «Призвание Михаила Федоровича Романова на царство 14 марта 1613 года» (1799–1800 гг.), размеры изображенного фрагмента 110х130 см (А — [12, с. 26]), в сравнении с фотографиями «шапки Мономаха» (первая треть XIV в.), высота 25 см (Б — [5, с. 5]), и креста из ковчега князя И. А. Хворостинина (середина XVI в.), высота 18 см (Г — [28, с. 64]), а также — с изображением скипетра и державы на портрете Екатерины II работы А. П. Антропова (1766 г.), размеры изображенного фрагмента 83х37 см (В — [51, с. 105])

иллюстрациях «Книги о избрании... Михайла Феодоровича, всея Великия России Самодержца»¹⁸ (рис. 2, 4).) Косвенным свидетельством в пользу того, что этим крестом все же был крест из ковчега И. А. Хворостинина, является его самое первое упоминание в источниках — «Крест животворящее древо, обложен золотом»¹⁹, отмечается в «Описи Большому государеву наряду в государевой Большой казне» (1642 г.), включающей в себя также упоминания всех царских регалий, известных по описаниям венчаний на царство XVII в.: «шапка Монамахова», «диадима» (бармы), «скифетр», «яблоко» (держава), «окладень» (цепь). Если же крест из ковчега И. А. Хворостинина не использовался в данных церемониях, наиболее вероятным оказывается «участие» в них второго креста, упоминаемого в рассматриваемом документе и не идентифицированного публикатором последнего: «Крест золот, а в нем Животворяще древо. У креста чепь золота сеченая» [35, с. 230–231, 233–234, 248, комм. 1–2, 4–6].

Предполагаемая связь исключения ковчега И. А. Хворостинина из числа изображавшихся Г. И. Угрюмовым символов царской власти со скепсисом Павла I, который был обусловлен знакомством императора с этим предметом *de visu*, свидетельствует о чрезвычайно внимательном отношении монарха к общепринятому усматриванию в данном предмете царской регалии московской Руси и должна быть отмечена особо: нельзя ведь не признать заметную широту представлений носителей императорской власти в России XVIII в. (и их ближайшего окружения) относительно исторической достоверности сведений о тех или иных артефактах, тем более — имеющих важное религиозно-политическое значение. Думается, что и в рассмотренной в настоящей статье ситуации нашла свое про-

¹⁸ Ср. комментарий Т. С. Борисовой в: [20, миниатюра 12].

¹⁹ Завершение описания этого предмета исключает сомнения в его тождественности ковчегу И. А. Хворостинина: «Да в исподу у Креста благоверный царь Константин и царица Елена, а у них в венцах и в коронах два алмазца, да по два яхон[та]».

явление та свойственная религиозным переживаниям Павла I «односторонняя серьезность тона» [4, с. 85], которая столь заметно отличала их от игровой религиозной эклектики предшествующего царствования.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Аронова А.* Последнее торжество императрицы Елизаветы Петровны // Искусствознание. Журнал по теории и истории искусства. 2016. № 3. С. 98–135.

2. *Барсов Е. В.* Древнерусские памятники священного венчания Царей на Царство в связи с Греческими их оригиналами. С историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи Царя на Руси. М., 1883. 202 с.

3. *Бахарева Н. Ю.* Произведения Джона Августа Аткинсона для Михайловского замка // Страницы истории отечественного искусства. XII — первая половина XIX века. Вып. VIII. СПб., 2002. С. 239–247.

4. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. 543 с.

5. *Бобровницкая И. А.* Регалии российских государей. М., 2004. 39 с.

6. *Бобровницкая И. А., Мартынова М. В.* Регалии российских государей и другие атрибуты великокняжеского и царского сана XIV–XVII веков. М., 2018. 335 с.

7. *Богданов А. П.* Чины венчания российских царей // Культура средневековой Москвы XIV–XVII вв. М.: Наука, 1995. С. 211–224.

8. *Болтин И.* Примечания на историю древней и нынешней России Г. Леклерка. Т. I. СПб., 1788. 621 с.

9. *Боровков Д.* Владимир Мономах, князь-мифотворец. М.: Ломоносовъ, 2015. 233 с.

10. *Волкова М. А.* Коронационные регалии в церемонии императорской коронации в России XVIII в. // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2010. № 2. С. 99–108.

11. *Врангель Н.* Русский Музей Императора Александра III.

Живопись и скульптура. Т. II: О–Ф. СПб., 1904. 247 с.

12. *Григорий Угрюмов*. 1764–1823. СПб.: Palace editions, 2014. 72 с.

13. Древняя Российская Вивлиофика, Содержащая в себе собрание древностей Российских, до истории, географии и генеалогии Российския касающихся, изданная Николаем Новиковым. 2-е изд., вновь исправленное, умноженное и в порядок Хронологической по возможности приведенное. Ч. VII. М., 1788. 486 с.

14. *Евреинов П.* Краткое описание Московской Оружейной палаты. Ч. I. М., 1834. 230 с.

15. [Екатерина II, имп.] Записки касательно Российской истории. Ч. I. СПб., 1787. 420 с.

16. *Зонова З. Т.* Григорий Иванович Угрюмов. 1764–1823. М.: Искусство, 1966. 116 с.

17. Историческое описание древнего Российского музеума под названием Мастерской и Оружейной палаты в Москве обретающегося. Ч. 1. М., 1807. 139 с.

18. *Карнов А. Ю.* Великий князь Владимир Мономах. М.: Молодая гвардия, 2015. 402 с.

19. Каталог Государственного Русского музея. Т. 3: Живопись. Первая половина XIX века. К–Я. СПб.: Palace editions, 2007. 271 с.

20. Книга об избрании на превысочайший престол Великого Российского царствия великого государя царя и великого князя Михаила Федоровича, всея великия России самодержца. Рукопись. Комментарии. Текст. М., 2014. 307 с.

21. Книга об избрании на Царство Великого Государя, Царя и Великого Князя Михаила Федоровича. М., 1856. 177 с.

22. *Коцебу А.* Краткое описание Императорского Михайловского дворца 1801 года // Русский архив. 1870. № 4–5. С. 969–998.

23. *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Из наблюдений над ковчегом князя Ивана Хворостинина (1605–1621 гг.) // Slověne. 2021. Vol. 10, № 1. С. 94–112.

24. *Мальгин Т.* Зерцало российских государей с 862 по 1789

год. СПб., 1789. 110 с.

25. *Мальгин Т.* Зерцало Российских государей, изображающее От Рождества Христова с 862 по 1794 г. СПб., 1794. 648 с.

26. *Мальгин Т.* Чиновник Российских Государей. СПб., 1792. 144 с.

27. *Мартынова М. В.* Ковчег И. А. Хворостинина // Художественные памятники Московского Кремля. (Материалы и исследования (Музеи Московского Кремля). Вып. XVI). М., 2003. С. 91–109.

28. *Мартынова М. В.* Ковчег князя Ивана Хворостинина // Христианские реликвии в Московском Кремле. М.: Радуница, 2000. С. 63–66.

29. *Мартынова М. В.* Регалии царя Алексея Михайловича. М., 2004. 39 с.

30. *Мартынова М. В.* Царские венцы первых Романовых // Искусство средневековой Руси. (Материалы и исследования (Музеи Московского Кремля). Вып. XII). М., 1999. С. 295–308.

31. *Моршакова Е. А., Стерлигова И. А.* Крест-мощевик царя Михаила Федоровича // Христианские реликвии в Московском Кремле. М.: Радуница, 2000. С. 66–67.

32. Обстоятельное описание Торжественных Порядков благополучного вшествия в царствующий град Москву и священнейшего коронования Ее Августейшего Императорского Величества Всепресветлейшей Державнейшей Великой Государыни Императрицы Елисавет Петровны Самодержицы Всероссийской. СПб., 1744. 221 с.

33. Описание вшествия в Москву и коронования Государыни Императрицы Екатерины II. [СПб., 1850-е.] 315 с.

34. Описание порядка держанного при погребении блаженной высокославной и вечнодостоинейшей памяти всепресветлейшего державнейшего Петра Великого Императора и Самодержца Всероссийского: и блаженной памяти Ее Императорского Высочества, Государыни Цесаревны Наталии Петровны. М., 1726. 36 с.

35. *Орленко С. П.* Опись Большому государеву наряду в го-

сударевой Большой казне 7150 (1642) года // Материалы и исследования (Музеи Московского Кремля). Вып. 25. М., 2014. С. 224–255.

36. Письма императора Павла Петровича к московским главнокомандующим // Русский архив. 1876. № 1. С. 5–32.

37. Полное собрание законов Российской Империи, с 1649 года. Т. XXIV. СПб., 1830. 869 с.

38. Предметы для Художников из Российской Истории и прочих сочинений // Северный вестник. 1804. Ч. IV. С. 9–37, 163–183, 241–260.

39. Путеводитель к древностям и достопамяностям московским. Ч. I–II. М., 1792. 358, 265 с.

40. РГАДА. Ф. 2. Оп. 1. Д. 89 (Бумаги Григория Казицкого касательно описания порядка при погребении Императрицы Елизаветы, 1762 г.).

41. РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Ч. 3. Д. 1234 (Каталог золотой и серебряной посуде хранящейся в Мастерской Палате, сочиненный в следствие Высочайшего Императрицы Екатерины II повеления, объявленного чрез Главноначальствовавшего Князя Потемкина, Командированным для сего в Палату Капитаном Оболдуевым в 1776м, 1777м, и 1778м годах).

42. РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1, ч. 25. Д. 134 (По словесному предложению Синодальной Канторы господина прокурора и кавалера Луки Ивановича Сечкарева о доставлении имеющегося в московском Благовещенском соборе Святого Креста из Константинополя к великому князю Владимиру Мономаху присланного к главнокомандующему в Москве для отправления оного к высочайшему двору на 16ти листах, 1796 г.).

43. РГИА. Ф. 469. Оп. 2. Д. 1414 (Коммисии о коронации 1797 года. Церемониал, Список имянный от разных губерний депутатов, Журналы с приложениями, и Реэстр исходящим делам).

44. РГИА. Ф. 473. Оп. 1. Д. 163 (Дело о священном Короновании Государя Императора Павла Петровича в Москве, 1797 г.).

45. РГИА. Ф. 473. Оп. 1. Д. 201 (Журнал Кончины и Погребения Императрицы Екатерины Великой, 1796 г.).

46. РГИА. Ф. 473. Оп. 1. Д. 2026 (Дело о погребении в Петропавловском Соборе Императора Петра Феодоровича и Императрицы Екатерины Алексеевны Пий, 1796 г.).

47. РГИА. Ф. 805. Оп. 2. Д. 7 (Инвентарная опись [собора Зимнего дворца] церковных предметов: образов, складней, крестов, ковчегов с различными церковными реликвиями, церковных сосудов, богослужебных книг, в том числе рукописных, за 1763–1850 гг. Черновик, после 1850 г.).

48. РГИА. Ф. 1609. Оп. 1 (раздел «Сенат: дополнительный материал»). Д. 233 (Начертание торжественного обряда Высочайшего вшествия в царствующий град Москву и священнейшего коронования Его Императорского Величества Всепресветлейшего Государя Императора Павла Петровича Самодержца Всероссийского, 1797 г.).

49. Рисунки, принадлежащие к книге об избрании на царство Великого Государя, Царя и Великого Князя Михаила Феодоровича, Самодержца Всероссийского. М., 1856. 71 с.

50. Российский государственный архив Военно-Морского Флота. Ф. 198. Оп. 1. Д. 19 (О строении, снаряжении и плавании судов; о постройках и сооружениях; по заготовке и доставке лесов и припасов; сведения о личном составе, 1799 г.).

51. *Сахарова И.* Алексей Петрович Антропов. 1716–1795. М.: Искусство, 1974. 239 с.

52. Сборник материалов для истории Императорской С.-Петербургской Академии художеств за сто лет ее существования. [Т. I.] СПб., 1864. 620 с.

53. Сведение о Григории Ивановиче Угрюмове и его произведениях // Журнал изящных искусств, издаваемый Василием Григоровичем. 1823. Ч. I, № 1. С. 62–69.

54. Синописис или краткое описание от различных летописцев, о начале Славенского народа, о первых Киевских князех, и о житии святого благоверного и Великого Князя Владимира, всея России первейшего Самодержца, и о его наследниках, даже до благочестивейшего Государя Царя и Великого Князя Феодора Алексиевича, Самодержца Всероссийского; седьмым тиснени-

ем изданное в пользу любителям Истории. СПб., 1785. 226 с.

55. Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной Коллегии иностранных дел. Ч. 3. М., 1822. 564 с.

56. *Соколова И. М.* Трон царя Ивана Грозного в Успенском соборе. М.: Кучково поле, 2006. 77 с.

57. *Соломин В. А., Кулабухов В. С.* Легендарные «Мономаховы дары» как одна из форм визуализации верховной власти и их отражение в отечественной публицистике первой половины XVI века // *Via in tempore. История. Политология.* 2024. Т. 51, № 2. С. 365–374.

58. Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. Тексты и комментарий. Т. I: Житие св. княгини Ольги. Степени I–X. М.: Языки славянских культур, 2007. 610 с.

59. *Татищев В. Н.* История Российская в семи томах. Т. 7. Л.: Наука, 1968. 493 с.

60. *Татищев В. Н.* История Российская с самых древнейших времен. Кн. 2. М., 1773. 544 с.

61. *Фонкич Б. Л.* Грамота Константинопольского Патриарха Иоасафа II и собора восточной церкви, утверждающая царский титул Ивана IV // *Россия и греческий мир в XVI веке.* Т. 1. М.: Наука, 2004. С. 381–388.

62. Чин действия каким образом совершилось Всевысочайшее Его Императорского Величества Коронование, по церковному чиноположению [М., 1797]. 40 с.

63. Чин действия, каким образом быть имеет Всевысочайшее Его Императорского Величества Коронование, по церковному чиноположению [М., 1797]. 34 с.

64. *Щербатов М. М.* История Российская от древнейших времен. Т. 2. СПб., 1771. 669 с.

Список сокращений

РГАДА — Российский государственный архив древних актов.

РГИА — Российский государственный исторический архив.

УДК 93/94



<https://elibrary.ru/tjsxyy>

Диакон Дмитрий Викторович Прахт

доцент, заведующий кафедрой

Церковной истории.

Кандидат богословия,

кандидат исторических наук

Тобольская духовная семинария

e-mail: dimitr777888@mail.ru

Deacon Dmitry Viktorovich Prakht

Associate Professor, Head of the Department of Church History.

Candidate of Theology, Candidate of Historical Sciences

Tobolsk Theological Seminary

e-mail: dimitr777888@mail.ru

**ДОМОВЫЕ ЦЕРКВИ КАК ЧАСТЬ САКРАЛЬНОГО
ПРОСТРАНСТВА ГОРОДА ТОБОЛЬСКА (ВТОРАЯ ПОЛО-
ВИНА XVIII — НАЧАЛО XX В.)**

**HOUSE CHURCHES AS PART OF THE SACRED SPACE OF
THE CITY OF TOBOLSK (SECOND HALF OF THE 18TH —
EARLY 20TH CENTURIES)**

Для цитирования: Прахт Д. В., диак. Домовые церкви как часть сакрального пространства города Тобольска (вторая половина XVIII — начало XX вв.) // Богословско-исторический сборник. 2025. № 4 (39). С. 105–111.

For citation: Prakht D. V., deacon. House Churches as Part of the Sacred Space of the City of Tobolsk (Second Half of the 18th — Early 20th Centuries) // Theological-historical Collection. 2025. № 4 (39). 105–111 pp. (In Russian)

Аннотация. В статье предпринята попытка комплексного историко-культурологического анализа домовых церквей Тобольска как значимых элементов сакрального пространства

города. На основе архивных материалов, публикаций в «Тобольских епархиальных ведомостях» и краеведческой литературы рассматриваются история создания, архитектурно-художественные особенности и функциональная специфика домовых храмов при Архиерейском доме, мужской гимназии и тюремном замке. Автор приходит к выводу, что домовые церкви, будучи интегрированными в структуру светских учреждений, играли ключевую роль в формировании духовно-нравственной атмосферы, выполняя не только литургические, но и просветительские, социальные и воспитательные функции. Их изучение позволяет глубже понять механизмы взаимодействия религиозного и светского начал в общественной жизни российской провинции указанного периода.

Abstract. This article attempts a comprehensive historical and cultural analysis of Tobolsk's house churches as significant elements of the city's sacred space. Based on archival materials, publications in the «Tobolsk Diocesan Gazette», and local history literature, the author examines the history, architectural and artistic features, and functional specifics of the house churches at the Bishop's Residence, the boys' gymnasium, and the prison castle. The author concludes that house churches, integrated into the structure of secular institutions, played a key role in shaping the spiritual and moral atmosphere, fulfilling not only liturgical but also educational, social, and pedagogical functions. Their study allows for a deeper understanding of the interactions between religious and secular principles in the public life of the Russian provinces during this period.

Ключевые слова: Тобольск, домовая церковь, сакральное пространство, Тобольский кремль, духовное образование, тюремное служение, историко-культурное наследие.

Key words: Tobolsk, house church, sacred space, Tobolsk Kremlin, spiritual education, prison ministry, historical and cultural heritage.

Феномен домового храма, представляющего собой культовое

помещение, интегрированное в структуру светского здания (учебного заведения, больницы, административного или жилого комплекса), является неотъемлемой частью русской церковной и культурной традиции. Несмотря на значительное количество исследований, посвященных истории Тобольска, его архитектуре и религиозной жизни [см., напр., 7; 8], домовые церкви города до сих пор не становились предметом специального системного изучения. Данная статья призвана восполнить этот пробел.

Цель исследования — выявить, классифицировать и провести исторический анализ домовых храмов Тобольска второй половины XVIII — начала XX в., определив их место и роль в формировании сакральной топографии города.

Методологическую основу работы составляют принципы историзма и системного подхода. В исследовании применяются историко-сравнительный и историко-культурологический методы, что позволяет рассмотреть домовые церкви не только как архитектурные объекты, но и как важные социальные институты.

Домовая церковь функционально отличалась от соборных или приходских храмов, поскольку была предназначена для ограниченного круга лиц, связанных с конкретным учреждением [1, с. 55]. Ее создание требовало разрешения епархиальных властей и Святейшего Синода. Несмотря на кратковременный запрет Петра I, уже в 1722 году Синод с императорского соизволения разрешил устройство домовых церквей в исключительных случаях. С 1762 года эта практика стала массовой и храмы стали появляться при военных частях, больницах, университетах, гимназиях, государственных учреждениях, вокзалах для удовлетворения духовных нужд верующих, лишенных возможности регулярно посещать приходскую церковь.

Для понимания роли домовых церквей ключевым является понятие сакрального пространства. Как отмечал Мирча Элиаде, сакральное пространство возникает в результа-

те иерофании — «вторжения священного, в результате чего из окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой придаются качественно отличные свойства» [5, с. 25]. В православной традиции таким пространством становится храм, где верующий может удовлетворить свои духовные потребности и соприкоснуться с Божественным.

В русской исторической традиции, по меткому замечанию исследователя П. А. Словцова, «где зимовье ясное, там крест или часовня, где водворение крепостное, там церковь и пушка, где город, там правление воеводское, снаряд огнестрельный и монастырь кроме церкви» [6, с. 32]. Тобольск, как духовная столица Сибири, представляет собой яркий пример города с развитой и многослойной сакральной топографией, где домовые храмы занимали свою специфическую нишу.

1. Домовые храмы Архиерейского дома Тобольского кремля

Архиерейский дом (1775 г.) в каменном кремле Тобольска включал в себя два домовых храма, что подчеркивало его статус духовного центра епархии.

Церковь в честь Сошествия Святого Духа (второй этаж, освящена в 1784 г.) изначально предназначалась для правящего архиерея. В 1833 году храм был перестроен архиепископом Афанасием, получив алтарь с художественным иконостасом работы художника Шелудкова и резчика Ивана Гиронкина. Среди святынь особо отмечался на престольный крест, пожертвованный в 1675 году тобольским воеводой И. Б. Репным «за исцеление его сына Аникиты от тяжелой болезни» [2, с. 440].

Церковь во имя Всех Святых (третий этаж, освящена в 1795 г.) была доступна для широкой публики. Именно здесь, как сообщали «Тобольские епархиальные ведомости», по инициативе преосвященного Агафангела (Преображенского) с 14 ноября 1893 года проводились еженедельные религиозно-

нравственные чтения. Успех был столь велик, что «из-за невозможности вместить всех желающих чтения перенесли в более вместительный Покровский кафедральный собор» [1, с. 440–441]. Этот факт свидетельствует об активной просветительской функции домового храма.

После 1920 года в здании Архиерейского дома размещались светские учреждения, но в настоящее время церкви отреставрированы и функционируют, что является примером успешной ревитализации сакрального пространства.

2. Домовый храм во имя святителя Иннокентия Иркутского при мужской гимназии

Храм, освященный 30 ноября 1894 года епископом Агафангелом, был не только местом для богослужений, но и важнейшим инструментом религиозно-нравственного воспитания учащихся. «Ученики гимназии с большим интересом и вниманием наблюдали за совершением освящения» [3, с. 439]. Храм отличался богатым убранством, в чем сказалась поддержка обер-прокурора Синода К. П. Победоносцева и ряда архиереев. Учащиеся не только присутствовали на молитвах перед занятиями, но и пели в хоре, несли алтарные послушания, что формировало особую корпоративную духовную среду. Закрытие храма в 1919 году вместе с упразднением гимназии ознаменовало конец этой эпохи. В настоящее время помещение храма занимает музей народного образования, что символично сохраняет связь места с образовательной функцией.

3. Домовая церковь во имя св. Александра Невского в тюремном замке

Церковь, освященная 25 ноября 1855 года, представляет собой уникальный пример пенитенциарной сакрализации. По описанию, это была «небольшая, но очень красивая» церковь с иконостасом, включавшим художественные образа Спасителя и Богоматери, написанные местными архитектором и чиновником [4, с. 11]. Над входом были начертаны слова из

Евангелия от Матфея: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф. 11:28), что задавало тон всей деятельности храма.

Штатный священник тюрьмы вел с арестантами «полезные беседы», произносил проповеди и обеспечивал их духовной литературой. Автор статьи разделяет точку зрения современников тех событий, считая, что «наличие храма в данном учреждении улучшало морально-нравственные качества осужденных», открывая путь к «нравственному исправлению и усовершенствованию». Трагическим контрастом этому служению стали массовые расстрелы у алтарной стены храма в 1930-е годы. В настоящее время церковь служит местом памяти и проведения богослужений, а также является объектом музейного показа.

Проведенное исследование позволяет сделать ряд выводов. Домовые церкви Тобольска — Архиерейского дома, мужской гимназии и тюремного замка — представляли собой не периферийные, а структурно и функционально значимые элементы сакрального пространства города. Они выполняли полифункциональную роль:

1. Литургическую: обеспечение доступа к богослужению для специфических групп населения (архиереев, учащихся, заключенных).

2. Воспитательно-образовательную: формирование религиозно-нравственных ориентиров у гимназистов и осужденных.

3. Социально-интегративную: создание духовной общности, будь то корпорация учащихся или сообщество арестантов.

4. Культурно-просветительскую: организация публичных чтений, способствовавших духовному просвещению горожан.

История этих храмов отражает общероссийские тенденции в развитии института домовых церквей и одновременно демонстрирует специфику Тобольска как крупного духовного и административного центра Сибири. Дальнейшее изучение данной темы, в частности, выявление и анализ домовых церквей при больницах, богадельнях и других учреждениях,

позволит создать целостную картину сакральной географии одного из ключевых городов Российской империи.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Тобольские епархиальные ведомости. 1893. № 21–22. Отд. неофициальный.
2. Тобольские епархиальные ведомости. 1894. № 24. Отд. неофициальный.
3. Слово в день освящения храма во имя Св. Иннокентия, первого Епископа Иркутского Чудотворца, в здании Тобольской классической Гимназии (1894 года Ноября 30 дня) // Тобольские епархиальные ведомости. 1894. № 24.
4. Тобольские губернские ведомости. 1889. № 10.
5. *Элиаде М.* Священное и мирское / Пер. Н. К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
6. *Словцов П. А.* Историческое обозрение Сибири. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1886. Т. 1. 412 с.
7. *Копылов Д. И., Прибыльский Ю. П.* Тобольск. Тюмень: Средне-Уральское кн. изд-во, 1975. 224 с.
8. *Рындина О. М.* Архитектура Тобольска. Свердловск: Средне-Уральское кн. изд-во, 1977. 184 с.

УДК 272



<https://elibrary.ru/qjqedz>

Ермаков Алексей Алексеевич
студент 4 курса очной формы обучения
Тамбовской духовной семинарии
e-mail: era050403@mail.ru

Протоиерей Виктор Федорович Лисюнин
к-т ист. наук, к-т богословия,
доцент кафедры библеистики,
богословия и церковной истории
Тамбовской духовной семинарии
e-mail: ovli09@mail.ru

Aleksey Alekseevich Ermakov
Fourth-year full-time student
Tambov Theological Seminary
email: era050403@mail.ru

Archpriest Viktor Fedorovich Lisyunin
Candidate of Historical Sciences,
Candidate of Theology,
Associate Professor, Department of Biblical
Studies, Theology, and Church History
Tambov Theological Seminary
email: ovli09@mail.ru

СТАНОВЛЕНИЕ ЛИЧНОСТИ И ДУХОВНЫЙ ПОДВИГ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ФЕОКТИСТА ХОПЕРСКОВА

THE DEVELOPMENT OF THE PERSONALITY AND SPIRITUAL FEAT OF THE HIEROMARTYR FEOKTIST KHOPERSKOV

Для цитирования: Ермаков А. А., Лисюнин В. Ф., прот. Становление личности и духовный подвиг священномученика

Феоктиста Хоперскова // Богословско-исторический сборник. 2025. № 4 (39). С. 112 – 141.

For citation: Ermakov A. A., Lisyunin V. F., archpriest. The development of the personality and spiritual feat of the hieromartyr Feoktist Khoperskov // Theological-historical Collection. 2025. № 4 (39). 112 – 141 pp. (In Russian)

Аннотация. Целью представленной работы является расширение и дополнение информации о жизни и духовном подвиге священномученика Феоктиста Хоперско́ва на основе новых эмпирических сведений. Актуальность исследования обусловлена тем, что в последние три десятилетия в России предпринимаются усилия для увековечения памяти о духовных подвижниках прошлого столетия, пастырях и архипастырях, исповедниках православной веры, пострадавших в XX веке, в годы гонений. В связи с этим важное значение приобретают устные и письменные свидетельства родственников и близких подвижников благочестия, чьи имена составляют славу Русской Православной Церкви и всего народа. Посредством анализа биографических фактов реконструируются этапы жизни и подвижнического служения отца Феоктиста в период пребывания в родном селе Питим, а затем и на Рязанской земле. В течение своей жизни он показал себя неустанным и ревностным служителем Церкви Христовой, преданным семьянином. В работе показаны социальные и духовные связи священномученика Феоктиста, повлиявшие на формирование подвижнического склада его личности. Подробно описаны обстоятельства его несправедливого обвинения, заключения и казни, а также приведены сведения о мероприятиях по увековечению его памяти, проводимых в настоящее время.

Практическая значимость работы состоит в том, что она содействует воссозданию достоверной картины, показывающей влияние Церкви на развитие общества в нашей стране, тем самым содействует восстановлению исторической справедливости, попорченной в годы гонений на веру. Результаты иссле-

дования могут быть использованы в процессе духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения в средних и высших учебных заведениях.

Abstract. The purpose of this work is to expand and supplement information on the life and spiritual feat of Hieromartyr Feoktist Khoperskov based on new empirical data. The relevance of this study stems from the fact that over the past three decades, efforts have been made in Russia to perpetuate the memory of the spiritual ascetics of the last century — pastors, archpastors, and confessors of the Orthodox faith who suffered during the persecutions of the 20th century. In this regard, oral and written testimonies from relatives and friends of these ascetics of piety, whose names bring glory to the Russian Orthodox Church and the entire nation, are of paramount importance. Through an analysis of biographical facts, the stages of Father Feoktist's life and ascetic service are reconstructed during his stay in his native village of Pitim and later in the Ryazan region. Throughout his life, he proved himself a tireless and zealous servant of the Church of Christ and a devoted family man. This work explores the social and spiritual connections of the Hieromartyr Theoktistos, which influenced the formation of his ascetic personality. The circumstances of his unjust accusation, imprisonment, and execution are described in detail, and information is provided on the events currently being held to commemorate his memory.

The practical significance of this work lies in its contribution to the reconstruction of an accurate picture of the Church's influence on the development of society in our country, thereby contributing to the restoration of historical justice violated during the years of religious persecution. The research results can be used in the spiritual and moral education of the younger generation in secondary and higher educational institutions.

Ключевые слова: священномученик Феокист Хоперсков; гонения на Церковь; новомученики и исповедники; духовный подвиг; увековечение памяти.

Key words: Hieromartyr Theoktist Khoperskov; persecution of the Church; new martyrs and confessors; spiritual feat; perpetuation of memory.

Введение

Обоснование актуальности исследования. Изучение духовного наследия новомучеников и исповедников, без сомнения, является важным для Русской Православной Церкви и всей российской нации, так как содействует восстановлению исторической правды, а также утверждает в сознании наших современников значительную роль Церкви в становлении и развитии государства и общества [2; 3; 8].

Прошрое столетие принесло много страданий чадам Церкви — «...это те, кому предстояло жить в новых реалиях безбожного государства, и многие из них попали под жернова репрессивной машины, стали мучениками и исповедниками за веру. Те, кому выпал нелегкий жребий священства и епископства, кто посвятил свою жизнь церковной науке, но чьи знания не были по большей части востребованы в обществе победившего социализма» [1, с. 28]. Одним из прославленных святых из числа новомучеников и исповедников Церкви Русской является священномученик Феоктист Хоперсков, который напрямую связан с Тамбовской епархией [4, с. 504–507]. Период его жизни на Тамбовщине сформировал и закалил его для будущих испытаний и противостояния светской власти, которые ему пришлось перенести на Рязанской земле в 1930-е годы.

Цель исследования — расширить и дополнить информацию о житии и духовном подвиге священномученика Феоктиста Хоперскова¹ на основе новых эмпирических сведений.

Задачи:

¹ Фамилия имеет несколько вариантов написания в ряде документов. Однако, по утверждению родственников священномученика, правильное написание фамилии — Хоперсков. — прим. авт.

- выявить неизвестные ранее факты биографии священномученика Феоктиста Хоперского по нарративным и документальным источникам;

- проанализировать культурно-исторический контекст, в котором пребывал священномученик Феоктист по воспоминаниям родственников;

- проанализировать обстоятельства преследования со стороны светской власти священномученика Феоктиста и его мученической кончины;

- представить сведения о реабилитации и мемориализации памяти священномученика Феоктиста Хоперского.

Объект исследования — жизнеописание священномученика Феоктиста Хоперского по воспоминаниям родственников и архивным документам.

Предмет — духовный подвиг и стояние в вере священномученика Феоктиста Хоперского.

В ходе исследования использовались следующие методы: эмпирические (опрос в форме беседы), праксиметрический (анализ результатов деятельности), идеографический метод (воссоздание жизненного подвига священномученика Феоктиста Хоперского по нарративным и документальным источникам).

Новизна исследования заключается во введении в научный оборот ранее не публиковавшихся нарративных материалов, основанных на опросе дочери и внучки священномученика Феоктиста Хоперского, проведенном одним из авторов данной работы. Это позволило выявить новые эпизоды биографии подвижника благочестия.

Практическая значимость работы заключается в том, что она является вкладом в проводимую в настоящее время в России деятельность по увековечению памяти новомучеников и исповедников Церкви Русской. Она содействует воссозданию достоверной картины, показывающей влияние Церкви на развитие общества в нашей стране, тем самым содействует восстановлению исторической справедливости, попорченной в

годы гонений на веру. Материалы исследования могут быть использованы в учебно-воспитательной работе в средних общеобразовательных и высших учебных заведениях, содействовать формированию у подрастающего поколения почтительного отношения к православным святыням и духовным ценностям, составляющим основу национальной культуры.

Формирование личности священномученика Феоктиста Хоперского: историко-биографический аспект

Священномученик Феоктист Хоперсков родился в селе Питим Моршанского уезда Тамбовской губернии в 1874 году в семье боголюбивого крестьянина Арсения Хоперского. В Питимскую волость на тот период входили такие села, как «Бадин Угол 1865 человек, Липовка 4169 человек, Красивка 2445 человек, Питим 3137 человек» (Вся Тамбовская губерния, 1923, с. 412). В архивных источниках находим следующее описание села: «Питим — 269 домохозяйств, число грамотных мужчин — 43, грамотных женщин — 7, число дворов, которых было по 1 лошади — 35 по 2 — 82, по 3 — 78, по 4–5 было 32 двора, более 5 лошадей — 5 дворов, в 3 дворах занимаются пчеловодством, в 35 сады» (Сборник статистических сведений... 1882, с. 102–105); «...в 1899 году в Питимской области проживало 11203 жителя, 20% из них (в основном мужчины) выезжали на заработки (на сельскохозяйственные и черные работы) в разные регионы страны: в Санкт-Петербург, Москву, Калугу, Саратов, Балашовский уезд, Киев, Баку» (Моллесон, 1901, с. 80, 81). Если мы обратимся к документу 1795 года, то можем узнать, что первоначально деревня Питим возникла из-за переселения экономических монастырских крестьян², вслед-

² Бывшие монастырские крестьяне, которые в 1764 году в результате секуляризации церковных земель были переданы в ведение государства под управление Коллегии экономии. Им была заменена барщина и натуральный оброк на денежный подушный оброк, а после ликвидации

ствие чего население в большинстве своем было православное. В 1820 году там была построена церковь, и деревня Питим получила статус села. С 1899 года в селе Питим был возведен большой каменный храм в честь Архангела Михаила.

У Арсения Хоперскова было 4 брата: Николай, Петр, Елисей, Филипп. Арсений являлся самым старшим в семье. С самого рождения его отец имел слабое здоровье. Большую часть времени он проводил в храме. Младшие братья Арсения были крепки, поэтому трудились на полях. В те времена на каждого мужчину выделялся земельный участок. На пятерых братьев причиталось много земли, поэтому приходилось прикладывать большие усилия для ее обработки. Сажали преимущественно горох, пшеницу, горчицу, чечевицу. Четыре брата со своими детьми уезжали на все лето в поля, где каждый трудился в меру своих возможностей. Елисей и Филипп построили свою мельницу, перерабатывали зерно и затем пекли хлеб. Когда местный священник Петр Рождественский просил помочь продовольствием, братья выделяли ему часть своего урожая, так как вся семья с уважением относилась к священнослужителю.

Арсений женился. Вскоре у них с супругой Ариадной родился единственный сын Феоктист. С малых лет мальчик со своими родственниками трудился в полях, на огороде, чтобы прокормить большую семью. Грамоте детей в крестьянской семье по традиции обучали по Часослову, поэтому слова псалмопевцев усваивались младшими с ранних лет, когда они слышали чтение старших. Отец Феоктиста, как уже говорилось, был псаломщиком в Питимской церкви, и потому ребенок с младенческого возраста посещал богослужения, причащался Святых Христовых Таин, учился жить по евангельским заповедям. По мере взросления отец стал учить его чтению

Коллегии экономии в 1786 году они были переведены в ведение местных административных органов и слились с общей массой государственных крестьян — прим. авт.

по Часослову, составлять богослужения, регентовать на Божественной литургии и всенощном бдении.

Настоятель Михаило-Архангелской церкви священник Петр Рождественский тоже был родом из села Питим, и Арсений Хоперский усердно трудился на приходе вместе с ним [6, с. 23]. Дружба псаломщика Арсения с отцом Петром передалась их сыновьям, которые пронесли свою дружбу, как и искреннюю веру во Христа, сквозь года, и оба наследовали мученический венец. Сын Арсения Феоктист и сын отца Петра Евсевий (архиепископ Шадринский) были расстреляны в 1937–1938 гг. и в дальнейшем прославлены в лике священномучеников [7].

Феоктист был худощавый, высокого роста. В 26 лет он женился на Евдокии Григорьевне Сысоевой, девице из села Липовки, скромной, богобоязненной, смиренной. По словам правнучки Феоктиста М. П. Борисовой, семьи Хоперских и Сысоевых знали друг друга. В те времена, когда люди сватались, невеста должна была уметь выткать скатерть на стол. Если она справлялась, то девушку брали замуж. Скатерть, сотканная Евдокией, до сих пор хранится у потомков².

В 1902 году, когда у Феоктиста было уже двое детей, к нему подошел родной дядя Филипп и настоятельно просил, чтобы тот ехал учиться на врача или учителя, а сам обещал присмотреть за детьми и женой племянника. Но Феоктист принял решение поступать в Тамбовское духовное училище, где он пребывал с 1903 по 1906 год (см. Приложение 1). По воспоминанию его детей, «все эти годы отец даже не возвращался домой, учился»³.

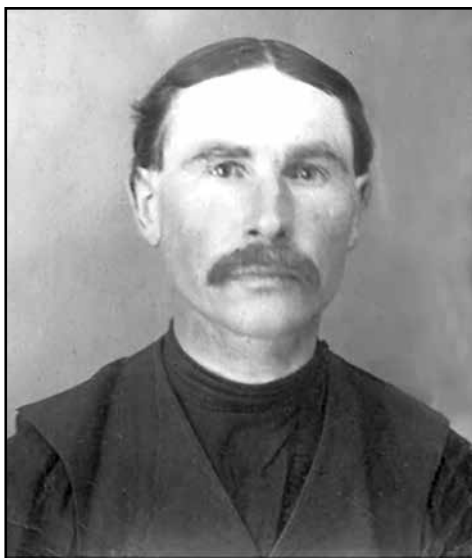
Закончив обучение, с 1906 по 1928 год Феоктист нес послушание псаломщика, уставщика, регента в Михаило-

² Интервью записано Ермаковым А. А. в г. Рязань 15 ноября 2023 г. у внучки священномученика Феоктиста Хоперского Борисовой Марии Петровны 1948 год рождения // Полевые материалы Ермакова А. А.

³ Личные воспоминания Анны Феоктистовны Зюзиной 1913 год рождения. Дочь священномученика Феоктиста. Рукопись 2004 года, написано в г. Рязань // Личный архив Ермакова А. А.

Архангелском храме в родном селе (см. Фото 1). Ему удалось собрать большой хор, который великолепно пел. Его супруга с детьми посещала почти все богослужения, показывая личным примером всем прихожанам духовное стремление к Богу. Феокист привлек в хор многих прихожан, которых постепенно обучил нотной грамоте, а также ввел общее приходское пение и, таким образом, через церковные песнопения многих привел к вере, а верующих укрепил духовно. Псаломщика Феокиста очень любили на Питимской земле за его открытость, желание помочь ближнему. Он никогда не отказывал в просьбе прихожанам храма, именно поэтому он обрел уважение у своих земляков. Некоторых участников его хора приглашали петь в хоре Московской духовой семинарии.

Фото 1. Феокист Арсениевич Хоперсков.



Фотография начала 1920-х гг. [4, с. 505]

Чувствуя стремление к углублению познаний в области богословия, Феокист принял решение поступить в Московскую духовную семинарию. Из столицы он вернулся уже в сане. Для просвещения простых людей, живших в селе

Питим, отец Феоктист привез много духовной литературы и икон. В 1922 году в семье Хоперских насчитывалось уже 13 человек: он с супругой, престарелые родители и 9 детей. Для того чтобы прокормить большое семейство, приходилось прикладывать немало усилий. Были корова, лошадь, овцы. Также отец Феоктист арендовал 4 гектара земли⁴. Эти факты свидетельствуют о том, что будущий священномученик был ответственным, хозяйственным и трудолюбивым человеком.

Духовное становление священномученика Феоктиста Хоперского

На духовное становление священномученика Феоктиста повлияли многие православные земляки, а в большей степени — священники и диаконы села Питим, Пичаева и близлежащих сел, с которыми он вместе служил, общался. Необходимо отметить, что у Феоктиста было много друзей именно из священнослужителей. Общение с духовенством укрепляло веру и упование на Бога. Чтобы увидеть духовное влияние окружения, необходимо кратко охарактеризовать жизнь ближайших друзей и знакомых священномученика, многие из которых пострадали за Христа.

Главную роль в духовном становлении отца Феоктиста сыграл его духовник — настоятель Михаило-Архангельского храма отец Петр Рождественский. Он был очень грамотным и просвещенным человеком, поэтому на протяжении 16 лет учительствовал в приходской школе. Петр Васильевич Рождественский родился в селе Питим в 1859 году. Служил священником в Михаило-Архангельской церкви и был родным отцом архиепископа Евсевия (Рождественского) (ГАТО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 3467). Смотря сквозь время, мы можем увидеть, как он воспитал своего сына, своих духовных чад, которые

⁴ Интервью записано Ермаковым А. А. в г. Рязань 15 ноября 2023 г. у внучки священномученика Феоктиста Хоперского Борисовой Марии Петровны 1948 год рождения // Полевые материалы Ермакова А. А.

не отступали от христианских ценностей, привитых им с детства духовным наставником. Многие будущие священники в юные годы учились у него, слышали слово Божие из уст отца Петра, и это, безусловно, придало им силы в годину испытаний не свернуть с истинного пути. Многие его чада пострадали за Христа, за веру и наследовали мученический венец. О некоторых из них, входивших в круг общения священномученика Феоктиста, следует кратко рассказать.

Священник Петр Никитич Богоявленский родился в 1905 году в селе Питим в семье псаломщика. У родителей, не считая его, было 8 детей. Рукоположили его в Архангельском храме села Питим, и до 1930 года он трудился вместе с отцом Феоктистом. В 1937 году был арестован, постановлением «тройки НКВД» расстрелян [7, с. 37].

Священник Никифор Иванович Морев родился в 1889 году в селе Большая Липовка в крестьянской семье. Служил в годы гонений в Успенском храме села Липовка (находится в 3 километрах от села Питим). Отец Никифор и отец Феоктист часто встречались на соборных службах, например на праздник Иверской иконы Божией Матери. Священник Никифор Морев был арестован в 1938 году и решением «тройки НКВД» расстрелян [7, с. 39].

Диакон Александр Герасимович Ежов родился в 1882 году в г. Кузнецке Саратовской губернии. После революции жил в селе Питим, служил в Архангельском храме вместе с отцом Феоктистом. В 1937 году приговорен вместе с сонмом духовенства к расстрелу [7, с. 40].

Священник Тимофей Рудовский родился в с. Рудовка в 1863 году. Он был лично знаком со священномучеником Феоктистом. Они не раз ездили друг к другу в гости. Отец Феоктист, будучи еще регентом, нередко обращался за духовным советом к отцу Тимофею, который служил в селе Вышенка. В 1918 году около своего храма он был расстрелян за то, что совершал Божественную литургию, несмотря на то что

ему запретили это делать, а храм был взорван⁵.

Священник Петр Иоаннович Космодемьянский родился в 1872 году в семье потомственного священника. С 1906 года являлся настоятелем храма «Знамения Божией Матери» села Осино-Гай [5, с. 105]. По воспоминаниям родственников священномученика Феоктиста, отец Петр проходил практику псаломщика в соседнем селе, где будущие священники познакомились, начали дружить. В 1918 году отец Петр был схвачен и зверски избит большевиками, а затем утоплен в пруду. Священник Петр является дедушкой героя Советского Союза — Зои Космодемьянской). Таким образом, мы можем видеть, что именно у таких сильных духовно предков рождаются великие потомки, которые совершают духовные и воинские подвиги, вписывая фамилию своего рода в историю России.

Исходя из рассмотренных кратких жизнеописаний людей, входивших в круг общения священномученика Феоктиста, можно сделать вывод, что общение с людьми, верными Богу и Церкви, сформировало у него подвижнический дух, укрепило его самого на избранном пути и помогло безропотно донести свой крест.

Духовный подвиг священномученика Феоктиста Хоперского

В 1928 году псаломщик Феоктист Арсеньевич Хоперсков после прохождения всех необходимых испытаний был рукоположен епископом Вассианом (Пятницким) сначала во диакона, а затем и в священника, чему прихожане церкви села Питим были чрезвычайно рады. Однако в том же году начались притеснения духовенства со стороны советской власти.

В 1930 году в селе Питим и во всем Моршанском уезде была сильная засуха, и все священники собрались с округи

⁵ Воспоминания жителей села Вышенка (записано А. А. Ермаковым) // Полевые материалы Ермакова А. А.

на грандиозный крестный ход. В нем принимал участие и священномученик Феоктист Хоперсков. Несмотря на страшную жару, духовенство находилось в полном облачении. Как вспоминали очевидцы, «облачение священников озарило всех пришедших на крестный ход своим убранством»⁶. Духовенство выдвинулось от церкви Архангела Михаила, прошли по всему селу, покропили святой водой каждый дом и пошли к самой высокой точке на селе, где были видны все села окрести, отслужили молебен. В этот день, несмотря на сильную жару, принимали участие в крестном ходе почти все жители села Питим, а также приезжали жители соседних сел (Бадин Угол, Липовка, Пичаево, Рудовка, Красивка, Вышенка и др.). Когда крестный ход завершился и люди начали расходиться по домам, начался проливной дождь, все облачения священников промокли до нитки, ризы повисли. По воспоминаниям участников этого крестного хода, дождь длился на протяжении двух дней, благодаря чему урожай удалось спасти⁷.

В то время была традиция: на праздник Иверской иконы Божией Матери все духовенство накануне праздника съезжалось в село Питим, где в честь престольного праздника 24 октября совершали Божественную литургию. Эти дни совместных богослужений были и особым временем духовного общения отца Феоктиста со своими друзьями-священниками.

В 1930 году в сельской местности активно шел процесс раскулачивания: за невыполнение «твердого задания», иначе сказать, за невыплату непомерных налогов на личное хозяйство и на храм. Отец Феоктист был «раскулачен», а его небольшое крестьянское хозяйство было изъято (см. Приложение 2). Однако первоначально власти предложили ему компромисс: обещали оставить нетронутым хозяйство, но взамен он должен был согласиться работать учителем в

⁶ Интервью записано Ермаковым А. А. в г. Рязань 15 ноября 2023 г. у внучки священномученика Феоктиста Хоперского Борисовой Марии Петровны 1948 год рождения // Полевые материалы Ермакова А. А.

⁷ Там же.

школе и вести уроки атеизма, на что священник ответил: «Я очень люблю детей, но против Бога их учить не буду. Это даже страшно слышать»⁸.

Весной 1930 года храм в селе Питим был закрыт. Вооруженные военные пришли в дом отца Феоктиста и арестовали его, разобрали дом и перенесли на другой конец села, поселив в нем учителей, которые приезжали из других деревень. Вынесли из дома практически все: забрали корову, сожгли иконы, вынесли сундук с книгами, которые отец Феоктист привез из Москвы. До закрытия храма всю богослужебную утварь священномученик спрятал в мешок, завязал специальным узлом и закопал рядом с домом, где все это пролежало 25 лет — до того времени, когда сын отца Феоктиста Серафим откопал церковную утварь и отнес в Моршанский храм. Знаменательны слова, сказанные отцом Феоктистом дочери Анне, когда она однажды тайком проводывала отца во время его предварительного заключения: «Детки мои милые. Не плачьте, молитесь на храм и просите у Спасителя помощи, пришло такое смутное время, ничего не поделаешь, надо все терпеть!»⁹

В 1930 году отцу Феоктисту оставался последний год обучения в Московской духовной семинарии и написание диплома, но из-за начавшихся гонений священномученик не смог завершить курс. У него отняли всю сменную одежду, не оставили даже лапти. Вся родня бежала, его родные дяди уехали в Москву, так как были признаны «кулаками». Несколько младших детей отца Феоктиста бежали по полям босиком, потом через лес в Моршанск, где их знакомые люди направили в Москву к дядям. Второго сына отца Феоктиста Сергея, которому только исполнилось 18 лет, а также певчих храма и всех, кто заступался за священника или же за храм, посадили на бричку и отвезли на Вернадовку, откуда на

⁸ Интервью записано Ермаковым А. А. в г. Рязань 15 ноября 2023 г. у внучки священномученика Феоктиста Хоперского Борисовой Марии Петровны, 1948 год рождения // Полевые материалы Ермакова А. А.

⁹ Там же.

паровозе отправили в Сибирь. После этого Сергей пропал без вести в лагерях, его дальнейшая судьба неизвестна.

В селе Питим осталась матушка священномученика, хотя власти намеревались ее забрать. Добрые люди подсказали, что завтра ее придут «раскулачивать» и посоветовали спрятаться. Матушка Евдокия обратилась за помощью к семье Кануркиных. Односельчане очень любили отца Феоктиста и не могли отказать его супруге. Они спрятали ее в сарае, где хранилась рожь, и тайком носили ей еду и воду, чтобы никто из соседей ничего не заподозрил. Власти прошли по селу и не нашли ее, тогда на второй день, взяв побольше людей, снова выдвинулись в село, но семья Кануркиных догадалась спустить матушку в картофельную яму. Работники сельсовета во второй раз прошли по селу и, не найдя матушку, прекратили свои поиски¹⁰.

Как только семью Хоперских оставили в покое, встал вопрос: где жить матушке Евдокии с оставшимися с ней детьми. На первое время их приютили родственники — теща старшего сына Николая, но долго оставаться в ее доме они не могли, поэтому старший сын срубил небольшой домик, сельчане помогли сложить печку, принесли свои кирпичи. В скором времени оставшаяся часть семейства Хоперских переехала в этот дом. Когда произошла в семье отца Феоктиста такая беда и его отправили в ссылку, равнодушных людей в селе не было, все помогали, как могли. Как вспоминают родственники: «Пекут хлеб, обязательно принесут матушке, подоили корову — баночку молока у окошка оставят, кормило все село»¹¹.

Прошло три года, священномученик Феоктист вернулся

¹⁰ Интервью записано Ермаковым А. А. в г. Рязань 15 ноября 2023 г. у внучки священномученика Феоктиста Хоперского Борисовой Марии Петровны, 1948 год рождения // Полевые материалы Ермакова А. А.

¹¹ Личные воспоминания Анны Феоктистовны Зюзиной 1913 год рождения. Дочь священномученика Феоктиста, рукопись 2004 года, написано в г. Рязань // Личный архив Ермакова А. А.

в родное село Питим. Понимая, что его могут отправить повторно в ссылку, он принял решение не идти в дом, где жила супруга, так как власти знали, что его вернули из Сибири, и могли зайти «в гости». Священномученик отправился в дом своей старшей дочери Евдокии. Пришел пешком поздно ночью, переживая, что его могут заметить местные представители власти. Дочь была очень рада такой неожиданной встрече, сразу же накормила его, и отец Феоктист пошел в баню мыться. «Только хотел лечь спать, как в окно постучали и представились милицией. Отец очень сильно запереживал, открылось окно и оттуда прозвучал призыв, чтоб он собирался, ему нужно пройти вместе с милиционером»,¹³ — вспоминает дочь Анна Феоктистовна Зюзина. Все подумали, что отца Феоктиста опять забирают в ссылку и, скорее всего, в этот раз его расстреляют, но милиционеры оказались добрыми людьми, которые опередили «власть», зная, что ее представители вернутся за ним.

Добрые люди вывели священника в лес на лошадях и сказали ему: «Ты, отец Феоктист, сбежал, мы тебя отпускаем, езжай, куда ты хочешь, к друзьям, священникам, а мы скажем, что на нас напали бандиты, избили и тебя забрали»¹³. Милиционеры порвали на себе одежды, чтобы «власть» им поверила, а затем вернулись в село Питим. Отец Феоктист, помолившись, поехал к своему давнему другу священнику Климентовскому в город Рязань. Пообщавшись с ним, рассказал про свою ситуацию, что в родном селе служить он не может. Священник Климентовский посоветовал обратиться к архиепископу Рязанскому и Шацкому Иувеналию (Масловскому), потому что владыка сам претерпевал гонения за православную веру и с радостью принимал в своей епархии пострадавшее за Христа

¹² Там же.

¹³ Там же.

духовенство, которое обращалось за помощью после отбытого срока в ссылке¹⁴.

Владыка Иувеналий, пообщавшись с отцом Феокистом, благословил его на пастырские труды в село Боровок, что в пяти километрах от поселка Александро-Невский, в храм в честь преподобного Сергия Радонежского (Приложение 3). Прибыв на новый приход в село Боровок, будущий священномученик осмотрел храм и совершил Божественную литургию впервые за долгое время.

На службу пришло множество прихожан этого храма. С этого дня богослужения совершались ежедневно, служились молебны, пелись акафисты. Владыка, видя труды отца Феокиста в храме в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» города Рязани, возвел его в сан протоиерея.

Вот такая жестокая и кровавая гонимая сторона советского государства отец Феокист усилил свой молитвенный подвиг. Однако безбожные власти не унимались: налагали на еще действующие храмы непосильные налоги, ввиду неуплаты которых арестовывали священников и закрывали храмы. Такая участь ожидала и Сергиевский храм.

В период служения с 1933 по 1937 год отец Феокист не решался посетить свой дом в селе Питим. Он находился вдали от родных мест, понимая, что их посещение могло подвергнуть опасности его семью. В 1937 году к протоиерею Феокисту в гости на неделю приезжали его младшие дети Агриппина и Иван¹⁵.

В селе Боровок отлили, а затем и освятили колокола для

¹⁴ Архиепископ Иувеналий (Ювеналий, в миру Евгений Александрович Масловский, 1878–1937) неоднократно подвергался арестам и заключениям. В октябре 1937 г. вновь арестован, в ночь с 24 на 25 октября расстрелян в Томске, похоронен в общей могиле. — прим. авт.

¹⁵ Интервью записано Ермаковым А. А. в г. Рязань 15 ноября 2023 г. у внучки священномученика Феокиста Хоперского Борисовой Марии Петровны, 1948 год рождения // Полевые материалы Ермакова А. А.

храма, были назначены штатные звонари. Прихожане знали: если звонят колокола, значит, скоро священник начнет службу. Жил отец Феоктист очень скромно: в небольшой келье, имел всего одну пару одежды, кормили его прихожане. В последние годы жизни священномученика возобновились притеснения верующих со стороны светской власти. В ответ отец Феоктист усилил молитвенное правило и призвал православных христиан последовать его примеру.

В Рязанской епархии была традиция на празднование Зимаровской иконы Божией Матери собираться на соборное богослужение. 1937 год не стал исключением. В Зимарово на престольный праздник собралось духовенство Рязанской епархии, среди них был и протоиерей Феоктист Хоперсков. После Литургии представители советской власти стали обвинять духовенство в заговоре против государства. Для фабрикации дела применялись факты совершения богослужения и состоявшегося собрания духовенства (которое проводилось ежегодно). Для сотрудников НКВД эти обстоятельства были достаточным основанием, чтобы возбудить уголовное дело.

Стали появляться слухи, что священников после соборной службы будут арестовывать. На храм в честь преподобного Сергия наложили непосильный налог. Все шло к тому, что храм закроют, а впоследствии — разрушат (так и случилось: храм был разобран). К середине октября начали активно заключать под стражу священнослужителей. К отцу Феоктисту должны были прийти 26 октября, чтобы арестовать его, но у одной из прихожанок храма сын работал в тюрьме, он рассказал своей матери о предстоящем массовом аресте духовенства, а она передала отцу Феоктисту. В конце октября священномученик принял решение проститься с семьей и тайком пришел в Питим, в дом, где жила матушка Евдокия с детьми. Он прибыл в родное село поздно ночью, зашел в дом и лег на печку отдыхать, так что никто в семье не знал о его приезде. Как вспоминает внучка священномученика Мария Петровна, «на

следующий день сватовали его среднюю дочь Анну замуж. Он смотрел из-за ширмы, а когда остались дочь и ее будущий супруг, то отец Феокист благословил их иконой „Иверской“ и „Христа Спасителя“»¹⁶. А 11 ноября 1937 года отец повенчал молодых в своем доме.

Вернувшись на свой приход в село Боровок, протоиерей Феокист продолжил пастырское служение и организацию приходской жизни. «Двенадцатого декабря 1937 года, отслужив Божественную литургию в последний раз, этот день был воскресеньем, выдвинулся на выборы депутатов в Верховный Совет СССР, где „власти“ наблюдали, как проголосует священник. Проголосовав, отец Феокист вернулся к себе в келью, он не успел прилечь на кровать, как за ним пришел отряд вооруженных солдат и велел собираться и ехать в тюрьму в Рязск»¹⁷. В эти годы пострадало много духовенства, в 1937 году был расстрелян близкий друг отца Феокиста — епископ Евсевий (Рождественский)¹⁸.

После ареста священномученика Феокиста повезли на телеге в Рязск, а люди, видя это, начали класть в телегу узелки с хлебом, картошкой, кувшины с молоком, отдавали последнее, что было в доме. Прихожане полюбили своего пастыря. Каждый хотел помочь, чем мог. После пребывания в Рязске отца Феокиста перевезли в СИЗО в город Рязань (ныне — Дом художника, Первомайский проспект).

Священника вызвали на допрос. В обвинительном заключении 1937 года по делу № 313, хранящемся в архиве УФСБ по Рязанской области, утверждается, что «Хоперский Феокист Арсентиевич, будучи крайне враждебно настроен против советской власти и коммунистической партии, среди

¹⁶ Интервью записано Ермаковым А. А. в г. Рязань 15 ноября 2023 г. у внучки священномученика Феокиста Хоперского Борисовой Марии Петровны, 1948 год рождения // Полевые материалы Ермакова А. А.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Обвинительное заключение 1937 г. // Архив УФСБ по Кемеровской области.

колхозников проводил активную контрреволюционную деятельность, направленную на срыв всех проводимых мероприятий партии и советской власти на селе, распространяя гнусную клевету по отношению ВКП/б и советского правительства, распуская провокационные слухи о скорой войне и гибели советской власти, нищете и голоде в Советском союзе»¹⁹. В этом заключении было четыре пункта обвинения против священномученика:

«1. В мае месяца 1937 года поп Хаперский (здесь и далее так в оригинале документа. — Е. А., Л. В.) в доме колхозника говорил: „Нынешний год много умрет народу от голода потому, что хлеба ни у кого нет и Советская власть не помогает, а на оборот заставляет работать круглые сутки без хлеба, коммунисты хотя и говорят, что раньше хуже жилось, но раньше так не работали целыми днями и хлеба давали, а сейчас никто не дает“.

2. В августе месяца 1937 года Хаперский в доме: „На меня наложила Советская власть непосильный налог стало служить совершенно невозможно, вот говорит скоро война может быть народ спихнет власть и большевиков и жизнь будет легче, а сейчас ограбили в пору хоть умирай“».

«3. В июне месяце 1937 года в момент уничтожения фашистских шпионов поп Хаперский среди колхозников говорил: „Скоро будут расстреливать и у нас в Боровке так, как этому пришло время, жить стало не возможно, народ ищет выход как лучше устроить жизнь крестьянам, а большевики за это расстреливают потому, что боятся восстания народа, который их спихнет от власти. Коммунисты пишут, что они уничтожают врагов, а в сущности стреляют тех, кто хотел переменить жизнь, а враги наши стали сами коммунисты“.

4. В октябре месяца 1937 года в разговоре с колхозником поп Хаперский говорил: „Большевики говорят, что выборы соглас-

¹⁹ Обвинительное заключение 1937 г. по следственному делу № 313 // Архив УФСБ по Рязанской области.

но конституции, а сами нарушают все везде подговаривают, чтобы выдвигали их потом говорят, что беспартийный выдвинул коммуниста, вся власть построена на обмане, что хотят то и творят, пишут одно, а подают другое. Если бы они не крутили народу голову, то народ бы их сразу спихнул»²⁰.

На все обвинения священномученик отвечал: «Я себя виновным не признаю, никакой агитации против власти я не вел»²¹. Читая обвинения, можно убедиться, что дело было сфабриковано для того, чтобы арестовать священномученика. В анкете обвиняемого, в пункте, где обозначалась принадлежность к какой-либо партии, отмечено — «без партийный»²². По воспоминаниям родственников, на политические темы священномученик старался не разговаривать²³. Кроме того, протоиерей Феоктист обвинялся в том, что 26 октября, когда его должны были задержать вместе со священниками, которые входили в так называемую организацию «поповские контрреволюционеры», он скрылся²⁴. На самом деле он в это время уходил домой попрощаться с родными. Обвинили его и в срыве выборов в Верховные советы СССР. После чего младший лейтенант (его фамилия неизвестна) постановил: «Следственное дело номер 313 по обвинению Хаперского Феоктиста Арсентиевича направить на тройку при Управлении НКВД по Рязанской Области»²⁵.

О тюремном заключении священномученика имеется лишь краткая справка: «Хаперский Феоктист Арсентиевич арестован

²⁰ Обвинительное заключение 1937 г. по следственному делу № 313 // Архив УФСБ по Рязанской области.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Личные воспоминания Анны Феоктистовны Зюзиной, 1913 год рождения. Дочь священномученика Феоктиста, рукопись 2004 года, написано в г. Рязань // Личный архив Ермакова А. А.

²⁴ Обвинительное заключение 1937 г. По следственному делу № 313 // Архив УФСБ по Рязанской области.

²⁵ Обвинительное заключение 1937 г. по следственному делу № 313 // Архив УФСБ по Рязанской области.

12 декабря 1937 года и содержится под стражей в Рязанской Тюре. Вещественных доказательств по делу нет»²⁶.

Постановлением тройки НКВД 26 декабря 1937 года с формулировкой «за активную деятельность против советской власти» протоиерей Феоктист Хоперский был приговорен к расстрелу (Приложение 4). Священников расстреливали по семь человек. Первую группу осужденных священников расстреляли 7 января, и, совершив эту страшную расправу, палачи пошли «праздновать Рождество», делая это специально, чтобы морально подавить православных христиан. Священномученик Феоктист был во второй группе обвиняемых, для которых приговор был приведен в исполнение 10 января 1938 г. Перед расстрелом священномученик вместе с другими обвиненными копал траншею, куда после расстрела сбросят их тела. В этот день был сильный мороз, и приходилось прилагать невероятные усилия, чтобы прокопать траншею. В 17:30 сторож кладбища услышал выстрелы, исходя из чего можно сделать предположение, что именно в это время был совершен расстрел. Захоронили отца Феоктиста на Скорбященском кладбище, где именно — неизвестно, бытуют разные версии. По воспоминаниям работников тюрьмы, священномученик сутки молился беспрестанно перед своим расстрелом, был спокоен²⁷.

Люди запомнили священномученика Феоктиста как умного, доброго, ласкового, все у него было в меру. Прихожане любили отца Феоктиста за его ревностное и молитвенное служение Богу. Он был высокий, худой, ходил широким шагом, вел аскетический образ жизни: каждый день вставал в 3 утра, читал утреннее правило, правило ко причастию и готовился к службе, а Литургию он совершал каждый день. Ел он очень

²⁶ Там же.

²⁷ Интервью записано Ермаковым А. А. в г. Рязань 15 ноября 2023 г. у внучки священномученика Феоктиста Хоперского Борисовой Марии Петровны 1948 год рождения // Полевые материалы Ермакова А. А.

мало и не имел даже второй одежды. Если посмотреть в анкету арестованного, то можно увидеть, что на момент допроса священник не имел никакого имущества.

Просмотрев анкету, мы убеждаемся, что отец Феоктист был любящим семьянином. На допросе он указал, что у него всего трое детей (у отца Феоктиста на момент допроса было 9 детей), потому что переживал за их судьбы. Трое детей, которых он указал, были — Иван, Агриппина и Анна, о которых было уже известно следователю, который его допрашивал (Приложение 1).

Реабилитировали протоиерея Феоктиста Хоперского 12 июня 1989 года. «В заседание Священного Синода 1 октября 2004 года под председательством Патриарха. <...> Слушали: Доклад митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия, председателя Синодальной комиссии по канонизации святых, о поступивших в Комиссию материалах, касающихся прославления новомучеников и исповедников Российских, пострадавших в различных епархиях Русской Православной Церкви. <...>

Постановили:

1. Одобрить доклад Преосвященного митрополита Ювеналия.

2. Включить в собор новомучеников и исповедников Российских 20 века следующие имена подвижников: <...>

От Рязанской епархии: протоиерея Феоктиста (Хоперского, 1874 — 10 января 1938)» (Определения Священного Синода, 2004, с. 5–6).

Священномученик Феоктист Хоперский входит в собор Тамбовских святых, память которых совершается 10 августа. В селе Питим строится храм, который будет освящен в честь Иверской иконы Божией Матери (местночтимая икона со времен служения отца Феоктиста), в память о подвижнике на западной стене около входа в храм заложена арка под икону священномученика Феоктиста, которая будет выложена в мозаике. Этот малый архитектурный элемент — начало мемориализации памяти новопрославленного святого.

Сохранились также личные вещи новомученика: книга личного пользования «Святый Серафим, великий подвижник и чудотворец Саровский», где мы видим, как бережно отец Феоктист относился к ней. Листочки, которые немного надрывались, он аккуратно заклеивал. Еще карманная книга «Лучше здесь накажи, Господи», которую он всегда носил с собой. Маленькая ложка, которой священномученик причащал на дому. Поясок, которым он препоясывал подрясник, и запасная бахрома для риз, которую он хранил, но так и не использовал. Все эти вещи оставляют память о священномученике и позволяют нам прикоснуться к истории его непростой жизни и духовного подвига.

Заключение

В ходе проведенного исследования автором работы методом опроса и поиска архивных источников был собран эмпирический материал о жизни и служении священномученика Феоктиста Хоперскова. Были опрошены его родственники: дочь Анна Феоктистовна Зюзина и внучка Мария Петровна Борисова, чьи устные и письменные воспоминания были впервые введены в научный оборот в нашей работе. Подлинность изложенных ими фактов биографии священномученика Феоктиста подтверждена архивными документами (обвинительное заключение, анкета заключенного, протокол допроса), которые также впервые приводятся в данной работе.

Изучив жизнеописание священномученика Феоктиста Хоперскова, можем с уверенностью сказать, что воспитание, которое дали ему родители, являлось фундаментом в его становлении как священнослужителя. Важное влияние на развитие личности отца Феоктиста оказало его благочестивое окружение, прежде всего духовенство, которое наставляло будущего священника, формировало в нем духовный потенциал подвижника. Этим обусловлен тот факт, что из сельского парня вырос ревностный служитель Церкви, без

остатка посвятивший себя служению на ниве Христовой.

Жизненные трудности и трагические события, происходившие на Питимской земле, закалили отца Феоктиста, и, когда наступили действительно тяжелые испытания на Рязанской земле, он с достоинством их претерпел и мужественно встретил смерть от рук безбожников с молитвой на устах, как подобает православному пастырю.

Молодое поколение должно изучать жития новомучеников и исповедников Российских, так как жизненный подвиг многих людей истинно святой жизни остается еще малоисследованным и осмысленным применительно к современным реалиям. Их стояние в вере и духовный подвиг, совершенный во имя Христа, служит примером для нынешнего поколения православных христиан и показывает единственно верный жизненный путь — в направлении Небесного Иерусалима.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники:

1. Вся Тамбовская губерния: Справочная книга на 1923 год / сост. П. Грызловым и М. Хруновым. Тамбов: Пролетарский светоч, 1923. [2], III, [3], 530 с.
2. Государственный архив Тамбовской области. Ф. 12. Оп. 1. Д. 3467.
3. Личный архив Ермакова А. А.
4. Моллесон И. И. Краткий очерк некоторых данных об отхожих промыслах Тамбовской губернии в 1899 г. Тамбов: [б. и.], 1901. 149 с.
5. Обвинительное заключение 1937 г. по следственному делу № 313 // Архив УФСБ по Рязанской области.
6. Определения Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. 2004. № 10. С. 4–8.
7. Полевые материалы Ермакова А. А.
8. Сборник статистических сведений по Тамбовской губернии. В 24 т. Т. 3. Моршанский уезд. Тамбов: Изд. Тамбовского губернского земства, 1882. II, [519] с.

Литература:

1. Васнев С. И. Новомученики Церкви Русской — выпускники Тамбовской духовной семинарии // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2017. № 5. С. 28–42. EDN: RONPQZ.

2. Климент (Капалин), митрополит Калужский и Боровский. Осмысление значимости подвига новомучеников Российских для наших дней (14.09.2012) // Правмир: православный портал. URL: <https://www.pravmir.ru/osmyslenie-znachimosti-podviga-novomuchenikov-rossijskix-dlya-nashix-dnej/?ysclid=mh8wr-cak4g644244890> (дата обращения: 22.01.2025).

3. Лизгунов П., свящ. Проблемы и перспективы изучения подвига и наследия новомучеников // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2017. № 1 (2). С. 71–76.

4. «Моя жизнь — Христос, и смерть — приобретение». Новомученики и исповедники земли Рязанской. XX век. Патерик. Рязань, 2012. 528 с.

5. Священнослужители, монашествующие и миряне Тамбовской митрополии, пострадавшие за Христа. В 3 т. Т. 1. Тамбовская митрополия / под общ. ред. митр. Тамб. и Рассказов. Феодосия; сост. протоиер. Александр Сарычев. Тамбов: ОАО «Издательский дом „Мичуринск“», 2014. 701, (2) с.

9. Тамбовский мученик (1917–1953 гг.) / отв. ред. С. А. Чеботарев; авт.-сост.: В. Н. Сафонов, протоиерей Александр Сарычев; предисл. к изд.: В. Н. Сафонов. Тамбов, 2007. 211 с.

1. Федоров С. С., Гнатюк Т. Н. Святой из Питима. Евсевий (Рождественский), архиепископ Шадринский. Тамбов, 2019. 133, [2] с.

10. Федотов А. А. Значение подвига новомучеников и исповедников Российских для современной церковной жизни (23.01.2015) // Санкт-Петербургская духовная академия Русской Православной Церкви (публикации): сайт. URL: <https://spbda.ru/publications/fedotov-a-a-znachenie-podviga-novomuchenikov-i-ispovednikov-rossijskih-dlya-sovremennoy-cerkovnoy-jizni/> (дата обращения: 22.01.2025).

Приложение 1



ФЕДЕРАЛЬНАЯ СЛУЖБА
БЕЗОПАСНОСТИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Управление
по Рязанской области

г. Рязань, ул. Стройкова,
д. 67, к. 1, кв. 10
Хоперской А.Ф.

15.12.2000 / № X/15

В отношении Хоперского Ф.А.
Архивная справка.

В архиве УФСБ РФ по Рязанской области хранится уголовное дело на Хоперского Феофиста Арсентьевича, родившегося в декабре 1874 года в с. Путии Рудовского района Тамбовской области, проживавшего в с. Борозовок Новодеревенского района Рязанской области, священника сельской церкви.

Как указано в материалах архивного дела, Хоперский Ф.А. закончил миссионерское училище. С 1906 года по 1928 год служил регентом-иса-ломдиком, с 1928 года по день ареста 12 декабря 1937 года служил священником.

12 декабря 1937 года Хоперский Ф.А. был арестован органами НКВД по обвинению в совершении преступления, предусмотренного ст. 58 УК РСФСР, а именно в том, что "проводил среди населения контрреволюцион-ную деятельность, распространял пораженческие настроения".

Фактов отречения от веры Хоперского Ф.А., его доноительства на кого-либо из окружающих в материалах уголовного дела не выявлено. На допросах вопрос об отречении от сана священника не ставился.

Осужден Хоперский Ф.А. постановлением тройки при УНКВД СССР по Рязанской области от 26 декабря 1937 года к высшей мере наказания - расстрелу. Приговор приведен в исполнение 10 января 1938 года. Сведе-ний о месте захоронения не имеется.

Состав семьи Хоперского Ф.А. на момент его ареста был следующий:
жена - Хоперская Евдокия, 68 лет;
дочь - Евдокия Анна Феофистовна (возраст не указан);
сын - Хоперский Иван Феофистович, 13 лет;
дочь - Хоперская Агренна Феофистовна, 13 лет.

Основание: д. № 9977.

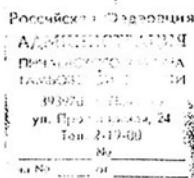
Начальник 10-го отделения



Машин

Л.П. Слюнин

Приложение 2



УВД, Информцентр

Архивная справка
№ 14/0 0-32 от 19.06.2000г

На Ваш запрос № 6/7 -827 от 24.05.2000г архивный отдел администрации Нижневского района сообщает, что по документам фонда № 30 "прокуратуры" Хоперсков Феоктист Арсентьевич значится в списках раскулаченных по с.Питим. При раскулачивании было конфисковано следующее имущество : жатка, лошадь, дом в 1931г, пресоружка в 1930г.

Основание : фонд № 30, опись № I, дело I, л.8

Управляющий делами
администрации района

М.А.Ураев

Соведующий архивным отделом
администрации района

Г.А.Васильченко



с. о. а. в

БАРОВКОВСКИЙ *Справка* 5

СОВЕТ *Граждана Ново-Деревянского уезда*

ДЕРЕВЕНСКОГО *И. И. Д. в том, что ун*

РАЙОНА *Хипрекий Грехтис*

Баровской Области *Арсентьев с 1933 года*

11-го дня 1937-го *проживав в с. Баровок. ^{служил} в Сергеевской узловой колонии.*

11-го *За время проживания в с. Баровок вел анти советскую и контрреволюционную работу.*

Член совета Румын

Румын Румын Румын Румын

1-й уезд

Паспортное

Корреспондент

Секретарь: Архив № 16 по Баровской обл.

А. Б. 5. 9944. и 5.

начальник

подразделения

И. И. Ермаков

Приложение 4

ВЫПИСКА ИЗ ПРОТОКОЛА

сказания тройки при УНКВД СССР по Рязанск. обл. от 26 ХП 1937 г.

СЛУШАЛИ	ПОСТАНОВИЛИ
№ 313 по обв. ХОПЕРСКОГО феоктиста Ароентьевича, 1874г. ошк. урок. 9. Путим. Рудково- го уезда Тамбовской обла- сти, обвиняемый, в том, что про- водил среди населения и про- паганду, распространял вражеские настроения. — Арестован 12/ХП-37г.	ХОПЕРСКОГО Феоктиста Ароентьевича РАССТРЕЛЯТЬ.

Секретарь тройки

Рассмотрено.
Копия выдана.
Составлено: архив *Генерал Рязанский*
№ 9, г. 1944, л. 25.
Копия выдана
подразделению

М. Ф. Сидоров

УДК 271.2



<https://elibrary.ru/ohixti>

Иерей Палазник Александр Викторович

магистр теологии

e-mail: apalaznik@internet.ru

Palaznik Alexander Viktorovich, priest

Master of Theology

e-mail: apalaznik@internet.ru

**СОСТАВ АППАРАТА СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РУССКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
И ЕГО ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ
В 1953–1960 ГГ.**

**COMPOSITION OF THE APPARATUS OF THE COUNCIL FOR
THE AFFAIRS OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND
ITS FUNCTIONING IN 1953–1960**

Для цитирования: Палазник А. В., иер. Состав аппарата Совета по делам Русской Православной Церкви и его функционирование в 1953–1960 гг. // Богословско-исторический сборник. 2025. № 4 (39). С. 142–156.

For citation: Palaznik A. V., priest. Composition of the apparatus of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church and its functioning in 1953–1960 // Theological and Historical Collection. 2025. № 4 (39). 142–156 pp. (In Russian)

Аннотация. В статье рассматривается состав Аппарата Совета по делам Русской Православной Церкви, и связанные с ним кадровые решения после прихода к власти Н. С. Хрущева. На основании архивных данных можно убедиться в том, что на начальном этапе Г. Г. Карпов и его сотрудники стремились сформулировать в первую очередь для себя место и значение Совета в условиях новой политической реальности. По мере кадровых перестановок, которыми в Совете обеспечивалось

наличие лояльных новому курсу вероисповедной политики государства сотрудников, нарастал конфликт непосредственно Г. Г. Карпова как с новой командой, так и с предъявляемыми ему требованиями организации работы Аппарата Совета. Его личные предложения по оптимизации деятельности государственного органа по контролю за деятельностью Русской Православной Церкви систематически отклонялись. В то же время ЦК КПСС не желал и принятия отставки Г. Г. Карпова, хотя именно этим вышеизложенное противостояние и закончится. Причины и итоги данных событий подробно рассмотрены в статье.

Abstract. This article examines the composition of the apparatus of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church and the related personnel decisions following the rise to power of N. S. Khrushchev. Based on archival data, it is evident that in the initial stage, G. G. Karpov and his staff sought primarily to define for themselves the place and significance of the Council within the new political reality. As personnel changes were implemented to ensure the Council was staffed with individuals loyal to the new state policy on religion, a conflict grew between G. G. Karpov himself and both his new team and the demands placed upon him regarding the organization of the Council's apparatus. His personal proposals for optimizing the activities of this state body controlling the Russian Orthodox Church were systematically rejected. Simultaneously, the Central Committee of the CPSU was unwilling to accept G. G. Karpov's resignation, even though this confrontation would ultimately end precisely with his departure. The reasons for and outcomes of these events are examined in detail in the article.

Ключевые слова: Совет по делам Русской Православной Церкви, Г. Г. Карпов, Аппарат СДРПЦ, Уполномоченный по делам Совета по делам Русской Православной Церкви, Н. С. Хрущев, ЦК КПСС, Совет Министров СССР, «Хрущевские» гонения, Оттепель, вероисповедная политика, церковно-государственные отношения, СССР.

Key words: Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church, G. G. Karpov, Apparatus of the CAROC, Authorized Representative of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church, N. S. Khrushchev, Central Committee of the CPSU, Council of Ministers of the USSR, Khrushchev's Persecutions, The Thaw, Religious Policy, Church-State Relations, USSR.

Вероисповедная политика советского государства с приходом к власти Н. С. Хрущева (1953–1964), как известно, при всех новых мерах притеснений и гонений очевидно провалилась, хотя и сумела нанести ощутимый ущерб церковной жизни на всей территории Советского Союза. Период этот на сегодняшний день хорошо изучен и известен, а потому не требует отдельного представления, позволяя сосредоточиться на предмете исследования.

Итак, безусловно, враждебное отношение Н. С. Хрущева к Русской Православной Церкви не могло не отразиться на государственной структуре, отвечавшей непосредственно за контроль над этим общественным институтом.

Стремительные изменения, охватившие политическую жизнь страны, породили соответствующие страхи и в коридорах Совета по делам Русской Православной Церкви, на фоне озвучиваемых предположений о переподчинении как Совета по делам Русской Православной Церкви, так и Совета по делам религиозных культов Министерству внутренних дел, или, например Министерству культуры [24, с. 284].

Данное исследование представляет принципиальную актуальность как с точки зрения истечения сроков секретности для многих архивных данных, что позволяет впервые ввести их в научный оборот, тем самым проливая свет на многие страницы истории Русской Православной Церкви и церковно-государственных отношений советского периода, так и с точки зрения объективизации исторического взгляда на деятельность Совета по делам Русской Православной Церкви, которая в эпоху Г. Г. Карпова характеризовалась, вопреки стерео-

типным представлениям, не как разрушительная и подрывная по отношению к Православной Церкви. Возможно, есть основания утверждать, что именно нежелание перехода к такому курсу работы Совета Г. Г. Карпов поплатился креслом «советского обер-прокурора». Подробнее в этом вопросе предстоит разобраться в нижеприведенном исследовании.

Источниковую базу исследования в данном случае представляют архивные данные Государственного архива Российской Федерации, а именно Фонда Р-6991 «Совет по делам религий при Совете министров СССР» (1943–1991), Фонды Российского государственного архива новейшей истории, содержащие переписки Совета с советскими органами государственной власти, а также опубликованные архивные переписки Святейшего Патриарха Алексия (Симанского) [13].

Данная тема привлекала и привлекает исследователей советского периода истории Русской Православной Церкви. Так, среди наиболее ценных трудов следует признать монографию Т. А. Чумаченко «Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР. 1943–1965» [24], и другие публикации на данную тему [16–23], а также исследования М. И. Одинцова [14, 15] и М. В. Шкаровского [25], которые также были использованы в данном исследовании.

Итак, структурно к началу правления Н. С. Хрущева в 1953 году аппарат Совета по делам Русской Православной Церкви, и вплоть до конца своего существования в 1965 году, сохранился в том виде, как был утвержден специальным распоряжением Совета народных комиссаров СССР в феврале 1946 года: непосредственно сам Совет как руководящий орган, Инспекторский отдел, Отдел по делам Центрального управления Церкви (во внутренних документах также — «Заграничный отдел» [1, л. 83]), Юридический отдел, Секретная часть или «спецчасть», экспедиция, машбюро, хозяйственный отдел, бухгалтерия и гараж [1, л. 83].

При этом нельзя не упомянуть, что еще в 1953 году, а именно 7 мая, Г. Г. Карпов направлял Н. С. Хрущеву и Председателю

Совета министром СССР Г. М. Маленкову «Соображения, направленные на улучшение работы, ныне выполняемой Советами по делам РПЦ и РК», предлагая объединить Советы при Совете министров СССР в единый орган — Совет по религиозным объединениям [2, л. 109]. Не получая положительного решения, Председатель Совета по делам Русской Православной Церкви вынесет вопрос на рассмотрение до 1954 года не менее четырех раз, что также окончится отписками о «несвоевременностью» данного дела [24, с. 307].

Первый период времени после смерти Сталина мог задать подобную индифферентность к решениям вопросов внутреннего устройства Совета по делам Русской Православной Церкви еще и потому, что Совет Министров СССР, в чьем ведении находился Совет, фактически сложил с себя какую-либо ответственность за его деятельность. Тем самым орган, отвечавший за церковно-государственные отношения, стал дрейфовать в сторону ЦК КПСС, рассчитывая там получить указания в отношении своей деятельности, а именно — от Отдела пропаганды и агитации. Но и здесь в рассматриваемый период мы не видим никаких серьезных указаний по работе Совета по делам Русской Православной Церкви вплоть до 1958 года [24, с. 307].

В продолжение движения за объединение отметим, что в июне 1954 года на совместном заседании Совета по делам Русской Православной Церкви и Совета по делам религиозных культов вновь будет подниматься вопрос слияния с целью сокращения аппаратов и бюджетных расходов на их содержание. Мнения разойдутся, а на протоколе объединенного заседания Заведующий Отделом агитации и пропаганды ЦК КПСС В. С. Кружков наложит резолюцию: «...в настоящее время ставить вопрос об объединении двух Советов нет никакой необходимости... Объединение может вызвать ненужные отклики за рубежом...» [12, л. 27, 33]. Очередные попытки со стороны Г. Г. Карпова в 1955 [11, л. 148–149], 1956 [3, л. 4] и 1957 [11, л. 179–181] году также потерпели неудачу.

Не удалось Председателю Совета также добиться реализации введения должности Уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по РСФСР. Согласно анализу архивных документов, штат при таком уполномоченном должен был состоять из пяти сотрудников, и вновь за счет сокращения центрального аппарата Совета [3, л. 3].

Те же идеи звучали и на внутренних собраниях сотрудников: с 1954 года участники профсоюзных, производственных совещаний, собрание оперативных работников — все высказались за оптимизацию кадров и рабочих процессов [8, л. 16].

По итогу со стороны властей нашла отклик только идея Г. Г. Карпова и его сотрудников о сокращении штата центрального аппарата Совета по делам Русской Православной Церкви за счет внесения изменений в саму его структуру. Так, были сокращены следующие должности:

- Помощник Председателя Совета по делам Русской Православной Церкви,
- Вторые заместители Заведующих отделами,
- Два старших инспектора,
- Два инспектора в Инспекторском отделе,
- Ряд штатных сотрудников из числа вспомогательного персонала.

Как итог, начиная 1953 год, Совет со штатом в 47 сотрудников к 1956 году располагал уже только 37 работниками [7, л. 68, 75, 92, 98] — функции уволенных кадров были распределены среди оставшихся.

Однако гораздо более серьезные изменения ждали Совет впереди. К 1957 году в политической борьбе за власть, разразившейся после смерти И. В. Сталина, окончательно победила партия борцов со «сталинизмом»: в июне на Пленуме ЦК КПСС была разгромлена группа Молотова, Ворошилова, Маленкова и др. На волне реформирования общественной жизни страны под лозунгами демонтажа «сталинского» наследия, церковный вопрос уже более не мог оставаться в стороне, и который, по мнению партии «победителей», требовал ради-

кально исправить существовавшее тогда положение в религиозной политике советского государства [14, с. 26, 27]. И хотя 1955–1957 гг. были отмечены значительной «оттепелью» в церковно-государственных отношениях, создавая ощущение еще больших перспектив их дальнейшего прогресса, параллельно «победители» готовили страшный удар по всему, что так или иначе касалось связи с Русской Православной Церковью [24, с. 329].

Очевидно, что среди членов Совета по делам Русской Православной Церкви настроения по-прежнему тяготели к позиции нормализации церковно-государственных отношений, а потому в ЦК КПСС, по итогам отчетных материалов Совета, осознавали, что в новом курсе церковной политики советского государства, в соответствующем органе власти оказать соответствующую поддержку просто некому [24, с. 303]. Следовательно, для развертывания жесткой политики по ограничению деятельности Русской Православной Церкви требовалось радикальное изменение кадрового состава Совета.

Возможность для этого была выбрана максимально удачно. К 1957 году многие сотрудники Совета уже перешагнули через пенсионный возраст. Так, 10 мая 1957 года был уволен член Совета, руководитель Отдела по делам центрального управления Церкви Г. Т. Уткин. На посту его сменил Л. А. Щербаков [3, л. 99]. Новый начальник до назначения работал заведующим секретариатом заместителя Председателя Совета министров СССР К. Е. Ворошилова [13, с. 891].

К ноябрю 1957 года на пенсию был отправлен заведующий Инспекторским отделом — И. И. Иванов. На его место был назначен И. И. Сивенков, также из аппарата Совета Министров СССР, где он занимал должность заведующего Отделом Центрального статистического управления [3, л. 144].

В декабре 1957 года вышеупомянутый Л. А. Щербаков, не проработав и года, ушел с должности. В этот раз Г. Г. Карпов предпринимал попытку лоббировать назначение человека из своей команды, а именно В. И. Васильева, который был заме-

стителем заведующего Отделом по делам центрального управления Церкви [3, л. 144]. Прошение было удовлетворено.

В том же месяце ЦК КПСС удовлетворило формально добровольное заявление об уходе на пенсию С. К. Бельшева — заместителя председателя Совета по делам Русской Православной Церкви. Реальной причиной в одном из писем Г. Г. Карпов в ЦК назовет личный конфликт между ними, и последовавшая за ним поддержка председателя Совета отправки на пенсию своего заместителя, прервавшая пятнадцатилетний период совместной работы [6, л. 159]. С подачи ЦК должность занял инструктор Отдела пропаганды и агитации Центрального комитета партии П. Г. Чередняк [6, л. 159].

И Сивенков, и Чередняк, как люди с кандидатской степенью в экономических науках, по вступлении на должность первым делом возьмутся за разработку ограничительных мер деятельности Русской Православной Церкви в стране [4, л. 152–154].

Оставаясь без прежних помощников, в кругу новой команды Совета, Г. Г. Карпов прекрасно осознавал, что и его уход с должности лишь дело времени. Еще в 1954 году он высказывал председателю Отдела пропаганды и агитации свои обиды от недоверия «со стороны соответствующих органов, где работал раньше...» [12, л. 27]. А в 1956 году Комиссия Партийного контроля при ЦК КПСС даже ставила вопрос о его исключении из партии в рамках производства о нарушении им в 1929–1938 гг. «революционной законности» [25, с. 196].

Среди инкриминируемых обвинений [25, с. 196]:

- Производство массовых арестов невиновных,
- Применение извращенных методов следствия,
- Фальсификация протоколов допроса арестованных.

В том случае ограничились по итогу вынесением строгого выговора с занесением в личное дело [25, с. 196], однако понимание нарастания давления Г. Г. Карпов фиксировал все отчетливее [6, л. 159].

Именно поэтому, опережая события, с 1957 года Председатель Совета по делам Русской Православной Церкви трижды

ставил перед ЦК КПСС вопрос об отставке и уходе на пенсию. Центральный комитет партии, в свою очередь, хорошо осознавая политические последствия такого кадрового решения, медлил с удовлетворением просьбы, отмечая ее нецелесообразность. По мнению исследователя Т. А. Чумаченко, Центральному комитету был необходим «...Его авторитет и уважение... его влияние на Патриарха Алексия... Его отстранение могло вызвать нежелательные толки в церковных и политических кругах заграницей» [24, с. 306].

Более того, фигура Г. Г. Карпова имела и идеологическое значение: по мнению Т. А. Чумаченко, сохранение за ним должности при новой команде «должно было продемонстрировать преемственность между старым составом руководства (И. И. Иванов, Г. Т. Уткин работали в Совете со дня его основания, С. К. Белышев — с 1945 г.) и вновь пришедшими людьми, и тем самым завуалировать проявление „новой линии“ в отношении к Церкви» [24, с. 306].

Так или иначе, печально известные события, начавшиеся в 1958 году в отношении Русской Православной Церкви, нанесли не меньший удар по СДРПЦ. Во-первых, Совет был признан неэффективным, во-вторых, на его сотрудников все равно ложились обязанности по исправлению допущенных, по мнению властей, ошибок [14, с. 28].

Как было сказано выше, кадровые решения под новую политику были частично осуществлены, и работа уже велась. Для правильного донесения информации всем, вовлеченным в работу Совета, повестку всех ближайших заседаний членов СДРПЦ, партийных собраний центрального аппарата, совещаний уполномоченных по стране в декабре 1958 года заняли именно вопросы новой антицерковной кампании [15, с. 59–61; 5, л. 164–169].

По итогам обсуждений и лично осознавая грядущий объем работы, Г. Г. Карпов обратился в ЦК КПСС с просьбой увеличить аппарат Совета. А именно, ввести должности [5, л. 81–82]:

- Второго Заместителя Председателя Совета по внешним вопросам,

- Помощника Председателя Совета (со знанием иностранного языка),
- Старших референтов в количестве двух человек.

В 1959 году из ЦК пришел неожиданный ответ — провести слияние ряда подразделений Совета по делам Русской Православной Церкви: объединялись бухгалтерия, хозяйственный отдел, библиотека и штатный юрисконсультант [9, л. 11]. Очевидно, что подобная «оптимизация» еще более усложнила жизнь центрального аппарата Совета. Так, согласно протоколам заседания профсоюзного собрания, заведующая Спецотделом Озерская жаловалась на условия рабочего места: подвальное сырое помещение без открывавшихся окон, близость к общему санузлу, отсутствие возможности хранения архивных документов [8, л. 4]. Сам Г. Г. Карпов по состоянию здоровья в Совете также очень часто отсутствовал, что не могло не парализовать работу органа власти еще более.

Как итог, 6 февраля 1960 года первый Председатель Совета по делам Русской Православной Церкви был освобожден от обязанностей. Причины увольнения остаются предметом исследования ученых-историков до сегодняшнего дня ввиду их отсутствия в самом документе [24, с. 377].

Заслуживающей внимания является гипотеза Т. А. Чумаченко, также изучившей подробно сохранившиеся архивные данные по деятельности Совета. Так, она предполагает, что Г. Г. Карпов ушел с должности ввиду несогласия с теми оценками деятельности подконтрольного ему органа со стороны ЦК, которые были даны в записке Отдела пропаганды и агитации «О незаконной деятельности церковников и сектантов» [6, л. 161]. По сути, документом вина за значительный рост религиозной жизни в стране возлагался персонально на Г. Г. Карпова [6, л. 161]. Ответное его письмо с аргументами в защиту своих многолетних трудов на занимаемой должности не получило никакой реакции со стороны ЦК, кроме последовавшего увольнения.

Следует согласиться и со второй причиной ухода — издани-

ем 13 января 1960 года постановления ЦК КПСС «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах», в случае реализации которого Г. Г. Карпов должен был бы перечеркнуть все многолетние труды Совета по делам Русской Православной Церкви [24, с. 376]. Таким образом, все указывает на личное желание первого Председателя завершить работу и уйти с должности.

Подводя итог, можно заключить, что Аппарат Совета по делам РПЦ с 1953 по 1955–56 гг. демонстрировал структурную инерцию, сохраняя модель, утвержденную в 1946 г. Несмотря на неоднократные инициативы председателя Г. Г. Карпова по реформированию (объединение с Советом по делам религиозных культов, создание должности уполномоченного по РСФСР), они систематически блокировались высшим партийным руководством. Это свидетельствует о том, что в начальный период после смерти Сталина у центра власти отсутствовала четкая и скоординированная программа преобразований в религиозной политике, что порождало управленческий вакуум и «индифферентность».

Коренной перелом в судьбе Совета был напрямую связан с окончательной победой в 1957 году антисталинской группы в ЦК КПСС. Церковный вопрос стал восприниматься новой властью как элемент «сталинского наследия», требующий «исправления». Это привело к смене курса от относительной «оттепели» середины 1950-х гг. к подготовке жесткой антирелигиозной кампании. Таким образом, политика в отношении Церкви оказалась заложницей внутрипартийной борьбы и идеологической конъюнктуры.

Партийное руководство, осознавая, что старый состав Совета не готов проводить жесткий ограничительный курс, целенаправленно и планомерно провело кадровую чистку под предлогом естественной ротации (выхода на пенсию). Замена ключевых сотрудников на выдвиженцев из аппарата ЦК и Совета Министров была главным механизмом превращения Совета из органа, в определенной степени лоббировавшего

интересы Церкви, в инструмент для разработки и проведения репрессивных мер.

Фигура Г. Г. Карпова в период смены курса была тактически необходима ЦК как символ преемственности для сокрытия радикальных изменений от международной и внутрицерковной общественности. Его последующая отставка в 1960 году стала финальным актом преобразования Совета. Выводы свидетельствуют, что отставка была инициирована самим Карповым вследствие принципиального несогласия с новым курсом и нежелания участвовать в демонтаже созданной им системы отношений между государством и Церковью. Это указывает на наличие конфликта между прагматичной линией старого аппарата и идеологически мотивированной жесткой линией партийного руководства.

Вопреки логике, накануне и в начале разворачивания антицерковной кампании (1958–1959 гг.) Совет столкнулся не с усилением, а с дальнейшим сокращением штата и структуры. Это привело к параличу работоспособности органа, что демонстрирует противоречие между декларируемыми целями усиления контроля и реальными действиями по ослаблению соответствующего государственного института. Данное противоречие может быть объяснено общей установкой на свертывание религиозной жизни, при которой сам контролирующий орган становился ненужным в своей прежней форме.

В целом представленный материал позволяет сделать обобщающий вывод о том, что в период 1953–1960 гг. Совет по делам РПЦ прошел эволюцию от относительно стабильного и отчасти лоббистского ведомства, действовавшего в парадигме послевоенного *modus vivendi*, до полностью подконтрольного ЦК КПСС инструмента для проведения жесткой антирелигиозной политики. Эта трансформация была осуществлена путем целенаправленной кадровой чистки и структурных изменений, инициированных партийным руководством в рамках общей идеологической кампании по «демонтажу сталинского наследия».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники:

Государственный Архив Российской Федерации. Ф. Р-6991. Совет по делам религий при Совете Министров СССР.

Оп. 1. Совет по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР. 1943–1965 гг.

1. Д. 80. Докладные записки Совета по делам РПЦ в ЦК ВКП(б) и Совет Министров СССР. т. 1 // Об утверждении структуры, штата и должностных окладов работников Совета по делам РПЦ при СНК СССР. Распоряжение СНК СССР за № 1506. 7.02.1946 г.

2. Д. 1012. Докладные записки Совета по делам РПЦ в ЦК КПСС и Совет Министров СССР. т. I. // Г. М. Маленкову, Н. С. Хрущеву. Соображения, направленные на улучшение работы, ныне выполняемой Советами по делам РПЦ и РК. 7 мая 1953 г.

3. Д. 1333. Докладные записки Совета по делам РПЦ в ЦК КПСС и Совет Министров СССР. т. III. // Г. Г. Карпов. Справка о мероприятиях Совета по делам РПЦ при СМ СССР по выполнению постановления ЦК КПСС и СМ СССР от 14 октября 1954 г. «О существенных недостатках в структуре министерств и ведомств СССР...». Ноябрь 1956 г.

4. Д. 1541. Протоколы заседаний Совета по делам РПЦ и материалы к ним. Подлинники.

5. Д. 1544. Докладные записки Совета по делам РПЦ в ЦК КПСС и Совет Министров СССР. т. II // Письмо Г. Г. Карпова. 27 ноября 1958 г.

6. Д. 1649. Докладные записки Совета по делам РПЦ в ЦК КПСС и Совет Министров СССР. т. II. // Письмо Г. Г. Карпова. 16 декабря 1957 г.

Оп. 2. Совет по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР. 1943–1960 гг.

7. Д. 5. Штатные расписания и сметы административно-хозяйственных расходов Совета по делам РПЦ за 1943–1960 гг.

8. Д. 712. Протокол отчетно-выборного собрания членов профсоюза Совета по делам РПЦ.

9. Д. 714. Протокол отчетно-выборного собрания членов профсоюза Совета по делам РПЦ.

10. Д. 746. Инструкция Совета по делам РПЦ для уполномоченных при Советах Министров союзных республик, обл/край/исполкомах.

Российский Государственный Архив Новейшей Истории.

Ф. 5. Аппарат ЦК КПСС (1935–1991 гг.)

Оп. 16. Аппарат ЦК КПСС 1948–1956 гг.

11. Д. 642. Январь 1953 г. — март 1957 г.

12. Д. 669. Апрель 1954 г. — январь 1955 г.

13. Письма Патриарха Алексия I в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете народных комиссаров. Том 1. 1945–1953 гг. / О. В. Лавинская, Ю. Г. Орлова, К. Г. Ляшенко, Н. А. Кривова, В. А. Козлов, С. В. Мироненко. М.: РОССПЭН, 2009. 847 с.

Литература:

14. *Одинцов М. И.* Письма и диалоги времен «хрущевской оттепели» (Десять лет из жизни патриарха Алексия. 1955–1964 гг.) // Отечественные архивы. 1994. № 5. С. 26, 27.

15. *Одинцов М. И.* Вероисповедная политика советского государства в 1939–1958 гг. // Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958. М., 2003. С. 59–61.

16. *Чумаченко Т. А.* «Поразила всех нас, как громом, отставка митрополита Николая». Крах одной церковной карьеры. 1960 г. // Исторический архив. 2008. № 1. С. 47–68.

17. *Чумаченко Т. А.* «Политическая война» в отношении Церкви, религии, верующих в 1958–1964 гг.: роль Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2025. № 50. С. 116–130.

18. *Чумаченко Т. А.* К вопросу об отставке Г. Г. Карпова с должности председателя Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР // Вестник Челябинского государственного университета. 2008. С. 138–144.

19. Чумаченко Т. А. Карпов // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2013. Т. 31. С. 325–328.
20. Чумаченко Т. А. Русская православная церковь в международном движении сторонников мира: интересы церкви и власти (1949–1953) // *Magistra Vitae*: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2008. С. 93–95.
21. Чумаченко Т. А. Совет по делам РПЦ и московская Патриархия в решении внешнеполитических задач хрущевского руководства: 1953–1958 гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. С. 107–123.
22. Чумаченко Т. А. Совет по делам Русской Православной Церкви // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2022. Т. 64. С. 577–582.
23. Чумаченко Т. А. Совет по делам Русской православной церкви при см СССР и его уполномоченные в первой половине 1960-х годов: структура, формы и методы работы // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 30 (211). История. Вып. 42. С. 74–85.
24. Чумаченко Т. А. Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР. 1943–1965 гг. дисс. доктора истор. наук. М., 2011.
25. Шкаровский М. В. Русская православная церковь и советское государство. От перемирия к новой войне. СПб., 1995.

УДК 279.99



<https://elibrary.ru/omhsai>

Басевич Михаил Викторович

магистр теологии,

студент II курса аспирантуры ПСТГУ

e-mail basevich.mikhail@yandex.ru

Mikhail V. Basevich

MA in Theology

PhD student of the Saint Tikhon's Orthodox University

e-mail basevich.mikhail@yandex.ru

**ВОПРОС О ЕПИСКОПАХ ПРИ ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ
СОЕДИНЕНИЯХ СТАРООБРЯДЦЕВ
С ВЕЛИКОРОССИЙСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ
(КОНЕЦ XVIII — НАЧАЛО XIX ВЕКА)**

**THE QUESTION OF BISHOPS AT THE INITIAL
CONNECTIONS OF THE OLD BELIEVERS WITH THE GREAT
RUSSIAN CHURCH (LATE XVIII — EARLY XIX CENTURIES)**

Для цитирования: Басевич М. В. Вопрос о епископах при первоначальных соединениях старообрядцев с Великороссийской Церковью (конец XVIII — начало XIX века) // Богословско-исторический сборник. 2025. № 4 (39). С. 157–166.

For citation: Basevich M. V. The question of bishops at the initial connections of the old believers with the Great russian church (late XVIII — early XIX centuries) // Theological-historical Collection. 2025. № 4 (39). 157–166 pp. (In Russian)

Аннотация. В статье реконструируется проблема учреждения епископата для старообрядцев при первых прецедентах их присоединения к Церкви. Для изучения данного предмета в работе воссоздаются ранние сюжеты истории Единоверия в контексте смягчения взаимоотношений Церкви и государства со сторонниками дореформенной богослужебной традиции в

конце XVIII — начале XIX века. Данная тема является актуальной на сегодняшний день и важна для понимания различных аспектов истории единоверия и старообрядчества в другие периоды.

Abstract. The article reconstructs the issue of the establishment of the episcopate for the Old Believers at the first precedents of their convert to the Church. To study this subject, the article recreates early episodes in the history of Edinoverie in the context of the Church's and the state's efforts to improve relations with the Old Believers in the late 18th and early 19th centuries. This topic remains relevant today and is important for understanding various aspects of the history of the Edinoverie and the Old Believers in other periods.

Ключевые слова: Единоверие, единоверческий епископат, старообрядчество, инок Никодим, митрополит Платон Левшин.

Key words: Edinoverie, Edinoverie episcopate, Old Believers, Monk Nicodemus, Metropolitan Platon Levshin.

Несмотря на единичные и локальные случаи присоединения старообрядцев к Русской Православной Церкви, в целом иерархи и государственные деятели не рассматривали проекта массового принятия сторонников дореформенной богослужбной традиции в ближайшее время непосредственно после Раскола и в первой половине XVIII века. Одновременно с этим сами старообрядцы не предпринимали значительных усилий для воссоединения, хотя их искание получения легитимной иерархии в других Поместных Церквях не увенчалось успехом [11, с. 1–7].

Тем не менее постепенно точка зрения каждой из сторон начинала претерпевать изменения. Особенно поворот в этом отношении был замечен в царствование государыни императрицы Екатерины II. Это было связано с экономическим и просвещенческим интересами государства, свидетельством

которых можно признать указ 1764 г., признавший возможным участие крестящихся двуперстно в таинствах, если они не вступают в противоречие с православным вероучением [9, № 12067]. Также для характеристики эпохи необходимо выделить склонность верующих людей не столько к буквальному соблюдению религиозного обряда, сколько к внутреннему личному благочестию, благодаря чему принятие общественным сознанием сосуществования двух разных обрядов в Церкви становилось значительно проще в сравнении с серединой XVII века [1, р. 31–32].

В то же время и архипастыри возымели надежду на скорое возвращение значительной части русского народа в лоно Церкви, стремились найти безболезненные способы повлиять на ее обращение. Известно, что митрополит Новгородский Димитрий Сеченов и епископ Псковский Гedeон Криновский убеждали, что служение по старым обрядам может быть временно допустимо при условии общего послушания Церкви [13, с. 41–42]. В некоторой степени признание необязательности буквального соблюдения ритуала при исповедании правильных догматов можно найти в Увещании митрополита Платона Левшина. [8, с. 34–66]. Вместе с этим и архиепископ Херсонский Никифор Феотоки тоже разделял такую точку зрения, но выражал надежду, что благодать через принятие таинств просветит разум старообрядцев к принятию и новопечатных книг [13, с. 59–60].

Сложно не заметить возникающее тяготение к Великокорсыйской Церкви самих старообрядцев, прежде всего ввиду осознания необходимости трехступенчатой иерархии. Они уже не отделяли себя радикально от мира, как это было в первые десятилетия после реформы, а постепенно стали принимать участие в экономике империи, поэтому искали способ создать условия для автономного существования, что, конечно, и обеспечил бы архиерей, служащий по старому обряду и погруженный в старорусский уклад жизни.

В связи с этим в данной статье ставится цель реконструиро-

вания проблематики основания епископата при учреждении единоверия, поскольку эта тема является одним из ключевых моментов для отражения истории православного старообрядчества в целом и ее более глубокого понимания. На настоящее время не было проведено специального исследования по этому узкому вопросу начальной истории единоверия, хотя, несомненно, обобщающие труды в той или иной степени касались этой темы. Кратко стоит отметить цитируемые в статье монографии А. С. Палкина [7] и J. M. White [1], на высоком уровне осуществившие общий обзор истории единоверия и ее контекста, а также дореволюционные работы Скворцова Д. М. [11], Белоликова В. З. [2], отца Иоанна Верховского [3], посвященные различным аспектам поисков старообрядцами полноценной иерархии в конце XVIII — начале XIX века. Представляется возможным достичь цели исследования с помощью обобщения сведений, выявленных из источников эпохи и анализа существующей литературы по данному вопросу.

Итак, изначальные ходатайства старообрядцев нередко были связаны с поиском именно старообрядного иерарха: примечательно, что в одном из первых прошений стародубских староверов 1755 года во главу угла было поставлено рукоположение своего кандидата во епископа. Однако неизвестны дальнейшие результаты данной инициативы [5, 327–328]. Самое же раннее известное прошение зафиксировано в 1735 году и в нем, как и в дальнейших ходатайствах непосредственно после 1755 года, выражаются просьбы о легализации или рукоположении собственных священников для старообрядцев. Обращает на себя внимание тот факт, что последние отказывались принимать тех священников, которые служили бы по двум обрядам, поскольку для них было принципиально важно блюсти чистоту и неприкосновенность векового церковного уклада [4, 979–980]. Не вызывает сомнений, что каждое из этих обращений могло бы содержать и просьбу об отдельном епископе, но ввиду крайне малой вероятности исполнения этого старообрядцы зачастую не решались вносить такого рода ходатайство.

В эту эпоху важное значение в созидании единоверия принадлежит стародубского иноку Никодиму и его сподвижникам. После результатов Перемазанского собора 1779–1780 годов, на котором была отвергнута позиция представителей стародубских староверов, инок Никодим в 1781 году выступил с инициативой обратиться к Великороссийской Церкви для получения полной легитимной иерархии. Он вместе со сподвижником Яковом Беляевым старался повлиять на старообрядческие общины, расположить их присоединиться к Церкви, и это давало определенные результаты. Другой его сторонник — инок Герасим стал посланцем в Москву и Петербург к митрополитам Платону и Гавриилу Петрову, а также князю Григорию Потемкину. Он убедился в их благорасположении, но для развития хода событий требовалось также и значительное число просителей, и согласие молиться за Синод. В лучшем случае старообрядцам первоначально предполагали поставить священников, снять с присоединившихся клятвы XVII века и предоставить средства для строительства храмов [7, 54–57].

В итоге после сбора подписей в 1783 году в Синод поступило прошение 1500 человек стародубских старообрядцев с 12 пунктами. Прежде всего они просили независимого архиерея-хореепископа для всех староверов, отмены клятв 1656 и 1666 годов. Предполагалось, что такой епископ будет независим от епархиального и напрямую подчинен Святейшему Синоду с местопребыванием в Слободском Успенском монастыре и в перспективе соединит под своим омофором всех желающих молиться в лоне Церкви старообрядцев [12, 9]. Князь Потемкин существенно уменьшил условия, подчеркивая, что не находит смысла отменять клятвы, поскольку они относятся только к противящимся Церкви, а хореепископ отменен Соборами и будет нарушать единство церковного управления. Непреклонный Потемкин стремился переселить всех старообрядцев в Новороссию, и действительно он ограничился основанием монастырей в Новороссии и позволением совершать хирото-

нию священников в эту местность [13, 27–39]. Духовная власть тоже не была согласна с пунктами инока Никодима: его письма к митр. Платону и митр. Гавриилу не получили признания. Духовный лидер первых единоверцев в Стародубье неожиданно скончался, и его преемники не смогли повлиять на ситуацию. Известно только успешное обращение 1787 года стародубских старообрядцев, в котором выражена покорность Церкви и просьба о назначении священников [2, 232–270].

В результате такая зародившаяся в Стародубье масштабная идея не обрела своей реализации. Вмешательство Потемкина привело к более прочному утверждению тех условий существования староверов, которые уже неоднократно были используемы. (На основании опыта Стародубья единоверие распространяется в Казани, Нижнем Новгороде, Торжке, Твери, Петербурге, Иркутской области и т. д.) Архiereи же были очень осторожны и, преодолевая понимание ритуала как обязательно единообразного во всей Церкви, все же не решались предоставить епископа для старообрядцев, поскольку они рассматривали единоверие как временную мягкую меру для обращения к Телу Христову [7, 60–62].

Это подтверждают и параллельно происходящие события, связанные с архиепископом Херсонским Никифором Феотоки. В 1780 году он предоставил священникам с. Знаменки разрешение служить в старообрядческом храме и не именоваться раскольниками. Но Синод, получив известие об этом, не принял благожелательно идею архиепископа Никифора и рекомендовал впредь не поступать подобным образом, хотя эту ситуацию предписал оставить без изменений. Такие иерархи, как Гавриил Петров и Платон Левшин изменили мнение и самого Никифора Феотоки относительно возможности совершенно равнозначно молиться по-старому и новому обрядам [6, 42–45]. Очевидно, вопрос о епископе для старообрядцев в связи с этим делом даже не мог бы быть поставлен.

Также данная проблема заметна и при рассмотрении обсуждения учреждения единоверия на Иргизе, но уже со сторо-

ны приверженцев дореформенной литургической традиции. Большинство из них отрицало какую-либо возможность присоединения к Великороссийской Церкви, поскольку с их точки зрения она считалась лишенной благодати. Здесь обязательно совершались «исправы» беглых священников. Отец Сергей, наиболее известный сторонник воссоединения с Церковью, не получил поддержки от остальных староверов. В научной литературе предполагают, что он начал стремиться к Единоверию ради получения лидирующей роли на Иргизе и поддержки от власти, но в то же время нужно указать, что на выбор несомненно повлияло осознание спасительности иерархии Православной Церкви. В конечном итоге он оказался в Стародубье в качестве православного старообрядца, выполнял обязанности настоятеля Успенского монастыря [7, 64–72].

Для отражения полной картины обратимся к похожим известным случаям до 1800 года. Например, епископ Архангельский Вениамин Краснопевков позволял совершать требы священникам для старообрядцев в Ануфриевом ските. Некоторые из староверов предложили ходатайствовать об архипастыре, но оппозиция среди них оказалась сильнее, и замысел не был осуществлен [4, 982–983]. Однако чаще прошения ограничивались священниками. Иллюстрацией этому может служить дозволение епископов Тихона Малинина и Иннокентия Полянского совершать богослужение священникам по старому обряду на территории Войска Донского. Подобные обстоятельства были характерны и для войска Уральского. В Сибири примечательны случаи, когда церковные власти отправляли священников для служения у старообрядцев, а последние отказывались, остерегаясь всякого контакта с Великороссийской Церковью (первые единоверческие приходы в Сибири появились только в 1830-х годах) [7, 73–74]. Небезынтересно и прошение нижегородских старообрядцев, которые предусмотрительно обошли вопрос архиерейства, но тем не менее обозначили желание как можно большей автономии. В 1798 году их пункты были номинально приняты императорским указом на всю страну [9, № 18328].

Но в этом ряду выделяется история с московскими старообрядцами, которая увенчалась правилами митрополита Платона 1800 года. Первенствующий член Синода владыка Амвросий Подобедов позволил допустить служение беглых попов у старообрядцев, легализовать их. Но не все были довольны, чувствовалась острая нехватка универсальных правил. Московские перемазанцы стали предлагать свои новые пункты. Митрополиты Платон и Гавриил Петров тогда затруднились однозначно решить данный вопрос, император Павел I в 1799 году передал московских старообрядцев в ведение преосвященному Амвросию Казанскому. Но они не восприняли данное изменение положительно, поскольку не желали подчиняться великороссийскому архиерею и молиться за царя по новой форме. Император лишил их за такую реакцию и прежде данного [13, с. 67–71].

Меньшая часть московских старообрядцев приняла решения вновь попросить принять свои положения о воссоединении митрополита Платона в 1800 году. Спустя непродолжительное время Государь издал их с комментариями митрополита Платона, который существенно повлиял на первоначальную основу данных прошений и не в мало степени даже на позицию самого императора Павла I [3, 488–500]. В его изменениях заметно недвусмысленное понимание единоверия как временного учреждения для ассимиляции старообрядцев. Правила вынуждают идти старообрядцев на весомые уступки.

Остановим наше внимание на основных пунктах документа, который будет определять состояние Единоверия практически на всем протяжении XIX века. В отмене клятв XVII века было отказано, поскольку автор комментария убежден, что они были наложены конкретно на сознательно противящихся Церкви. Далее было запрещено разрешать служить новым беглым священникам, а незаписных старообрядцев предписано не принимать в единоверческую Церковь. Прихожанам Великороссийской Церкви позволялось причащаться в единоверческом храме только в случае смертельной нужды. Предпи-

сывалось обязательное поминание Синода на богослужении. Трудно не заметить отказ от архиерея, которого прежде всего хотели московские староверы [10, с. 117–128].

Таким образом, при первоначальных воссоединениях старообрядцев с Церковью мысль о единоверческом епископате не реализовалась. Это было связано, с одной стороны, с представлением подавляющего большинства архиереев Великой российской Церкви и государственных лиц о единоверии как временном явлении, которое было создано для обращения старообрядцев в лоно Церкви с целью их просвещения и последующего перехода на общеправославный обряд, также немалую роль в данном решении имели сомнения в потере единства церковного управления при учреждении единоверческого епископата. С другой стороны, препятствием оказалось также недоверчивое отношение самих старообрядцев, которые нередко не желали идти такие уступки, как моление за Синод по новой форме и признание догматической равнозначности нового обряда, легитимности иерархии Русской Православной Церкви.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *White J. M. Unity in faith? Edinoverie, Russian Orthodoxy, and Old Belief, 1800-1918.* Indiana University Press, 2020. — 286 p.
2. *Белоликов В. З.* Инок Никодим Стародубский: Его жизнь и литературная деятельность). Киев: тип. Петр Барский в Киеве, 1915. — 470 с.
3. *Верховский Иоанн, прот.* Труды / сост. Т. Г. Сидаш. СПб.: Квадривиум. 2014. — 880 с.
4. *Жмакин В. И.* Начало единоверия (1780–1796) // Христианское чтение. 1900. № 12. С. 979–1004.
5. *Мельников П. И.* (Андрей Печерский). Очерки поповщины // П. И. Мельников. Собр. соч.: в 8 т. М: Правда, 1976. Т. 7. С. 191–555.
6. *Миролюбов И., свящ., Саранча Е., свящ.* «Единоверие» // Православная энциклопедия. Том XIX. М., 2008. С. 42–50.

7. Палкин А. С. Единоверие в середине XVIII — начале XXв.: общероссийский контекст и региональная специфика. Екатеринбург: изд. Уральского университета, 2016. — 338 с.

8. Платон (Левшин), архим. Увещание к раскольникам с чиноположением, как принимать обращающихся из них к Православной вере // Поучительныя слова при высочайшем дворе е. и. в. ...государыни Екатерины Алексеевны... и в других местах с 1763 года по 1778 год. Т. 6. Москва: Сенат. тип., 1780. С. 1–118.

9. Полное собрание законов Российской империи. 1-е собр. СПб: тип. 2 Отд-ния Собств. е. и. в. канцелярии, 1830. Т. 16, 18, 22, 25.

10. Пункты митрополита Платона опубликованы в кн.: Ответ единоверца старообрядцу на его возражения. СПб: тип. Почтов. Деп., 1857. С. 117–128.

11. Скворцов Д. И. Первые старообрядческие архиереи и учреждение единоверия. СПб: тип. М. Акинфиева и И. Леонтьева, 1903. — 21 с.

12. Чельцов М. П. Единоверие за время столетнего существования его в русской церкви. 27 октября 1800 г. — 27 октября 1900 г. (Очерки из истории единоверия). СПб: Издание журнала «Миссионерское обозрение»; Типолитография В. Комарова, 1900. — 94 с.

13. Шлеев С. И., свящ. Единоверие в своем внутреннем развитии (в разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев). М.: единоверческое общество храма Архангела Михаила, 2018. — 480 с.

УДК 947.084:281.93(092)



<https://elibrary.ru/dfoycs>

Антишкин Андрей Викторович

магистр богословия,

студент бакалавриата кафедры теологии

Московского педагогического

государственного университета (МПГУ)

e-mail: antishkin.av@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2919-9415>

Antishkin Andrey Viktorovich

Master of Theology,

Bachelor's student at the Department of Theology,

Moscow Pedagogical State University (MPGU)

e-mail: antishkin.av@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2919-9415>

**СЕМИНАРСКИЕ ГОДЫ МАРШАЛА ПОБЕДЫ —
ВАСИЛЕВСКОГО АЛЕКСАНДРА МИХАЙЛОВИЧА**

**THE SEMINARY YEARS OF THE MARSHAL OF VICTORY:
ALEXANDER MIKHAILOVICH VASILEVSKY**

Для цитирования: Антишкин А. В. Семинарские годы Маршала Победы — Василевского Александра Михайловича // Богословско-исторический сборник. 2025. № 4 (39). С. 167–193.

For citation: Antishkin A. V. The seminary years of the Marshal of Victory: Alexander Mikhailovich Vasilevsky // Theological-historical Collection. 2025. № 4 (39). 167–193 pp. (In Russian)

Аннотация. Статья посвящена семинарским годам выпускника Костромской духовной семинарии 1915 года, маршала Советского Союза Александра Михайловича Василевского¹

¹ Мы в настоящей статье будем использовать привычную фамилию маршала — Василевский, хотя в семинарские годы он носил фамилию Васи-

(1895–1977 гг.). Про него как полководца написано уже большое количество научных трудов, но, к сожалению, в них слабо раскрыта тема как его духовных корней, так и годов, проведенных в стенах духовной школы. Однако важно подчеркнуть, что именно время обучения в духовной семинарии было тем периодом, в который происходило всестороннее развитие будущего маршала. Прежде всего духовная школа в отличие от светских учебных заведений всегда делала акцент на воспитательном компоненте и прививала будущим пастырям основные христианские качества и добродетели, необходимые в будущем для приходского служения. В духовной семинарии Александр Михайлович Василевский сформировался как личность, и именно здесь он определился со своим дальнейшим жизненным путем, приняв решение стать офицером и пойти по военной тропе. Поэтому можно с уверенностью сказать, что для него в жизни было крайне важно пройти духовную школу, иначе он не стал бы выдающимся маршалом Победы и вряд ли бы оставил о себе память на страницах истории. Поэтому настоящая статья призвана привлечь внимание к фигуре выдающего маршала, имя которого на сегодняшний день, к сожалению, незаслуженно забыто.

Abstract. This article explores the seminary years of Alexander Mikhailovich Vasilevsky (1895–1977), a 1915 graduate of the Kostroma Theological Seminary and later Marshal of the Soviet Union. While numerous scholarly works have examined his military leadership, little attention has been paid to his spiritual roots and formative years in theological education. Crucially, it was during his time at the seminary that Vasilevsky underwent comprehensive personal development. Unlike secular institutions, the seminary

левский (с мягким знаком). Время смены фамилии разбирается в статье «Маршал А. М. Василевский как педагог» директором Церковного научно-исследовательского центра Костромской митрополии иереем Георгием Андриановым. См.: Андрианов Г. В., свящ. Маршал А. М. Василевский как педагог // Ипатьевский вестник. 2024. № 4 (28). С. 153–169.

emphasized moral upbringing, instilling in future clergy the essential Christian virtues required for pastoral service. Within these walls, Vasilevsky matured as an individual and resolved to pursue a military career, ultimately becoming an officer. Thus, his theological education played a pivotal role in shaping the character of the future Marshal of Victory. Without this foundation, he might never have risen to historic prominence. This article seeks to revive interest in Vasilevsky's legacy, which remains unjustly overlooked today.

Ключевые слова: маршал Александр Михайлович Василевский, священник Михаил Василевский, Русская Православная Церковь, Кинешемское духовное училище, Костромская духовная семинария, посвящение в стихарь, чтец, диплом, Алексеевское военное училище, Александровское военное училище, Великая Отечественная война, Вторая мировая война.

Key words: Marshal Alexander Mikhailovich Vasilevsky, Priest Mikhail Vasilevsky, Russian Orthodox Church, Kineshma Theological School, Kostroma Theological Seminary, vesting as a reader (stikharion), chanter (reader), diploma, Alekseyev Military School, Alexandrov Military School, Great Patriotic War, World War II.

Введение

В 2025 году исполняется 130 лет со дня рождения выдающегося маршала Советского Союза Александра Михайловича Василевского. В книге Второзаконие сказано: «Господь Бог ваш идет с вами, чтобы сразиться за вас с врагами вашими и спасти вас»². Имя маршала Василевского связано не только с Костромской духовной семинарией, но и с Великой Победой, 80-летие которой мы отмечаем в этом году [1, с. 145].

Александр Михайлович Василевский в годы Великой Отечественной войны проявил себя как блистательный

² Второзаконие 20, 4.

полководец. Он является единственным военачальником, не потерпевшим ни одного поражения в Великой Отечественной войне. Его выдающиеся достижения не остались незамеченными и были по достоинству оценены руководителем Советского государства маршалом И. В. Сталиным. В связи с чем Александр Михайлович был награжден множеством высоких наград и быстро продвигался по военной лестнице. Перечислим некоторые регалии Александра Михайловича. Он является дважды Героем Советского Союза, дважды кавалером высшего полководческого ордена «Победа», кавалером ордена Суворова I степени, а также награжден медалью «За победу над Японией» и т. д.

Необходимо отметить, что в годы Великой Отечественной войны в течение 2,5 лет А. И. Василевский возглавлял Генеральный штаб, впоследствии был назначен на должность главнокомандующего 3-им Белорусским фронтом вместо погибшего генерала армии И. Д. Черняховского. Под руководством А. М. Василевского войска 3-го Белорусского фронта за короткий срок штурмом овладели городом и крепостью Кенигсберг (6–9 апреля 1945 года). Важно подчеркнуть, что именно А. И. Василевскому И. В. Сталин поручил отправиться на Дальний Восток и возглавить операцию по разгрому почти миллионной группировки японских войск в Манчжурии. Александр Михайлович блестяще справился с поставленной задачей и одержал победу над врагом в течение одного месяца с 9 августа по 2 сентября 1945 года. Капитуляцией милитаристской Японии была поставлена окончательная точка во Второй мировой войне [3, с. 166].

Рождение. Семья Василевских — идеал воспитания и образования

«Я выходец из духовного сословия» [12, с. 3], — напишет позднее Александр Михайлович в книге «Дело всей жизни», которая подводит черту жизни маршала.

Итак, он родился 16 сентября 1895 года в селе Новая

Гольчиха Кинешемского уезда в семье церковного регента (дирижера церковного хора) и псаломщика (дьячка, пономаря) Никольской церкви Михаила Александровича Василевского и дочери псаломщика Надежды Ивановны Василевской (до замужества Соколовой). Родители будущего маршала были «православного вероисповедания по единоверию» [10, с. 146]. Испокон веков священнические семьи являлись, как правило, многодетными. Не стала исключением и семья Василевских, у которой родилось восемь детей. Однако, к сожалению, первый ребенок, которого называли Александром, умер во младенчестве [5, с. 150].

В многодетной семье Василевских будущий полководец был четвертым ребенком в семье и последним, родившимся в селе Новая Гольчиха, поскольку в 1897 году отца семейства рукоположили в сан священника и назначили настоятелем храма в честь Вознесения Господня в селе Новопокровском, которое располагалось в 30-ти км от Кинешмы.

Батюшка достойно трудился на новом месте служения. В частности, его трудами при Вознесенском храме была образована церковноприходская школа, в которой он занимался воспитанием и преподаванием начальных азов Православия как своим детям, так и детям прихожан [5, с. 152]. Также стараниями отца Михаила были приведены в порядок ограда, колокольня и прочие надворные постройки при храме [13, с. 17].

В начале XX века материальный достаток в священнических семьях был небольшим. Не стала исключением и семья Василевских, которая с трудом выживала на скромный священнический оклад отца семейства³. Поэтому выживать помогал огород, урожай которого позволял иметь необходимый запас овощей на зиму, да, пожалуй, и скотина, представленная в виде коровы, кур, поросят и пр. Детей с самого раннего детства приучали к сельскому труду, покосу травы и

³ Жалование священника составляло 400 рублей в год.

уходу за скотиной. Также в семье Василевских существовало и разделение домашних обязанностей. Так, девочки под чутким руководством мамы — Надежды Ивановны обучались домоводству, а мальчики не отходили от отца, наблюдая за тем, как он в мастерской ловко управляется с разными железками и деревяшками, которые после тщательной обработки превращались в замечательные предметы домашнего обихода, позднее находившие своих покупателей в лице местных жителей. Как правило батюшка работал на заказ, чтобы помочь семье преодолеть материальные трудности. Отец Михаил обучал слесарным работам и своих ребят, которые также вносили определенную лепту в пополнение семейного бюджета. Необходимо отметить, что батюшка был известен на всю округу как знатный целитель, приготавливая различные лекарственные средства и излечивая ими не только духовные, но и телесные недуги. Также он занимался бортничеством.

В семье Василевских всегда царили мир, любовь и единодушие. Отношения друг к другу были доброжелательными. Глубоко верующие родители возвращали в детей духовные корни православной веры. Это выражалось в совместной молитве, чтении Священного Писания и святоотеческих творений. Также важным моментом в воспитании и образовании было то, что родители никогда не навязывали детям своих взглядов и убеждений. Например, отец не настаивал на том, чтобы сыновья пошли по церковной линии, а поддерживал любые их начинания в выборе будущей профессии [5, с. 149–150].

Начало пути: церковноприходская школа и учеба в Костромском духовном училище

Важно подчеркнуть, что в жизни Александра Михайловича Василевского духовное образование занимает 11,5 лет, что, безусловно, стало определяющим фактором, повлиявшим на его дальнейший жизненный путь. Но обо всем по порядку.

В 1902 году будущий маршал начал свое обучение в церковноприходской школе при Вознесенском храме. Учился

он на одни пятерки и, блестяще завершив первую ступень своего духовного образования, в 1905 году без труда поступил в Кинешемское⁴ духовное училище, которое было старейшим в уезде. Оно находилось в ведении Костромской духовной консистории [17, с. 392–394] и занималось подготовкой низших служителей церковного клира. В приоритете на обучение в училище были абитуриенты, являющиеся детьми священнослужителей. Зачисляли на первый курс по итогам вступительных испытаний. Всего в училище имелось четыре переводных класса и один приготовительный [13, с. 18].

В училище преподавали церковный устав, церковнославянский язык, священную историю Ветхого и Нового Завета, церковное пение. Во время обучения в духовном училище Александр Василевский проявлял старательность и прилежание к учебе, а также добросовестно соблюдал довольные суровые порядки этого учебного заведения. Например, бывали случаи, что воспитанников за нерадивость и плохое поведение помещали на несколько часов в карцер, а не желавших учиться не переводили в следующий класс или вовсе отчисляли из училища. Александр Василевский за четыре года учебы в училище не имел серьезных замечаний и весной 1909 года завершил вторую ступень духовного образования. Аттестат об окончании духовного училища⁵ свидетельствует, что будущий полководец показал неплохие успехи в учении. Например, у него была «отличная» оценка по поведению, пять оценок «очень хороших» и семь «хороших», т. е. обучение в духовном училище так же, как и в церковно-приходской школе, Александр завершил с хорошими оценками [2, с. 26–27].

⁴ Город Кинешма до 1918 года находился в Костромской губернии. Ныне является административным центром Кинешемского района Ивановской области.

⁵ Документ обнаружен и описан ивановскими архивистами еще в 2015 году, но не публиковался в биографических книгах о маршале А. М. Василевском.

Учеба в Костромской духовной семинарии

Окончив духовное училище, будущий маршал поступил в Костромскую духовную семинарию, диплом которой позволял продолжить образование в светском учебном заведении. В XIX–XX веках Костромская духовная семинария имела достаточно высокий статус среди других средних духовных учебных заведений России. Семинария славилась высоким качеством образования и выдающимися выпускниками. Из ее стен вышло немало видных деятелей Русской Православной Церкви: митрополитов, архиепископов, ректоров духовных академий, богословов, церковных историков, просветителей. Перечислим некоторые известные имена выпускников. Например, среди тех, кто обучался в семинарии, были: архиепископ Владимирский Сергей (Спасский), архиепископ Феодор (Поздеевский) — ректор Московской духовной академии, епископ Порфирий (Успенский) — первый глава Русской православной миссии в Иерусалиме, востоковед и путешественник, протоиерей А. В. Горский — ректор Московской духовной академии, богослов, церковный историк, Е. Е. Голубинский — крупнейший церковный историк, автор двухтомника «Истории Русской Церкви», профессор Московской духовной академии, академик Петербургской академии наук, протоиерей Ф. А. Голубинский — известный религиозный философ, профессор Московской духовной академии [15]. Александр Михайлович Василевский в книге «Дело всей жизни» дополняет список выдающихся имен Костромской семинарии: «...все мы отлично знали, что именно в Костромской семинарии учились профессор медицины В. С. Груздев, профессор физики Г. А. Любавский, академики Ф. И. Успенский, В. О. Ключевский» [12, с. 13].

В Костромской духовной семинарии Александр Михайлович обучался пять с половиной лет: с 1 сентября 1909 года по 24 января 1915 года [4, с. 57].

Вместе с ним на первый курс семинарии поступило 145

человек⁶ [4, с. 57]. Всего в Костромской духовной семинарии на 1 сентября 1909 года обучалось 543 студента⁷. Так как духовная школа давала студентам достаточно глубокие знания, то и спрос с них был строгий, в связи с чем только треть из поступивших смогла окончить обучение. Выпуск 1915 года составил 50 человек [4, с. 57]. В начале XX столетия полный срок обучения в семинарии составлял шесть лет⁸ [8, с. 64–65].

Необходимо отметить одну важную деталь. В отличие от современной системы духовного образования, принципиальным моментом которой является бесплатное обучение в духовной школе, дореволюционная духовная школа брала с родителей студентов плату за обучение. Это стоило больших денег — 75 рублей в год. Эта сумма была неподъемной для многодетной семьи Василевских, которые еле-еле сводили концы с концами. Тем не менее отец будущего полководца хотел, чтобы его сын обязательно окончил духовную семинарию и получил духовное образование. В связи с чем батюшка оплачивал обучение Александра в семинарии. Александр старался помочь семье и прилагал все силы к учебе, так как хорошая успеваемость позволяла снизить расходы на обучение и давала возможность рассчитывать на стипендию, которая выплачивалась за отличную учебу и поведение [4, с. 62].

О хорошей успеваемости Александра Василевского свидетельствуют его результаты обучения после каждого курса семинарии. Приведем некоторые сведения об успеваемости за ряд курсов. Например, по итогам 2-го курса (1911 год)

⁶ Для сравнения: в современных духовных семинариях на первый курс очного отделения поступает в среднем 10–15 человек, а вместе с заочниками 30–35 человек, т. е. в 5–6 раз меньше по сравнению с дореволюционным временем.

⁷ Это очень большое количество студентов. В настоящее время на всех пяти курсах семинарии обучается примерно 70–80 человек, т. е. в 7 раз меньше, чем в начале XX века.

⁸ Ныне срок обучения в семинарии составляет пять лет.

Александр был в середине списка своего курса (25-й из 45) [4, с. 58]. По итогам 4-го курса (1913/1914 учебный год) он также держался середины и стал 20-м из 37 одноклассников. На начало выпускного курса (1914/1915 учебный год) Александр также не значился в списках отстающих. Последний шестой учебный год (1914/1915 гг.) Александр Василевский окончил раньше остальных семинаристов. В январе 1915 года он досрочно сдал выпускные экзамены, а в феврале уже был зачислен в Алексеевское военное училище [4, с. 60].

Исходя из представленных данных можно заключить, что результаты обучения будущего маршала за первые четыре года в семинарии представляются весьма достойными [4, с. 59]. Хорошая успеваемость была у него вплоть до окончания духовной школы. Здесь необходимо отметить еще один весьма важный момент. В дореволюционных семинариях, в отличие от современных, большое значение уделялось поведению воспитанников. Оценка за поведение ставилась в диплом. В этом отношении Александр Василевский старался не позорить своего отца-священника и на протяжении всего обучения в семинарии имел отличную оценку за поведение.

Теперь подробнее остановимся на обучении Александра Михайловича Василевского в семинарии.

Важно отметить, что Александр Василевский на протяжении всего обучения в семинарии старался хорошо учиться. Он был настоящим тружеником. В духовной школе будущий маршал проявлял усердие и усидчивость ко всем дисциплинам, в том числе и к таким сугубо специфическим церковным предметам, как литургия (наука о богослужении), практическое руководство для пастырей (совершение священнодействий), гомилетика (искусство проповеди) и др. [4, с. 62].

На лекциях по практическому руководству для пастырей будущих священнослужителей обучали тому, как правильно оказать духовную помощь людям в разных ситуациях, а на занятиях по гомилетике и дидактике (теории образования) студенты соревновались в ораторском искусстве, отстаивании

своего мнения в различных спорных ситуациях и в нахождении верного ответа на проблемный вопрос преподавателя.

Особый интерес Александр проявлял к таким предметам, как русская гражданская история, История Русской Церкви, алгебра, тригонометрия, физика и пасхалия, космография. Эти предметы будущий полководец очень любил, и они впоследствии емугодились в военном деле. Оценки по указанным дисциплинам были высокими [8, с. 65–66]. Однако у Александра не ладилось с латынью. После третьего курса у него с первого раза не получилось сдать этот предмет и ему пришлось сдавать его повторно. В итоге латинский язык был успешно сдан, после чего Александр перешел на 4-й курс семинарии и продолжил учебу [4, с. 59].

Для всех студентов выпускного курса в Костромской духовной семинарии была введена обязательная практика подготовки и произнесения проповедей в разных храмах Костромы⁹. Дни произнесения проповедей определялись администрацией семинарии и вывешивались на специальной доске для ознакомления студентами. Символично, что Александру Василевскому на выпускном курсе, согласно расписанию, выпало составление проповеди на воскресный день 26 октября 1914 года. В этот день Церковь молитвенно вспоминает память великомученика Димитрия Солунского (ум. ок. 306 г.), который особо почитается на Руси как покровитель воинов и защитников Отечества, каковым и суждено было стать в будущем Александру Василевскому [4, с. 62].

Навык составления и произнесения проповедей впоследствии пригодился Александру Михайловичу в подготовке к выступлениям на больших государственных собраниях и во время работы депутатом Верховного Совета СССР 4–6 созывов (1946–1958 гг.) [3, с. 157].

В первом полугодии выпускного курса Александр

⁹ Подобная практика существует и поныне. Только все студенты произносят проповедь в семинарском храме.

Василевский писал четыре сочинения: в качестве домашнего задания — по гомилетике и нравственному богословию, а в классе — по обличению старообрядчества и церковной истории. Сохранилась тема сочинения по нравственному богословию: «Истинная нравственность может ли быть автономной?». Студентам было предложено прочитать одно из сочинений древнегреческого философа Аристотеля и разобраться в его автономной этике (системе морали, которая отрицает зависимость нравственности от внешних по отношению к ней принципов).

Во втором полугодии выпускного курса студенты также писали четыре сочинения. Во время самостоятельной подготовки по Священному Писанию Нового Завета на тему: «Характер христианской свободы по учению св. ап. Павла в 8–10 гл. послания к Коринфянам» и по церковной истории: «Почему христианство при св. Владимире и его ближайших преемниках с большим успехом распространилось в южной, чем в северо-восточной и северо-западной Руси?», а в учебной аудитории по обличительному богословию и практическому руководству для пастырей. Все указанные сочинения Александр Василевский написал и успешно сдал [4, с. 62].

При Костромской духовной семинарии действовала и церковноприходская школа. Семинаристы в рамках педагогической практики проводили в ней практические занятия. Александр Михайлович в книге «Дело всей жизни» отмечает, что «его уроки признавали удачными» [12, с. 35].

Почему так важно уделять такое пристальное внимание успеваемости Александра Василевского? Этот момент является важным обстоятельством, поскольку будущий полководец не собирався принимать священный сан и по большому счету большинство предметов семинарского курса ему попросту негодились в военной области. А такое добросовестное отношение к учебе показывает в характере будущего маршала терпение, выдержку, настойчивость и необычайное трудолюбие. В этом отношении Александр Михайлович

Василевский является примером для нынешнего поколения как семинаристов, так и студентов светских вузов. Ибо по слову известной поговорки — «терпение и труд все перетрут». Эти слова можно назвать девизом студенчества.

Необходимо отметить, что в Костромской семинарии с 1908 года было введено особое богослужбное послушание для студентов старших курсов (5 и 6). Студенты в воскресные дни и в дни больших церковных праздников несли пономарское послушание и проходили практику чтения на клиросе в трех костромских храмах: Ильинской церкви, Сергиевской церкви и Богоотцовской церкви [4, с. 60].

Что касается проживания студентов, то этот вопрос решался администрацией семинарии следующим образом. Одна часть воспитанников проживала в семинарском общежитии, а другая часть имела съемное жилье в городе. Про семинариста Александра Василевского известно, что он проживал в общежитии семинарии [4, с. 61].

Распорядок дня в семинарии

В духовной школе учебный день для студентов начинался в 6 часов утра. Два часа ребятам отводилось на приведение себя в порядок. В 8 часов был завтрак, а в 08.30 утренняя молитва в домовое Сретенской церкви. После молитвы все шли в свои аудитории на занятия, которые длились с 08.55 до 12.50, затем был обед, после которого для студентов младших курсов проводились внеклассные занятия по музыке (понедельник и четверг с 14.10 до 15.40) и рисованию (среда и пятница с 14.10 до 15.40), а для старших курсов — по еврейскому языку (понедельник и среда с 14.10 до 15.00). В 22.00 все собирались на вечерние молитвы, а в 23.00 в спальнях выключался свет и объявлялся отход ко сну [4, с. 60].

Представляется интересной информация относительно питания семинаристов. Сохранилась информация о меню первого полугодия 1914 года. В это время Александр Василевский перешел на последний курс семинарии, а чуть ранее началась

Первая мировая война. Так вот, необходимо отметить, что несмотря на начало войны, рацион воспитанников семинарии состоял из разнообразных и калорийных блюд, включая мясо, рыбу, молочные продукты, фрукты. Даже иногда их баловали деликатесами, одним из которых была ценная промысловая рыба семейства осетровых — севрюга¹⁰.

Такое разнообразное и калорийное питание указывает на особую заботу руководства Костромской епархии и ректора семинарии к студентам.

Дисциплинарные взыскания

Духовная школа всегда славилась строгой дисциплиной. В Костромской духовной семинарии во время обучения Александра Василевского нарушениями дисциплины считались: опоздание на утренние и вечерние молитвы, пропуск богослужений и отсутствие на уроке без уважительной причины, разговоры в храме, отсутствие в «занятное время» на квартирах. Отчисляли из состава учащихся крайне редко. Как правило, отчисление не было связано с успеваемостью, а касалось проступков, несоответствующих званию студента духовной школы и будущего служителя Церкви: пьянство, блуд, сквернословие и проч. [4, с. 61]. Во избежание серьезного наказания и отчисления из семинарии студенты всех курсов старались блюсти дисциплину и не получать серьезных выговоров [4, с. 62].

Пострижение во чтеца

В духовной семинарии уклад жизни отличается от светских учебных заведений. Различий между духовной школой и светским вузом предостаточно. Приведем одно существенное отличие. В семинарии студенты и преподаватели в обязательном порядке должны приступать к таинствам Покаяния и Евхаристии как во время многодневных постов —

¹⁰ Ныне ее вылов в России запрещен.

Великого, Апостольского (Петрова поста), Успенского и Рождественского, так и в день памяти своего небесного покровителя. В каждой духовной семинарии имеется духовник, у которого студенты и преподаватели исповедуются и тем самым получают духовную поддержку и назидание. Многие стараются исповедоваться и причащаться в дни двенадцатых праздников, а также в различных трудных жизненных обстоятельствах.

В дореволюционных духовных школах по окончании обучения помимо диплома выдавалось свидетельство, в котором указывалось два важных обстоятельства. Во-первых, то что выпускник семинарии принимал участие в таинстве исповеди — одном из важнейших таинств Русской Православной Церкви, и во-вторых, то, что он прошел обряд пострига во чтеца. Такую информацию можно увидеть в дипломе¹¹ [7, с. 164] и свидетельстве об окончании семинарии Александра Василевского, который на выпускном курсе был пострижен во чтеца¹² [7, с. 160–166]. Постриг был совершен в день его небесного покровителя святого благоверного князя Александра Невского 23 ноября 1914 г. (по старому стилю). Пострижение во чтеца является церковным таинством, которое также именуется хиротэсией (от греч. ἡ χηροθεσία), что

¹¹ В дипломе указано, что студенты выпускного курса, в числе которых был и Александр Василевский, были «посвящены в стихарь». Это синоним хиротесии или пострижения во чтеца. Стихарь (от греч. στήχος — ряд, прямая линия) — это просторная плотная рубаша до пят с длинными и широкими рукавами. Андрианов Г. В., свящ. Маршал А. М. Василевский: посвящение в стихарь (новый архивный документ к биографии военачальника) // Ипатьевский вестник. 2023. № 1 (21). С. 164.

¹² Документ, подтверждающий факт посвящения будущего полководца во чтеца, был обнаружен в Государственном архиве Костромской области иереем Георгием Андриановым и опубликован в научно-богословском журнале «Ипатьевский вестник». См.: Андрианов Г. В., свящ. Маршал А. М. Василевский: посвящение в стихарь (новый архивный документ к биографии военачальника) // Ипатьевский вестник. 2023. № 1 (21). С. 160–166.

буквально означает руковозложение [архиерея]. Хиротесия во чтеца является посвящением в первую степень церковной иерархии. Обряд пострижения во чтеца над Александром Василевским был совершен в Богоявленском соборе Костромского кремля [9, с. 102–103].

Здесь необходимо отметить весьма важный момент. В дореволюционных и современных духовных семинариях для студентов выпускного курса, которые не приняли священный сан, существует важное правило. Вышеуказанные студенты правящим архиереем проходят обряд посвящения во чтеца, т. е. обряда перехода от мирян в разряд клириков, поскольку в чинопоследовании этого таинства указано, что степень чтеца есть «первая степень священства»¹³ [19, с. 204]. На принадлежность к священству указывает и короткая фелонь во время хиротесии выпускников. В начале XX века информация о посвящении во чтеца вносилась в диплом [7, с. 161–162]. Ныне подобная практика утратила свое значение, и данная информация в диплом не вносится. Выпускникам по окончании духовной школы выдается указ с датой и номером с печатью управления епархией и подписью правящего архиерея, в котором указано, что указанный чтец, как правило, по месту фактического проживания назначается в штат соответствующего храма в рамках своего благочиния в ведение настоятеля. Копия документа выдается на руки чтецу, благочинному и настоятелю прихода, к которому прикрепляется чтец.

Таким образом, свидетельство об исповеди Александра Василевского подтверждает, что будущий маршал являлся клириком, т. е. церковнослужителем Русской Православной Церкви, на что как раз и указывает его пострижение во чтеца или посвящения в стихарь.

¹³ Чиновник архиерейского священнослужения: Кн. 1. М.: Издание Московской Патриархии, 1982. С. 204. В Русской Православной Церкви существует три степени священства: диакон, пресвитер (священник) и епископ.

Выпускные экзамены

Во время обучения на последнем курсе семинарии у Александра Василевского возникло желание стать военным и по окончании духовной школы поступить в военное учебное заведение. Как раз в это время началась Первая мировая война и многие молодые люди вознамерились уйти в армию. А. М. Василевский в мемуарах пишет: «...после объявления войны меня обуревали патриотические чувства. Лозунги о защите отечества захватили меня. Поэтому я, неожиданно для себя и для родных, стал военным» [12, с. 14]. Теперь его обуревали мысли о военной службе, но как быть с семинарией? Александр, посоветовавшись с духовником семинарии, с семьей и администрацией духовной школы принял решение сдавать экзамены досрочно¹⁴ и как можно скорее поступить в военное училище и отправиться на фронт [8, с. 66].

Прежде чем получить допуск к досрочной сдаче экзаменов, вначале было необходимо получить на это согласие родителей и пройти медицинский осмотр. Отец будущего маршала одобрил решение сына и после праздника Крещения Господня написал согласие на сдачу им досрочных экзаменов. После этого Александр Василевский и еще пятеро его одноклассников были допущены к итоговым испытаниям, которые проходили в ускоренном порядке в течение двух недель с 12-го по 24 января 1915 года. Надо сказать, что итоговая аттестация была весьма серьезной, так как включала вопросы по восьми дисциплинам: Священному Писанию (Ветхого и Нового Заветов), догматическому богословию, нравственному богословию, обличительному богословию, обличению старообрядчества и сектанства, Истории Русской Церкви, гомилетике и практическому руководству для пастырей¹⁵ [6, с. 105].

¹⁴ Прощение на имя ректора о досрочной сдаче экзаменов Александр Михайлович подал в декабре 1914 года.

¹⁵ На сегодняшний день итоговая аттестация выпускников духовной семинарии включает вопросы по шести дисциплинам: Священное Писание

Экзамены принимала небольшая комиссия, состоящая всего из трех человек¹⁶ во главе с ректором — священником Виктором Чеканом. Александр Василевский при подготовке к экзаменам проявил свойственное ему упорство и из всей группы лучше всех сдал экзамены. Знания Александра по Священному Писанию и догматическому богословию были оценены экзаменационной комиссией на «4»¹⁷. Остальные шесть экзаменов Александру дались сложнее по причине продолжительной подготовки к предыдущим испытаниям и недостатка времени на подготовку к оставшимся экзаменам. Однако итоговый балл получился весьма высоким [6, с. 105] и 24 января 1915 г. Александр Василевский получил долгожданный диплом об окончании Костромской духовной семинарии [9, с. 102].

По мнению священника Георгия Андрианова, «именно во время обучения в духовной семинарии у будущего военачальника зародились организаторские способности» [6, с. 105]. Это объясняется тем, что после сдачи экзаменов пятеро выпускников на имя ректора подали единое прошение, в котором просили направить их в Алексеевское пехотное училище. Простение от лица выпускников было написано Александром Василевским, что указывает на него как на человека, обладающего организаторскими способностями. Возможно, что и в выборе военного училища его голос имел решающее значение [6, с. 105–106].

Руководство семинарии поддержало решение выпускников и даже составило на каждого из них личные направления в другое

Ветхого Завета, Священное Писание Нового Завета, догматическое богословие, История Древней Церкви, История Русской Православной Церкви и литургики. См.: Андрианов Г. В., священник. Маршал А. М. Василевский: между семинаристом и юнкером. Известные материалы по биографии военачальника // Ипатьевский вестник. 2023. № 2 (22). С. 105.

¹⁶ В составе комиссии не было внешних преподавателей, а все они являлись преподавателями семинарии.

¹⁷ В современной парадигме оценок это оценка «отлично» («5»).

военное училище — Александровское, располагавшееся, как и Алексеевское в Москве, но имевшее более высокий статус. Александр Михайлович в книге «Дело всей жизни» не обошел стороной этот момент в своей жизни и написал следующее: «...в России было более десяти военных училищ. Первым „по чину“ считалось Павловское, вторым — Александровское, третьим — Алексеевское» [12, с. 15].

Благожелательная атмосфера во время экзаменов и направление в одно из лучших военных учебных заведений свидетельствует об искренней заботе и любви к своим выпускникам администрации духовной школы. Необходимо отметить, что помимо диплома каждый выпускник получил отличную характеристику [6, с. 106]. Например, про Александра Михайловича в характеристике говорилось, что он «во время обучения своего в семинарии был благонадежной настроенности, отличного поведения и добрых религиозных и нравственных качеств» [4, с. 64].

Семинарский диплом Александра Василевского

Семинарский диплом Александра Василевского был обнаружен священником Георгием Андриановым в Государственном архиве Костромской области в 2022 году [8, с. 59–68].

Оценки семинарского диплома показывают, что Александр преуспевал в светских дисциплинах, а сугубо церковные предметы ему давались сложнее¹⁸ [9, с. 102] за исключением двух предметов, по которым у него были «четверки»: это — обличительное богословие¹⁹ и история и обличение русского

¹⁸ По мнению священника Георгия Андрианова «это объясняется не только высокими требованиями к знаниям студентов, но и той обстановкой, во время которой шла сдача ими выпускных экзаменов». См.: Андрианов Г. В., священник. Семинарский период в жизни маршала А. М. Василевского (1909–1915) // Вестник исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2024. № 1 (17). С. 102.

¹⁹ Ныне эта дисциплина в духовных учебных заведениях называется сравнительное богословие, а в светских вузах — сравнительная теология.

старообрядчества и сектанства²⁰. Объяснением хорошей успеваемости по этим дисциплинам является тот факт, что Александр провел свои детские годы среди старообрядцев и единоверцев²¹, которых духовно окормлял его отец — священник Михаил Василевский. По причине постоянного общения с раскольниками будущий маршал с ранних лет на практике разбирался в изъянах их вероучения и умел грамотно отстоять свою позицию в споре с ними.

У будущего полководца в дипломе стоит «очень хорошая» оценка по церковному пению. Это объясняется несколькими моментами. Во-первых, как уже было отмечено, этот предмет Александр изучал в Кинешемском духовном училище, соответственно он уже обладал необходимыми знаниями и навыками пения, а во-вторых, немаловажным является тот факт, что отец будущего полководца обладал красивым голосом, на протяжении долгих лет являлся регентом церковного хора, а затем настоятельствовал в храме, в котором Александр часто бывал на церковных службах и прошел хорошую школу как пономарского, так и певческого послушания. Многократное посещение богослужений помогло Александру без особого труда запомнить все основные песнопения наизусть [8, с. 66].

В дипломе Александра Василевского напротив каждой дисциплины указаны надписи — «хорошие» и «очень хорошие», а также на отдельной странице написано, что он окончил полный курс обучения в семинарии по второму разряду, т. е. без троек. Такие высокие результаты в очередной раз демонстрируют старательность и усердие будущего маршала в учебе и желание добиваться своего вопреки многочисленным трудностям. Благодаря упорству и трудолюбию Александр Василевский достойно завершил обучение в Костромской духовной семинарии, получив хороший диплом с отличной отметкой за поведение [8, с. 67].

²⁰ Сейчас такой предмет отсутствует в семинарском курсе.

²¹ Староверы, признававшие иерархическую юрисдикцию Русской Православной Церкви.

Чему научила будущего маршала духовная семинария?

Приведем небольшой, но весьма показательный фрагмент разговора А. М. Василевского с И. В. Сталиным.

«Летом 1944 года Сталин спросил Василевского:

— Вам что-нибудь дала духовная семинария? Никогда не думали над этим?

— Беспольных знаний не бывает. В Костромской семинарии я учился почти шесть лет. Преподавание было поставлено образцово, преподавательский состав подобран сильный. Что-то из приобретенного в семинарии пригодились, наверное, и в военной жизни.

Вождь на это ответил, многозначительно подняв палец вверх:

— Главное, чему попы научить могут, это — понимать людей» [11, с. 27].

Действительно, духовная семинария благодаря сильному воспитательному компоненту со стороны руководства и преподавательского состава в лице опытных пастырей на примерах из Священного Писания, из трудов отцов Церкви и собственной приходской практики прививали на занятиях, во время трапезы, во время послушаний и т. д. будущим священнослужителям любовь, уважение и человеколюбие к людям разных возрастов, характеров, званий и т. п. Ведь для священника крайне важно понимать и сочувствовать каждому человеку, увидеть в нем образ Божий, поскольку пастырь на приходе непосредственно вступает в контакт с разными людьми и важно уметь с ними работать и вникать в их проблемы как материального, так и духовного характера.

Все необходимые качества любви к людям были заложены в духовной школе и в маршала Советского Союза Александра Михайловича Василевского. В будущем умение работать с людьми ему пригодились на высоких военных должностях. Обучение в семинарии помогло будущему полководцу разбираться в людях и выстраивать с ними отношения на принципах любви и глубокого уважения [9, с. 101]. В ответ многочисленный круг лиц, с которым общался Александр

Михайлович, отвечал ему взаимностью. Ибо, по слову Священного Писания: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7:12).

В духовной семинарии Александр Михайлович научился глубоко погружаться в каждую изучаемую дисциплину. Позднее младший сын маршала, Игорь Александрович²² [13, с. 454], с интересом наблюдал за тем, как отец работал над мемуарами: «Он по складу гуманитарий... Писал он сам каллиграфическим почерком и требовал неукоснительно потом перепечатывать все до запятой — не допускал правок. Вставал утром и после завтрака садился за работу. Ежедневно» [14].

Почему же семинарист Александр Василевский не стал священником?

В сентябре 1943 года состоялась историческая встреча председателя Совнаркома И. В. Сталина с тремя иерархами РПЦ: митрополитами Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем). Во время беседы И. В. Сталин спросил митрополита Сергия: «Почему у вас нет кадров?..» Хотя не было ни для кого секретом, что 1930-е годы были крайне тяжелыми для РПЦ по причине массовых гонений на священнослужителей со стороны государственных властей и кадры были подвергнуты страшным преследованиям, арестам и убийствам, но митрополит Сергей ответил так: «Кадров у нас нет по разным причинам. Одна из них: мы готовим священника, а он становится Маршалом Советского Союза» [18, с. 462–463]. Видимо, эти слова имели отношение как к И. В. Сталину²³ [13, с. 117], так и к А. М. Василевскому,

²² Игорь Александрович Василевский (род. в 1935 г.) — заслуженный архитектор Российской Федерации, профессор Международной академии архитектуры. Великанов Н. Т. Указ. соч. С. 454.

²³ И. В. Сталин в отличие от А. М. Василевского был исключен в 1899 году из Тифлисской духовной семинарии и, следовательно, не завершил полный курс обучения в духовной школе. Великанов Н. Т. Указ. соч. С. 117.

поскольку оба обучались в духовной семинарии и были удостоены звания Маршала Советского Союза за полгода до исторической встречи в Кремле [1, с. 148].

Сегодня главной целью духовных семинарий является подготовка священнослужителей и церковнослужителей для Русской Православной Церкви, а в начале XX века было иначе. После получения духовного образования большинство выпускников не видело себя в Церкви и, соответственно, не желало принимать рукоположение, а хотело попробовать свои силы в миру, на светской работе. Александр Михайлович собирался по окончании семинарии поработать учителем в сельской школе, а затем пойти учиться в сельскохозяйственный институт и получить специальность агронома, так как в конце XIX века для лиц из духовного сословия стало возможным по окончании духовной семинарии получение светского образования с последующим трудоустройством. Для детей из священнических семей открывались широкие возможности в различных отраслях экономики. Поэтому Александр Михайлович, как и многие сыновья священнического поколения, решил попробовать свои силы вне церковного служения [3, с. 155]. Его жизнь, по промыслу Божию, пошла совершенно по другому руслу и является уникальным примером в истории, который, наверное, никогда не повторится [1, с. 149].

Почему Александр Василевский не стал священником? Когда-то похожий вопрос И. В. Сталин задал маршалу и последний ответил так: «Ни я, ни отец не имели такого желания» [12, с. 103]. Видимо, маршал не солгал и сказал правду, так как не имел призвания к священническому служению. Однако это не является предательством веры или Церкви, поскольку наступила новая эпоха, в которой сословные рамки рассыпались и для молодежи открывались большие перспективы на светских должностях. Конечно, отец будущего маршала — священник Михаил Василевский — хотел, чтобы сыновья, по его примеру, пошли по церковной стезе и стали священнослужителями. Однако батюшка, понимая,

что широкие возможности и перспективы, открывшиеся в первой четверти XX века во всех сферах общественной жизни не были доступны в его юношеское время, не препятствовал своим сыновьям искать себя в мире.

Помимо всего прочего, Александр Василевский в определенной степени ориентировался на своего старшего брата Дмитрия, который, окончив Костромскую семинарию, поступил в Казанский ветеринарный институт. Сохранился снимок 1915 года, на котором оба брата запечатлены вместе перед отправкой Александра в действующую армию [3, с. 155].

Заключение

Итак, после повествования об обучении Александра Михайловича Василевского в церковноприходской школе, Костромском духовном училище и Костромской духовной семинарии необходимо подвести итоги нашего небольшого, скромного труда.

С уверенностью можно сказать, что на воспитание, образование и становление будущего маршала огромное влияние оказала глубоко верующая семья и духовное образование, полученное в нескольких учебных заведениях Кинешмы и Костромы: сначала в церковноприходской школе в селе Новопокровском при храме Вознесения Господня, настоятелем которого был отец будущего полководца, а затем в стенах двух духовных школ — Кинешемском духовном училище и Костромской духовной семинарии. Годы, проведенные в стенах духовных школ, раскрыли в будущем маршале необходимые личностные и нравственные качества, основанные на христианских идеалах и ценностях, что в дальнейшем помогло ему достичь невероятных вершин в военной карьере, а также повлияло на его взаимоотношения со многими высокопоставленными людьми, одним из которых был руководитель Советского государства И. В. Сталин, который доверял Александру Михайловичу и проявлял к нему уважение. Объяснял это А. М. Василевский тем, что он был

из духовного сословия и так же, как и И. В. Сталин, окончил духовную семинарию [13, с. 341]. С «отцом народов» Александр Михайлович практически в ежедневном режиме был на связи или лично, или по телефону особенно в годы Великой Отечественной войны. И, находясь в постоянном контакте с вождем, А. И. Василевский никогда не боялся отстаивать свою позицию по различным вопросам военного характера, даже тогда, когда Иосиф Виссарионович и не соглашался с ним.

Маршал Александр Михайлович Василевский для всех россиян, как военных, так и гражданских является примером трудолюбия, мужества и горячей любви к Отечеству. Ибо сказано: «От Господа направляются шаги человека»²⁴. Важно подчеркнуть, что маршал за свою военную карьеру занимал множество высоких постов от начальника Генерального штаба до командующего различными фронтами на полях Великой Отечественной войны, но при этом он ни разу не изменил воинской присяге, всегда оставался верующим человеком, не забывшим свои духовные корни. Эти качества остались с маршалом до конца его земного пути.

Восемнадцатого июля 2015 года состоялся первосвятительский визит Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Костромскую митрополию. Патриарх возглавил праздничные богослужения в Ипатьевском монастыре города Костромы, посвященные памяти преподобного Сергия Радонежского. После службы Святейший освятил памятный знак в честь маршала А. М. Василевского и обратился ко всем собравшимся с первосвятительским словом. Вот что сказал Патриарх о выдающемся маршале: «Если мы хотим иметь Россию сильной, независимой, мы должны постараться воспитать новое поколение нашей молодежи в соответствующей системе ценностей, и тогда у нас появятся новые герои, такие как маршал Советского Союза Александр Михайлович Василевский» [2, с. 29].

²⁴ Притчи 20:24.

Незадолго до своей кончины в 1977 году маршал откровенно сказал: «В юности очень непросто решить задачу, какой дорогой пойти. Я в конце концов стал военным. И благодарен судьбе, что вышло именно так, и думаю, в жизни я оказался на своем месте» [16].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Андрианов Г. В., *свящ.* А. М. Василевский: от семинариста до маршала (интервью portalу «Приходы») // Ипатьевский вестник. 2020. № 4 (12). С. 145–149.

2. Андрианов Г. В., *свящ.* Выпускник Костромской духовной семинарии маршал Александр Михайлович Василевский: Результаты научной экспедиции по Ивановской области // Историческая память и духовный опыт формирования российской государственности (к 800-летию святого благоверного князя Александра Невского): Материалы науч. конференции / отв. ред. Г. Г. Бриль, В. В. Груздев. Кострома, 2021. С. 28–32.

3. Андрианов Г. В., *свящ.* Маршал А. М. Василевский как педагог // Ипатьевский вестник. 2024. № 4 (28). С. 153–169. DOI: 10.24412/2309–5164–2024–4–153–169.

4. Андрианов Г. В., *свящ.* Маршал А. М. Василевский. Годы учебы в Костромской духовной семинарии // Ипатьевский вестник. 2023. № 3 (23). С. 55–68. DOI: 10.24412/2309–5164–2023–3–55–68.

5. Андрианов Г. В., *свящ.* Маршал А. М. Василевский: братья и сестры полководца // Ипатьевский вестник. 2024. № 2 (26). С. 147–167. DOI: 10.24412/2309–5164–2024–2–147–167.

6. Андрианов Г. В., *свящ.* Маршал А. М. Василевский: между семинаристом и юнкером. Неизвестные материалы по биографии военачальника // Ипатьевский вестник. 2023. № 2 (22). С. 98–116. DOI: 10.24412/2309–5164–2023–2–98–116.

7. Андрианов Г. В., *свящ.* Маршал А. М. Василевский: посвящение в стихарь (новый архивный документ к биографии военачальника) // Ипатьевский вестник. 2023. № 1 (21). С. 160–166.

8. Андрианов Г. В., *свят.* Семинарский диплом маршала А. М. Василевского // Ипатьевский вестник. 2022. № 4 (20). С. 59–68. DOI: 10.24412/2309–5164–2022–4–59–68.

9. Андрианов Г. В., *свят.* Семинарский период в жизни маршала А. М. Василевского (1909–1915) // Вестник исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2024. № 1 (17). С. 99–103. DOI: 10.47132/2587-8425_2024_1_99.

10. Баранов В. П. Маршал Советского Союза А. М. Василевский // Военная мысль. 2021. № 3. С. 146–156.

11. Белов П. Ф. Тернии и звезды: Повествование о Василевских. М.: Талка, 1997.

12. Василевский А. М. Дело всей жизни. М.: Вече, 2015. (Имена Великой Победы).

13. Великанов Н. Т. Василевский. М.: Молодая гвардия, 2014.

14. Воспоминания И. А. Василевского / Меркачева Е. Маршал милостью Божией. URL: <http://www.mk.ru/social/interview/2014/01/31/978635-marshal-milostyu-bozhey.html> (дата обращения: 02.06.2025).

15. Костромская духовная семинария. История. URL: <https://seminaria44.ru/life/history> (дата обращения: 23.06.2025).

16. Маршал Василевский: «Сталин умел делать выводы из собственных ошибок». Беседа с корреспондентом газеты «Комсомольская правда» Василием Песковым (1975 г.). URL: <https://rg.ru/2008/05/08/vasilevsky.html> (дата обращения: 04.06.2025).

17. Цыпин В. А., *прот.* Духовная консистория // Православная энциклопедия. Т. 16. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. С. 392–394.

18. Цыпин В. А., *прот.* История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды (1700–2005 гг.). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010.

19. Чиновник архиерейского священнослужения: Кн. 1. М.: Издание Московской Патриархии, 1982.

УДК 94(47):614(091)



<https://elibrary.ru/nbozff>

Иерей Кривотулов Александр Николаевич

Московская духовная академия

Русской Православной Церкви

e-mail: krivotulov2026@mail.ru

Priest Alexander Nikolaevich Krivotulov

Moscow Theological Academy

of the Russian Orthodox Church

e-mail: krivotulov2026@mail.ru

**ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИОГРАФИИ ВОПРОСОВ
ЗДРАВООХРАНЕНИЯ И УЧАСТИЕ В ЭТОМ ПРОЦЕССЕ
ЦЕРКВИ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ: ОБЗОР
СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ**

**PROBLEMS OF HISTORIOGRAPHY OF HEALTHCARE AND
THE ROLE OF THE CHURCH IN THE RUSSIAN EMPIRE: A
REVIEW OF MODERN RUSSIAN HISTORICAL LITERATURE**

Для цитирования: Кривотулов. А. Н., иер. Проблемы историографии вопросов здравоохранения и участие в этом процессе Церкви в Российской империи: обзор современной российской исторической литературы // Богословско-исторический сборник. 2025. № 4 (39). С. 194–211.

For citation: Krivotulov A. N., priest. Problems of Historiography of Healthcare and the Role of the Church in the Russian Empire: A Review of Modern Russian Historical Literature // Theological-historical Collection. 2025. № 4 (39). 194–211 pp. (In Russian)

Аннотация. Статья посвящена анализу современных исследований в области здравоохранения и политики народосохранения в Российской империи. Актуальность исследования обусловлена кардинальным пересмотром в последние полтора

десятилетия устоявшихся оценок социально-экономического и культурного развития имперского периода. Подчеркивается необходимость систематизации новейших исследований, выявляющих парадигмальные сдвиги в понимании имперской модели здравоохранения, которая характеризуется не как исключительно отсталая, но как сложная и развивающаяся система. Особое внимание уделяется анализу государственной медицинской службы, создание которой представляло собой целенаправленную политику царского правительства. Отмечается интеграция врачей в служилую элиту и их роль в решении обширного круга задач — от лечения раненых и борьбы с эпидемиями до популяризации гигиены и производства экспертного знания. В статье также рассматривается взаимодействие светской медицины и деятельности Русской Православной Церкви в сфере благотворительности и помощи больным.

Abstract. The article analyzes current trends in the historiography of healthcare and population policy in the Russian Empire. The relevance of the study is determined by the fundamental revision, over the past fifteen years, of established assessments of the socio-economic and cultural development of the imperial period. The need for systematization of the latest research revealing paradigm shifts in the understanding of the imperial healthcare model is emphasized. This model is characterized not as exclusively backward but as a complex and evolving system. Particular attention is paid to the analysis of the state medical service, the creation of which represented a targeted policy of the tsarist government. The integration of doctors into the service elite and their role in solving a wide range of tasks — from treating the wounded and combating epidemics to promoting hygiene and producing expert knowledge — are highlighted. The article also examines the interaction between secular medicine and the activities of the Russian Orthodox Church in the field of charity and patient care.

Ключевые слова: здравоохранение, Русская Православная Церковь, народосбережение, Российская империя, историография, история медицины.

Key words: healthcare, Russian Orthodox Church, population policy, Russian Empire, historiography, history of medicine.

Введение

Актуальность статьи обусловлена комплексом факторов, отражающих современные тенденции в развитии исторической науки и ее востребованность для осмысления текущих социальных процессов. Сформированный в советский период нарратив, характеризующий имперское здравоохранение как исключительно отсталое и неэффективное [1, 4, 14, 10, 2], вступает в противоречие с новейшими исследованиями, основанными на глубоком архивном анализе и применении методов клиометрики и антропометрии [11, 13]. Возникла насущная потребность в систематизации и обобщении этого массива публикаций, выявлении основных векторов и парадигмальных сдвигов в изучении темы.

Проблематика народосбережения, борьбы с эпидемиями, обеспечения доступности медицинской помощи и формирования санитарной культуры не теряет своей значимости и в XXI веке. Исторический анализ успехов, неудач и специфики выстраивания модели здравоохранения в имперский период представляет собой ценный источник релевантного опыта. Понимание исторических корней и преемственности в развитии отечественной системы здравоохранения позволяет извлекать конкретные уроки для современной социальной и демографической политики.

Говоря о роли государственной медицинской службы в Российской империи начиная с XVIII века, важно отметить, что создание данной службы было целенаправленной политикой царского правительства, опиравшейся на подготовку специалистов как за рубежом, так и внутри страны. Задачи медиков были общинные: от лечения раненых и борьбы с эпидемиями до популяризации гигиены и производства экспертного медицинского знания. Наделение лицензированных государством врачей эксклюзивными

правами и административно-дисциплинарными полномочиями способствовало их интеграции в служилую элиту и превращению в «прочную опору» империи.

В Российской империи Русская Православная Церковь играла значительную роль в обществе. Но не как центральный игрок в сфере медицины, так как основные задачи находились в сфере благотворительности, а также Церковь поддерживала развитие медицины и оказывала помощь больным в монастырях, однако в этот период активно развивалась и светская медицина с научным подходом, которая становилась более доступной, особенно для части населения [13, 11].

Тема находится на стыке истории медицины и социальной истории. Проведенный обзор способствует интеграции знаний из смежных дисциплин, предлагая целостный взгляд на проблему, что представляет интерес для широкого круга специалистов гуманитарного профиля. *Исследовательская цель в этой статье* — провести анализ и систематизацию ключевых тенденций в современной (за последние 15 лет) отечественной историографии, посвященной вопросам развития здравоохранения и политики народосбережения в Российской империи. В связи с поставленной целью материалы текста будут отражать сдвиг от советской парадигмы к современному научному знанию, что будет отражать исследовательские стратегии, которые говорят об эффективности имперской системы здравоохранения.

Основная часть

1. Историографический контекст: от советской парадигмы к современному переосмыслению

Проблематика историографических исследований в области истории медицины Российской империи характеризуется необходимостью системного осмысления современных исследовательских подходов через призму критического анализа предшествующих интерпретаций. Иллюстрациями этого исследовательского процесса являются тексты

В. Бородулина [3], В. Яковенко [23], И. Кауфмана [6, 7] и другие [20, 19]. Историографические обзоры выполняют важнейшую методологическую функцию, позволяя выявить эволюцию исследовательских стратегий и продемонстрировать, каким образом формировались и трансформировались оценки ключевых проблем под влиянием изменений идеологических и политических предпосылок.

Советская историография, анализирувшая состояние медицинского дела в дореволюционный период, демонстрировала выраженную тенденцию к акцентированию его системной отсталости, ограниченности доступности медицинской помощи для широких народных масс и принципиального неравенства в распределении ресурсов здравоохранения [14, 10, 2, 4, 14]. Эти работы, среди которых можно выделить исследования по истории гигиены [10, 20] и биографиям отдельных врачей [10, 4], создавали нарратив, подчеркивающий контраст между «эксплуататорской» медициной царского времени и «передовой» советской системой здравоохранения. Такой подход не только отражал идеологические установки своего времени, но и закреплял телеологическую схему, в которой развитие медицинского знания и практики неизбежно вело к революционному преобразованию 1917 года как логическому завершению предыдущего этапа [1, 9]. Исследователь В. Круглов отмечает: «В общественном сознании укрепились представление о том, что все достижения в этой области приходятся на годы правления большевиков и коммунистов. Точка зрения расхожая, однако искажающая исторические реалии. Ибо как раз в годы правления Романовых — особенно императоров Александра II, Александра III и Николая II, — развитие медицины в нашей стране получило мощный импульс. Именно в последние десятилетия XIX и в начале XX вв. был заложен тот прочный фундамент, на котором и оказались возможными достижения советского периода» [11].

Основной нарратив строится на противопоставлении, где

медицина Российской империи рисуется как сугубо классовый институт, обслуживавший интересы господствующих слоев и принципиально недоступный для широких народных масс. Данный образ создает необходимый контрастный фон для последующего утверждения о революционном разрыве преемственности, совершенном Октябрьской революцией 1917 года, которая трактуется как «нулевой момент» возникновения подлинно научного и народного здравоохранения. Процесс этой презентации отличается высокой степенью идеологизации и философского детерминизма. Медицина СССР позиционируется не просто как набор практик, но как неотъемлемая часть социалистического строительства, основанная на строгих принципах диалектического материализма. Подчеркивается, что только марксистско-ленинская философия предоставила методологический фундамент для правильного понимания взаимодействия социальной среды и биологических факторов в возникновении болезней. Таким образом, советская модель здравоохранения обретает не только практическое, но и теоретическое превосходство, противопоставляясь «идеалистическим» и «виталистическим» учениям старой медицинской школы.

Важнейшей чертой данного дискурса является этатизация — утверждение об исключительной роли социалистического государства как единственного субъекта, способного организовать плановую и всеобъемлющую заботу о здоровье населения. Этот тезис напрямую связывается с ликвидацией частной собственности и эксплуатации, что, согласно тексту, устранило основной источник патологии трудящихся. Одновременно происходит сакрализация роли партии, выступающей руководящей силой, которая направляет развитие медицинской науки и практики в соответствии с генеральной линией построения коммунизма.

Подобная интерпретация, несмотря на внешнюю стройность, отличается выраженной тенденциозностью и игнорирует

сложность и многогранность процессов, происходивших в медицине Российской империи, в частности, значительные достижения земской медицины, эпидемиологии и гигиены. Советский нарратив, таким образом, выполнял не столько историко-познавательную, сколько легитимизирующую функцию, обосновывая радикальные преобразования и утверждая исключительность новой модели организации здравоохранения.

Значительный пересмотр этих оценок произошел в 2000–2010-е годы, что было связано с двумя ключевыми факторами: открытием доступа к ранее закрытым архивным комплексам и активным внедрением в исследовательскую практику междисциплинарных методов, таких как квантитативная история, историческая антропометрия и цифровая гуманитаристика. Это позволило современным исследователям отказаться от оценочных дихотомий и перейти к более широкому анализу, учитывающему региональную специфику, взаимодействие государственных и общественных институтов, а также материальные аспекты функционирования медицинской системы.

Современная историография стремится преодолеть наследие идеологизированных подходов, концентрируется на изучении повседневных практик, инфраструктурных ограничений, профессиональной культуры медицинского сообщества и сложных процессов адаптации и трансфера знаний. Таким образом, актуальная проблематика заключается не только в накоплении новых эмпирических данных, но и в выработке интегративных моделей анализа, способных отразить многомерность и противоречивость развития медицины в имперский период без редукции к политически ангажированным схемам.

2. Историография по исследованию участия Русской Православной Церкви в здравоохранении и благотворительности в Российской империи

Исследователь Е. Смирнова в своем историографическом обзоре исследований в области истории медицины за 2010–2020 [20] отмечает активное участие местных историков, медиков и краеведов в изучении данной проблематики, выделяя характерные черты их работ: популярный стиль изложения и разнообразие тематики, включая реконструкцию истории здравоохранения отдельных регионов, историю лечебных учреждений и биографии видных врачей [18]. Е. Смирнова пишет: «История медицины традиционно разрабатывалась преимущественно медиками. В последнее время к работе в этой области все чаще подключаются профессиональные историки. Тематический спектр исследований весьма разнообразен: в истории медицины России дореволюционного периода привлекают внимание государственная политика в области здравоохранения, лечебные и образовательные учреждения, региональное здравоохранение, персоналии» [20]. При этом подчеркивается, что некоторые исследования предпринимают попытку научного анализа проблем общероссийского масштаба, таких как становление системы медицинского обслуживания населения и развитие земской медицины.

Важной является работа Г. Поповкиной [15], которой актуализируется роль Русской Православной Церкви в процессе становления народосбережения и здравоохранения в Российской империи. Ее работа тоже во многом является примером историографического исследования, посвященного эволюции медицинской помощи в России с акцентом на религиозных и социальных институтах. Г. Поповкина последовательно раскрывает преемственность форм организации медицинской помощи от средневековых монастырских лечебниц до современных церковных медицинских инициатив. Ключевым тезисом является утверждение о культурно-исторической роли Церкви как

транслятора античных медицинских традиций и создателя первых организованных медицинских учреждений на Руси [15]. Этот тезис подкрепляется конкретными примерами: Свято-Троицкий Николаевский монастырь в Приморье с образцово организованной больницей и аптекой, а также современные проекты (56 пунктов медицинской помощи при православных учреждениях, центр «Милосердие» в Марфо-Мариинской обители). Особое внимание уделяется генезису общин сестер милосердия как синтезу религиозной и светской традиций. Автор прослеживает их происхождение от женских монастырей екатерининской эпохи и Вдовьих домов начала XIX века, подчеркивая роль императорской семьи и высшего общества в их учреждении. Важным аспектом анализа становится конфессиональная динамика: от первоначальной поликонфессиональности к доминированию православной модели, что отражает поиск оптимальной формы организации [15].

А. Г. Чучалин и И. В. Силуянова в своей статье [22] делают анализ феномена «святых врачей» как особого культурно-исторического явления. Авторы демонстрируют методологическую рефлексия, преодолевая традиционный для советской историографии сугубо секулярный подход и вводя в научный оборот религиозно-этическое измерение медицинской практики. Компаративный анализ этических принципов апостола Луки и Евгения Боткина, разделенных двумя тысячелетиями, позволяет выявить устойчивые константы врачебной этики, транслируемые через церковную традицию. Выделение шести ключевых принципов (милосердие, готовность помочь в любых условиях, справедливость, бескорыстие, самоотверженность и непрерывность заботы) формирует системное понимание нравственных оснований профессии. Особую ценность представляет актуализация исторического материала через его соотнесение с современными проблемами медицинской этики и российским законодательством. Статья вносит вклад

в развитие междисциплинарных исследований на стыке истории медицины, религиоведения и биоэтики, расширяя традиционные рамки историко-медицинских исследований за счет включения духовно-нравственного аспекта профессиональной деятельности.

Статья Е. Н. Медведевой «Роль Православной Церкви в становлении земской медицины в России» [13] описывает феномен земской медицины как ключевой элемент трансформации системы здравоохранения в дореволюционной России. Она последовательно раскрывает институциональные и социокультурные аспекты становления земской медицины, акцентируя ее роль в формировании основ советской системы здравоохранения с ее принципами общедоступности, бесплатности и профилактической направленности. Для Е. Н. Медведевой методологически значимым является выделение двух периодов в развитии земской медицины: первоначального этапа разъездной системы (с 1864 г.), характеризовавшегося ограниченными ресурсами и недоверием населения, и последующего стационарного периода (с 1890-х гг.), ознаменовавшегося созданием разветвленной сети медицинских учреждений и профессионализацией врачебного сообщества. Особый интерес представляет анализ социального феномена земского врача как носителя высоких этических принципов, а также конкретных исторических примеров, таких как деятельность И. И. Моллесона в Саратовской губернии и В. Ф. Войно-Ясенецкого в Симбирской и Курской губерниях. Важным вкладом автора является демонстрация взаимосвязи православной традиции и земской медицины, подкрепленная статистическими данными о значительной доле выходцев из семей священнослужителей среди земских врачей (22,5% по данным по трем уездам). Текст убедительно показывает, что деятельность земских медиков воспринималась как миссия, сопоставимая с религиозным служением, что проявлялось в условиях работы, далеких от идеала [13].

3. Некоторые примеры современных исследований истории медицины в Российской империи

Современная историография истории медицины в Российской империи демонстрирует выраженный парадигмальный сдвиг от традиционной институциональной истории к социальной истории медицины, что особенно заметно в рамках региональных исследований. Этот переход характеризуется переносом фокуса с изучения формальных структуризакозодательныхосновсистемыздравоохраненияна анализ повседневных практик, человеческих взаимодействий и социокультурных контекстов медицинской деятельности. Особую значимость приобретает микроисторический подход, позволяющий через призму локальных case-studies реконструировать сложную ткань взаимоотношений между различными акторами медицинского пространства: врачами, фельдшерами, пациентами, администрацией и местными сообществами. Исследователи все чаще обращаются к изучению фигуры земского врача не только как представителя профессиональной корпорации, но и как культурного медиатора, действующего в условиях глубокого социокультурного разрыва между образованными слоями и крестьянским населением.

В этом исследовательском поле особый интерес представляют региональные сюжеты и описания действия врачей. Это тексты, посвященные губерниям Центральной и Юго-Восточной России, таким как Саратовская и Тамбовская [16, 17, 8, 12]. Каждая из этих частей Российской империи имела свои особенности, например, Саратовская губерния, будучи крупным торговым и административным центром Поволжья с полиэтничным населением, демонстрировала сложную модель взаимодействия земской и государственной медицины, а также острую необходимость в борьбе с эпидемиями в портовом городе. Тамбовская губерния с преобладанием сельского населения и аграрной экономикой представляет классическую модель развития собственно земской медицины

со всеми ее достижениями и системными вызовами (кадровый голод, огромная территория участков, сезонные вспышки заболеваний).

Статья С. В. Райкова, И. В. Мясникова и А. И. Завьялова представляет собой специализированное исследование, вносящее конкретный вклад в историографию земской медицины и санитарного дела Российской империи через призму деятельности ключевой фигуры — И. И. Моллесона [17]. Работа выполнена в жанре научной биографии, совмещенной с анализом институционального строительства, что является характерным и востребованным подходом в современной историко-медицинской науке. С методологической точки зрения, авторы следуют устоявшейся традиции изучения роли личности в истории медицины, однако фокусируются не на столичных, а на региональных деятелях, что отражает общую тенденцию последних лет на децентрализацию исторического нарратива и повышенное внимание к локальным практикам. Выбор Саратовской губернии является репрезентативным, поскольку данный регион считался одним из передовых в реализации принципов земской медицины, а фигура Моллесона является центральной для понимания генезиса санитарной службы как системы. Основной историографический вклад статьи заключается в систематизации и введении в научный оборот конкретных данных об организационно-практической деятельности Моллесона по выстраиванию санитарного надзора в губернии. Авторы, опираясь на архивные материалы, детализируют его работу по созданию структурных элементов санитарной службы, что позволяет перейти от общих рассуждений о значении земской медицины к конкретному анализу механизмов ее функционирования.

Исследователями О. С. Киценко и Р. Н. Киценко в статье «Становление земской санитарной организации во второй половине XIX — начале XX века (на материалах Саратовской губернии)» представлен ценный историографический источник, детально раскрывающий вызовы, с которыми

столкнулась земская медицина Саратовской губернии в период эпидемий начала 1890-х годов. Авторы на конкретных примерах иллюстрируют глубокий социокультурный разрыв между медицинскими работниками и крестьянским населением, что являлось серьезным препятствием для эффективной борьбы с инфекционными заболеваниями [8].

О. С. Киценко и Р. Н. Киценко основное внимание уделяют трем ключевым проблемам: во-первых, низкому уровню гигиенической культуры и санитарной грамотности крестьянства, что проявлялось в антисанитарных условиях жизни и отсутствии элементарных знаний о путях распространения инфекций; во-вторых, пассивности и фатализму населения, выразившимся в религиозном смирении перед болезнью и нежелании принимать профилактические меры; в-третьих, открытому сопротивлению медицинским мероприятиям, доходившему до бунтов и нападений на медицинский персонал [8]. Особый интерес представляет описание реакции крестьянской общины на эпидемии: традиционная взаимопомощь («мир») не распространялась на случаи заразных болезней, семьи с больными оказывались в социальной изоляции, а уход за ними осуществлялся только за плату. Это свидетельствует о глубоко укорененных страхах и стигматизации инфекционных больных в крестьянской среде. Этот текст показывает преемственность исторических корней многих современных проблем в области здравоохранения, связанных с низкой медицинской грамотностью населения и недоверием к медицинским работникам. Он также показывает, что успех противоэпидемических мероприятий зависит не только от качества медицинской помощи, но и от социокультурного контекста, уровня образования и доверия населения к медицине [8].

Исследователи С. Н. Затравкин, И. В. Егорышева и В. В. Чалова обращаются к малоизученной странице истории высшего медицинского образования в России — попытке масштабной реформы, инициированной врачебным сообществом в

лице Пироговского общества в первое десятилетие XX века [5]. Описывая общий контекст работы по пересмотру университетского устава 1884 г., авторы делают акцент на том, что параллельно главным дискуссиям об управлении и «университетских свободах» шла менее заметная, но крайне важная работа по реформированию именно медицинского образования, что и составляет предмет данного исследования. Центральным тезисом текста является утверждение о том, что Пироговское общество выступило в роли коллективного эксперта и инициатора преобразований. Авторы подчеркивают историческую ценность сохранившихся материалов (протоколов, обсуждений), так как они репрезентативно отражают взгляды профессиональной элиты и студенчества на проблемы подготовки врачей и пути их решения. Текст выполняет важную структурирующую функцию, обозначая хронологические рамки исследования (1907–1910 гг.) и его главных действующих лиц. Особое внимание уделяется фигуре С. С. Салазкина как главного организатора специального Совещания, а также приведен впечатляющий список ключевых участников (В. М. Бехтерев, Д. К. Заболотный и др.), что служит для подтверждения высокого экспертного уровня и представительности проводимой работы.

Схожие по постановке проблемы, но отражающие реформы в региональной траектории работы пишут исследователи С. В. Райкова, Д. В. Максинев, А. И. Завьялов [16]. Они подробно описывают вопрос становления и развития земской медицины в Тамбовской губернии во второй половине XIX — начале XX века, демонстрируя как общероссийские тенденции, так и региональную специфику. Особого внимания заслуживает анализ эволюции организационных моделей медицинской помощи — от разъездной к стационарно-разъездной и к стационарной системе, что отражало прогрессивный характер Тамбовского земства. Цифровые данные о росте числа врачебных участков (с 29 в 1870 г. до 69 к концу XIX века) и медицинского персонала убедительно свидетельствуют о

масштабах преобразований. Важным вкладом работы является освещение роли эпидемиологического фактора (холера 1871–1872 и 1892–1893 гг.) как катализатора развития медицинской инфраструктуры. Автор убедительно показывает, что санитарное направление стало приоритетным в деятельности земских медиков, чему способствовала работа первого санитарного врача России И. И. Моллесона. Работа вносит существенный вклад в региональную историю медицины, показывая на примере Тамбовской губернии механизмы реализации земской реформы в сфере здравоохранения и ее значение для улучшения медицинского обслуживания сельского населения.

Заключение

Проведенный историографический анализ позволяет утверждать, что современные исследования трансформируют понимание системы здравоохранения Российской империи, отказавшись от упрощенных идеологизированных оценок в пользу многомерного анализа ее сложной природы и динамики развития. В работах В. Бородулина, В. Яковенко, И. Кауфмана, В. Круглова и других авторов имперская медицина предстает не как застывшая отсталая система, а как динамично развивавшийся организм, демонстрировавший относительную эффективность в условиях модернизационных вызовов. Особую значимость приобретает переосмысление роли земской медицины, которая рассматривается не только как прообраз советской системы здравоохранения, но и как уникальный социальный институт, выработавший оригинальные модели решения проблем общественного здоровья. Региональные исследования, посвященные Саратовской и Тамбовской губерниям, убедительно показывают, что именно на местном уровне наиболее рельефно проявлялись как достижения, так и противоречия модернизационных процессов. Важным достижением современной историографии становится преодоление

дихотомии «светская и церковная медицина» через анализ их сложного взаимодействия и взаимовлияния. Исследования демонстрируют, что Русская Православная Церковь играла значительную роль не только в сфере благотворительности, но и в формировании этических основ медицинской деятельности, что особенно ярко проявилось в феномене «святых врачей».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Арбатский Ю.* Марксизм-ленинизм и медицина // URL: <https://www.kaiuta.ru/node/968> (Дата обращения: 14.08.2025).
2. *Боголепова Л. С.* Санитарное просвещение в борьбе за санитарную культуру // Гигиена и санитария. 1957. № 10. С. 71–76.
3. *Бородулин В. И.* К проблеме научных революций в медицине XVII–XIX веков // Проблемы социальной гигиены, здравоохранения и истории медицины. 2017. № 25 (2). С. 109–113.
4. *Горфин Д. В.* Вопросы санитарного дела в трудах и деятельности Н. А. Семашко // Гигиена и санитария. 1954. № 12. С. 3–7.
5. *Затравкин С. Н., Егорышева И. В., Чалова В. В.* Несостоявшаяся реформа высшего медицинского образования в России в начале XX века. Проблемы социальной гигиены, здравоохранения и истории медицины. 2021. № 29 (4). С. 992–997.
6. *Кауфман И. С.* Военная медицина Нового времени: историографические аспекты // Феномен войны в историческом процессе: междисциплинарный дискурс: материалы Междунар. заоч. науч.-практ. конф. 2020. С. 108–113.
7. *Кауфман И. С.* Философия медицины и историография медицины // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия: Философия. 2022. № 2 (11). С. 64–68.
8. *Киценко О. С., Киценко Р. Н.* Становление земской санитарной организации во второй половине XIX — начале XX века (на материалах Саратовской губернии) // Вестн. Перм. ун-та. Сер. История. 2015. № 2 (29). С. 162–172.

9. Комаров В. Д. Об основном законе марксизма-ленинизма как синергетической науки. Раздел III. Праксиологическая интерпретация марксизма в ленинизме // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). 2024. № 2 (71). С. 93–100.

10. Корсунская М. И., Фокина Н. С. А. В. Мольков — один из основоположников советской школьной гигиены // Гигиена и санитария. 1960. № 10. С. 69–73.

11. Круглов В. «Охранение народного здоровья» в Российской империи: забытые достижения (1880–1910-е гг.) // URL: <https://zapadrus.su/rusmir/istf/1673-okhranenie-narodnogo-zdraviya-v-rossijskoj-imperii-zabytye-dostizheniya-1880-1910-e-gg.html> (дата обращения: 14.08.2025).

12. Лепкова Е. А., Мордвинов С. В. Развитие санитарно-профилактического дела в Царицыне на примере борьбы с инфекционными заболеваниями в конце XIX — начале XX в. // Известия ВГПУ. 2015. № 4 (99). С. 168–172.

13. Медведева Е. Н. Роль православной церкви в становлении земской медицины в России // БМИК. 2016. № 1. С. 248–249.

14. Петров Б. Д. Развитие истории медицины в СССР // Гигиена и санитария. 1977. № 11. С. 69–73.

15. Поповкина Г. С. Вклад православия в становление социального института здравоохранения в России // Вестн. Том. гос. ун-та. 2022. № 474. С. 209–216.

16. Райкова С. В., Максинев Д. В., Завьялов А. И. К истории становления и развития земской медицины и санитарного дела в Тамбовской губернии в конце XIX начале XX столетий // Вестник российских университетов. Математика. 2012. № 2. С. 662–665.

17. Райкова С. В., Мясникова И. В., Завьялов А. И. Вклад И. И. Моллесона в становление и развитие санитарной службы в Саратовской губернии // Проблемы социальной гигиены, здравоохранения и истории медицины. 2013. № 4. С. 52–54.

18. Родионова Ю. В. Медицина и Церковь — перспектива предметного изучения // Российский журнал истории Церкви. 2022. № 3 (1). С. 5–17.

19. Романов А. П., Алиев Р. Т., Топчиев М. С., Дрягалов В. С. «Хандра хуже холеры»: историографический обзор литературы по исследованиям эпидемий и пандемий // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2020. № 2 (63). С. 23–30.

20. Смирнова Е. М. Современная историческая литература о развитии медицины и здравоохранения в российской империи // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2013. № 10 (111). С. 198–213.

21. Соколов И. С. Достижения советского санитарного просвещения за 35 лет // Гигиена и санитария. 1952. № 11. С. 31–35.

22. Чучалин А. Г., Силуянова И. В. Врачебная этика в истории медицины. Феномен «святых врачей»: исторический образ Е. С. Боткина // История медицины. 2017. № 3. С. 317–322.

23. Яковенко В. История советской медицины. Обзор новейших исследований (2010–2020 гг.) // <https://journals.openedition.org/monderusse/13019> (дата обращения: 02.09.2025).

УДК 271.2:355



<https://elibrary.ru/qumppm>

**Иером. Пахомий
(Шепель Андрей Юрьевич)**

Клирик Рыбинской епархии,
внештатный сотрудник
«Синодального отдела по взаимодействию
с вооруженными силами и
правоохранительными органами»,
соискатель ученой степени кандидата богословия
в Московской духовной академии
e-mail: a.shepel@mail.ru

**Hieromonk Pakhomiy
(Shepel Andrey Yuryevich)**

Cleric of the Rybinsk diocese, freelance employee of the
«Synodal Department for Interaction
with the Armed Forces and Law Enforcement Agencies»,
the applicant of the degree of Candidate of Theology
at the Moscow Theological Academy
e-mail: a.shepel@mail.ru

**ПРАВОСЛАВНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ВОЙНЫ
И ВОИНСКОГО ДОЛГА В КОНТЕКСТЕ ЦЕРКОВНОГО
ВОСПИТАНИЯ ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ**

**ORTHODOX UNDERSTANDING OF WAR AND MILITARY
DUTY IN THE CONTEXT OF CHURCH EDUCATION IN
PRE-REVOLUTIONARY RUSSIA**

Для цитирования: Пахомий (Шепель А. Ю.), иером. Православное осмысление войны и воинского долга в контексте церковного воспитания дореволюционной России // Богословско-исторический сборник. 2025. № 4 (39). С. 212–231.

For citation: Pakhomiy (Shepel A. Y.), hieromonk. Orthodox understanding of war and military duty in the context of church

education in pre-revolutionary Russia. // Theological-historical Collection. 2025. № 4 (39). 212–231 pp. (In Russian)

Аннотация. В данной статье исследуется отношение христианства, основанное на Священном Писании и святоотеческом предании, к войне и воинскому служению. Рассматриваются библейские примеры участия праведников в военных конфликтах, а также богословское осмысление причин войн как следствия человеческого греха. Особое внимание уделяется вопросам нравственного поведения воинов, допустимости участия в боевых действиях с христианской точки зрения и духовным средствам исцеления после войны. Анализируется исторический опыт Русской Православной Церкви в воспитании воинов, включая роль военного духовенства в дореволюционной России. Статья раскрывает принципы православного подхода к воинскому служению, сочетающего защиту Отечества с духовно-нравственными ориентирами.

Abstract. This article examines the Christian perspective on war and military service, as grounded in Sacred Scripture and patristic tradition. It explores biblical examples of righteous individuals participating in armed conflicts, along with theological interpretations of war as a consequence of human sin. Particular attention is given to the moral conduct of warriors, the permissibility of combat from a Christian standpoint, and spiritual means of healing after warfare. The article analyzes the historical experience of the Russian Orthodox Church in nurturing soldiers, including the role of military clergy in pre-revolutionary Russia. It outlines the principles of the Orthodox approach to military service, which combines the defense of the homeland with spiritual and moral guidance.

Ключевые слова: Священное Писание, война, воинское служение, христианская этика, православное воспитание, святые воины, духовность в армии, военное духовенство, нравственность на войне, патриотизм, защита Отечества, святоотече-

ское предание, Церковь и армия, грех и покаяние, молитва воинов, история военного духовенства.

Key words: Holy Scripture, war, military service, Christian ethics, Orthodox upbringing, warrior Saints, spirituality in the army, military clergy, morality in war, patriotism, defense of the Motherland, patristic tradition, Church and army, sin and repentance, soldiers' prayer, history of military clergy.

В Священном Писании неоднократно говорится о воинах как социальном классе, о воинах как хранителях порядка и закона, о военных действиях: война всегда сопровождала человека на всех этапах жизни общества. В войнах участвовали многие известные личности из Библии: Патриарх Авраам, пророк Моисей, Иисус Навин, судьи, царь Давид и многие другие. Еще две тысячи лет назад, во время Своего земного служения, Господь Иисус Христос предупреждал учеников о том, что войны будут сопровождать все время существования человека на Земле. В Евангелии от Матфея Спаситель говорит: «Также услышите о войнах и о военных слухах. Смотрите, не ужасайтесь, ибо надлежит всему тому быть, но это еще не конец» (Мф. 24:6). Война может коснуться каждого вне зависимости от образа жизни, веры, расы и места жизни, поскольку она есть прямое следствие грехов человеческих.

С одной стороны, войны начинаются от самолюбия, жажды власти и денег, злолюбия и других страстей, о чем говорит святой апостол Иаков: «Откуда у вас вражды и распри? не отсюда ли, от вожделений ваших, воюющих в членах ваших?» (Иак. 4:1). А с другой стороны, войны попускаются Господом за отпадения народа от Бога, беззакония, тяжкие прегрешения. Вся Ветхозаветная история богоизбранного народа свидетельствует об одной непреложной истине: как только народ разворачивается и отходит от Бога вследствие сытной и беспечальной жизни — сразу же наступают тяжелые времена, войны и страдания. Многие исторические книги Священного Писания Ветхого Завета с удивительной периодичностью повествуют

об этом. Кратко же об этом можно сказать так: «Но когда уклонились от пути, который Он завещал им, то во многих войнах они потерпели весьма сильные поражения, отведены в плен, в чужую землю, храм Бога их разрушен, и города их взяты неприятелями» (Иудиф. 5:18).

Войны не всегда обращаются против тех, кто прогневал Бога. История знает немало случаев, когда верные Богу народы оказываются втянуты в войну, будучи вынуждены защищать себя и свои земли. В таких случаях войны оканчиваются победой обидимых, даже если поначалу это кажется невозможно: Господь помогает одержать победу, как говорит пророк Захария: «И они будут, как герои, попирающие врагов на войне, как уличную грязь, и сражаться, потому что Господь с ними, и посрамят всадников на конях» (Зах. 10:5). В Священном Писании есть многочисленные примеры таких побед, совершенных необученным израильским народом во главе с пророком Моисеем или Иисусом Навином; царем Давидом и пр.

Таким образом, Священное Писание не обходит молчанием актуальную для всех времен тему войны. Здесь нельзя найти какое-то пренебрежение к солдату или его уничтожение только за то, в каком служении он находится. Более того, Писание знает примеры добродетельных воинов: например, сотника, про которого Господь сказал: «...сказываю вам, что и в Израиле не нашел Я такой веры» (Лк. 7:9) или сотника Лонгина, который был при Кресте Христовом, но исповедал его Богом, сказав: «истинно Человек Сей был Сын Божий» (Мк. 15:39). Или, например, сотника Корнилия, за добрую жизнь которого вся его семья сподобилась Крещения от апостола Петра, а сам он даже видел Ангела Божия (Деян. 10:1–3). В Библии мы не сможем найти места, где Спаситель или другие святые апостолы и пророки требуют от воинов прекратить свою службу. Более того, на вопрос воинов «что нам делать?» величайший святой пророк Иоанн Креститель отвечает только: «...никого не обижайте, не клеветайте, и довольствуйтесь своим жалованьем» (Лк. 3:14).

Исследование житий святых даже первых веков христианства ясно показывает — что в языческом римском войске часто бывали христиане, которые сочетали свою святую жизнь с воинским служением во всем, кроме предательства веры. Это такие всем известные святые, как Георгий Победоносец, Димитрий Солунский, сорок мучеников Севастийских, Сергей и Вахх, Феодор Амасийский среди древних святых, а также русские святые: Александр Невский, Пересвет и Ослябя, Димитрий Донской, Феодор Ушаков, и другие святые. Наконец, можно обратить внимание на то, что воинское служение порой исполняют и даже сами ангелы во главе с архангелом Михаилом.

При всем этом очень важно понимать, как именно воин должен проходить свое служение, чтобы соответствовать христианскому званию. На войне можно легко перейти границу добра и зла, впустить в свое сердце грех, злорадство и озлобление, что уже осуждается Богом: «Не радуйся, когда упадет враг твой, и да не веселится сердце твое, когда он споткнется. Иначе, увидит Господь, и неуютно будет это в очах Его, и Он отвратит от него гнев Свой» (Притч. 24:17–18).

На основании слов Священного Писания может быть выражена православная позиция по отношению к войне: войны были, есть и будут; в них есть как агрессоры — виновники, так и защитники; войны могут наступать вследствие развращения того народа, против которого они обращаются (как попущение Божие для вразумления); исход войны определяется Богом [20, с. 29]. Кроме этого, Священное Писание не говорит чего-то против воинов как социального класса — нет ни одного требования Спасителя, апостолов или пророков к воинам, чтобы они оставили свое военное служение и нашли себе занятие иного рода. Таким образом, война и воинство — обычные для падшего человечества явления, в которых греховность определяется мотивами (захватнические действия властолюбцев или защита родной земли от неприятеля), а не самым фактом участия в войне [26, с. 153].

Однако те немногие места Священного Писания, в которых говорится о войне или армии, не дают полного ответа на вопрос: как именно Церкви воспитывать воинов? Наряду с этим уже к IV веку Римская империя становится христианской: все стороны социальной и общественной жизни начинают стремительно переосмысливаться в христианском духе. Поэтому в позднейшей святоотеческой традиции этот вопрос приобретает особую актуальность.

Конечно, война никогда не воспринималась чем-то положительным в святоотеческой традиции. Например, святитель Григорий Нисский в толковании на заповедь блаженства «блаженны миротворцы» отмечал, что никакое счастье, никакая радость, никакая приятность не будет таковой, если идет война: «...чтобы ей быть приятною, нужен мир... война пресекает наслаждение всеми благами» [7, с. 360], — а потому, конечно, миротворческая деятельность действительно считается им величайшим благодеянием. Отсюда можно вывести тот факт, что Церковь должна воспитывать в воинах миротворческие настроения. Тут не имеется в виду пацифизм или бездействие во время войны: миротворчество может предполагать активную защиту обидимой стороны. Например, святитель Феофан Затворник явно осуждал толстовское учение о пацифизме (Л. Н. Толстой выступал против всякого насилия: неважно, защищаешь ли ты свою Родину, свой дом, свою семью — ты не должен применять никакого насилия). Обличая безумие такого пацифизма, святитель говорил, что не защищать свой дом и родину, не защищать близких себе людей от вражеского насилия и плена — греховно. Всякая война приносит боль, горе; вражеские солдаты творят всякие злодеяния, о которых святитель даже не стал говорить: «Что делали французы в России? И как было не воевать с ними?» [34, с. 208]. Поэтому война есть не только дело справедливое, но и даже дело любви, хотя при этом воины и их командиры должны являть пример высокой нравственности [20, с. 39]. Русская Церковь чтит множество святых подвижников, которые при жизни несли военное служение и участвовали в ратных подвигах.

У преподобного Исидора Пелусиота, святого первой трети V века, можно встретить мысль о различении участников военных действий в зависимости от их мотивов: одни воюют ради жажды наживы, грабежа, властолюбия и злолюбия, другие воюют для защиты своего дома, отмщают своим врагам: «Войны воспаляются больше всего ради приобретения чужой собственности. Но не должно обвинять всех ведущих войну; положивших начало или нанесению обиды, или хищению справедливо называть губительными демонами; отмщающих же умеренно не надлежит и укорять, как несправедливо поступающих, потому что делают дело законное» [10, с. 382]. К этому имеет отношение и убийство на войне — оно, по учению святых отцов, не вменяется даже в убийство. Например, святитель Афанасий Великий, прославленный по всей Римской империи, еще в четвертом веке писал: «Убивать непозволительно, но истреблять неприятеля на войне и законно, и достойно похвалы; поэтому отличившиеся в бранях удостоиваются великих почестей, и им воздвигаются памятники, возвещающие об их заслугах» [3, с. 369]. Это послание к монаху Амуну было утверждено в качестве общецерковного на Трулльском (693 год) и Седьмом Вселенском (787 год) Соборах.

При этом, конечно, святые отцы не могли не отмечать сущностного изменения в человеке, который убил, хотя бы и законно, на войне. Господь создавал человека для жизни, а потому даже оправданное убийство будет негативно влиять на человека. В связи с этим уже с древнейших времен воинам предлагались различные средства к излечению душевных ран и очищению от пролитой крови. Например, святитель Василий Великий, известный не только своей административной деятельностью, но и созданием канонического сборника, в тринадцатом правиле замечает: «Убиение на войне отцы наши не вменяли за убийство, мне кажется, из снисхождения к защитникам целомудрия и благочестия. Но, может быть, не худо было бы посоветовать, чтобы они, как имеющие нечистые руки, три года воздержались от приобщения святых Таин» [5,

с. 204]. В Ветхом Завете можно найти место, в котором приводится заповедь пророка Моисея: и пробудьте вне стана семь дней; всякий, убивший человека и прикоснувшийся к убитому, очиститесь в третий день и в седьмой день, вы и пленные ваши» (Чис. 31:19).

Конечно, на практике такое предложение святителя Василия Великого сокращалось, тем более что и дано оно как пожелание, а не повеление. Известные толкователи XII века — Алексей Аристин, Иоанн Зонара, Феодор Вальсамон отмечают, что в их время это правило не исполнялось в полной или даже частичной мере: «этот совет как будто не исполнялся» [19, с. 386]. Время покаяния воинов перед причастием сокращалось, а в дни тяжелейших сражений и вовсе отменялось. Исследователи русской культуры и традиций отмечают, что русские воины после военных походов нередко вступали на некоторое время в монастыри для трудов и молитвы. На Кубани казаки часто проводили годы в монастырях для очищения от грехов [36, с. 43].

Имеются многочисленные примеры участия в войнах разных людей, впоследствии прославленных в лике святых. История даже знает случаи отправления на защитительную войну монахов (отправленные преподобным Сергием Радонежским Александр Пересвет и Андрей Ослябя; отправленный преподобным Афанасием Афонским на защиту Византии монах Торникия — бывшего полководца), участия в военных действиях действующих священников (типичный пример — участие священников в войне против турецкого владычества на Крите). Один из исключительных примеров — участие Черногорских митрополитов в освободительной войне против турецких захватчиков. Достоинство того или иного кандидата на этот священный пост определялось в том числе и количеством убитых в войнах турок: подобная информация содержится в биографии Даниила Петровича-Негоша — митрополита и владыки Черногории [8, с. 93]. При этом Церковь уже на IV Вселенском Соборе выработала правило, согласно которому люди в священном сане или в монашестве не могут уча-

ствовать в военных действиях: «Вчиненным единожды в клир и монахам определили мы не вступать ни в воинскую службу, ни в мирский чин: иначе дерзнувших на сие, и не возвращающихся с раскаянием к тому, что прежде избрали для Бога, предавать анафеме» [24].

Православная Церковь сохранила в кратких поучениях наставления святых подвижников для воспитания воинов в традициях Православия. Так, в «Законе судном людям», славянском памятнике IX века, составленном учениками просветителей славян Кирилла и Мефодия, относительно военных действий так наставляется читатель: «Отправляясь на бой с супостатами, подобает остерегаться всех недобрых слов и дел, направить мысль свою к Богу и молитву сотворить и сражаться в ясном сознании, ибо помощь дается от Бога светлым сердцам. Не от большей силы победа в бою, а в Боге крепость» [35, с. 84].

Святой Праведный Иоанн Кронштадтский, например, в поражении Российской империи в Русско-японской войне 1904–1905 гг. видел кару Божию за развращение народа и кичливость русского воина [9, с. 84]. Православная Церковь устами святых отцов учит, что воины должны быть людьми нравственными, которые воюют для защиты, а не для мародерства и грабежа; также к пленным и просящим пощады, а также мирным жителям нужно быть милостивыми: «...ибо сила военная не на зло, не для обиды и своеволия, а для защиты и добра» [6, с. 670], — говорит святитель Амвросий Медиоланский. Грехом в воинском служении, по его мысли, является именно война для грабежа — это беззаконие.

Большой труд об отношении Бога к войне составил святитель Николай Сербский (Велимирович). В своей книге «Война и Библия» [20, с. 110] он рассматривает не только войну как явление, но и показывает причины ее, следствия на примерах Священного Писания, особенно Ветхого Завета, показывает, какими должны быть воины и их командиры для победы, что ведет к поражению. Хотя в конечном счете все же говорит,

что оружие и война не способны достичь истинной победы, а только христианская война; поэтому воины обязаны быть высоконравственными христианами.

Нередки случаи, когда воин, находясь в подчиненном положении, получает приказы, противоречащие заповедям Божиим и учению христианскому. В этом случае Церковь призывает воина руководствоваться постоянным правилом: послушание государственной власти в общем и своему военному начальству в частности нужно сохранять до тех пор, пока оно не приведет к нарушению Божественных установлений, поскольку Бог для христианина должен быть на первом месте: «Что не противное закону Божию приказывают, слушай и исполняй: в противном не слушай, так как подобает больше повиноваться Богу, чем человекам... Так поступали мученики святые... если [начальствующее лицо] велит неправду делать, обидеть, украсть, солгать и прочее, — не слушайся. Если грозит за это наказанием, — не бойся» [30, с. 345], — поучал в XVIII веке святитель Тихон Задонский. Среди примеров такого неподчинения — многие известные святые воины: великомученики Георгий Победоносец, Димитрий Солунский, сорок мучеников Севастийских и т. п. Они отказывались от принесения жертвы идолам, убийства беззащитных людей, в т. ч. других христиан; хотя в сражениях показывали себя храбрыми и исполнительными служителями своего императора.

С другой стороны, Церковь настаивает на исполнительности солдат, если приказ не противоречит заповедям Божиим. Например, клятвопреступничество (а всякий воин дает присягу служения Родине) и дезертирство осуждались Церковью как на поместных Соборах (например, в 3 правиле Арльского Собора 314 года говорится: «тех, кто бросает оружие... решено не допускать ко причастию» [29, с. 43]). Церковь окормляет воинов; перед боями совершались богослужения, за которыми воины исповедовались и причащались Святых Христовых Таин. На протяжении истории известны многочисленные случаи, когда по поводу войны в Церкви назначались регулярные

специальные молитвы и молебны; собирались средства для помощи на фронте и т. п. Уже в IV веке святитель Иоанн Златоуст показывал необходимость молитвы о воинах: «Разве не было бы ни с чем несообразно, если бы, в то время как другие выступают в поход и облакаются в оружие с той целью, чтобы мы пребывали в безопасности, сами мы за тех, которые подвергаются опасностям и несут бремя военной дружбы, не творили даже и молитв. Таким образом, это вовсе не составляет лести, а делается по требованию справедливости... Они составляют как бы некоторого рода оплот, поставленный впереди, который охраняет спокойствие пребывающих внутри» [37, с. 710]. Церковь должна воспитывать любовь к молитве и в самих воинах, поскольку они в ней нуждаются больше всего. Требования совершения молитв воинами можно находить у разных православных полководцев. Наиболее известным является требование Византийского императора Никифора (даже прославленного в лике святых на местном уровне): «следует же командиру заранее постановить... чтобы в лагере, в котором все войско разместилось, во время славословия и на вечерних и на утренних молитвах армейские священники совершали усердные моления, а все войско восклицало «Господи, помилуй!» вплоть до сотни раз со вниманием и страхом Божиим и со слезами; чтобы никто не отваживался в час молитвы каким-то трудом» [18, с. 38–39].

Таким образом, воспитание воинов на традициях Православия в дореволюционную эпоху подразумевало следование следующим аспектам:

— Воинское служение не является предметом осуждения. Оно не мешает спасению, не влияет на гибель для жизни вечной. Само по себе служение есть лишь служение, и спасение человека зависит от того, насколько нравственна будет его жизнь.

— Миротворчество восхваляется Спасителем в заповедях блаженств, поэтому Церковь должна воспитывать в воинах миротворческие чувства.

— Православие учит, что война защитническая — когда ар-

мля защищает свою родную землю, своих родных и близких — есть дело не только справедливое, но и дело любви.

— Согласно святоотеческому учению, — убийство неприятеля на войне, а также убийство преступников («война» в мирное время с преступными элементами внутри страны) не считалось грехом убийства. При этом после убийства на войне человеку нужно было восстановить свое пошатнувшееся духовное состояние, для чего могла быть назначена епитимия или что-то иное назидательное и духовно полезное.

— Вера в Бога, высокая нравственность и справедливость — это те качества, которые Православие должно воспитывать в воинах, поскольку исход битвы или войны в конечном итоге зависит не от сил сторон, а от изволения Божия. Воины не должны пользоваться своим положением для мародерства, вымогательства денег, насилия и пр.

— Воин является человеком подчиненным и в этом положении от него могут потребовать выполнения каких-либо действий, противоречащих учению Христову: расстрелять безоружных, ограбить, совершить еще какое-то злодеяние. Воспитание воинов Православной Церковью предполагает на учение, в том числе неповиновению таким противоправным и противоречащим Слову Божию приказам.

— Воины должны знать, что их подвиг поддерживается христоролюбивым народом, что за них в трудные дни совершаются регулярные молитвы и молебны. Также сами служащие должны быть воспитываемы Церковью так, чтобы по возможности приступать к таинствам перед сражениями и совершать молитвы в течение дня.

Теперь, после того как было рассмотрено отношение Церкви к воспитанию воинов, уместно осветить один из глубочайших опытов церковного участия в воспитании воинов русской армии, которое совершалось в XVIII–XIX веках. Важнейшим институтом для такой работы было военное духовенство: оно имело все возможности к воспитанию как офицера, так и рядового солдата российской армии. Полномочия и обязанности

полковых священников были зафиксированы в ряде законодательных актов империи и Святейшего Синода. К началу XX века этот институт находился на высшем организационном уровне и в меру возможностей решал задачи по воспитанию воинов на традициях Православия.

Русский народ с X века тесно связан с Православием и христианской культурой. В XII–XIII века, когда Православие распространилось на все славянские народы Киевской Руси, христианское учение проникло во все сферы общественной жизни, в том числе в военное ремесло. В самых разных военных походах прославились такие особо чтимые иконы Пресвятой Богородицы, как Федоровская, Казанская, Донская, Владимирская и другие. История ратных подвигов русских князей неизменно связана с духовной поддержкой православных молитвенников: наиболее показательный пример — благословение и молитва преподобного Сергия Радонежского, данные князю Дмитрию Донскому перед Куликовским сражением; или сопровождение воинства царя Иоанна IV Грозного священнослужителями Благовещенского Московского собора во главе с протоиереем Андреем при различных битвах за взятие Казани [13, с. 133]. Как таковое понятие «полкового священника» впервые встречается в военном уставе царя Алексея Михайловича Тишайшего, где говорится, что при полку жалование получает и полковой священник [33, с. 214]. Назначение таких священников происходило или лично царем, или делегировалось Патриаршему приказу [14, с. 1110]. При этом, конечно, наличие таких священников было делом скорее исключительным, нежели регулярным.

Только с началом XVIII века роль Церкви в воспитании воинов российской армии начинает регулярно регламентироваться законодательными актами. При Петре I было издано несколько важных документов, касающихся вопросов ведения войны, состава армии, подготовки солдат и т. п. Так как православная вера была обязательной для русского человека и имела статус государственной, то молитва и вера солдат регла-

ментировались военными уставами. Во время правления Петра I деятельность Церкви по воспитанию воинов сводилась к работе полкового (военного) священника. Эта деятельность регламентируется в «Артикулах русскому флоту» [1, с. 518] 1710 года, «Артикулах воинских» [2, с. 322] 1715 года, а также в уставах Военном [31, с. 328] 1716 года и Морском [32, с. 98] 1720 года. Согласно им, при флоте и сухопутных войсках должен был быть священник, определялись его обязанности по окормлению воинов, совершению молитв и т. п. Уже 15 марта 1721 года были утверждены «Пункты, что иеромонахам, при флоте Российском корабельном обретающимся надлежит исполнять» [25, с. 403]. Вместе с тем существовали особенные инструкции [11, с. 75], которые получали полковые священники [27, с. 42–43]. Разного рода документы регулировали чисто внутрицерковные вопросы, как то подчинение военного священника своей епархии, архиерею и т. п.

С XIX века начинается новый период в жизни военного духовенства, поскольку 4 апреля 1800 года указом Павла I была образована постоянная, вне зависимости от состояния страны (военное или мирное), должность обер-священника армии. Этот пост как бы представлял начальствующее положение по отношению ко всем военным священникам армии и флота [22, с. 112], однако в силу не до конца ясного определения обязанностей военного священства и отсутствия необходимости их выделения из состава епархий в мирное время, должность имела неопределенный статус при преемниках императора Павла I. В 1816 году появились управление обер-священника армии и флота, а также управление по гвардии. В 1827 году к ведению обер-священников отошли храмы при военных госпиталях, крепостях, расположениях батальонов [12, с. 58]. Был увеличен оклад священников [23, с. 1412]. Впоследствии происходили другие административные и кадровые перестановки, принимались решения, упрочивающие положение военного духовенства. С 1836 года обер-священник стал получать сан протопресвитера, с 1853 года оба существующих

обер-священника получили право самим вести судебное расследование по подчиненным им священникам; кроме этого, обер-священник армии и флота мог самолично, без утверждения Священного Синода, вести кадровую политику.

Воспитательная работа велась, но ее контроль оставлял желать лучшего. Часто военный священник оказывался один на один со своими проблемами: епархиальное начальство не могло разрешить сложных вопросов ввиду своей отдаленности, а обер-священники зачастую не желали что-то менять. Конечно, богослужебная и пастырская деятельность на данном этапе для военных священников была преимущественной, однако уже здесь можно говорить о зарождении новой задачи, которая сводилась к патриотическому воспитанию воинов.

Последние тридцать лет перед революцией были временем расцвета института военного священства. В эти годы происходили и важные социальные перемены в жизни общества (либеральные реформы императора Александра II: отмена крепостного права, рекрутчины и т. п.), а также произошел экономический скачок. Все это привело к быстрым переменам в армии: заметно вырос интеллектуальный уровень, техническое оснащение, время и скорость создания военных машин и кораблей. Регулирование требовал институт военного духовенства: нужно было централизовать его работу, а также усилить воспитательную меру: «Теперь от свободного человека требовалось свободное и сознательное участие в жизни общества и государства. От государства же, в свою очередь, — воспитание гражданских и патриотических чувств» [15, с. 154].

Перед Первой мировой войной существенные изменения коснулись организации военного духовенства в связи с изменениями в воинских уставах. В 1914 году было принято «Положение о полевом управлении войск в военное время» [21, с. 181]. С другой стороны, с конца девятнадцатого века существенные изменения коснулись духовного сословия: оно перестало быть замкнутым, в Церковь стали поступать люди самых разных слоев и настроений; улучшилось качество ду-

ховного образования. Наконец, изменилось настроение общества в целом — революционные настроения и свободомыслие стали все активнее пропагандироваться среди людей. Примечательно, что «предпосылками изменений задач военного духовенства и преобразования его в социальный институт стало изменение общественного сознания» [16, с. 572]. Все громче звучали призывы к патриотизму.

Естественно, что для уверенности солдата на фронте ему нужна уверенность в «святости» его дела. Мало какой православный человек решится на дело богопротивное. Известный мыслитель и философ Владимир Соловьев писал: «Боевой дух — готовность каждого солдата бить врагов и самому быть убитому, для чего непременно нужна полная уверенность в том, что война есть дело святое» [28, с. 647]. Поэтому перед священниками также стояла миссия объяснить простым солдатам, почему их воинская повинность не только не противна Богу, но и законна. Тем более что в это время распространяются разнообразные идеи пацифизма, пропагандируемые Л. Н. Толстым. Только Церковь могла на должном уровне объяснить солдатам правильность их служения, а также то, как именно это служение нужно исполнять для сохранения верности Богу. Можно считать, что только с конца XIX — начала XX века у военного духовенства появилась особая миссия — воспитание воинов. Из-за этого активизировалась деятельность военных священников: были проведены первый и второй съезды военного духовенства, часто проходили братские собрания. В законодательных источниках эти изменения были отражены несколько позднее — в 1914 году, — когда вышло новое положение о военном духовенстве [17, с. 151]. Важные результаты воспитательной деятельности проявились во время русско-японской войны 1904–1905 гг.: военные священники на достаточно высоком уровне выполняли задачи по повышению патриотических настроений у солдат.

Таким образом, на протяжении всей дореволюционной истории Русской Православной Церкви единственным ин-

ститутом, посредством которого осуществлялось воспитание воинов в традициях Православия, являлся институт военного духовенства — священников, которые прикреплялись к определенному полку или другому армейскому подразделению. Военные священники не только совершали богослужения для военных и приобщали солдат к благодатным таинствам Церкви, но и проповедовали, учили, наставляли воинов в правильном отношении к военным действиям. Конечно, в условиях существования государственной религии воины могли и сами «воспитываться» в традициях Православия в приходских храмах или через духовную литературу, однако специальная деятельность Церкви по их воспитанию осуществлялась только через институт военного духовенства. С начала XVIII века назначение и деятельность военных священников при армии определялись рядом воинских и морских уставов — со стороны государства, а также различными документами и инструкциями — со стороны Церкви. Если в первое время военное духовенство исполняло только сугубо пастырские и богослужебные обязанности, то с конца XIX века им вменяется в обязанность особая миссия — воспитание воинов.

Это воспитание подразумевало в первую очередь обоснование возможности участия в военных действиях, а во вторую — наглядное изображение того, как это служение нужно проходить по-христиански. Такая работа Церкви стала необходима сразу по ряду причин. Во-первых, это изменения всего существовавшего до того порядка призыва на военную службу. Если до реформ императора Александра II армия состояла из рекрутированных практически на всю дееспособную жизнь людей (в основном из податных слоев — крестьян и т. п.), то после — проводился набор из всех слоев на обязательную военную службу в течение нескольких немногих лет. В связи с этим на войне оказывались люди малоопытные, порой малодушные, ожидающие скорого окончания срока службы и возвращения «домой», для дальнейшей деятельности; при том, что ранее на войне оказывался опытный и испытанный вре-

менем воин, который понимал, что его предназначение — сражение за интересы Родины. Новому типу солдат необходимо было объяснить, за что они воюют, как на их служение смотрит Бог, как они должны быть усердны в ратном деле. К тому же таким «временным» солдатам нужно было дать особый патриотический настрой [4, с. 202]. Во-вторых, философское поле стали заполнять мысли крайних пацифистов, как, например, Л. Н. Толстого, который проповедовал всякий отказ от оружия и насилия даже в целях защиты Родины. Солдат нуждался в понимании, что его военная служба не запрещается христианскими канонами, но напротив, угодна Богу. В общем итоге воспитательная деятельность Церкви в это время стала очень актуальной для русской армии.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета (синодальный перевод). М.: Российское Библейское общество, 2017.
2. Артикулы воинские русскому флоту. 1710 г. // Полное собрание законов Российской империи. 1828. Т. 1. № 707. С. 518–588.
3. Артикулы воинские. 1715 г. // Полное собрание законов Российской империи. 1830. Т. 5. № 3006. С. 322–327.
4. *Афанасий Великий, свт.* Творения: в 3 т. М.: Ника, 1994. Т. III.
5. *Бестужев-Рюмин К. Н.* Русская история. / К. Н. Бестужев-Рюмин. М.: Издательство Юрайт, 2023.
6. *Василий Великий, свт.* Примите слово мое. М.: Изд. Сре-тенского монастыря, 2005.
7. *Гончаров Н., свящ.* Воинское звание перед судом Слова Божия и разума святой Православной Церкви // Вестник военного и морского духовенства. 1914. № 19. С. 668–693.
8. *Григорий Нисский, свт.* Творения святого Григория Нисского. М.: Тип. В. Готье, 1861. Ч. 2.
9. Даниил, черногорские князья и владыки // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб., 1893. Т. 10. С. 93–94.

10. *Иоанн Кронштадский, прав.* Новые грозные слова, произнесенные в 1906–1907 годах «О страшном суде Божиим, по истине грядущем и приближающемся». СПб.: САТИСЪ, 2000.
11. *Исидор Пелусиот, прп.* Творения святого Исидора Пелусиота. М.: тип. В. Готье, 1860. Ч. 3.
12. Историко-статистические сведения по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1842. Т. 3.
13. К дополнению об обер-священниках // Полное собрание законов Российской империи. 1829. Т. 2. № 264. С. 58.
14. *Катанов Н. Ф.* Сказание о зачатии Царства Казанского. Казань: изд. Ф. Т. Васильева, 1902.
15. Книги разрядные по официальным оных спискам, изданные с выс. соизволения II Отделением с. е. и. в. канцелярии. СПб.: тип. 2 Отделения с. е. и. в. канц., 1855. Т. 2.
16. *Кострюков А. А.* Военное духовенство и развал армии в 1917 году // Церковь и время. 2005. № 2 (31). С. 143–198.
17. *Кострюков А. А.* Русское военное духовенство накануне войны // Первая мировая война: взгляд спустя столетие. Предвоенные годы. М.: МНЭПУ. 2014. С. 566–574.
18. *Котков В. М.* Военное духовенство России: страницы истории: монография. СПб.: Нестор, 2004. Кн. 2.
19. Никифор II Фока. Стратегика. СПб.: Алетейя, 2005.
20. *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви с толкованиями. М., 1996. Т. II.
21. *Николай Сербский, свт.* Война и Библия / святитель Николай Сербский. Симферополь: Родное слово, 2016.
22. О духовенстве // Положение о полевом управлении войск в военное время. ПГ., 1914. С. 181–185.
23. Об обер-священниках армии // Полное собрание законов Российской империи. 1851. Т. 26. № 19369. С. 112.
24. Об окладах по штатам военного духовенства // Полное собрание законов Российской империи. 1830. Т. 4. № 3324. С. 1412.
25. Правило 7 Четвертого Вселенского Собора, Халкидонского // Седмица.ру. URL: <https://sedmitza.ru/lib/text/435474/> (дата обращения: 18.09.2024).

26. Пункты, что иеромонахам, при флоте Российском корабельном обретающимся, надлежит исполнять // Полное собрание законов Российской империи по ВПИ за 1721 г. Царствование Петра 1. 1828. Т. 1. № 24 от 15.03. С. 403.

27. *Савва (Молчанов), иером., Котков В. М., Капков К. Г.* Военное и морское духовенство в России // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. Т. 9. С. 153–159.

28. Собрание постановлений по Духовному ведомству. СПб., 1842. Т. 1.

29. *Соловьев В.* Сочинения. М., 1988. Т. 2.

30. *Таубе М. А.* Христианство и международный мир. М.: Посредник, 1989.

31. *Тихон Задонский, свт.* Творения: в 3 т. М.: Тип. В. Готье, 1875. Т. III.

32. Устав воинский. 1716 год // Полное собрание законов Российской империи. 1830. Т. 5. № 3006. С. 328–401.

33. Устав морской. 1720 г. // Полное собрание законов Российской империи. 1841. Т. 9. № 68. С. 98–116.

34. Учение и хитрость ратного строя пехотных людей. СПб.: Тип. Бережливость, 1904.

35. *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем еп. Феофана: в 8 вып. М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1899. Вып. 5.

36. Хрестоматия памятников феодального государства и права стран Европы. М.: ГИЗ Юридической литературы, 1961.

37. *Шумило С.* Казачья Лавра. Из истории Свято-Михайловской Афонской Закубанской пустыни. Краснодар: Эпомен, 2012.

38. *Ястремский Г., свящ.* Воинское звание по творениям вселенских отцов Церкви // Вестник военного и морского духовенства. 1914. № 20.

ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 2:378:004.8



<https://elibrary.ru/hfbfdw>

Забавникова Евгения Сергеевна
кандидат филологических наук,
доцент кафедры филологических
и церковно-практических дисциплин
Тамбовской духовной семинарии,
выпускающий редактор научного журнала
«Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии»
e-mail: eva20038@yandex.ru
ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-9751-8176>

Evgenia S. Zabavnikova
PhD in Philology
associate professor of the Department of Philological
and Church Practical Disciplines
Tambov Theological Seminary,
Copy Editor of a scientific journal
«Theological Collection of Tambov Theological Seminary»
ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-9751-8176>

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА В НЕЙРОСЕТЯХ: ПЕРСПЕКТИВЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ В ТЕОЛОГИЧЕСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

REPRESENTING THE ANTHROPOLOGICAL TEACHINGS OF ST. THEOPHAN THE RECLUSE WITH NEURAL NETWORKS: PROSPECTS FOR USE IN THEOLOGICAL EDUCATION

Для цитирования: Забавникова Е. С. Репрезентация антропологического учения святителя Феофана Затворника в нейросетях: перспективы использования в теологическом образо-

вании // Богословско-исторический сборник. 2025. № 4 (39). С. 232–258.

For citation: Zabavnikova E. S. Representing the anthropological teachings of St. Theophan the Recluse with neural networks: prospects for use in theological education // Theological-historical Collection. 2025. № 4 (39). 232–258 pp. (In Russian)

Аннотация. Статья посвящена исследованию возможностей применения нейросетевых технологий (LLM) для репрезентации и систематизации антропологического учения святителя Феофана Затворника в контексте современного теологического образования. Актуальность работы обусловлена кризисом антропологических представлений в обществе и необходимостью адаптации святоотеческого наследия к цифровой образовательной парадигме. В качестве материалов исследования использовались труды святителя Феофана, а также ответы генеративных моделей (GigaChat, YandexGPT, DeepSeek, Qwen3, Perplexity, Napkin AI) на специально разработанные запросы. Методология включала промптинг, сравнительный анализ ответов ИИ с верификацией по традиционным источникам, оценку функционала инструментов и критический анализ рисков. В результате доказана эффективность нейросетей для систематизации сложных богословских концептов (трихотомия, синергия, обожение), создания дидактических материалов и ускорения исследовательских процессов. Выявлены перспективы интеграции ИИ в образование, а также ключевые ограничения: риск богословских искажений, необходимость контекстного контроля и этические риски. В статье подчеркивается, что нейросети — это удобные инструменты, результат помощи которых требует богословской верификации и активной роли педагога в сохранении смысловой целостности святоотеческого наследия.

Abstract. The article explores the potential application of neural network technologies (LLMs) for the representation and systematization of the anthropological teachings of St. Theophan

the Recluse within the context of modern theological education. The relevance of the study is driven by the crisis of anthropological concepts in society and the need to adapt the patristic heritage to the digital educational paradigm. The research materials included the works of St. Theophan as well as responses from generative models (GigaChat, YandexGPT, DeepSeek, Qwen3, Perplexity, Napkin AI) to specially designed prompts. The methodology involved prompt engineering, a comparative analysis of AI responses with verification against traditional sources, an assessment of tool functionalities, and a critical analysis of risks. The results demonstrate the efficacy of neural networks for systematizing complex theological concepts (such as trichotomy, synergy, theosis), creating didactic materials, and accelerating research processes. The study identifies promising avenues for AI integration into education, as well as key limitations: the risk of theological distortions, the necessity of contextual oversight, and ethical risks. The article emphasizes that neural networks are convenient tools whose output requires theological verification and the active role of the educator in preserving the semantic integrity of the patristic heritage.

Ключевые слова: антропология, нейросети, теологическое образование, святитель Феофан Затворник, цифровизация.

Key words: anthropology, neural networks, theological education, St. Theophan the Recluse, digitalization.

Благодарности: *Выражаю особую благодарность Дарье Касыяненко — эксперту Центра непрерывного образования ФКН НИУ ВШЭ, академическому руководителю магистратуры «Инженерия данных», старшему преподавателю Департамента больших данных и информационного поиска — за содержательные лекции и полезный практикум, вдохновившие на написание этого исследования.*

Acknowledgements: *I wish to express my special gratitude to Daria Kasianenko — an expert at the Center for Continuous Education of the Faculty of Computer Science at the National Research University*

Higher School of Economics (HSE University), Academic Supervisor of the Master's programme 'Data Engineering', and Senior Lecturer at the Department of Big Data and Information Retrieval — for her insightful lectures and valuable practical seminars, which inspired this research.

Введение

Актуальность исследования обусловлена, прежде всего, системными негативными процессами в современном обществе, которые ведут к искажению понимания человеческой природы, человеческих взаимоотношений и ослаблению индивидуального творческого потенциала, что возможно преодолеть только переосмыслив представление о человеке как о целостной личности через призму христианских ценностей. Данная работа актуальна еще и потому, что интенсивное развитие цифровых технологий, в частности искусственного интеллекта и нейросетей (Large Language Models — LLM¹) как способов его реализации, так или иначе ведет к смене образовательной парадигмы, затрагивая все научные направления, в том числе и теологию в системе гуманитарного знания, «основная задача которого — сохранение человека и человечества» [3, с. 18]. Также наше исследование — это попытка разрешить «противоречие между технологическими инновациями, существующими в образовании, и сложившимся содержанием теологического образования, традиционно-консервативного по своей сути» [6, с. 129].

Известно, что святоотеческое наследие играет фундаментальную роль в теологическом образовании [7,

¹ Наиболее известные LLM-модели — это чат-боты (наподобие GigaChat и др.). Они работают на основе генеративного искусственного интеллекта (ГИИ), могут отвечать на вопросы пользователей, создавать контент и анализировать текстовые данные. Главное преимущество в том, что LLM-нейросеть — это инструмент, с помощью которого можно ставить задачи в виде обычного текста (см. <https://sber.pro/publication/llm-i-nlp-ml-i-dl-ultimativnii-gaid-po-neiroabbreviaturam-dlya-biznesa/>).

с. 48] и некоторыми исследователями рассматривается в целом как источник формирования смыслового пространства современной педагогики [4]. Например, наследие святителя Феофана Затворника является обязательным для изучения в духовных вузах и на теологических факультетах. Его вклад в развитие богословия, философии и педагогики трудно переоценить, а его антропологическое учение сохраняет свою актуальность, помогая православным преодолевать повседневные трудности духовного характера. Об этом написано много научных работ, и их все сложнее охватить, систематизировать и проанализировать. Ввиду того, что современные студенты (семинаристы) имеют свои рецептивные и рефлексивные особенности, представляется необходимым поиск новых, доступных, эффективных и методологически выверенных способов освоения богословских идей в наследии святых отцов Церкви, так как вместо изучения большого количества научных материалов, например, по антропологии святителя Феофана, они предпочтут современные технологии для более быстрого усвоения информации, включая использование нейросетей. Благодаря способности обрабатывать большие объемы текста и выявлять скрытые закономерности, нейросети могут анализировать тексты святых отцов Церкви, включая труды святителя Феофана, и представлять их в доступной форме, позволяющей студентам и исследователям глубже понимать идеи и концепции, отличающиеся терминологической насыщенностью и контекстуальной зависимостью. LLM-модели «могут предсказывать возможные ошибки и предлагать индивидуальные рекомендации для их исправления» [5, с. 25]. Однако необходимо учитывать, что применение нейросетей в образовательном процессе имеет свои пределы. Они не могут полностью заменить преподавателя или самостоятельное обучение студента. Нейросети — это всего лишь инструменты, которые могут оказать помощь, но итоговый результат зависит от активного участия и заинтересованности самого

обучающегося [5, с. 25]. Итак, искусственный интеллект в образовании — это не вызов для человеческого разума, а важный элемент будущего общества. «Со временем он станет неотъемлемой частью социализации личности, особенно на этапе получения образования» [2, с. 148].

Описанная проблема явилась импульсом к постановке цели нашего исследования — на примере нейросетевой репрезентации антропологического учения святителя Феофана Затворника показать педагогические возможности цифровой среды при изучении богословских систем, тем и идей в святоотеческом наследии и оценить перспективы их интеграции в современное теологическое образование.

Задачи исследования:

1. Разработать наиболее релевантные запросы, чтобы выделить ключевые антропологические концепты (трихотомия, сердце, помыслы, страсти, добродетели, синергия, обожение) в корпусе трудов святителя Феофана Затворника и систематизировать их. При решении этой задачи важно грамотно разработать сценарии взаимодействия, чтобы избежать богословских искажений и технологических «галлюцинаций» со стороны генеративных моделей.

2. Подвергнуть критическому анализу результаты каждого запроса. При решении этой задачи студенты проверяют верность фактов с помощью поисковых систем сети Интернет, тем самым ключевая информация об антропологическом учении святителя Феофана так или иначе ими осваивается. На основе грамотных запросов студенты способны создать четкую концептуальную карту антропологии святителя Феофана как основу для дальнейшей цифровой репрезентации.

3. Оценить перспективы интеграции нейросетевой репрезентации святоотеческого наследия в современное теологическое образование. При решении этой задачи выявляются и анализируются богословские, методологические, этические ограничения и риски, связанные с предлагаемым подходом. Информация, полученная с помощью нейросетей при работе

со святоотеческим наследием, должна соответствовать условиям безопасного и эффективного использования ИИ-технологий.

Данная работа носит экспериментальный характер, поэтому раскрытие каждой задачи можно считать репрезентативным маркером. В работе использовались генеративные модели GigaChat, YandexGPT (виртуальный ассистент модели Алиса), Qwen3, DeepSeek, Perplexity, Napkin AI. Отметим, что данная работа не является рекламой и не призывает пользоваться преимущественно той или иной моделью. Также акцентируем внимание на том, что от момента написания и до опубликования нашего исследования пройдет определенное время, за которое в представленных моделях могут произойти существенные изменения, так как нейросети очень быстро развиваются, их постоянно обучают на массиве данных. Спустя время одна и та же модель реагирует на один и тот же запрос иначе. Подчеркнем, что в одной статье невозможно охватить весь потенциал программ искусственного интеллекта. Мы рассмотрим лишь основные, доступные для начинающих пользователей возможности.

Научная новизна работы состоит в создании первого апробированного алгоритма интеграции ИИ в изучение святоотеческого наследия, где технологические решения подчинены задачам сохранения вероучительной точности.

Результаты и обсуждение

Процесс создания и формулирования запросов при работе с языковыми моделями, такими как GPT (Generative Pre-trained Transformer (Генеративный предобученный трансформер), называется промптингом (от «prompt» — побуждать, подсказывать). По сути, это искусство задавать правильные вопросы, чтобы получить наиболее точные и полезные ответы. Эффективное взаимодействие с ИИ возможно только при грамотно сформулированном запросе, в противном случае некорректно составленный тезис может привести к получению избыточ-

ных или даже ошибочных данных (галлюцинаций), которые могут ввести обучающихся в заблуждение [1, с. 10]. Кроме того, формулирование точных тезисов для поисковых систем с помощью ИИ важно для информационной культуры учащихся, включающей знания, умения и навыки поиска, обработки и использования информации для личного развития [1].

Итак, самым простым запросом применительно к нашей теме может быть фраза: «Антропология святителя Феофана Затворника». В китайских языковых моделях Qwen3 и DeepSeek есть режим «Размышление» («Рассуждение»). При загрузке запроса в указанные нейросети мы воспользовались этой функцией. Интересно, что ни одна нейросеть не сказала, как в миру звали святителя, однако и YandexGPT, и GigaChat, и DeepSeek, и Qwen3 буквально в одном предложении дали общее представление о нем как о выдающемся богослове и аскете (см. Таблицу 1).

Обобщая данные нейросетевых характеристик, мы видим, что все языковые модели сходятся в описании антропологии святителя Феофана как учения о природе человека, основанного на святоотеческой традиции и затрагивающего, прежде всего, спасение души. Тем не менее есть определенные расхождения: GigaChat акцентирует внимание на личном опыте святителя, YandexGPT выделяет конкретный труд и научно-богословский подход святителя, Qwen3 упоминает о грехопадении человека и взаимодействии его воли с Божественной благодатью, а DeepSeek подчеркивает практическое применение учения святителя. В практическом плане это указывает на то, что под разные задачи и запросы можно подбирать соответствующую нейросеть.

При этом только в ответе от YandexGPT обнаруживаем ссылку на труд святителя «Начертание христианского нравоучения» (см. Рис. 1), остальные нейросети сразу описывают основные направления его антропологической системы. Все языковые модели говорят о трихотомическом понимании строения личности, согласно учению святителя Феофана, но только

Таблица 1. Ответы нейросетей, характеризующие личность святителя Феофана применительно к запросу

Запрос «Антропология святителя Феофана Затворника»			
GigaChat	YandexGPT	Qwen3	DeepSeek
Святитель Феофан Затворник является одним из выдающихся русских православных богословов XIX века, известным своими глубокими размышлениями о природе человеческой души и духовном пути. Его антропологические взгляды представляют собой синтез православной традиции, патристики и личного духовного опыта затворничества.	Антропология святителя Феофана Затворника (1815–1894) основана на святоотеческой традиции и посвящена изучению природы человека, его состава и функций. Основные положения антропологии изложены в труде святителя «Начертание христианского нравоучения».	Антропология святителя Феофана Затворника (1815–1894) — это учение о природе человека, развитое в рамках православного богословия XIX века. Оно отражает глубокое проникновение в вопросы духовной жизни, грехопадения, спасения и взаимодействия человеческой воли с Божественной благодатью. Ниже представлены ключевые аспекты его учения...	Антропология святителя Феофана Затворника (1815–1894) — выдающегося русского богослова, аскета и духовного писателя — представляет собой глубокую и целостную систему взглядов на природу человека, основанную на Священном Писании, святоотеческом Предании (особенно восточных отцов Церкви) и его личном духовном опыте. Это не просто теоретическое учение, а практическое руководство к духовной жизни и спасению.

DeepSeek и YandexGPT называют эту теорию термином «трихотомия» (Рис. 2). Наиболее достоверными и богословски выверенными нам видятся данные, предложенные YandexGPT, так как все тезисы снабжены ссылками — источниками информации.

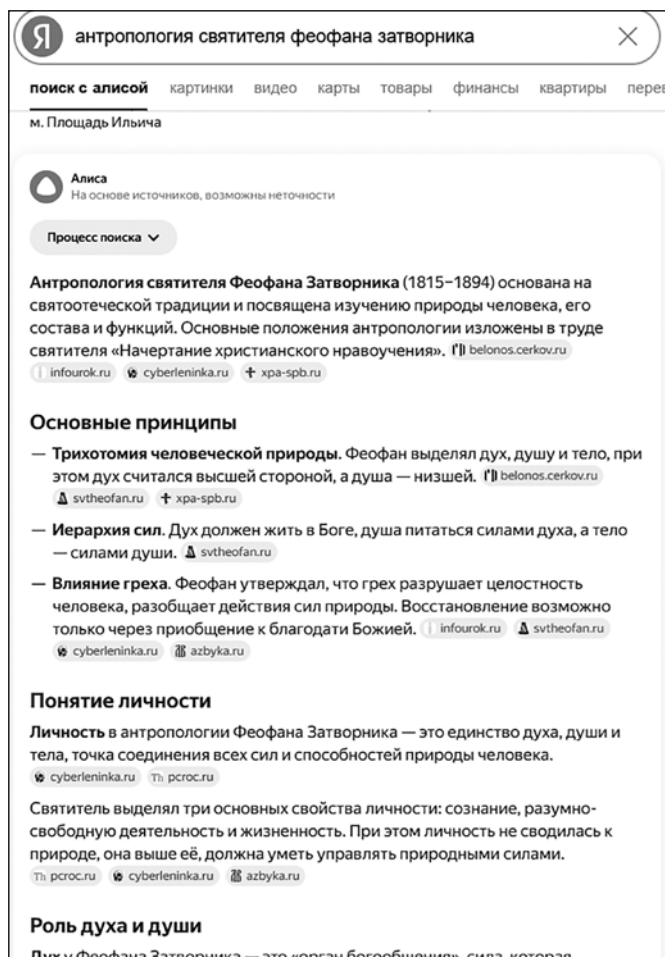


Рисунок 1.

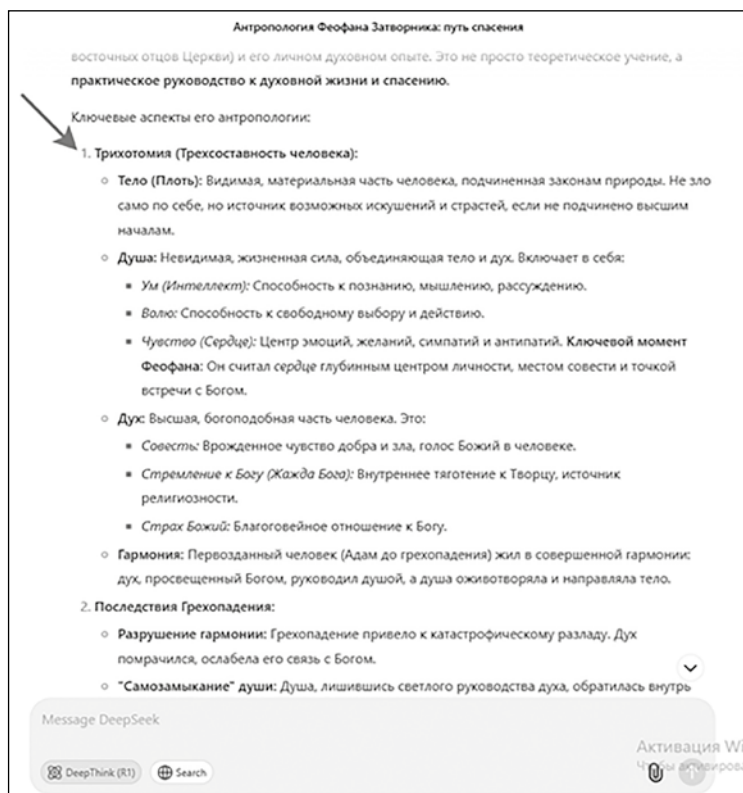


Рисунок 2.

Усложним запрос персонализацией и используем для генерации ответа американскую модель ИИ Perplexity («Недоумение»)², чья основная задача — искать информацию в Интернете. Запрос звучит так: «Я — преподаватель духовной семинарии, и мне нужно, чтобы ты предоставил список актуальных исследований, которые описывают антропологическое учение святителя Феофана Затворника». Perplexity предоставляет по теме запроса данные с указанием имени

² Название отражает основную миссию компании — «предоставить мгновенный доступ ко всем знаниям мира». — Прим. автора.

исследователя, названия научной работы и ее краткого содержания (Рис. 3), позволяет экспортировать полученные данные в форматах «docx» и «pdf» с реальными ссылками на все найденные научные работы (Рис. 4). Полученную информацию с выверенными ссылками можно использовать для дальнейших исследований или продолжить общение с нейросетью, предложив ей установить контекстуальные связи (нейросеть будет «размышлять» по запросу «Установи контекстуальные связи между найденными исследованиями по антропологическому учению святителя Феофана Затворника») или резюмировать полученную информацию (запрос в продолжение чата: «Помоги резюмировать эти данные»). Преимущество Perplexity в том, что при анализе она выдает актуальные ссылки, которые легко проверить (Рис. 5, 6). В работе преподавателя подобный функционал необходим в целях экономии времени на подготовку к занятиям, а студентам может помочь быстро обобщить информацию и освоить хотя бы ключевые вопросы, связанные с изучением святоотеческого наследия, и не только.

Также Perplexity предлагает к рассмотрению различные запросы, связанные с текущим. Эти запросы можно использовать в качестве подсказок для формулировки тем дальнейших научных изысканий или для составления вопросов к экзамену (Рис. 7). К слову, вопросы к экзамену с рассортировкой по билетам тоже можно поручить языковой модели (продолжение чата с запросом «Сформулируй 10 вопросов по теме „Антропологическое учение святителя Феофана Затворника“, рассортируй по 5-ти билетам. В качестве контекста используй найденные исследования по антропологии святителя Феофана Затворника») (Рис. 8).

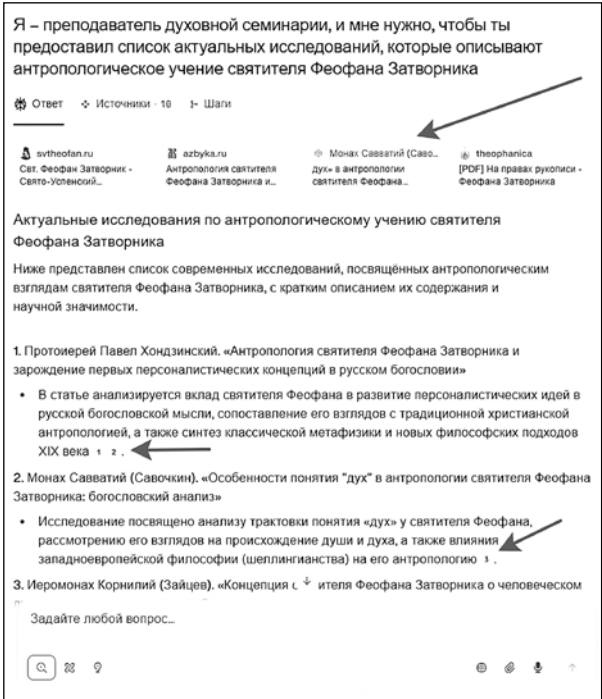


Рисунок 3.

perplexity Актуальные исследования по антропологическому учению святителя Феофана Затворника Ниче представлено список современных исследований, посвящённых антропологическим взглядам святителя Феофана Затворника, с кратким описанием их содержания и научной значимости. 1. Протоиерей Павел Хондзинский. «Антропология святителя Феофана Затворника и зарождение первых персоналистических концепций в русской богословии» - В статье анализируется вклад святителя Феофана в развитие персоналистических идей в русской богословской мысли, сопоставление его взглядов с традиционной христианской антропологией, а также синтез классической метафизики и новых философских подходов XIX века^[1]. 2. Монах Савватий (Савочкин). «Особенности понятия "дух" в антропологии святителя Феофана Затворника: богословский анализ» - Исследование посвящено анализу трактовки понятия «дух» у святителя Феофана, рассмотрению его взглядов на происхождение души и духа, а также влияния западноевропейской философии (шеллингианства) на его антропологию^[3]. 3. Иеромонах Корнилий (Зайцев). «Концепция святителя Феофана Затворника о человеческом духе в контексте святоотеческой антропологии» - В работе рассматривается различие между душой и духом у святителя Феофана, а также роль духа как посредника между человеком и Богом. Подчеркивается оригинальность подхода святителя к проблеме человека^[2]. 4. Дискуссионное исследование: «Антропологическое учение святителя Феофана Затворника» - В исследовании подробно рассмотрены толкования святоотеческого Феофана антропологии святителя Павла, раскрыты его учение о причастности человека (дух, душа, тело), а также центральное место святителя между душой человека и Душой Божией в его антропологической системе^[4]. 5. Давид П. И. Юзвас. «Свт. Феофан Затворник в антропологии Киевской духовной школы»	5. Исследование посвящено влиянию Киевской духовной школы на формирование антропологического взгляда святителя Феофана, а также его способности синтезировать святоотеческое наследие с современными философскими и психологическими концепциями^[5]. 6. Протоиерей Геннадий Егоров. «Поиск личностно-типологического человека: принципы и методы личности в антропологии святителя Феофана» - В работе рассматривается вопрос о соотношении понятий «лицо» и «личность» у святителя Феофана, а также анализируется его понимание триединства (дух, душа, тело) и её значение для христианской антропологии^[6]. 7. Е. И. Носовичева. «Понятие личности в антропологии святителя Феофана Затворника» - Статья посвящена анализу категории личности в учении святителя, её взаимосвязи с понятием «лицо» и значение для христианской антропологии^[7]. 8. Протоиерей Павел Ломов. «Основные нравственно-антропологические» - Учебное пособие, в котором подробно описаны антропологические взгляды святителя Феофана и их значение для современной христианской мысли^[8]. Краткие выводы из исследований - Святитель Феофан рассматривает антропологическое понятие человека (дух, душа, тело), придавая особое значение духу как центру богоподобности и общения с Богом^[9]. - Он сочетает святоотеческую традицию с современными для него философскими и антропологическими концепциями, не утрачивая православного основания^[10]. - Важное место в его антропологии занимает учение о святости – единственно действенная душа человека и Душа Божия, что раскрывает динамику духовной жизни и процесса обожения^[11]. - Его взгляды стали фундаментом для развития дискуссионно-дискуссионных концепций в русской богословии и оказали значительное влияние на формирование современной православной антропологии^[12]. Рекомендуется использовать указанные исследования для углубленного изучения антропологического учения святителя Феофана Затворника, а также для выявления связей и научных публикаций по данной тематике.
--	---

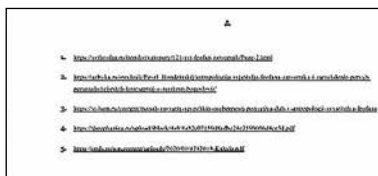


Рисунок 4.

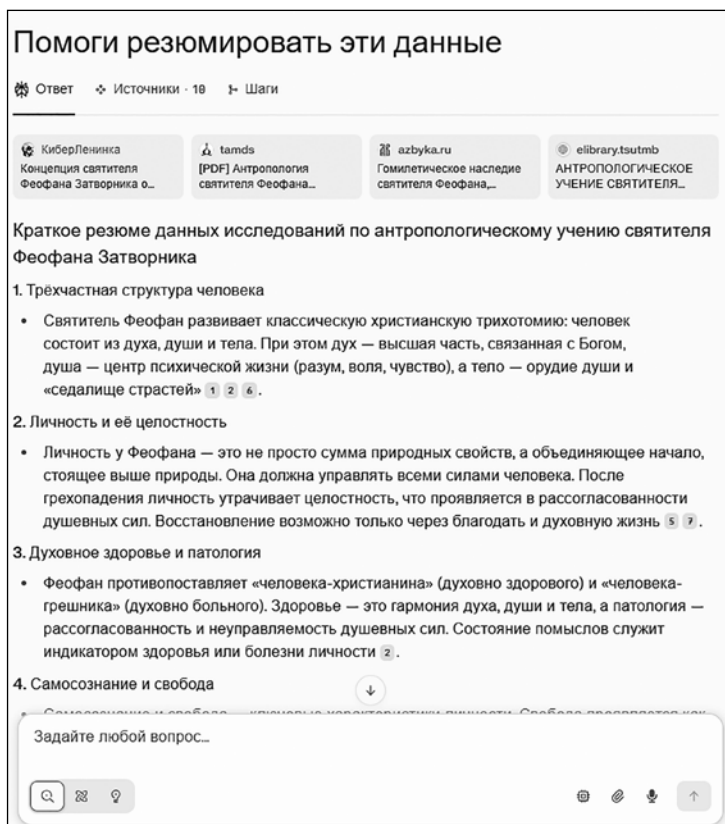


Рисунок 5.

Установи контекстуальные связи между найденными исследованиями по...

 Ответ  Шаги

Контекстуальные связи между исследованиями по антропологии святителя Феофана Затворника

1. Трихотомия как системообразующий принцип

Все исследования () единодушно выделяют трёхчастную модель человека (дух-душа-тело) как ядро антропологии Феофана. Монах Савватий и иеромонах Корнилий углубляются в анализ понятия "дух", подчеркивая его роль как богосвязующего начала, тогда как диссертационное исследование и протоиерей Егоров акцентируют синергию духа с Божественной благодатью как механизм обожения.

2. Синтез традиции и новаторства

- Святоотеческие корни: Диакон Каледа и протоиерей Леонов показывают влияние Киевской духовной школы и святых отцов (особенно апостола Павла) на учение Феофана.
- Философский диалог: Протоиерей Хондзинский и монах Савватий выявляют творческое переосмысление Феофаном западных концепций (шеллингианство), что позволило ему адаптировать святоотеческую трихотомию к интеллектуальному контексту XIX в.

3. Личность как объединяющая категория

Исследования протоиерея Егорова и Никулиной раскрывают парадокс личности у Феофана:

"Личность трансцендентна природе (дух-душа-тело), но призвана восстановить её целостность через аскезу".

Эта идея перекликается с анализом протоиерея Хондзинского о персоналистических истоках в русском богословии.

4. Практико-ориентированное измерение

- Духовная терапия: Диссертационное исследование и протоиерей Леонов связывают антропологию с педагогикой покаяния, где рассогласованность душевных сил (воля-разум-чувство) трактуется как болезнь, излечимая  рез молитву и трезвение.
- Экзистенциальный аспект: Иеромонах Корнилий и Никулина подчёркивают

Задайте любой вопрос...

Рисунок 6.

Установи контекстуальные связи между найденными исследованиями по...

🔍 Ответ ⏮ Шаги

Интегративный вывод:
 Антропология святителя Феофана предстаёт в исследованиях как динамичная система, где:

- Трихотомия () служит метафизическим фундаментом;
- Учение о личности () становится мостом между онтологией и аскетикой;
- Синтез традиции и новаторства () обеспечивает методологическую гибкость.

Это создаёт целостную матрицу для понимания человека в православной антропологии, где теоретическая глубина неотделима от практики спасения.

🔗 Поделиться 📄 Экспорт 🔄 Переписать 🌐 👍 💬 📄 ...

☰ Связанные ←

Какие исследования показывают связь между духовной жизнью святителя и современными психологическими теориями о человеке +

Как идеи святителя Феофана о духовной патологии соотносятся с современными подходами к психическому здоровью +

В чем сходство между его учением о гармонии тела, души и духа и современные концепции интегративной медицины +

Какие научные работы подтверждают его представление о внутренней борьбы человека как основе духовного развития +

Как современные антропологические исследования расширяют понимание святительских идей о человеческой природе +

Задайте любой вопрос...

🔍 🌐 📄 🗣 ⬆

Рисунок 7.

Сформулируй 10 вопросов по теме "Антропологическое учение святителя...

🔍 Ответ ❖ Источники · 8 📄 Шаги

Билет 2: Личность и самосознание

3. Как святитель Феофан понимает понятие личности и её связь с природой человека?
4. Как соотносятся понятия самосознания и духа в антропологии святителя Феофана?

Билет 3: Дух, душа и тело — различия и взаимосвязи

5. В чём состоит отличие души и духа в учении святителя Феофана, и как они взаимодействуют?
6. Какое значение имеет тело в системе духовно-психической организации человека по Феофану Затворнику?

Билет 4: Практическое и нравственное измерение антропологии

7. Как святитель Феофан объясняет понятия духовного здоровья и патологии личности?
8. Какова роль аскезы и духовного делания в восстановлении целостности личности по учению святителя?

Билет 5: Историко-философский контекст и современное значение

9. Каким образом святитель Феофан сочетает святоотеческую традицию с философскими идеями своего времени в антропологии?
10. Как учение святителя Феофана Затворника повлияло на развитие персоналистических концепций в русском богословии?

Эти вопросы отражают ключевые аспекты и взаимосвязи антропологического учения святителя Феофана Затворника, выявленные в современных исследованиях 2 3 4 5 6 8.

Задайте любой вопрос...

🔍 🗨️ 📎 📷 📄

Рисунок 8.

Некоторые нейросети не могут без указания соответствующего контекста предоставить информацию, соответствующую православному богословию и вероучительным истинам. В этом содержится определенный фактор риска. Такую информацию нужно проверять, используя свои знания, жизненный опыт и наблюдательность. Если студенты предоставили непроверенную информацию, то это тоже можно использовать как положительный опыт для дальнейшего выстраивания грамотной и верифицированной работы с ИИ-технологиями.

В качестве примера предложим нейронному онлайн-сервису Napkin AI, который превращает текст в наглядные визуальные элементы, такие как диаграммы и инфографика, представить нам схему антропологического учения святителя Феофана Затворника без указания конкретного контекста. Napkin AI сгенерировал несколько схем и диаграмм, которые можно редактировать и затем скачивать в разных форматах. В приведенном примере мы ничего не редактировали (Рис. 9), соответственно, можем увидеть, как нейросеть смешивает православное вероучение и центральную цель в буддизме — «бодхи», что означает духовное просветление (Рис. 10). В полученной диаграмме только позиция «Культивирование добродетелей: практика и развитие моральных качеств (речевая ошибка. — Е. З.), таких как сострадание и смирение» можно интерпретировать в православном понимании, так как именно смирение святые отцы Церкви считают путем к Богу, а сострадание — деятельное проявление любви к Богу и ближнему. Позиции «Понимание человеческой природы» и «Развитие самосознания» имеют нейтральный оттенок и вне указанной диаграммы не содержат религиозного подтекста.



Рисунок 9.

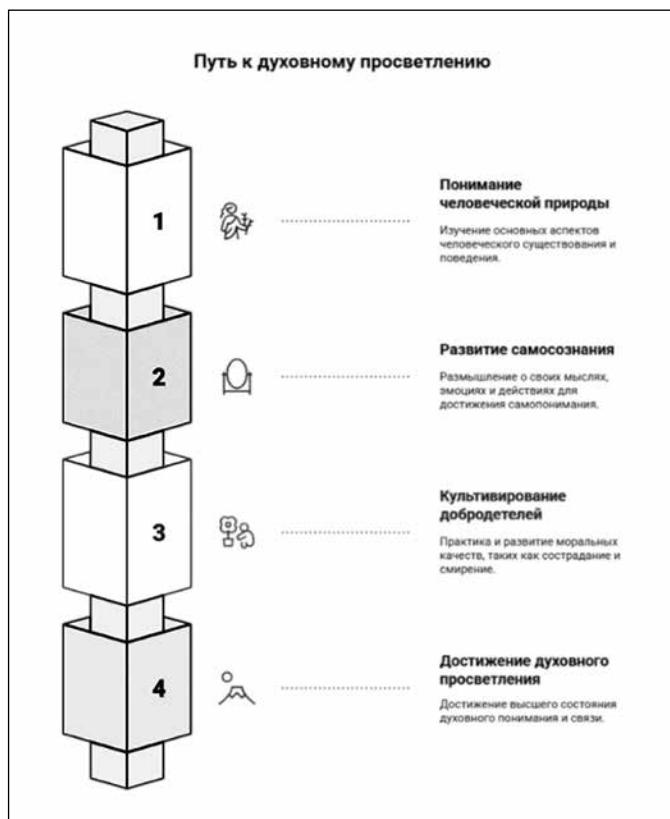


Рисунок 10.

Детализируем запрос для формирования контекста: «Напиши, в каких трудах отражено антропологическое учение святителя Феофана». В этом запросе отдадим предпочтение российской языковой модели YandexGPT, чтобы избежать ошибок в генерации ответа.

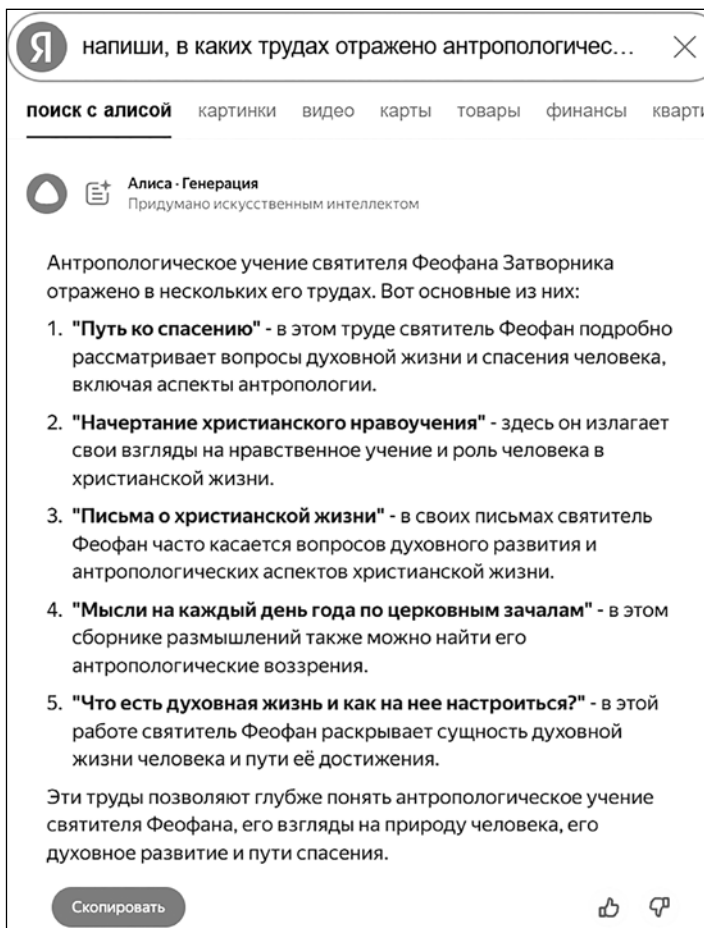


Рисунок 11.

В результате мы получаем контекст для формулировки запроса в сервис Napkin AI: «Составь концептуальную карту антропологического учения святителя Феофана. В качестве контекста используй его основные работы: „Начертание христианского нравоучения“, „Путь ко спасению“, „Письма о христианской жизни“, „Мысли на каждый день года по церковным зачалам“ и „Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?“». Модель сначала генерирует текст на основе запроса, а затем на основе этого текста предлагает схему, верификация которой демонстрирует репрезентативный результат (Рис. 12).



Рисунок 12.

Подобный запрос можно предложить другим языковым моделям, продолжая чаты с первоначальным промптом «Антропология святителя Феофана Затворника». В текстовом формате развернутую концептуальную карту³ (Рис. 13) и вариант ее визуализации предложил DeepSeek (Рис. 14).

³ Концептуальная карта, или карта понятий, это визуальное представление информации, показывающее связи между понятиями и идеями, часто в виде диаграмм, графиков или схем. Она помогает организовать и структурировать знания, делая их более понятными и доступными.

Антропология Феофана Затворника: путь спасения

Отлично, вот концептуальная карта антропологического учения святителя Феофана Затворника, структурирующая его ключевые идеи и их взаимосвязи:

Концептуальная карта: Антропология святителя Феофана Затворника

(Центральный элемент: ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА (Богopodobная, Трехсоставная))

I. ТРИХОТОМИЯ (Трехсоставность):

- * **1. ДУХ** (Высшее начало, связь с Богом):
 - * *Совесть* (Врожденное познание Добра/Зла)
 - * *Стремление к Богу* (Жажда Абсолюта)
 - * *Страх Божий* (Благоговение)
 - * *Ответственность за спасение*
- * **2. ДУША** (Жизненное начало, посредник):
 - * *Ум (Интеллект)*: Познание, мышление, рассуждение.
 - * *Воля*: Свобода выбора, решение, действие.
 - * *Чувство (Сердце - Центр!)*: Эмоции, желания, симпатии/антипатии; Ключ к духовной жизни, место совести и встречи с Богом.
- * **3. ТЕЛО** (Плоть, Материальное начало):
 - * Вилимая, материальная оболочка.

Message DeepSeek

Антропология Феофана Затворника: путь спасения

* *видимая, материальная оболочка.*

- * **Подчинено законам природы.**
- * *Не зло само по себе, но источник искушений при неправильной иерархии.*

II. ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ СОСТОЯНИЕ (Адам до Грехопадения):

- * **ГАРМОНИЯ**: Дух (просвещенный Богом) -> руководит Душой -> Душа оживляет и направляет Тело.
- * **ЕДИНСТВО С БОГОМ**: Непрерывное богообщение.
- * **СВОБОДА ОТ СТРАСТЕЙ**: Целостность воли, ума, чувств.

III. ГРЕХОПАДЕНИЕ И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ (Разрушение Гармонии):

- * **ПОМРАЧЕНИЕ ДУХА**: Ослабление/разрыв связи с Богом -> *Духовная смерть.*
- * **"САМОЗАМЫКАНИЕ" ДУШИ**:
 - * Ум: Помрачен, подвержен заблуждениям.
 - * Воля: Ослаблена, склонна ко злу, поработочена страстям.
 - * Сердце: Загрязнено страстями (эгоизм, гнев, похоть и т.д.).
- * **ПОРАБОЩЕНИЕ ТЕЛА**: Тело -> диктует Душе -> Душа в смятении -> Дух бессилен. Тело -> источник похотей.
- * **НАРУШЕНИЕ ИЕРАРХИИ**: Тело / Страсти -> Душа (самозамыкание) -> Дух (отчуждение от Бога).

Message DeepSeek

DeepThink (R1) Search

Рисунок 23.

Антропология Феофана Затворника: путь спасения

- Сердце (в Душе) -> Центр Борьбы и Преображения: Подчеркивает его ключевую роль на Пути
- Духовная Борьба (Аскеза) -> Духовный Путь: Практические методы ведут к этапам роста.
- Божественная Благодать <-> Свободная Воля Человека: Двухнаправленная связь синергии.
- Особенности Учения -> Весь остальной каркас: Показывает, как Феофан раскрывает тему (практично, с акцентом на сердце и т.д.).

Визуализация: Представьте это как большое древо с центром "Природа Человека". От него три главные ветви (Дух, Душа, Тело). От ветви "Душа" отходит важная подветвь "Сердце". Рядом расположены блоки "Первоначальное состояние" и "Грехопадение". От "Грехопадения" стрелка ведет к "Цели жизни". От "Цели" отходит мощная ветвь "Путь спасения" с множеством подпунктов (Синергия, Аскеза с ее элементами, Духовный путь). Блок "Особенности учения" может обрамлять всю карту или находиться внизу, подчеркивая уникальность подхода Феофана. Стрелки показывают причинно-следственные связи и взаимодействия. Ключевые термины выделены.



Рисунок 24.

Следует обратить внимание на то, что все языковые модели, генерируя тексты о святых, называют их просто по имени, не отражая чин святости, будь то святитель, преподобный, праведный, блаженный. Не используют даже обобщающую лексему — «святой». Например, рассуждая об антропологическом учении святителя Феофана, DeepSeek и Qwen3 называют его просто — «Феофан». С одной стороны, такая номинация является нейтральной, с другой — все-таки содержит оттенок непочтительности к личности святого. Студенты, работая с нейросетями, не всегда обращают внимание на такие детали. Однако именно этот маркер может помочь преподавателю определить, пользовался ли студент языковой моделью при подготовке ответов или при написании научных работ. Хотя есть большая вероятность, что такая непочтительная номинация может исчезнуть в самое ближайшее время ввиду обучаемости нейросетей.

Итак, резюмируем, как можно использовать упомянутые нейронные сети для изучения святоотеческих трудов на примере анализа антропологического учения святителя Феофана Затворника:

1. GigaChat и YandexGPT демонстрируют разный фокус: первая — акцентирует внимание на личном опыте святителя и полезна для первичного ознакомления с материалами, вторая — использует научно-богословский подход с опорой на конкретные труды. Российские LLM-модели лучше адаптированы к православной традиции. Это подчеркивает важность выбора языковой модели в зависимости от задачи (например, для анализа источников предпочтительнее YandexGPT).

2. Qwen3 и DeepSeek показывают способность к обработке сложных концепций в антропологии святителя Феофана (синергия, обожение), но требуют уточнения запросов во избежание обобщений.

3. Perplexity полезна для преподавателей: экономит время на подготовку материалов к занятиям и экзаменам благодаря быстрому поиску актуальной информации и экспорта данных в удобочитаемые форматы.

4. Napkin AI существенно облегчает восприятие абстрактных теологических концепций, но одновременно повышает вероятность непонимания и искажения смысла при поверхностном подходе, т. е. без контекстуального уточнения (например, смешение буддийского «бодхи» и православного учения о спасении во Христе).

5. При помощи всех систем генеративного ИИ можно строить концептуальные карты и анализировать антропологические взаимосвязи, такие как «дух-душа-тело», «страсти-добродетели», «синергия-обожение».

Заключение

Таким образом, мы можем увидеть, что интеграция нейросетевых технологий в изучение святоотеческого наследия открывает новые горизонты для теологического образования. Использование LLM (например, GigaChat, YandexGPT, Qwen3, DeepSeek, Perplexity, Napkin AI и др.) позволяет эффективно систематизировать сложные богословские концепции, такие как трихотомия, синергия, обожение, и визуализировать их в

формате концептуальных карт или диаграмм. Это способствует углубленному пониманию учения о человеке через призму православной антропологии, особенно для студентов, чьи рецептивные особенности требуют адаптации традиционных методов обучения к цифровой среде.

Педагогические возможности нейросетей и перспективы их использования таковы:

1. Нейросети обеспечивают быстрое извлечение и структурирование информации из трудов святителя Феофана, включая ссылки на ключевые тексты (например, «Начертание христианского нравоучения»).

2. Модели вроде Perplexity и YandexGPT демонстрируют высокую точность в поиске актуальных исследований и научных источников, что упрощает подготовку преподавателей и самостоятельную работу студентов.

3. Визуализация концепций (например, через Napkin AI) облегчает восприятие абстрактных идей, например, таких, как связь «страсти-добродетели», но требует строгого контекстуального уточнения.

4. Генеративный ИИ становится инструментом для создания учебных материалов, экзаменационных вопросов и аналитических обзоров, что экономит время и повышает доступность знаний.

5. Технологии позволяют преодолеть информационную перегрузку, сосредоточив внимание на ключевых аспектах учения святителя Феофана (и в целом наследия святых отцов Церкви), таких как роль сердца в духовной жизни или взаимодействие человеческой воли и Божественной благодати.

Тем не менее существуют определенные риски применения нейросетей в теологическом образовании:

1. Богословская неточность: модели могут допускать искажения при интерпретации доктринальных понятий. Например, Napkin AI смешал православное учение о спасении с буддийским «бодхи», что свидетельствует о необходимости верификации выводов через сравнение с первоисточниками.

2. Отсутствие указания на канонический статус святых (например, называя святителя Феофана просто «Феофан») снижает религиозную значимость текста и может быть воспринято как неуважение к прославленному в лике святых человеку.

3. Технологические «галлюцинации»: некорректно сформулированные запросы ведут к ошибочным или избыточным ответам, требующим критического осмысления со стороны обучающихся.

4. Методологические проблемы: поверхностное использование ИИ без глубокого погружения в контекст грозит упрощением сложных богословских концепций.

5. Этические риски включают зависимость от алгоритмов, которые могут игнорировать сакральность текстов или снижать мотивацию к самостоятельному изучению Священного Писания и святоотеческого наследия.

Из всего перечисленного следует вывод: нейросетевые технологии не заменяют преподавателя, но становятся мощным вспомогательным инструментом, способным адаптировать святоотеческое наследие к требованиям цифровой эпохи. Однако их эффективность зависит от методологически выверенного подхода: преподаватели должны обучать студентов искусству промпт-инжиниринга, критическому анализу ИИ-генерируемой информации и интеграции технологий в контекст вероучения. Только при соблюдении этих условий ИИ сможет стать «неотъемлемой частью социализации личности» в теологическом образовании, сохраняя баланс между инновациями и верностью традиции.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Алферьева-Термсинос В. Б. Промт-инжиниринг как стратегия формирования информационной культуры обучающихся // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. — 2024. — № 9–1 (96). — С. 10–15. — DOI 10.24412/2500-1000-2024-9-1-10-15. — EDN UUEFYE.

2. Грязнова Е. В., Кондратьев Е. А., Ионов А. Н.

Искусственный интеллект в теологическом образовании: дискуссии и тенденции развития // Молодежь и наука: шаг к успеху : Сборник научных статей 6-й Всероссийской научной конференции перспективных разработок молодых ученых, в 3-х томах, Курск, 22–23 марта 2022 года. Том 2. — Курск: Юго-Западный государственный университет, 2022. — С. 148–151. — EDN BIALVS.

3. Грязнова Е. В., Мурихваладзе Г. М., Чечин Р. А. Цифровая культура в теологическом образовании: дискуссионные вопросы // Образование и проблемы развития общества. — 2022. — № 3 (20). — С. 15–20. — EDN EKOYUD.

4. Лифинцева Н. И. Святоотеческое наследие как источник формирования смыслового пространства современной педагогики // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. — 2013. — № 3 (30). — С. 69–83. — EDN RSXIQR.

5. Лопанова Е. В., Савина Н. В. К проблеме использования нейросетей в учебной деятельности студентов // Пространство педагогических исследований. — 2024. — Т. 1, № 1. — С. 23–40. — DOI 10.23859/3034-1760.2024.33.52.002. — EDN XNOWWH.

6. Мурзина И. Я., Парамонов И. Ф., Парамонова А. Е. Теологическое образование в условиях цифровизации: проект комплексной программы развития // Педагогический журнал Башкортостана. 2022. № 2 (96). С. 126–138.

7. Пухтель Л. Н. Теологическое образование в современном вузе: его положение и область применения в обществе // Вестник магистратуры. — 2017. — № 10 (73). — С. 46–49. — EDN ZHGLLJ.

УДК 159.9.072



<https://elibrary.ru/hnkucb>

Протоиерей Волков Олег Юрьевич

Директор частного

общеобразовательного учреждения

«Православная классическая

гимназия имени свщмч. Константина Богородского»,

Ногинск

e-mail: volyr@mail.ru

Archpriest Oleg Y. Volkov

Director Private educational institution

«Orthodox Classical Gymnasium

named after svshmch. Konstantin Bogorodsky», Noginsk

e-mail: volyr@mail.ru

**ДОБРОВОЛЕЦ ЖИВЕТ,
ПОКА В СЕРДЦЕ ЖИВЕТ БЛАГОДАТЬ**

**A VOLUNTEER LIVES AS LONG AS GRACE LIVES IN HIS
HEART**

Для цитирования: Волков О. Ю., прот. Доброволец живет, пока в сердце живет благодать // Богословско-исторический сборник. 2025. № 4 (39). С. 259–274.

For citation: Volkov O. Y., archpriest. A volunteer lives as long as grace lives in his heart // Theological-historical Collection. 2025. № 4 (39). 259–274 pp. (In Russian)

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению проблемы выгорания, с которой нередко сталкиваются в процессе своей деятельности волонтеры и добровольцы. Изучение особенностей мотивации добровольца приводит к пониманию специфики подходов к реализации и достижению поставленных целей. Как особый побочный эффект от активного участия в различ-

ных мероприятиях может возникать эмоциональный кризис, для преодоления которого важно точное определение возникшего состояния, с применением в дальнейшем соответствующих практик.

В статье акцентируется внимание на двух аспектах проблемы выгорания: физическом и духовном. Поднимается вопрос о необходимости выбора: либо участие в различных тренингах для обновления своего чувственно-эмоционального восприятия и внутренней «перезагрузки», либо практика регулярного участия в таинствах Церкви.

Abstract. The article is devoted to the problem of burnout, which volunteers often face in the course of their activities. The study of the features of volunteer motivation leads to an understanding of the specifics of approaches to the implementation and achievement of goals. As a special side effect of active participation in various activities, an emotional crisis may arise, for overcoming which it is important to accurately determine the state that has arisen, using appropriate practices in the future. The article focuses on two aspects of the problem of burnout: physical and spiritual. The question is raised about the need to choose: either participation in various trainings to renew one's sensory and emotional perception and internal «reboot», or the practice of regular participation in the Sacraments of the Church.

Ключевые слова: волонтер, доброволец, выгорание, эмоциональный кризис, духовный кризис, активист, волонтерские акции, волонтерские мероприятия, волонтерские группы, волонтерские программы.

Key words: volunteer, burnout, emotional crisis, spiritual crisis, activist, volunteer actions, volunteer events, volunteer groups, volunteer programs.

Проблеме эмоционального выгорания посвящена обширная литература. Проблема эта не нова и не специфична исключительно для XXI века; можно сказать, что она сопутствует че-

ловеку на протяжении многих столетий, хотя именно за последние два десятка лет получила подробное освещение не только в научной литературе, но и в средствах массовой информации. Такая популярность темы выгорания может быть обусловлена развитием психологии как науки и ростом интереса к ней в обществе; увеличением количества людей, вовлеченных в волонтерскую и добровольческую деятельность — и, соответственно, пропорциональном росте числа страдающих от выгорания; наконец, определенным смещением акцентов и повышением внимания к собственному душевному и физическому благополучию в современном обществе.

Сам термин «выгорание» (burnout), точнее, «синдром эмоционального выгорания», был предложен американским психиатром Х. Дж. Фрейденбергером в 1974 году. Среди отечественных ученых подобное явление описывал в 1968 году Б. Г. Ананьев, который использовал термин «эмоциональное сгорание». В последующие годы феномен выгорания рассматривался в российской и зарубежной науке как в контексте изучения стресса, так и самостоятельно [8],[14],[18], однако, как признают ученые, и по сей день «существуют достаточно противоречивые взгляды на само определение выгорания, его структуру, механизмы...» [15, стр. 24], «имеются противоречивые взгляды относительно динамики возникновения» [12, стр. 291] синдрома и более того, «исследователи указывают на отсутствие такой теории, которая могла бы однозначно охарактеризовать и объяснить этиологию» [4] этого явления. Исследователи обращают внимание на междисциплинарный характер проблемы выгорания, ставившейся предметом изучения медиков, психологов, социологов, педагогов и других специалистов [18]. Такой взгляд на данную проблему как на явление, требующее комплексного анализа на стыке нескольких дисциплин, представляется верным и продуктивным. В настоящей работе, в свою очередь, будет представлена попытка рассмотреть выгорание с позиций психологии, христианской этики и антропологии, причем объектом рассмотрения будут волонтеры

и добровольцы — люди, по собственному желанию выбравшие безвозмездный труд, в частности, в лоне Русской Православной Церкви и в рамках осуществляемого ею социального служения. Данная тема пока изучена не в полной мере, хотя христианская духовно-нравственная интерпретация проблемы выгорания и отражена в ряде научных, научно-популярных и публицистических работ. Часть из них посвящены духовенству и монашествующим, часть — христианам вообще; с опорой на святоотеческие творения, прежде всего — «Лествицу» преподобного Иоанна Лествичника, исследуется духовная суть явления, называемого сейчас выгоранием, его причины и способы борьбы с ним [13], [20].

Настоящая статья, с фокусом внимания на волонтерах и добровольцах, должна стать еще одной вехой на пути исследования как собственно выгорания, так и духовно-нравственных основ волонтерства и добровольчества.

В Священном Писании Нового Завета есть следующее наставление христианам: «Итак, братия мои возлюбленные, будьте тверды, непоколебимы, всегда преуспевайте в деле Господнем, зная, что труд ваш не тщетен пред Господом» (1 Кор. 15:58). Апостол Павел ободряет и воодушевляет всех тружеников на ниве Христовой. Речь здесь идет о том, что подвиг проповеди Евангелия многотруден и связан, в частности, и с воздействием личным примером, а значит, с немалыми собственными усилиями, требующими постоянства и упорства; а также о том, что труд не имеет ограничения и завершения: трудясь, человек живет и входит в вечность, но и там созидание не заканчивается, а лишь приобретает иной характер, иную окраску. Святитель Игнатий Брянчанинов, перечисляя добродетели, противоположные главным греховным страстям, заключает: «Конец бесконечен!» — то есть нет предела совершенствованию в добродетели. Поэтому непоколебимость, твердость и постоянство в доброделании — важный фактор жизни христианина. Христианин не имеет права остановиться и сказать себе: «Покойся, ешь, пей, веселись» (Лк. 12:19), нельзя отло-

жить продолжение трудов на потом. Согласно христианской этике, «необходимость труда — постоянного и неустанного делания, сотрудничества делу Божию, вытекает из призвания человека в преображении земли и Вселенной, исполнения заповеди творческого освоения и совершенствования мира, данной человеку Богом при сотворении» [10, стр. 56].

Апостолы и подвижники благочестия явили нам пример подобной организации жизни, при которой у них не возникало мысли остановиться, отвлечься от важной миссии, «отдохнуть» от труда доброделания. При внимательном изучении жизнеописаний святых угодников Божиих и сравнении подвижников с волонтерами и добровольцами настоящего времени возникает естественный вопрос о причинах увеличения в настоящее время числа случаев выгорания, опустошенности, потери активности в области добрых дел. Множество примеров свидетельствуют о том, как ярко, ревностно, энергично начинает порой неопит свое развитие в области бескорыстной помощи, как много он может совершить, сколько воплотить идей и реализовать планов на начальном этапе своего пути. Но часто уже вскоре происходит угасание творческого потенциала и снижение активности в целом, которое может закончиться даже полным прекращением участия во всех проектах, еще недавно вызывавших у добровольца искренний энтузиазм.

В поисках причин возникновения и способов выхода из подобных ситуаций вначале следует проанализировать понятие «выгорание», рассмотрев разные его аспекты, затем ознакомиться с различными взглядами на его причины, а также с мотивационным блоком в области управления и распространения волонтерского и добровольческого движения.

Среди психологических дефиниций термина «выгорание» выделяются следующие: «Неблагоприятная реакция на профессиональные стрессы, включающие в себя психофизиологические, психологические и поведенческие составляющие» [7, стр. 78]; «специфическая дисфункция у представителей помо-

гающих профессий, предположительно развивающаяся вследствие чрезмерных требований, предъявляемых к их энергии, силам и ресурсам» [19]; «состояние изнеможения, истощения с ощущением собственной бесполезности... Проявления этого синдрома: чувство эмоционального истощения, изнеможения (человек чувствует невозможность отдаваться работе так, как это было прежде); дегуманизация, деперсонализация (тенденция развивать негативное отношение к клиентам); негативное самовосприятие в профессиональном плане — недостаток чувства профессионального мастерства» [19]. Подобное состояние выражается в симптомах, близких к симптомам депрессии, приводит к усугублению психосоматического расстройства и, как следствие, может повлечь за собой серьезные заболевания нервной системы. И если на первой стадии ощущения усталости и дискомфорта достаточно лишь непродолжительного отдыха, то на других ступенях необходима уже помощь профессионального психолога.

Нередко можно наблюдать, что человек не просто выполняет работу успешно и на высоком профессиональном уровне, но делает это чрезвычайно вовлеченно, с энтузиазмом, что называется, «горит» своим делом; в какой-то момент, однако, нечто меняется, и прежняя деятельность уже не радует его, а работать он продолжает лишь по инерции. Часто при этом внешние обстоятельства не меняются: как и прежде, трудится коллектив, работает организация, график и условия работы остаются прежними, но былой удовлетворенности и вовлеченности у человека уже нет. Так как выгоранием могут страдать и спасатели, и артисты, и учителя, и волонтеры — люди любых профессий, не только помогающих (хотя последние — с большей вероятностью), можно сделать вывод, что там, где есть человек трудящийся, — возможно и выгорание. В связи с этим возникает вопрос о природе выгорания и его предпосылках: что является отправной точкой его развития? Каковы причины и лежат ли они преимущественно в плоскости материальной, социальной или духовной? И, наконец, в чем

специфика изменений, происходящих со страдающими от выгорания людьми?

Для верующего христианина ответы на все эти вопросы лежат в области христианской этики и антропологии. Апостол Павел ясно определяет смысл и суть жизни христианина: «А живем ли — для Господа живем; умираем ли — для Господа умираем: и потому, живем ли или умираем, — всегда Господни» (Рим. 14:8). Святитель и затворник Вышенский Феофан, комментируя слова апостола Павла, акцентирует внимание именно на важности упования на Бога и искреннего и полного предания себя в Его руки: «Сообразно со сказанным выше будет: если живем... для Господа должны жить; и если умираем... так должны умирать или расстаться с жизнью, чтоб и это было для Господа, во славу Его. Или так: если живем, или пока живем, Господом живем, — Его десница нас содержит, Его сила живит; и, когда умираем, по Его определению умираем, и, умирая, не исторгаемся из Его вседержавных рук. Господь — Владыка жизни и смерти. Ему вся целость бытия нашего и посвящена должна быть... А великий святитель Иоанн Златоуст подчеркивает: «Видишь ли, как сильно Его владычество? видишь ли, как непреоборима Его крепость? видишь ли, как всеобъемлющ Его промысл?» [3], [17]. При таком подходе человек не остается один на один со своими трудами и проблемами (в том числе, можно добавить — истощением и выгоранием), но может возложить печаль свою на Господа, а любая деятельность рассматривается в контексте отношений человека с Богом.

Среди молодежи добровольческая и волонтерская работа популярна. Причины интереса к ней могут быть разными. С одной стороны, молодые люди приобретают новый опыт, важные навыки как социальной, так и профессиональной направленности, что может помочь в профориентации и выборе будущей профессии. Мотивировать к началу волонтерской деятельности, способной изменить окружающий мир к лучшему: сопереживать и утешать, видя трудности и страдания —

помогать, отмечая, что даже небольшое дело может принести большую пользу (не только людям, но и животным, природе). В то же время добровольчество для молодых людей — это и возможность нетворкинга: добровольцы, объединенные общим делом, сплачиваясь в решении проблем и преодолении трудностей, получают шанс найти единомышленников, наладить новые социальные связи. Таким образом, можно выделить в качестве мотива к началу деятельности волонтера и желание войти в новый круг общения, чтобы приобрести новых друзей, а при наличии определенной харизмы — соратников и последователей в выбранном роде служения (в последнем случае окружение волонтера становится практически его семьей, а взаимоотношения не ограничиваются рамками того или иного волонтерского проекта). Каждая из названных причин включиться в добровольческую деятельность может стать и ее результатом: участвуя в различных проектах, доброволец может стяжать любовь и милосердие, получить интересный опыт, определенную профессию, найти близких друзей.

Но есть и другие мотивы встать на путь добровольчества — религиозные. Для православного, верующего человека волонтерство дает возможность реализации внутренней потребности в проявлении сострадания и оказания бескорыстной помощи. Это связано прежде всего с евангельскими истинами, следование которым формирует путь человека со стремлением к жизни в соответствии с Образом Божиим и к возвращению в себе Подобия Божия («И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему» (Быт. 1:26)). Верующий доброволец исполняет свой внутренний долг, внушаемый ему совестью и чувством сострадания. Такое понимание сути волонтерства позволяет увидеть в нем не просто полезную и созидательную деятельность, но серьезный духовный труд, переводя из разряда общественной деятельности в разряд духовного делания.

Многообразны мотивы, привлекающие людей к добровольческой деятельности. Но, к сожалению, ни один из них

не гарантирует постоянного энтузиазма в работе, не боится от возможности выгорания и оставления выбранного волонтерского пути, за исключением, возможно, лишь одного мотива — религиозного. Особенность его заключается в том, что человек с религиозной мотивацией не проецирует на себя лично ни успехи своей деятельности, ни значимость выполненного, но смотрит на совершенное как бы сквозь само дело, видя только величие Божие и сознавая себя инструментом, которым он являлся в процессе своих трудов. Верующий доброволец стремится реализовать духовно-нравственные идеалы христианства, в то же время понимая, что результат будет получен не в настоящем, во временной жизни, а в жизни будущей, вечной. Все прочие — практические — причины заняться волонтерской работой теряют всякий смысл: получается, что православный доброволец не получит награды за свой труд в ближайшем времени, да и вообще не может получить ее в настоящем, так как в этом случае лишится награды в будущем веке; не может похвалить себя или похвастаться успехом, так как если дело сделано — то исключительно по воле Божией и с Его помощью, — а также не может определить свое служение как профессию. И именно эта, не сулящая осязаемых плодов, мотивация может дать человеку опору, основание для противодействия выгоранию.

Что способствует формированию эмоционального выгорания? Во-первых, большая ответственность перед окружающими людьми. Во-вторых, отсутствие ожидаемой похвалы и одобрения по выполнению работы, которое приводит к разочарованию, чувству непризнанности. В-третьих, трудность общения в команде и недостаток дружеских связей, рождающие чувство одиночества. Еще одна важная причина — это накопление физической, интеллектуальной, эмоциональной усталости, переходящей в чувство полного опустошения, закрытости и черствости. У такого переутомленного добровольца могут появиться эмоциональная заторможенность, равнодушие, раздражительность — как защитная реакция организма [5].

Во всех указанных случаях люди нерелигиозные отмечают, что проблема выгорания — это проблема психологическая, и поэтому настоятельно рекомендуют волонтеру обратиться к опытному профессионалу — психологу, чтобы преодолеть растущие внутренние барьеры и противостоять «окаменению чувств» посредством прохождения определенных тренингов, участия в семинарах и мастер-классах. Православные же психологи и священнослужители обращают внимание на нарушение духовного состояния человека и подчеркивают, что проблема выгорания — это проблема прежде всего духовная. Методы коррекции духовного состояния отличаются от методов работы с психологическими проблемами. Так, в качестве духовного лекарства предлагается обновить взгляд на Промысел Божий и его роль в жизни человека, а для укрепления и восполнения сил — прибегнуть к регулярному участию в таинствах Церкви, признавая, что лишь Господь — истинный Пастырь и истинный Врач души и тела.

Священник и психолог Петр Коломейцев, декан психологического факультета Российского православного университета св. Иоанна Богослова рассуждает так: «Какому человеку не грозит выгорание? Смиренному. Хотя бы потому, что смиренный человек понимает ограниченность своих сил и не будет заиклен на немедленном и высоком результате» [11]. Фактически выгорание — современное название уныния, которое преподобный Иоанн Лествичник характеризует следующим образом: «Уныние есть расслабление души, небрежение о подвигах, отвращение от обета; поблажительница мирян, клеветница на Бога, яко немилосердна и бесчеловечна; в псалмопении оно нестройно, молитва — немощная, в телесном же служении крепко, как железо; в рукоделии неленостно, на послушание скоро и охочее» [2].

Обратимся к описанию различных методик преодоления выгорания. Эти методики достаточно разнообразны и разнонаправленны. Дж.Гринберг в своей работе «Управление стрессом» говорит о том, что для преодоления выгорания, которое

имеет пять стадий развития, необходимо учитывать многие факторы, в том числе следить за своим здоровьем, иметь правильное питание, заниматься спортом, практиковать упражнения для релаксации. Одна из особенных практик, которую отмечает автор — это молитва: «В целом религиозные и духовные люди более здоровы, чем неверующие» [9]. В. В. Бойко в книге «Энергия эмоций в общении» предлагает рассмотреть вопрос с точки зрения психологии и периодически проходить важные тренинги и мотивационные семинары; при этом подчеркивается определенная слабость психики у подростков и отсутствие у них стойких волевых качеств, способных удерживать человека за каким-либо делом на продолжительное время, а также отмечается, что энергия эмоций способна облегчать межличностную коммуникацию, а может быть чревата угнетением или даже разрушением для личности [6]. Авторы книги «Синдром эмоционального выгорания. Клинические и психологические аспекты» Л. С. Чутко и Н. В. Козина, разбирая причины и механизмы выгорания и проявления его на разных этапах развития, предлагают способы оценивания происходящего и методику коррекции, которую возможно применить в том числе и в самостоятельных практиках [21]. В статье «Теоретические аспекты профилактики и коррекции профессионального выгорания» Н. Е. Водопьянова и Г. С. Никифоров выделяют три стратегии психологической помощи с позиции ресурсно-субъектного подхода, отмечая, что данный подход эффективен даже «в фазах высокой выраженности выгорания» [8]. В статье «Выгорание — проблема духовная» священник Петр Коломейцев рассматривает состояние души человека, развитие его духовности, называя выгорание плодом греха — гордыни и сомнений. Автор предлагает методику внутренней духовной работы, опирающуюся на веру и благодать Божию, способную вывести страждущего из недуга: «Ибо благодатью вы спасены через веру, сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы не хвалился» (Еф. 2:8–9) [11].

Специфику выгорания в христианской парадигме можно

определить как чувство «законченности»: выполняя определенную работу, преследуя цель решить сопутствующие задачи, преодолевая в процессе многие трудности, человек находит выход и завершает дело. Однако после постановки точки крайне сложно найти в себе силы начать новое подобное дело и с прежним энтузиазмом довести его до конца (житейский пример поможет понять, о чем идет речь: так, спланированный и сделанный дома ремонт, безусловно, радует хозяина, но повторить его сразу желания не возникает; возможно, в будущем появится новая причина, которая заставит его вновь приступить к этому делу, но пока ситуация выглядит истощенной). В данном взгляде на происхождение выгорания отсутствуют такие мотиваторы, как получение выгоды (зарплаты), что непосредственно будет подталкивать человека к повторению выполненных задач на новых площадках; получение поощрения в виде всевозможных наград (похвалы, грамот, престижа и т. п.), хотя этот мотиватор слабее предыдущего; стоит отметить как мотиватор и страх (в том случае, когда невыполнение определенных работ может привести к наказанию или грубым упрёкам, замечаниям).

В первой четверти XXI века тема эмоционального выгорания привлекает многих исследователей, а сам термин используется не только в научном дискурсе, но и в бытовом. В слово «выгорание» представители разных профессий вкладывают различное понимание, различные обстоятельства, но все сходятся к одному: выгорание — процесс естественный, это защитная реакция человеческого организма на перегрузки. У каждого человека свой «запас прочности», свои эмоциональные и духовные силы, каждый способен на то, что соответствует его потенциалу. Для восполнения растроченных сил предлагаются различные методики и практики, организуются семинары и мастер-классы. Все это, несомненно, приносит результат, но только временный.

Отметим главную особенность понимания «выгорания» авторами, стоящими на позициях христианской этики: его, как

правило, связывают с действием в человеке греховных страстей, прежде всего — уныния (которое, в свою очередь, как указывает преподобный Иоанн Лествичник, может происходить от порождаемого тщеславием многословия, от бесчувствия души, забвения небесных благ, а также от чрезмерности трудов). Протоиерей Андрей Ткачев, рассуждая о выгорании, акцентирует внимание на евангельской притче о десяти девах, проводит аналогию между наличием масла в лампадах и внутреннего добровольческого духа у волонтера и предлагает изменить понимание самого термина «выгорание», включив в него духовный аспект через понятие греха: «Жить и думать надо иначе. Упал — вставай. Болит — терпи. И не называй грех нормой, а болезнь — необходимостью» [16].

Как только правильно определено понятие, становится очевидной вся методика преодоления кризиса. Важно определить причину возникновения проблемы. Вначале стоит понять, какое обстоятельство привело к развитию выгорания, и это поможет выбрать подходящий способ борьбы с недугом. Если причина выгорания — усталость, необходимо применить методики релаксации. Если выгорание — это внутреннее опустошение, следует применить духовные средства для обновления сил, и так далее. В любом случае, кризис может быть успешно преодолен, если постоянно проводить самоконтроль и самооценку своего состояния и использовать соответствующие средства для восстановления. В данном моменте следует оговориться, что сказанное относится к психически здоровым людям; страдающим психическими заболеваниями необходима, кроме отдыха и самопомощи, врачебная помощь, а также часто показано медикаментозное лечение, которое может давать хорошие результаты. Главное же для христианина духовное средство — причащение Святых Христовых Таин — доступно и здоровым, и больным.

«Духа не угашайте» (1 Фес. 5:19), — заповедал христианам апостол Павел. Пока дух не угас, пока горят глаза у волонтера, ему не страшно никакое приближение к эмоциональному

кризису. Для того, чтобы такое состояние «горения» продолжалось долгое время, необходимо восстанавливать свои силы, как физические, так и духовные (разумеется, для восстановления последних требуются духовные же средства, в том числе регулярное причащение Святых Христовых Таин). Богу возможно все, и Его благодать доступна каждому. Поэтому пользуясь безграничной силой (благодатью) Божией, можно всю жизнь обладать активностью, неутомимостью и никогда не испытать на своем опыте того состояния, которое именуют выгоранием.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издательский совет РПЦ, 2008.
2. *Преподобный Иоанн Лествичник*. О борьбе с восемью главными страстями // *Добролюбие*, в 5 тт. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2010 / Т. 2. — 736 с.
3. *Святитель Феофан Затворник*. Толкование послания апостола Павла к Римлянам. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/tolkovanie-k-rimljanam/4_3 (дата обращения: 04.02.2025).
4. *Ашен Б. М.* Краткий обзор концепций синдрома эмоционального выгорания // X Международная студенческая научная конференция «Студенческий научный форум — 2018» // URL: <https://scienceforum.ru/2018/article/2018007510> (дата обращения 04.02.2025).
5. *Бережной Д. В.* Эмоциональное выгорание — проблема современности. URL: <https://www.b17.ru/article/emotiburn/> (дата обращения 04.02.2025).
6. *Бойко В. В.* Энергия эмоций в общении: взгляд на себя и на других. М: Информационно-издательский дом «Филин», 1996. 472 с.
7. *Водопьянова Н. Е.* Психодиагностика стресса // СПб.: Питер, 2009. 336 с.
8. *Водопьянова Н. Е., Никифоров Г. С.* Теоретические аспекты

профилактики и коррекции профессионального выгорания / Н. Е. Водопьянова, Г. С. Никифоров // Актуальные проблемы психологической науки и практики. Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 16, выпуск 2. СПб.: СПбУ, 2013.

9. *Гринберг Дж.* Управление стрессом. 7-е изд. СПб.: Питер, 2002. 496 с.

10. *Коваль Т. Б.* Православная этика труда // Мир России. Социология. Этнология. 1994. 96 с.

11. *Коломейцев П. Л., священник.* Выгорание — проблема духовная / Правмир. URL: <https://www.pravmir.ru/vyigoranie-problema-duhovnaya/> (дата обращения 04.02.2025).

12. *Муфтахова Ф. С.* Изучение проблемы синдрома эмоционального выгорания и поведение преодоления в стрессовых ситуациях // Вестник Башкирского университета. 2009. Т. 14. № 1, с. 290–293.

13. *Никольский Е. В., Смолин А. А.* Специфика эмоционального и профессионального выгорания у христианских священнослужителей // StudiaHumanitatis. 2019. № 1.

14. *Орел В. Е.* Исследование феномена психологического выгорания в отечественной и зарубежной психологии // Проблемы общей и организационной психологии. Ярославль, 1999. С. 76–97.

15. *Орел В. Е.* Структурно-функциональная организация и генезис психического выгорания: Автореф. дис. док. психол. наук. Ярославль, 2005.

16. *Ткачев А. Ю., протоиерей.* Выгорание / По ком звонит колокол. // URL: <https://www.mgarsky-monastery.org/kolokol/4447> (дата обращения 04.02.2025).

17. *Рудинский Н. С., священник.* Жизнь и труды святого апостола Павла / Толкование апостольских посланий святителем Феофаном Затворником. М.: Правило веры, 2002. 887 с.

18. Современные проблемы исследования синдрома выгорания у специалистов коммуникативных профессий: коллективная монография / под ред. В. В. Лукьянова, Н. Е. Водопьяновой, В. Е. Орла, С. А. Подсадного, Л. Н. Юрьевой, С. А.

Игумнова. Курск: Курский государственный университет, 2008. 336 с.

19. Словарь психологических терминов. URL: <https://www.belogurova.ru/glossary?letter=2&word=376> (дата обращения: 04.02.2025).

20. Филимонов С. В., протоиерей. Борьба со страстями: Борьба со страстями на основе учения св. отцов. Проповеди протоиерея Сергия Филимонова. СПб: Приход храма Державной иконы Божией Матери, 2017.

21. Чутко Л. С. Синдром эмоционального выгорания. Клинические и психологические аспекты / Л. С. Чутко, Н. В. Козина. — М.: МЕДпресс-информ, 2013. 256 с.

УДК 141.319.8



<https://elibrary.ru/idqnih>

Никитин Никита Владимирович
директор средней
общеобразовательной школы № 43,
преподаватель КФ МГТУ
им. Н. Э. Баумана,
тренер-преподаватель ГБУ ДО КО «Спартак», Калуга
e-mail: Nikitinnikita2010@yandex.ru
SPIN-код: 9142-5246

Nikitin Nikita Vladimirovich
Principal of Secondary School No. 43,
Lecturer at the Kaluga Branch of the Bauman
Moscow State Technical University,
Trainer-Teacher at the State Budgetary Educational Institution
of Additional Education «Spartak» in Kaluga
e-mail: Nikitinnikita2010@yandex.ru
SPIN-код: 9142-5246

**ЭТИЧЕСКИЕ ДИЛЕММЫ УЧИТЕЛЯ
ПРИ ИСПОЛЬЗОВАНИИ ИСКУССТВЕННОГО
ИНТЕЛЛЕКТА В ОБРАЗОВАНИИ**

**ETHICAL DILEMMAS OF TEACHERS IN USING ARTIFICIAL
INTELLIGENCE IN EDUCATION**

Для цитирования: Никитин Н. В. Этические дилеммы учителя при использовании искусственного интеллекта в образовании // Богословско-исторический сборник. 2025. № 4 (39). С. 275–289.

For citation: Nikitin N. V. Ethical dilemmas of teachers in using artificial intelligence in education // Theological-historical Collection. 2025. № 4 (39). 275–289 pp. (In Russian)

Аннотация. В статье рассматриваются этические дилеммы, возникающие у педагогов в условиях интеграции искусственного интеллекта в образование. Автор выделяет пять ключевых типов дилемм: делегирования оценочных функций, цифровой прозрачности, распределения ответственности, алгоритмической предвзятости и образовательной эффективности и алгоритмического контроля. Подчеркивается, что традиционные этические рамки недостаточны для новых вызовов. Обосновывается необходимость формирования новой этической парадигмы и «этического интерфейса» педагога, сочетающего цифровую грамотность с гуманистическими ценностями для принятия моральных решений в условиях алгоритмизации.

Abstract. This article examines the ethical dilemmas faced by educators in the context of integrating artificial intelligence into education. The author identifies five key types of dilemmas: delegation of assessment functions, digital transparency, distribution of responsibility, algorithmic bias, and educational effectiveness vs. algorithmic control. It is emphasized that traditional ethical frameworks are insufficient for these new challenges. The article substantiates the necessity for developing a new ethical paradigm and an «ethical interface» for the teacher, which combines digital literacy with humanistic values for making moral decisions in an algorithmic environment.

Ключевые слова: искусственный интеллект, образование, этика, цифровая трансформация образования.

Key words: artificial intelligence, education, ethics, digital transformation of education.

Актуальность. Современная образовательная среда переживает фундаментальные изменения, обусловленные активным внедрением технологий искусственного интеллекта и цифровизации учебного процесса [5]. Данный процесс выходит далеко за рамки обычного технологического обновления, затрагивая саму суть педагогического взаимодействия, и бросает вызов традиционным образовательным парадигмам.

Осмысление этических аспектов такого перехода становится настоятельно необходимой задачей для сохранения гуманистической направленности образования [18, 19].

Актуальность проблемы определяется несколькими взаимосвязанными аспектами. На теоретическом уровне наблюдается существенный разрыв между быстро развивающимися технологическими возможностями и скоростью адаптации этических рамок [6, 13]. Сложившиеся нормы профессиональной педагогической этики формировались в совершенно иных условиях, когда цифровая среда не играла значимой роли в образовательном процессе. Появление искусственного интеллекта в качестве активного участника образовательных отношений порождает принципиально новые морально-этические проблемы, которые невозможно адекватно описать с помощью традиционного понятийного аппарата [2, 3, 9]. Это создает настоятельную потребность в философском переосмыслении сложившихся подходов и разработке новых концептуальных моделей.

Несмотря на декларируемую масштабность цифровой трансформации, как отмечает Котлярова И. О., реальное внедрение технологий ИИ в образование остается точечным и неустойчивым [7, с. 79]. Это подчеркивает важность не только технологического, но и организационно-педагогического сопровождения внедрения ИИ, включая разработку этических стандартов. Уже сегодня мы наблюдаем не отдельные эксперименты, а формирование целостной цифровой инфраструктуры [10, с. 2], включающей адаптивные обучающие системы, инструменты прокторинга, генеративные модели для создания контента и аналитические платформы для работы с образовательными данными. Столь глубокое проникновение технологий порождает серьезные социальные риски, среди которых особого внимания заслуживают проблемы цифровой слежки, усиления образовательного неравенства, обусловленного в том числе неравномерным доступом к высокоскоростному

интернету и современным устройствам в различных регионах и среди отдельных социальных групп [4, с. 59] и подмены педагогических целей критериями алгоритмической эффективности. Педагог оказывается в эпицентре этих противоречий, ежедневно принимая решения, которые определяют, станет ли искусственный интеллект инструментом развития человеческого потенциала или механизмом стандартизации и контроля.

Практическая значимость исследования обусловлена выраженным дефицитом четких ориентиров для педагогического сообщества. В Российской Федерации уже существуют соответствующие нормативные документы, которые регламентируют работу и политику государства в области искусственного интеллекта. К этим документам можно отнести: Указ Президента РФ от 10.10. 2019 № 490 «О развитии искусственного интеллекта в Российской Федерации» (вместе с «Национальной стратегией развития искусственного интеллекта на период до 2030 года») [15], Федеральный закон от 24.04.2020 № 123-ФЗ «О проведении эксперимента по установлению специального регулирования в целях создания необходимых условий для разработки и внедрения технологий искусственного интеллекта в субъекте Российской Федерации — городе федерального значения Москве и внесении изменений в статьи 6 и 10 Федерального закона «О персональных данных» [16]. Однако профессиональные стандарты педагогов и этические кодексы практически не содержат упоминаний о работе с искусственным интеллектом, что создает ситуацию нормативной неопределенности. Подобная ситуация возлагает на учителей бремя морального выбора без соответствующей профессиональной поддержки и методического сопровождения.

Важно отметить и антропологическое измерение рассматриваемой проблемы. Распространение технологий искусственного интеллекта закономерно возникающий вопрос о переосмыслении профессиональной роли

педагога. В условиях, когда машины способны брать на себя функции контроля знаний, трансляции информации и даже адаптации образовательного контента [12, 14], уникальность человеческого участия в образовательном процессе все более связывается именно с этической составляющей — способностью к эмпатии, моральной оценке, принятию ответственных решений в ситуациях, не поддающихся алгоритмизации. Таким образом, анализ этических дилемм представляет собой не только поиск решений конкретных практических проблем, но и попытку переосмысления экзистенциального статуса педагога в условиях цифровой трансформации.

Как отмечают экзистенциалистские мыслители, человек «обречен на свободу» и несет тотальную ответственность за свои решения [8, с. 358]. В контексте образования это означает, что, делегируя часть функций искусственному интеллекту, педагог не снимает с себя экзистенциальной ответственности за образовательные результаты и благополучие ученика, что усложняет его профессиональную роль, выводя на первый план этическую рефлексию.

Суммируя вышесказанное, можно констатировать, что комплекс перечисленных факторов свидетельствует о высокой степени научной и социальной значимости проблемы этических дилемм педагога при использовании искусственного интеллекта. Настоящее исследование призвано внести вклад в формирование адекватного философско-этического дискурса и предложить продуктивные ориентиры для выработки ответственной профессиональной позиции педагогического сообщества.

Методы и принципы исследования. Методологическую основу настоящего исследования составляет комплекс теоретических методов, направленных на системный анализ этических дилемм в контексте цифровой трансформации образования. Были использованы:

— метод философской рефлексии, позволяющий осуще-

ствить критический анализ трансформации понятийного аппарата педагогической этики под влиянием технологий искусственного интеллекта;

— герменевтический подход использовался при работе с современными научными исследованиями в области образования и технологий, раскрывая их в отношении регулирования взаимодействия человека и искусственного интеллекта;

— диалектический метод использовался для исследования фундаментальных антиномий, таких как «эффективность и приватность», «персонализация и цифровая объективация», «инновация и сохранение гуманистических традиций»;

— системно-структурный подход обеспечивал целостное рассмотрение этических дилемм как элементов сложной социотехнической системы «учитель-ученик-ИИ», выявляя взаимосвязи и взаимовлияния между ее компонентами;

— междисциплинарный синтез, объединяющий концептуальные аппараты философии образования, цифровой этики, теории принятия решений и антропологии техники, использовался с целью выработать интегративное понимание изучаемых проблем.

Результаты исследования и их обсуждение. Как показывают современные исследования, масштабы использования ИИ обучающимися приобретают угрожающий характер: по данным опросов, от 65% до 92,9% учащихся учебных заведений активно используют ИИ-сервисы для выполнения учебных заданий [1, с. 87–88]. Это подтверждает, что этические дилеммы носят не теоретический, а практический характер и требуют немедленного реагирования со стороны педагогического сообщества.

Проведенное исследование позволило выявить и концептуализировать систему фундаментальных этических дилемм, с которыми сталкивается современный педагог в условиях интеграции искусственного интеллекта в образовательное пространство.

Центральным результатом стало построение теоретической

модели, описывающей пять ключевых типов дилемм, возникающих на пересечении алгоритмической и гуманистической парадигм.

Первый тип связан с дилеммой делегирования оценочных функций, когда учитель оказывается перед выбором между эффективностью алгоритмической оценки и сохранением своего профессионального суждения, учитывающего контекст и индивидуальные особенности учащихся.

Второй тип составляет дилемма цифровой прозрачности, противопоставляющая всеобъемлющий мониторинг учебной деятельности праву учащегося на приватность и автономию. Этическая оценка систем всеобщего мониторинга (прокторинга) должна выходить за рамки утилитарной эффективности и опираться на экзистенциальную категорию «заботы» (Хайдеггер), понимаемую как фундаментальный способ человеческого бытия, направленный на поддержание жизненного мира другого [8, с. 358]. В этом ключе право на приватность и автономию является не техническим препятствием, а онтологическим условием для полноценного развития личности.

Третий тип дилемм относится к проблеме распределения ответственности между человеком и алгоритмом. Исследование показывает, что даже самые совершенные системы искусственного интеллекта не снимают с педагога конечной ответственности за образовательные результаты, однако механизмы этой ответственности требуют переосмысления.

Четвертый тип составляет дилемма алгоритмической предвзятости, возникающая, когда учитель должен либо довериться объективности алгоритма, либо подвергнуть сомнению его решения, основанные на потенциально дискриминационных паттернах.

Пятый тип дилеммы можно обозначить как дилемму образовательной эффективности и алгоритмического контроля. Она возникает, когда системы ИИ, предназначенные для повышения объективности и эффективности, начинают

использоваться для жесткого управления и контроля над участниками образовательного процесса. Ярким примером является отечественная система EDCrunch University, разработанная НИТУ «МИСиС» [11, с. 68], которая «позволяет формировать рейтинг на основе цифрового следа: результаты контрольных точек, активность обучающихся на лекциях, участие в общественной жизни, поведение и другое» [11, с. 68]. Создатели системы заявляют, что «ИИ дает более объективную оценку», а «студенты, оказавшиеся внизу рейтинга, ...становятся претендентами на отчисление» [11, с. 68]. Перед педагогом встает сложный выбор: довериться «объективности» алгоритма, ранжирующего студентов по их цифровому следу, или оспорить его решение, основанное на критериях, которые могут не учитывать жизненные обстоятельства и творческий потенциал.

В качестве примеров успешного, но этически небесспорного внедрения ИИ можно привести опыт зарубежных платформ, таких как Duolingo и Thinkster, которые используют ИИ для персонализации обучения [7, с. 73–74]. В России аналогичные процессы идут в ведущих вузах, таких как НИУ ВШЭ и ЮУрГУ, где разрабатываются системы адаптивного обучения и оценки [7, с. 75]. Помимо ведущих вузов, таких как НИУ ВШЭ, активное тестирование и внедрение отечественных разработок ведется и в других университетах. Например, как указывают Родионов О. В. и Тамп Н. В., ряд университетов Сибирского федерального округа проводят тестирование адаптивной платформы Plario среди студентов [11, с. 67]. Более того, в ходе летней сессии 2021 года более 200 студентов 7 вузов России приняли участие в эксперименте по сдаче зачетов и экзаменов с помощью технологии биопрокторинга» [11, с. 68].

Это подтверждает, что этические дилеммы носят не теоретический, а практический характер.

Обсуждение полученных результатов позволяет утверждать, что традиционные этические рамки педагогической профессии оказываются недостаточными для адекватного реагирования

на вызовы цифровой эпохи. Разрешение выявленных дилемм требует от учителя развития специфического компетентностного профиля, включающего цифровую этическую грамотность, способность к критической рефлексии алгоритмических решений и устойчивость к технологическому детерминизму. Важным выводом исследования становится положение о том, что профессиональная роль учителя не упрощается, а усложняется, смещаясь от трансляции знаний к функции этического арбитра в системе «человек-машина». Противостояние технологическому детерминизму, при котором участники образовательного процесса рискуют превратиться в пассивные объекты управления алгоритмами, перекликается с критикой экзистенциалистами детерминистских моделей человека, будь то психоанализ или марксизм [8, с. 355]. Ответом на этот вызов должно стать утверждение человеческой агентности — способности учителя и ученика делать осознанный выбор и нести за него ответственность даже в условиях всепроникающего влияния ИИ. Таким образом, цель интеграции ИИ в образование с экзистенциально-этической точки зрения должна заключаться не в подмене человеческого участия, а в «расширении прав и возможностей» (empowerment) как учителя, так и ученика [8, с. 361]. Технологии должны служить усилению их агентности, способности к осознанному выбору и ответственному действию, а не создавать отношения алгоритмической опеки и контроля.

Помимо вызовов, важно признать, что интеграция ИИ в образование несет в себе значительный потенциал для трансформации учебного процесса. Как отмечает Ярцева Е. Я., к ключевым преимуществам относятся «персонализация обучения, автоматизация рутинных задач, предоставление оперативной обратной связи и аналитика больших данных для принятия обоснованных педагогических решений» [20, с. 400]. Однако именно эти технологические возможности, повышающие эффективность, одновременно становятся источником

фундаментальных этических дилемм, связанных с делегированием оценки, приватностью и объективностью.

Перспективным направлением представляется разработка концепции «этического интерфейса» учителя — системы ценностных фильтров и рефлексивных практик, позволяющих гармонизировать взаимодействие с технологиями ИИ без ущерба для гуманистических оснований образования. Это предполагает не отказ от технологий, но выработку нового типа профессиональной идентичности, основанной на синтезе педагогической компетентности и цифровой этической рефлексии. Формирование «этического интерфейса» учителя невозможно без решения кадрового вопроса. Это в полной мере соотносится с выводом Ярцевой Е. Я. о том, что «педагоги могут испытывать трудности с адаптацией к новым технологиям, поэтому требуется соответствующее обучение и поддержка» [20, с. 400]. Следовательно, программы повышения квалификации должны быть направлены не только на умение работать с современными технологиями, но и на развитие цифровой этической грамотности, позволяющей педагогу осуществлять моральный выбор в ситуациях использования ИИ.

Заключение. Проведенное исследование позволяет констатировать, что интеграция искусственного интеллекта в образовательное пространство порождает глубокие трансформации профессиональной роли педагога, выдвигая на первый план этические дилеммы как ключевую проблему современной педагогической теории и практики. Анализ показал, что традиционные этические рамки оказываются недостаточными для адекватного ответа на вызовы, связанные с алгоритмизацией образования. Возникающие дилеммы делегирования оценочных функций, цифровой прозрачности, распределения ответственности и алгоритмической предвзятости образуют сложный комплекс проблем, требующих системного осмысления. Актуальность дилеммы алгоритмической предвзятости подтверждается в работе

Ярцевой Е. Я., которая указывает на конкретные риски: «не все ИИ-системы одинаково эффективны, и существует риск предвзятости в алгоритмах, что может негативно сказаться на обучении», а также на проблемы «конфиденциальности и защиты личной информации» [20, с. 400]. Это подчеркивает, что учитель сталкивается не с абстрактной проблемой, а с необходимостью ежедневно критически оценивать потенциально ошибочные решения алгоритмов.

Основным выводом исследования является положение о том, что преодоление выявленных этических вызовов невозможно через простую адаптацию существующих норм. Требуется формирование принципиально новой этической парадигмы педагогической деятельности, основанной на синтезе традиционных гуманистических ценностей образования и современного понимания цифровой этики. Центральным элементом этой парадигмы должна стать концепция «этического интерфейса» учителя — развитой системы ценностных ориентиров и рефлексивных практик, позволяющих осуществлять моральный выбор в условиях алгоритмической неопределенности. В качестве методологической основы для формирования новой этической парадигмы могут служить подходы, выделенные И. О. Котляровой: информационный, гуманистический, акмеологический и аксиологический [7, с. 75–76]. Формирование новой этической парадигмы педагогической деятельности соответствует экзистенциалистскому пониманию «этики неопределенности» [8, с. 360–361], которая отвергает жесткие, абстрактные предписания (эссенциалистские кодексы) в пользу подвижной, контекстуальной и рефлексивной системы морального выбора, способной адекватно реагировать на вызовы алгоритмической эпохи.

Практическая значимость исследования заключается в том, что оно задает ориентиры для разработки программ профессиональной подготовки и переподготовки педагогов, акцентируя необходимость формирования цифровой этической грамотности как ключевой компетенции. Под

последней следует понимать не только этическую рефлексию, но и весь спектр навыков цифровой культуры [17, с. 205], включая технические умения работы с ИИ-платформами, критическое мышление для анализа алгоритмических рекомендаций, компетенции в области управления данными и информационной безопасности, а также эффективную коммуникацию в цифровой среде.

Перспективными направлениями дальнейших исследований видятся: разработка конкретных методик этической экспертизы ИИ-решений в образовании, изучение особенностей формирования ответственности в условиях взаимодействия «человек — машина», теоретическое осмысление трансформации образования в цифровую эпоху.

Таким образом, представленный анализ подтверждает, что вопреки прогнозам о замене учителя искусственным интеллектом, ценность человеческого участия в образовании не только не уменьшается, но приобретает новое измерение и возможности. Миссия педагога эволюционирует от трансляции и передачи знаний к осуществлению этического арбитража, обеспечению гуманистической экспертизы технологических решений и сохранению антропологических оснований образовательного процесса. Именно эта роль становится гарантом того, что цифровая трансформация образования будет служить развитию человеческого потенциала, а не его подчинению технологическим императивам.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Белолобова, А. А. Искусственный интеллект в образовании: проблема его недобросовестного использования обучающимися / А. А. Белолобова // Инженерное образование. — 2025. — № 37. — С. 86–98. — DOI 10.54835/18102883_2025_37_8. — EDN QWCINF. С. 87–88.

2. Вахтеров, А. В. Философия искусственного интеллекта: философские аспекты исследования морально-нравственных основ формирования систем искусственного интеллекта /

А. В. Вахтеров // Искусственный интеллект и духовная культура: Сборник материалов Международной научно-практической конференции, Москва, 30 октября 2024 года. — Санкт-Петербург: ООО Издательский дом «Сциентиа», 2025. — С. 41–46. — EDN MHSPUI.

3. Вертакова, Ю. В. Морально-этические аспекты развития современного образования в контексте распространения искусственного интеллекта (на примере Chat GPT) / Ю. В. Вертакова, А. Л. Панищев // Вестник Академии знаний. — 2023. — № 5 (58). — С. 77–79. — EDN RZKTSW.

4. Волков А. И. Этика искусственного интеллекта: вызовы и решения. Москва: Эксмо, 2023. С. 59.

5. Волков А. С. Цифровизация образовательного процесса: новые подходы и модели внедрения технологий в работу педагогов // Вестник науки. 2025. № 5 (86).

6. Демченко, О. Ю. Этика и технологии искусственного интеллекта: политический аспект / О. Ю. Демченко // Вестник государственного университета Дубна. Серия: Науки о человеке и обществе. — 2021. — № 2. — С. 53–63. — EDN GSWPOL.

7. Котлярова, И. О. Технологии искусственного интеллекта в образовании // Вестник ЮУрГУ. Серия: Образование. Педагогические науки. 2022. № 3.

8. Мельников, Д. А. Экзистенциальное измерение социальной работы и этика выбора // Преподаватель XXI век. 2013. № 2.

9. Негодина, В. А. Этика искусственного интеллекта: обсуждение моральных и этических аспектов развития и применения ИИ-технологий / В. А. Негодина // Работы членов студенческого научного общества СЮИ ФСИН России: сборник статей. — Самара: Федеральное казенное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Самарский юридический институт Федеральной службы исполнения наказаний», 2024. — С. 170–173. — EDN GFZNGZ.

10. Петрова Н. П., Соковицова А. В. Моделирование

образовательной экосистемы в условиях цифровой трансформации высшего образования. Мир науки. Педагогика и психология. 2023; Т. 11, № 6: 1–12. С. 2.

11. Родионов О. В., Тамп Н. В. Технологии искусственного интеллекта в образовании // Воздушно-космические силы. Теория и практика. 2022. № 22.

12. Скворчевский К. А., Дятлова О. В. Современные адаптивные и интеллектуальные цифровые системы обучения: механизмы и потенциал // Вопросы образования. 2024. № 3 (2).

13. Смирнов А. В. Цифровое общество: теоретическая модель и российская действительность // Мониторинг. 2021. № 1.

14. Сысоев П. В. Искусственный интеллект в образовании: осведомленность, готовность и практика применения преподавателями высшей школы технологий искусственного интеллекта в профессиональной деятельности // Высшее образование в России. 2023. № 10.

15. Указ Президента РФ от 10.10.2019 № 490 «О развитии искусственного интеллекта в Российской Федерации» (вместе с «Национальной стратегией развития искусственного интеллекта на период до 2030 года»).

16. Федеральный закон от 24.04.2020 № 123-ФЗ «О проведении эксперимента по установлению специального регулирования в целях создания условий для разработки и внедрения технологий искусственного интеллекта в субъекте Российской Федерации — городе федерального значения Москве и внесении изменений в статьи 6 и 10 Федерального закона «О персональных данных».

17. Черкасова, М. А. Цифровая культура и искусственный интеллект в высшем образовании: вызовы и перспективы / М. А. Черкасова, К. В. Черкасов // Искусственный интеллект и духовная культура: Сборник материалов Международной научно-практической конференции, Москва, 30 октября 2024 года. — Санкт-Петербург: ООО Издательский дом «Сциентиа», 2025. — С. 204–208. — EDN WWZBKK.

18. Шапинская, Е. Н., Лисенкова, А. А. Гуманитарное

образование в цифровую эпоху: трансформация или кризис? // Культурный код. 2020. № 1.

19. Шуталева, А. В., Керимов, А. А., Циплакова, Ю. В. Гуманизация образования в цифровую эпоху // ПНиО. 2019. № 6 (42).

20. Ярцева Е. Я. Интеграция искусственного интеллекта в образование // Проблемы современного педагогического образования. 2024. № 85–2.

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 приставным списком литературы, который составляется в алфавитном порядке. I.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 – 250 экз.
Заказ номер № 3019
Дата выхода в свет 26.12.2025
Распространяется бесплатно

12+

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление