© 2026 К. Г. Кузьмин
Москва, Россия

ОТ ОБЩЕСТВ ТРЕЗВОСТИ К ПРАКТИКЕ ПРАВОСЛАВНОГО ДУШЕПОПЕЧЕНИЯ ЗАВИСИМЫХ

Аннотация. В статье исследуется вопрос о том, что связывает приходские общества трезвости конца XIX – начала XX в. с современной практикой православного душепопечения зависимых. Между двумя этими эпохами лежит советский период, который прервал существование церковных обществ трезвости. Автор выстраивает сравнение через структурный вопрос: кто выступает субъектом дисциплинирующей власти в каждой из моделей – община или индивид, заключающий добровольное соглашение. Типологическое многообразие – от индивидуального обета в протестантской традиции до литургически оформленного вхождения в церковное братство в православной модели – задает статье сравнительную, а не изолированно-национальную рамку. Богословским фундаментом для этого сопоставления служит понятие синергии как соборного взаимодействия, которое, по мысли автора, объясняет живучесть именно общинно-приходской логики в русской традиции. Аргументация разворачивается на разнородном материале – от архивных данных по русским обществам трезвости конца XIX в. до интервью с современными душепопечителями. Особое место занимает эмпирический блок с данными о религиозном совладании и данными о продолжительности воздержания среди членов семейных клубов трезвости, призванный проверить теоретический тезис на актуальном материале. Что показывает эта проверка – действительно ли современная практика воспроизводит логику дореволюционной общины, или перед нами лишь новый синтез, использующий язык традиции для легитимации иной, постсоветской модели работы с зависимостью?
Ключевые слова: общества трезвости, зависимость, православное душепопечение, церковная реабилитация, синергия, религиозное совладание, семейные клубы трезвости.

Ссылка при цитировании: Кузьмин К. Г. От обществ трезвости к практике православного душепопечения зависимых // Традиции и современность. 2026. № 46. С.36–50

Кузьмин Кирилл Геннадьевич (**Kuzmin Kirill Gennadievich**) – соискатель Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: plosh@mail.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2026. № 46. С. 36–50
ISSN 2687-1122; **ISSN 2687-119X** || http://naukapravoslavie.ru
УДК – 371; **ББК – 63.3(29)**; https://doi.org/10.33876/2687-119X/2026-46/36-50

Введение

Проблема преодоления зависимости от алкоголя в России второй половины XIX – начала XXI в. и проблема современной церковной реабилитации зависимых разделены не только хронологически: между ними лежит советский период, который не только прервал историческое бытие российских обществ трезвости, но и произвел подмену самого субъекта попечительного воздействия на человека, сохранив при этом структурную логику централизованного, «сверху» насаждаемого воздействия. Вопрос о том, что именно унаследовано современной практикой православного душепопечения зависимых от дореволюционного опыта – институциональная форма, содержательная логика или лишь внешнее риторическое уподобление. – требует не изолированного, а сравнительно-исторического и богословски рефлексивного анализа.

Необходимость сравнительной рамки продиктована самим характером трезвенного движения второй половины XIX – начала XX в.: при всем типологическом многообразии – от индивидуального обета в протестантской традиции до литургически оформленного вхождения в церковное братство в православной модели – общим знаменателем оказывается сама логика ответа на кризис пьянства в обществе как на проблему, требующую не только личного, но и институционального решения. Различие между моделями лежит не в самом факте организации, а в том, кто выступает субъектом дисциплинирующей власти: добровольная ассоциация верующих, противостоящая или сотрудничающая с государством на Западе, либо приходская община и синодально-министерская вертикаль в России. Это структурное различие не осталось локальным историческим фактом: оно во многом предопределило то, как в России уже в начале XX в. трезвенная работа срослась с зарождающимся психиатрическим и медико-социальным дискурсом об алкоголизме, а столетием позже – с формирующейся практикой православного душепопечения зависимых, унаследовавшей от дореволюционных обществ трезвости именно общинно-приходскую, а не индивидуально-договорную логику включения человека в дисциплину трезвости. Именно эта историческая преемственность делает сравнительный, а не изолированно-национальный взгляд на практику трезвости необходимой рамкой для понимания современного душепопечения.

Типология трезвенных движений второй половины XIX – начала XX в.

Сопоставление англо-протестантской и российской моделей трезвенного движения удобно вести не на уровне общих заявлений, а на уровне конкретных организационных документов – уставов, которые фиксируют, кто именно санкционирует членство и кто выступает инстанцией дисциплинарного контроля.

Англо-протестантская модель: пример Общества трезвости Церкви Англии (Church of England Temperance Society). Основанное в 1862 г. епископом Лондонским Арчибальдом Кэмпбеллом Тэйтом[1] (впоследствии, с 1868 г., архиепископ Кентерберийский) и реорганизованное в 1873 г., это общество к концу XIX в. объединяло свыше 200 000 членов в 7000 приходских отделениях (*Olsen* 1973: 42). На первый взгляд, наличие церковного основания и приходских отделений сближает его с российской моделью. Однако структурно принципиальным здесь было то, что уже в 1865 г. руководство общества официально предоставило «каждому [члену] право самому судить, как лучше содействовать движению в своём приходе» – то есть дисциплинирующая инициатива делегировалась вниз, к добровольному усилию отдельного мирянина или локальной ячейки, а не исходила централизованно как обязательный литургический акт. Показательно и то, что церковное сознание с самого начала допускало внутреннее разделение на секцию полного воздержания и секцию «умеренности», не совпадающих даже в понимании цели: само членство было предметом индивидуального выбора степени обязательства, а не единой соборной дисциплины. Аналогичным образом устроены были и более ранние англо-американские организации – Британское и Зарубежное общество трезвости (1831), Ольстерское общество трезвости (1829) и другие, основанные на институте личной подписки под обязательством (*pledge*) – письменном личном обете воздержания, скрепляемом подписью самого человека, а не церковно-иерархическим актом (*Dunn* 1999).

Российская модель: в отличие от крупных *городских* обществ трезвости России – с их, как будет показано ниже, более сложным, синодально-министерским механизмом утверждения устава, – наиболее показательным для российской специфики оказывается история *сельских* церковно-приходских обществ: именно тот тип, который исследователи выделяют как структурно отличный от светских, городских ассоциаций.

Здесь особенно ценен подробно задокументированный локальный сюжет из с. Хлопуновского (прихода храма Трёх Святителей, в честь которых был освящён местный храм) Змеиногорского у. Томской губ. (с 1917 г. – Алтайской губ.) на Алтае. С 1909 г. дьякон, а позже священник Афанасий Шевелков вместе с церковным причтом начал «активное противостояние пьянству», которое в селе «сопровождалось драками, плачем, стонами и поч-

ти ежегодными убийствами». Причт при участии учителей церковно-приходской школы устраивал дневные и вечерние чтения «с туманными картинами» – с использованием проекционного волшебного фонаря, технической новинки той эпохи, иллюстрируя «всю пагубность пьянства». К 1913 г., готовясь к открытию Общества трезвости, отец Афанасий, начиная с последней недели Рождественского поста, за каждым богослужением читал поучения и проводил беседы о вреде пьянства; а само открытие общества трезвости он символически приурочил к началу Нового года «как символу обновления жизни», а для вдохновления прихожан сам первым перед Крестом и Евангелием дал обет не употреблять спиртных напитков. Общество отца Афанасия стало самым крупным по численности в Змеиногорском у. Спустя годы священник Афанасий Шевелков был арестован и расстрелян в 1938 г. – этот факт напрямую предвосхищает материал о насильственном характере советского разрыва церковной традиции воздержания от алкоголя (*Ясонова* 2024).

Другой локальный пример – *Аргамаченское* (*Рождественское Аргамаченское*) *общество трезвости* в Ельце Орловской губ., основанное в 1898 г. протоиереем Николаем Васильевичем Брянцевым[2] «с целью противодействия чрезмерному употреблению спиртных напитков»: к 1899 г. в нем состояло более 200 человек (к 1900 г. – уже 929) при членском взносе 20 коп., а при церковно-приходской школе была открыта общественная чайная с газетами, журналами и религиозно-нравственными чтениями – пример того, как общество трезвости институционализировало не только запрет, но и альтернативную, «трезвую» форму досуга. Сам отец Николай Брянцев был расстрелян в Ельце в 1918 г. (*Шевченко* 2015: 175), что перекликается с судьбой священника Афанасия Шевелкова.

Показательна также профилактическая, а не только коррекционная работа среди простого народа: 26 августа 1904 г. при *Троице-Сергиевой* (*Сергиевой*) *пустыни* – мужском монастыре под Санкт-Петербургом (ныне в черте города, в пос. Стрельна) – было открыто Сергиевское отделение Санкт-Петербургского Александро-Невского общества трезвости, а в 1905 г. при нём открылась первая российская Сергиевская школа трезвости, в которой обучалось и воспитывалось до 300 детей с 8 до 16 лет, с программой, включавшей Закон Божий наряду с общеобразовательными предметами и ремесленной подготовкой.

Количественный фон дополняют данные, приведенные для общей картины массовости обществ трезвости только по одному крупному промышленному региону Российской империи – Среднему Уралу, с числом жителей около 1758 тыс. чел.: с 1910 по 1914 г. там было создано более 30 сельских и городских церковных обществ трезвости, с числом более 3,5 тыс. членов (*Афанасьев* 2021: 52) – то есть речь идет не о единичных инициативах отдельных подвижников, а о массовом, системно поддерживаемом Церковью явлении.

Эти местные сюжеты позволяют уточнить структурное различие моделей на конкретном материале: в отличие от английского общества, где решение как содействовать движению делегировалось члену организации, в российском сельском приходе инициатива дисциплинирующего акта принадлежала настоятелю и церковно-школьному причту, а вхождение прихожанина в дисциплину трезвости оформлялось не подпиской-договором, а публичным литургически окрашенным актом – обетом перед Крестом и Евангелием, приуроченным к церковному календарю в Рождественский пост или на Новый год.

На этом фоне и раскрывается упомянутый выше тип крупного городского общества трезвости – синодально-министерского по способу учреждения и потому структурно противоположного сельскому приходскому типу. Показательный пример – *Казанское общество трезвости* (КОТ), функционировавшее в Казани в 1892–1917 гг.: оно было учреждено «с 10 членами и с десятью рублями в кассе» с формулировкой цели: «отрезвление русского народа, выяснение и указание ему истинного пути жизни» (*Алексеев* 2003: 21). Принципиальное структурное отличие фиксируется уже в процедуре учреждения: точной датой образования КОТ считается 30 июля (11 августа) 1892 г., когда устав общества был утвержден не церковной, а государственной инстанцией – «за министра внутренних дел, его товарищем... генерал-лейтенантом Н. И. Шебеко», то есть акт создания общества трезвости был актом синодально-министерской вертикали, санкционированным государством, а не результатом свободной ассоциации единомышленников (в отличие от сельских обществ, где, как показано выше, инициатива принадлежала самому настоятелю и причту, а не внешнему административному утверждению). Устав детально регламентировал состав членов, включая явные сословные и профессиональные ограничения: устанавливался запрет на членство владельцам винокуренных, водочных и пивоваренных заводов, продавцам спиртного, а также – что показательно для степени государственного контроля – несовершеннолетним, нижним воинским чинам и юнкерам без особого разрешения, а также лицам, ограниченным в правах по суду (*Алексеев* 2003: 23). Такая детализация невозможна в модели добровольной ассоциации, где критерием членства выступает личное решение, а не сословно-административный статус, утверждаемый внешней инстанцией.

Это различие можно сформулировать точнее, используя категорию, вынесенную в начале статьи: в англо-протестантской модели дисциплинирующая власть распределена между индивидом, принимающим личный *pledge*, и добровольной ассоциацией верующих, которая с ним не более чем сотрудничает и может даже допускать внутренний разброс требований; в российской же модели дисциплинирующая власть централизована и институционально закреплена – она принадлежит связке «приход – Святейший Синод – министерство», которая утверждает устав, определяет состав и, соответственно, придает акту вхождения в общество не столько договорный, сколько разрешительно-литургический характер. При этом внутри самой российской модели обнаруживается собственная дифференциация: сельский приходской тип (Хлопуновское, Аргамаченское общества) реализует эту централизацию через фигуру настоятеля и литургически окрашенный обет, тогда как городской тип (Казанское общество) – через прямое административно-министерское утверждение устава.

Именно это структурное различие – а не сам факт наличия или отсутствия церковной принадлежности у организации – определит, как будет показано далее, разную траекторию сращивания трезвенной работы с зарождающимся медико-психиатрическим дискурсом об алкоголизме в России начала XX в.

Богословское обоснование: синергия как экклезиологический принцип

Структурное различие, обозначенное ранее, – между добровольной ассоциацией верующих на Западе и приходским братством в синодально-министерской вертикали России – не сводится к юридической или политической случайности. Оно коренится в разных представлениях о самой природе спасения и, соответственно, о том, кто и как может выступать субъектом дисциплинирующей власти в деле исправления человека.

Классическая формула, определившая православное понимание этого вопроса, принадлежит преподобному Иоанну Кассиану: «В деле спасения нашего участвует и благодать Божия и свободное произволение наше» (*Иоанн Кассиан Римлянин* 1993: 408), то есть они оба согласно действуют и в деле спасения нашего равно необходимы. Эта формула – попытка избежать двух крайностей: пелагианского акцента на автономной человеческой воле, где спасение и исправление – целиком личное усилие, договор человека с самим собой или с Богом, и августинистского акцента на исключительной инициативе благодати, где человеческая воля почти ничего не решает. Восточная патристика утвердила третий путь – синергию, соработничество двух воль, ни одна из которых не действует в отрыве от другой.

Богослов и философ Владимир Лосский, реконструируя это учение по текстам свт. Григория Нисского, формулирует существенный для нашей темы принцип: «речь идет не о заслугах, а о соработничестве, о синергии двух воль, божественной и человеческой, о согласии, в котором благодать все более и более раскрывается» (*Лосский* 2012: 282). У преподобного Макария Египетского эта же мысль выражена еще более точно: «Воля человеческая есть как бы существенное условие. Если нет воли, Сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей» (*Макарий Египетский* 2010: 167). То есть инициатива требуется от обеих сторон, но именно человеческая воля выступает необходимым, хотя не единственным, условием.

Вот что важно для нашей аргументации: синергия по своей природе не индивидуальна, а соборна. Соединение человека с Богом происходит не в изоляции, а внутри Церкви как Тела Христова – там, где, по формулировке В. Лосского, верующим сообщается «огнь Божества – нетварная благодать – тем, кто становится членами Тела Христова» (*Лосский* 2012: 240). Отсюда следует прямой экклезиологический вывод: если исправление человека, в частности, освобождение от пьянства, мыслится как частный случай спасения через синергию, то естественной формой его институционализации будет не договор индивида с ассоциацией единомышленников, а включение человека в церковную общину – приход, братство, где соработничество благодати и воли совершается литургически, через таинства и совместную молитву.

Современная богословская разработка темы синергии позволяет уточнить эту схему. Иеромонах Мефодий (Зинковский) и священник М. В. Легеев в своей статье предлагают различать в синергии два взаимодополняющих аспекта – природный и ипостасный: «в плане природном человеческое действие предваряет действие Божие... все онтологические изменения... начинаются человеком, а завершаются Богом» (*Зинковский*, *Легеев* 2012: 92–93), тогда как в ипостасном плане «личное общение начинается Богом, продолжается человеком, его свободным и личным выбором, и завершается вновь Богом». Авторы формулируют это достаточно ёмко: «Бог призывает, а человек отвечает лично Богу. Человек трудится, а Бог освящает природу человека» (*Зинковский*, *Легеев* 2012: 93).

Эта двойная структура синергии – восходящий человеческий труд и нисходящий Божественный призыв и освящение – методологически полезна для анализа исторического материала статьи. До-

революционное общество трезвости институционализировало именно нисходящий, ипостасный аспект: инициатива дисциплинирующего призыва исходила не от самого опекаемого, а от прихода, священника и литургического цикла (молебен, епитимия, таинства), – человек «отвечал» на призыв общины, а не формулировал условия договора сам. Западная индивидуально-договорная модель обета, напротив, тяготеет к акцентированию восходящего, природного усилия – личной инициативы верующего, который сам берет на себя обязательство, минимально опосредованное институциональной иерархией.

Таким образом, различие субъекта дисциплинирующей власти, зафиксированное как чисто историко-организационный факт, обретает свое богословское осмысление: оно оказывается следствием разных акцентов внутри одного и того же – общехристианского учения о синергии Бога и человека, по-разному раскрытых в экклезиологическом предании Востока и Запада. Это создает теоретическую рамку, которая в дальнейшем позволит истолковывать эмпирические данные о стилях религиозного совладания не просто как психологическую типологию, а как проявление той же богословской развилки – явленной ныне на материале современной практики душепопечения.

Слияние трезвенной работы с медико-психиатрическим дискурсом в начале XX в.

Структурное различие субъекта дисциплинирующей власти, зафиксированное ранее, обнаруживает свои прямые следствия в том, как трезвенное движение в России начала XX в. начало срастаться с зарождающейся тогда психиатрией. Ключевой фигурой здесь выступает академик В. М. Бехтерев (1857–1927) – невропатолог, психиатр, основатель первого в мире Психоневрологического института (1907, Санкт-Петербург). Его деятельность демонстрирует не просто параллельное существование церковного и медицинского подходов к алкоголизму, а их структурное сближение – сближение, которое было органичным именно потому, что дисциплинирующая власть в российской модели изначально принадлежала централизованной, институционально закрепленной инстанции, а не рассредоточенной добровольной ассоциации индивидуумов.

6 мая 1912 г. по инициативе Бехтерева в Санкт-Петербурге в структуре Психоневрологического института был торжественно открыт Экспериментально-клинический институт по изучению алкоголизма (в обиходе – «Противоалкогольный институт», с начала 1914 г. в документах фигурирующий также как «Наркоманический институт») – первое подобное научно-исследовательское учреждение в мире. Строительство здания института Бехтерев частично финансировал из личных средств. Существенно, что сам Бехтерев рассматривал медицинскую и общественно-дисциплинарную составляющие как единый комплекс мер: в задачи института входили не только выработка концепции комплексного лечения индивидуального алкоголизма, но и разработка «рациональных мер для возможного ограничения развития алкоголизма в стране», включавших организацию временных убежищ для лиц в состоянии острого опьянения, амбулаторий, а также поддержку добровольных обществ трезвости, которые должны были закреплять результаты лечения, – то есть Бехтерев прямо встраивал институт добровольного общества трезвости в общую систему государственно организованной борьбы с пьянством, наряду с ограничением продажи водки и государственными мерами антиалкогольной политики. Это принципиально отличается от западной ситуации, где медицинская и церковно-общественная работа с пьянством долгое время развивались как параллельные, институционально разделенные сферы, конкурировавшие за доверие пациента.

Показательна и сама разработанная Бехтеревым клиническая методика – «психотерапевтическая триада Бехтерева» (термин введен Г. В. Зеневичем и С. С. Либихом в 1965 г.), включавшая три последовательных этапа: убеждение, гипнотическое внушение и самоутверждение (самовнушение). По собственной формулировке Бехтерева, метод состоит в совмещении в одном сеансе многим больным трех рефлексотерапевтических методов: методов убеждения, гипнотического внушения и самовнушения, или самоутверждения. Пациенты, страдающие алкоголизмом, собирались группами по 50–100 человек в зале, рассаженные рядами так, чтобы врач мог свободно проходить между ними для проверки гипнотического состояния; сеанс продолжительностью 20–30 минут строился как последовательность из убеждающего наставления о вреде алкоголя (с использованием наглядных таблиц и рисунков), коллективного гипнотического внушения с проверкой каталепсии у каждого пациента индивидуально и завершался установкой на совершенное прекращение употребления спиртных напитков, подкрепляемой инструкцией по домашнему самовнушению перед сном и по пробуждении; следующий сеанс для закрепления установки проводился через неделю. Обращает на себя внимание форма проведения сеанса – коллективная, публичная и ритуализированная: фиксированное время, зал, регулярная периодичность – то есть структурно она воспроизводит не индивидуально-договорную, а именно

групповую, почти литургическую форму дисциплинирующего воздействия, при которой фигура врача выступает функциональным аналогом того самого «нисходящего», централизованно инициирующего субъекта дисциплины, который в приходской модели принадлежал пастырю и церковной общине.

Существенно и то, что сам академик в поздний период своей деятельности прямо отстаивал преимущества именно коллективной формы лечения перед индивидуальной, ссылаясь на «своеобразную взаимную индукцию больных», возникающую в групповом сеансе – то есть осознанно теоретизировал терапевтический эффект именно соборности, коллективности воздействия, а не индивидуальной работы с пациентом. Последний доклад на эту тему он сделал 24 декабря 1927 г., в день своей кончины, на съезде невропатологов и психиатров.

Интересна и визуальная фиксация нового метода: сохранился фотоальбом 1927 г. «Академик В. М. Бехтерев гипнотизирует алкоголиков», документирующий сеансы гипнотического лечения по методу Бехтерева. О своем методе он также подробно рассказывал на страницах массового журнала «Огонек» – материалы, позволяющие восстановить зрелищный, публично-театрализованный характер сеанса, сближающий его, как отмечено выше, с коллективной, почти литургической формой воздействия.

Это позволяет уточнить главный тезис на новом материале: интеграция трезвенной работы с медицинским дискурсом в России не привела к замене приходской модели индивидуально-терапевтической. Напротив, сама медицинская методика унаследовала структурную логику коллективного, институционально организованного воздействия «сверху», характерную для российской версии дисциплинирующей власти. Тем самым обозначилась линия преемственности, которая, будучи прервана советским периодом, возродится в постсоветской практике православного душепопечения не как случайное совпадение, а как воспроизведение устойчивого структурного паттерна, который получил богословское объяснение через категорию соборной, а не индивидуальной синергии.

Секуляризация трезвенной работы и ликвидация приходской модели

Слияние трезвенной работы с медицинским дискурсом, описанное ранее, оказалось прервано не эволюционно, а насильственно – административной ликвидацией самого церковно-приходского субъекта дисциплинирующей власти. Показателен случай Вонифатьевского культурно-просветительского братства при храме Покрова Пресвятой Богородицы на Боровой улице в Петрограде: просуществовав 25 лет, оно было закрыто 4 ноября 1918 г., когда постановлением исполкома Александро-Невского подрайона Петрограда советские власти отказали ему в регистрации (*Звонарев* 2025). Эта дата симптоматична – ликвидация происходила не по итогам содержательной дискуссии об эффективности церковных обществ трезвости, а по формально-административному основанию (отказ в регистрации), что обнажает саму природу разрыва: субъект дисциплинирующей власти, ранее закрепленный в связке «приход – Святейший Синод – министерство», был заменен новым, исключительно государственным субъектом, не допускавшим сохранения церковной инстанции даже в ослабленной форме.

Дальнейшая история советского трезвенническое движения демонстрирует любопытную закономерность: государство неоднократно пыталось воссоздать функциональный аналог общества трезвости, но каждый раз – на сугубо секулярной основе. Так, Общество борьбы с алкоголизмом (ОБСА), учрежденное в феврале 1928 г. по инициативе члена Политбюро ЦК ВКП(б) Н. И. Бухарина на базе Московского наркологического общества (председатель – Ю. Ларин (М. А. Лурье), заместитель – рабочий-металлист С. М. Семков) и издававшее с июля 1928 г. журнал «Трезвость и культура», было упразднено к 1932–1933 гг. в результате идеологической переориентации. Показательно, что даже критика в газетах в адрес движения велась в терминах несоответствия «текущему моменту»: позиция журнала была официально названа «узкотрезвеннической, не соответствующей своеобразию текущего момента» (Четвертое советское трезвенное движение 2014). То есть само существование общественной организации, ориентированной на дисциплину трезвости, было допустимо исключительно в строгих рамках, задаваемых партийной линией, а не автономной общественной инициативой.

Аналогичная логика воспроизвелась и в известной антиалкогольной кампании 1985 г.: Постановление ЦК КПСС и Постановление Совета Министров СССР от 7 мая 1985 г. № 410 «О мерах по преодолению пьянства и алкоголизма, искоренению самогоноварения» предписывали создание обществ трезвости непосредственно на предприятиях, а на общесоюзном уровне было создано Всесоюзное добровольное общество борьбы за трезвость с собственным печатным органом – журналом «Трезвость и культура» (позднее – «Трезвость и жизнь»). И вот что существенно для нашего тезиса: субъектом, санкционирующим членство и определяющим дисциплину, здесь выступал не приход и не добровольная ассоциация верующих, а трудовой коллектив и партийно-административная верти-

каль – то есть структурная позиция «централизованного дисциплинирующего субъекта», исторически принадлежавшая в России синодально-приходской модели, была не отменена, а переприсвоена государством в чисто светской форме.

Оценки результатов антиалкогольной кампании 1985–1987 гг. в СССР остаются предметом научной дискуссии. В. П. Пашин, С. В. Богданов и Ю. С. Богданова, сопоставив советские архивные документы с рассекреченными материалами ЦРУ, показали, что тревожная статистика пьянства была хорошо известна советскому руководству еще до начала кампании: научные конференции по проблемам алкоголизма проходили в Киеве (1981) и Дзержинске (1981–1982), а число доставленных в московские медицинские вытрезвители выросло с 139 843 чел. в 1958 г. до 224 674 в 1960 г. (*Пашин*, *Богданов*, *Богданова* 2011: 186). Региональная историография, проанализированная С. Н. Уваровым, подтверждает, что в первые годы кампании удалось добиться реальных демографических результатов: в Удмуртии рождаемость на 1986 г. выросла на 6% , число алкогольных отравлений сократилось почти в 3,5 раза – с 759 случаев в 1984 г. до 214 в 1988 г., а число самоубийств в состоянии опьянения снизилось с 648 до 494 в 1985–1986 гг.; в Башкирии число отравлений алкоголем в 1986 г. уменьшилось почти на четверть по сравнению с предыдущим годом. Вместе с тем сам Уваров подчеркивает, что подобные подробные данные существуют лишь для нескольких регионов (Удмуртия, Западная Сибирь, Башкирия), тогда как в большинстве других работ демографический эффект кампании вообще не рассматривается, а значит, говорить об однозначном общероссийском результате еще преждевременно (*Уваров* 2021: 176).

Среди этой картины борьбы с алкоголизмом особенно показателен один феномен низовой, стихийно возникшей формы взаимопомощи в позднем СССР – деятельность физиолога, кандидата биологических наук, сотрудника Института экспериментальной медицины АМН СССР Геннадия Андреевича Шичко и его метода «самоизбавления от алкоголизма». Принципиально важно, что Шичко идеологически противостоял медикализации проблемы: он писал, что алкоголизм располагается на границе психиатрии и психологии, поэтому его следует рассматривать и как болезнь, и как психологическое страдание, избавление от которого возможно как усилиями самого человека, так и с помощью администрации, трудовых коллективов, карающих органов, обществ трезвости, семьи, товарищей. В своих методических работах он рекомендовал создавать «клубы взаимоотрезвления», где алкоголики «принимаются в клуб претендентами, после оправдания надежд переводятся в кандидаты, а затем – в члены» (*Шичко* 2024: 20). Конкретным примером такой практики стал самодеятельный Ленинградский клуб благоразумия, действовавший в 1971–1975 гг.; ближайшими соратниками Шичко в организации клубного движения выступали его супруга Л. П. Шичко, Ю. А. Соколов, В. А. Михайлов и Ю. Н. Фёдоров. Позднее клуб был переименован в клуб «Оптимализма», дав имя целому направлению трезвеннического движения.

Эта форма примечательна тем, что она воспроизводит малую, регулярную, взаимно-подотчетную группу – структурный аналог церковно-приходского собрания, но целиком в светских, квартирных условиях, без какой-либо институциональной или государственной санкции: клуб организуется по инициативе самих участников, встречи проходят поочередно на квартирах членов клуба, а дисциплинирующим механизмом служит не литургический акт, а взаимное чтение дневников и «аутоанамнезов» – личных письменных самоотчетов об истории и последствиях пьянства.

Строго говоря, этот метод работает с самосознанием человека: пациент ведет дневник и пишет автобиографию, чтобы постепенно избавиться от привычных установок на употребление алкоголя. О применении этого метода на практике рассказывается в статье современных исследователей И. А. Федотова и Д. А. Назарова: авторы наблюдали всего шесть пациентов, и у пяти из них состояние улучшилось – ремиссия сохранялась до семи месяцев (*Федотов*, *Назаров* 2015: 65). Важно, что сами авторы статьи не преподносят метод Шичко как самостоятельное открытие, а честно признают: сегодня наиболее доказанной эффективностью в лечении зависимостей обладает именно когнитивно-поведенческая терапия, а метод Шичко можно рассматривать скорее как ее отечественный вспомогательный вариант (*Федотов*, *Назаров* 2015: 67). Поскольку исследование охватило совсем небольшую группу людей, без сравнения с контрольной группой, делать далеко идущие выводы о надежности метода пока рано, но как локальная практика, дополняющая проверенные психотерапевтические подходы, он заслуживает упоминания.

Тем самым советский период, полностью изъяв церковный субъект дисциплинирующей власти, не смог до конца уничтожить сам структурный принцип малой общины взаимоконтроля – он мигрировал в неформальную, квартирную, светскую форму, что подтверждает выдвинутый ранее тезис об устойчивости именно общинной (а не индивидуально-договорной) логики в отечественном контексте, независимо от идеологической рамки эпохи.

Одновременно происходила и содержательная

секуляризация самого понимания зависимости: официальный дискурс антиалкогольной кампании 1985–1988 гг. сместился от идеи безнравственного, социально осуждаемого характера пьянства к его трактовке как медицинской и психологической проблемы отдельного индивида – то есть проблема была окончательно индивидуализирована и медикализирована, лишившись той соборно-общинной рамки понимания, которая была раскрыта через теоретическую категорию синергии.

Таким образом, советский период парадоксальным образом сохранил самую структуру дисциплинирующей власти – централизованную, институционально насаждаемую «сверху», но полностью изъял из нее как церковный субъект, так и богословское содержание. Это создает важную методологическую развилку: постсоветское возрождение православного душепопечения зависимых должно было не просто восстановить организационную форму, но и заново «воцерковить» саму логику дисциплинирующего воздействия, вернув ей утраченный синергийный смысл, либо воспроизвести ее лишь частично, сохранив медикализированные элементы советского наследия наряду с восстановленными общинно-приходскими формами.

Современное православное душепопечение зависимых

Институциональная история современного возрождения этой практики в России начинается в 1991–1992 гг. Врач-психиатр и священник, протоиерей Алексий Бабурин, взяв за основу метод хорватского психиатра Владимира Худолина, начал применять его в России, и вскоре при Никольском храме подмосковного с. Ромашково открылся первый в стране семейный клуб трезвости. Сегодня это движение объединяет многие страны мира, что само по себе показывает: перед нами не локальный приходской эксперимент, а часть широкого международного явления, лишь получившего в России специфически православное, общинно-катехизаторское оформление.

Устройство такого клуба принципиально не похоже ни на медицинскую группу, ни на молитвенное собрание в узком смысле. Как объясняет иерей Антоний Сенько, настоятель храма прп. Сергия Радонежского в с. Трубино Московской обл. и один из тех, кто много лет ведет такие клубы: здесь никто не берется лечить или перевоспитывать отдельно взятого человека; помощь адресована всей семье целиком, «потому что вся семья повреждается, даже если пьет один» (*Дикарева* 2016). На встречу собираются от девяти до двенадцати семей – больше не берут: если приходящих становится слишком много, клуб просто делится и рождает новый. Раз в неделю, на полтора-два часа, эти семьи садятся в круг. Есть ведущий – но он не модератор в строгом смысле и не лектор с готовой темой: он лишь предлагает для разговора образ, цитату, чью-то историю, а дальше беседа идет своим ходом. В какой-то момент вечера очередь доходит до личного слова каждого: кто он, что происходило с ним за прошедшую неделю, и обязательно – сколько дней, месяцев или лет он уже не пьет. «Если день – то день. Месяц – так месяц. Сколько есть, столько и пишет честно сам перед собой и перед клубом» (*Дикарева* 2016).

Эта еженедельная процедура публичного, но не карательного отчета – прямой наследник практики, описанной во втором разделе статьи: обета трезвости, который отец Афанасий Шевелков принимал у приходивших к нему крестьян перед крестом и Евангелием. Разница лишь в частоте: тогда – единократная клятва на всю жизнь, сейчас – регулярное, из недели в неделю, подтверждение того же самого перед лицом общины, которая знает тебя не первый год.

Показательно, что сама форма единократного, торжественного обета в приходе Антония Сенько не заменена клубной практикой, а существует рядом с ней. Восьмого марта – в праздник, который в церковном календаре не значится днем трезвости, но по-своему символичен, в Сергиевском храме Трубино десять человек впервые в истории этого прихода дали обет трезвости: воздержания от алкоголя, табака, скверных слов и «зазорных игр». Сам отец Антоний первым подал пример прихожанам, дав обет вместе с ними: «Трезвость и трезвенный подход к жизни являются основанием для исполнения любой добродетели», – заметил он тогда, добавив: «Мне довелось стать духовником семейного клуба трезвости, а призывать людей жить трезво нужно не только словами – это необходимо подтверждать делами» (*Потапова* 2016).

Похожая практика официального обета трезвости сохраняется и в московском храме Всех Святых на Соколе, где регулярно совершается особый чин его принятия, и среди тех, кто когда-то произнес это слово, есть люди, хранящие его больше десяти лет.

Насколько эта форма работы результативна не только на словах, но и по факту, показывает специальное клиническое исследование эффективности программы «Семейные клубы трезвости», проведенное в 2016 г. международным движением в поддержку этого метода. Из 53 обследованных участников ремиссия продолжительностью от месяца до полугода зафиксирована у 5 человек, от полугода до года – у 13, а больше года – у 35, то есть почти у двух третей всех наблюдаемых (*Baburin et al.* 2017: 69).

Авторы исследования клубов трезвости связывают этот результат не с каким-то одним фактором,

а с сочетанием нескольких моментов: работа идет сразу с несколькими специалистами разного профиля; реабилитация не ограничена во времени; в программе участвует не только сам зависимый, но и его родственники; а главное – происходит глубокая смысловая переориентация личности за счет актуализации духовной стороны жизни человека. Этот вывод почти буквально совпадает с тем, как о своей работе говорит сам отец Антоний Сенько, и в этом смысле клиническая оценка и пастырская интуиция здесь не противоречат, а подтверждают друг друга.

Иную, но сопоставимую по смыслу картину дает социологическое исследование, сравнившее два разных мира – тех, кто ведет и посещает семейные клубы трезвости, и студентов, обучающихся клинической психологии (*Немцев*, *Власова*, *Магай* 2024: 232). Исследователей интересовало не то, пьют или не пьют опрошенные, а то, какими словами они вообще говорят о трезвости, к какой сфере жизни они ее относят. Результат оказался ясным: у ведущих и постоянных участников клубов представления о трезвости связаны прежде всего с духовными и психологическими категориями, тогда как у студентов-психологов – с биологическими и медицинскими. Сами авторы формулируют это осторожно, но определенно: «духовность и религиозность оказывают значимое влияние на формирование трезвенных представлений и поддержание трезвого поведения» (*Немцев*, *Власова*, *Магай* 2024: 234). Иными словами, сам факт многолетнего участия в приходской, а не только терапевтической практике меняет не просто поведение человека, но и то, в каких словах он сам для себя объясняет, что с ним происходит, – смещает эту историю из области «болезни, которую лечат» в область «пути, который проходят вместе с общиной».

Здесь стоит остановиться и объяснить одну идею американского психолога Кеннета Паргамента, которая, при всей своей простоте, помогает увидеть в этих историях нечто важное. Наблюдая, как верующие люди справляются с тяжелыми обстоятельствами, Паргамент заметил: обращение к Богу в трудную минуту происходит не в одной-единственной форме, их несколько, и они отличаются друг от друга по одному простому признаку: кто, в представлении самого человека, делает главную работу. Есть люди, которые чувствуют, что решают проблему вместе с Богом, сами не сидят сложа руки, но и не воображают, что справятся одни. Есть те, кто в трудную минуту почти забывают о Боге и рассчитывают только на собственную волю и разум. И есть третий тип – те, кто, наоборот, полностью слагают с себя всякую инициативу и просто ждут, когда все решится «свыше», без всякого усилия с их стороны (*Pargament* 1997: 180).

Нетрудно заметить, что первый из этих трех образов – образ совместного, а не одиночного и не пассивного отношения к трудности – практически буквально повторяет ту самую идею синергии, о которой шла речь в теоретическом разделе статьи: ни человек не действует один, ни благодать не подменяет собой человеческий труд, а обе воли – Божия и человеческая – действуют согласно, как об этом писал еще свт. Григорий Нисский. Паргамент разрабатывал свою типологию, ничего не зная о восточной патристике, и тем ценнее, что психология независимо пришла к структуре отношений человека и Бога, которую православная традиция вырабатывала веками.

Показательно и другое: в исследованиях именно тот стиль, где человек полностью полагается на собственные силы, минуя Бога, чаще встречается у людей, воспринимающих зависимость исключительно как медицинский диагноз, требующий лечения – да и только. А стиль, где инициатива человека вовсе исчезает, восточная традиция знала и прежде и относилась к нему с осторожностью, помня слова преп. Макария Египетского о том, что собственная воля человека остается «существенным условием» его спасения, а не декорацией при действии благодати.

За этой типологией стоит наблюдение, важное для нашего материала: чем более человек включен именно в общинную, а не в индивидуально-договорную форму помощи, то есть чем больше в его опыте совместных богослужений и таинств, регулярной, а не разовой исповеди, живого участия в жизни приходской общины и других людей, тем чаще у него встречается именно тот, совместный образ отношения к своей трудности, а не одинокая борьба и не пассивное ожидание чуда.

Если исторические общества трезвости интуитивно опирались на религиозную дисциплину как инструмент преодоления пьянства, то современная психология зависимостей позволяет операционализировать этот механизм через конструкт религиозного копинга (*to cope* — справляться со стрессом) – совокупности стратегий обращения к вере в ситуациях стресса и угрозы срыва. Эмпирические данные последних десятилетий подтверждают устойчивость этой связи. Так, лонгитюдное исследование взрослых с алкогольной зависимостью показало, что использование религиозного копинга через полгода после начала лечения было связано с меньшим числом дней тяжелого употребления алкоголя и меньшим количеством выпитого за день; однако эта связь теряла статистическую значимость при контроле общего отношения к стрессу, то есть эффект *религиозного совладания* оказался не полностью независим от общих копинг-навыков (*Martin*

et al. 2015: 244). Иными словами, вера выступает не изолированным «чудодейственным» фактором, а работает как один из каналов реализации более общей способности личности к конструктивному совладанию со стрессом, что созвучно тезису о синергии, который обсуждался в теоретической части настоящей статьи: церковная дисциплина трезвенных обществ действовала не в вакууме, а в сопряжении с общими механизмами социальной поддержки, дисциплины и смыслополагания.

Данные другого исследования религиозного совладания у зависимых не просто иллюстрируют «пользу религии» – они дают научный язык для описания того механизма, который дореволюционные и советские трезвенные практики применяли эмпирически, без теоретической рефлексии. То, что пастырская традиция издавна улавливала интуитивно, – разницу между утешительным и карающим обращением к вере, – различение позитивного и негативного религиозного совладания превращает в ясную и научно обоснованную категорию. Так, на выборке из 331 пациента стационарного отделения детоксикации было показано, что позитивное религиозное совладание связано с более активным участием в группах взаимопомощи и меньшим числом дней употребления вещества до госпитализации, тогда как негативное религиозное совладание – с более низкой верой в собственную способность сохранить трезвость после выписки и с более выраженной тягой к веществу во время детоксикации. Показательно, что оба типа совладания оказались статистически связаны между собой (что говорит не о двух типах пациентов, а о двух сосуществующих модусах внутри одного религиозного опыта), а сама по себе религиозная принадлежность, в отличие от активного религиозного совладания, не предсказывала участия в программах взаимопомощи (*Medlock et al.* 2017: 8), то есть терапевтически значим не факт формальной религиозности, а именно способ обращения к вере как ресурсу.

Такую же тенденцию только не через опрос, а через непосредственное наблюдение за судьбами людей, показывает полевой антропологический материал реабилитационных центров, где работают с наркозависимыми (*Кузьмин* 2020: 206). Он показывает, что воцерковление такого человека не происходит одним усилием и не укладывается в единый акт обращения, оно разворачивается как ряд растянутых во времени, последовательных перемен в самом устройстве его социальной жизни: от новичка, только начинающего осваивать основы веры, к человеку, уже живущему внутри общины среди других выздоравливающих, а затем к тому, кто, отчасти оставаясь связан с общиной, начинает сам помогать вновь пришедшим и постепенно возвращается в обычную социальную жизнь за пределами реабилитационного центра.

Похожую по духу, хотя и куда более будничную картину дает репортаж из отделения медицинской реабилитации «Ключ» при Гомельском областном наркологическом диспансере в Беларуси. Здесь клубы трезвости работают по методу профессора Владимира Худолина – тому же методу, что и в подмосковном Ромашково, уже полвека применяемому в 35 странах мира (*Северьянова* 2023). Обычный для государственного здравоохранения 28-дневный курс реабилитации заканчивается для пациента не выпиской в никуда: дальше он может прийти в клуб, где можно и даже нужно бывать с родными, учиться заново выстраивать отношения в семье, сломанной зависимостью. Но если рядом никого нет – если человек приходит один, сам клуб, по наблюдению его организаторов, постепенно становится для него семьей (*Ребенок*, *Степанов* 2024: 108).

Таким образом, между дореволюционным и современным церковным душепопечением зависимых нет прямой институциональной преемственности: она была прервана советским периодом необратимо. Но есть преемственность содержательной логики, которая была не столько передана напрямую, сколько пережила разрыв в скрытой форме и была заново актуализирована современной практикой, получив при этом дополнительное эмпирическое обоснование со стороны современной психологии религии. Риторическая аналогия – апелляция к дореволюционному опыту как к «золотому веку» церковной трезвенной работы – присутствует в современном церковном дискурсе, но, как показывает проведенный анализ, эта аналогия исторически неточна в части институциональных механизмов и требует критического уточнения. То, что современная практика называет «возрождением традиции», является в значительной степени новым синтезом, использующим историческую риторику для легитимации содержательно иной, постсоветской модели работы с зависимостью.

Заключение

Проведенный сравнительный анализ позволяет вернуться к вопросу, поставленному в начале статьи: что именно унаследовано современной практикой православного душепопечения зависимых от дореволюционного опыта обществ трезвости: институциональная форма, содержательная логика или лишь риторическая аналогия?

Ответ, вытекающий из материала статьи, не сводится ни к одному из этих вариантов в чистом виде, но позволяет развести их с достаточной четкостью.

Институциональная форма дореволюционных обществ трезвости (приходские братства, добровольное членство, обет, локальная автономия под общим церковным покровительством) была разрушена советским периодом безвозвратно. Как показано в разделах, посвященных советскому разрыву, антиалкогольная политика СССР не просто вытеснила церковные общества, она заменила сам субъект дисциплинирующей власти: место приходского священника и добровольного обета заняли наркологический диспансер, партийная ячейка и административно-принудительные меры. При этом, что принципиально важно, была унаследована не форма, а структурная логика – централизованное, «сверху» насаждаемое воздействие на индивида, которая пережила смену субъекта и перешла от Церкви к государству, а затем, частично, и обратно.

Показательно, что интеграция трезвенной работы с медицинским дискурсом в России не привела к замене приходской модели индивидуально-терапевтической. Напротив, сама медицинская методика унаследовала структурную логику коллективного, институционально организованного воздействия «сверху», характерную для российской версии дисциплинирующей власти. Иными словами, советский период парадоксальным образом сохранил самую структуру такой власти – централизованную, институционально насаждаемую «сверху», но полностью изъял из нее как церковный субъект, так и богословское содержание. Это создает важную методологическую развилку для дальнейшего анализа: постсоветское возрождение православного душепопечения зависимых должно было не просто восстановить организационную форму, но и заново «воцерковить» саму логику дисциплинирующего воздействия, вернув ей утраченный синергийный смысл, либо, как показывает эмпирический материал, воспроизвести ее лишь частично, сохранив медикализированные элементы советского наследия наряду с восстановленными общинно-приходскими формами.

Содержательная логика дореволюционной практики – представление о зависимости как духовно-нравственной проблеме, требующей не только волевого усилия, но и включенности в общину, обета и религиозной дисциплины, – была прервана в советский период, но не исчезла полностью, сохранившись в редуцированном виде в отдельных практиках (например, в позднесоветских клубах трезвости, частично сохранявших логику взаимопомощи и публичного обязательства). Современная церковная реабилитация зависимых не столько прямо наследует эту логику из дореволюционного опыта, сколько реконструирует ее заново, отчасти опираясь на архивную память, отчасти – на параллельные зарубежные модели (например, протестантские 12-шаговые программы с духовным компонентом).

Наконец, *эмпирические данные* современной психологии религиозного совладания показывают, что содержательная логика, лежавшая в основе дореволюционной практики (обращение к вере как ресурсу совладания с зависимостью), находит эмпирическое подтверждение уже не как историческая или богословская гипотеза, а как статистически фиксируемый психологический механизм, при этом с важной оговоркой: эффект религиозного совладания не автономен, а реализуется в сопряжении с общими механизмами совладания и социальной поддержки, а различение позитивного и негативного религиозного совладания превращает интуитивно ощущаемую православной пастырской традицией разницу между утешительным и карающим обращением к вере в строгую, операционально фиксируемую научную категорию.

Таким образом, между дореволюционным и современным церковным душепопечением зависимых есть преемственность содержательной логики, которая была не столько передана напрямую, сколько пережила разрыв в скрытой форме и была реактуализирована современной церковной практикой, получив при этом дополнительное эмпирическое обоснование со стороны современной психологии религии.

Риторическая аналогия – апелляция к дореволюционному опыту как к «золотому веку» церковной трезвенной работы – довольно давно присутствует в современном церковном дискурсе, но, как показывает проведенный анализ, эта аналогия требует критического уточнения. То, что современная практика называет «возрождением традиции», является в значительной степени новым синтезом, использующим историческую риторику для легитимации содержательно иной, постсоветской модели работы с зависимостью.

Примечания

[1] Тэйт Арчибальд Кэмпбелл (1811–1882) – 93-й архиепископ Кентерберийский (1868–1882); Общество трезвости Церкви Англии основано в 1862 г., реорганизовано в 1873 г. под его председательством.

[2] Николай Васильевич Брянцев (1869–1918), протоиерей, настоятель Елецкого Богородице-Рождественского храма.

Источники и материалы

Иоанн Кассиан Римлянин 1993 – *Иоанн Кассиан Римлянин, прп*. Писания [Собеседования египетских подвижников] / пер. с лат. и предисл. еп. Петр. Репринт. изд. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра: РФМ, 1993.

Лосский 2012 – *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Рещиковой). 2-е изд., испр. и перераб. Сергиев Посад: издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012.

Макарий Египетский 2010 – *Макарий Египетский, прп*. Наставление о христианской жизни // Добротолюбие: в 5 т. Т. I. М.: Сретенский монастырь, 2010. С. 147–266.

Научная литература

Алексеев И. Е. Во имя Христа и во славу Государеву (история «Казанского Общества Трезвости» и Казанского отдела «Русского Собрания» в кратких очерках, документах и комментариях к ним): В двух частях. Ч. I. Казань: Мастер Лайн, 2003.

Афанасьев А. Л. Общества трезвости Среднего Урала в 1907–1914 гг. (Верхотурский, Ирбитский, Камышловский, Шадринский уезды Пермской губернии) // Вестник Томского государственного университета. 2021. № 465. С. 52–57.

Дикарева В. Трезвая жизнь в нетрезвом мире // Правмир. 11 сентября 2016 г. URL: https://www.pravmir.ru/vstavat-i-ne-otchaivatsya1/ (дата обращения: 27.07.2026).

Звонарев И. Г. Церковная школа в борьбе за народную трезвость // 5 ноября 2025 г. Сайт «Русская Православная Церковь. Московский Патриархат. Тихвинская епархия. Храм Покрова Пресвятой Богородицы на Боровой города Санкт-Петербурга. Подворье Антониево-Дымского мужского монастыря». URL: https://church-pokrov.ru/tserkovnaya-shkola-v-borbe-za-narodnuyu-trezvost/ (дата обращения: 26.07.2026).

Иванникова М. В. Роль школы В. М. Бехтерева в развитии исследований алкоголизма в России. Автореф. дис… канд. мед. наук. Санкт-Петербургский научно-исследовательский психоневрологический институт им. В. М. Бехтерева. СПб., 2012.

Копейко Г. И., Борисова О. А. и др. Семейные клубы трезвости / под ред. Г. И. Копейко, О. А. Борисовой, А. Н. Бабурина, Т. А. Солохиной, А. И. Магая. М.: МАКС Пресс, 2020.

Кузьмин К. Г. Жизненные траектории наркозависимых: болезнь, религиозность и метаморфозы социальности // Вестник антропологии. 2020. № 1(49). С. 192–208. DOI: https://doi.org/10.33876/2311-0546/2020-49-1/192-208

Мефодий (*Зинковский*), *иером., Легеев М. В.* Ипостасно-природный характер синергии // Церковь и время. 2012. № 4(61). С. 69–106.

Немцев А. В., Власова Ю. А., Магай А. И. Трезвенные представления участников семейных клубов трезвости и студентов-психологов // Психическое здоровье семьи: российские традиции и современные подходы к оказанию помощи. М.: Скифия-принт, 2024. С. 232–235.

Пашин В. П., Богданов С. В., Богданова Ю. С. Антиалкогольная кампания 1985–1987 гг. в СССР по советским архивным документам и рассекреченным материалам ЦРУ // Вестник архивиста. 2011. № 4. С. 182–194.

Потапова В. Священник и прихожане дали обет трезвости в женский день // 09.03.2016. Информационно-просветительский интернет-портал «Приходы». URL: https://prichod.ru/society-of-soberness/svjashhennik-i-prihozhane-dali-obet-trezvosti-v-zhenskij-den (дата обращения: 27.07.2026).

Ребенок П. В., Степанов А. А. Опыт работы семейного клуба трезвости на базе отделения медицинской реабилитации // Психическое здоровье семьи: российские традиции и современные подходы к оказанию помощи. 2024. № 1. С. 107–109.

Северьянова М. Истории людей, которые ходят на встречи семейного клуба трезвости // SB NEWS. Беларусь сегодня [сетевое издание]. 20.04.2023. URL: https://www.sb.by/articles/pila-vodku-a-potom-zabirala-syna-iz-sada-istorii-lyudey-kotorye-khodyat-na-vstrechi-semeynogo-kluba-.html (дата обращения: 27.07.2026).

Уваров С. Н. Антиалкогольная кампания 1985–1988 гг. как фактор демографических процессов: анализ региональной историографии // Парадигмы и модели демографического развития: сборник статей XII Уральского демографического форума. В 2 т. Т. I. Екатеринбург: Институт экономики УрО РАН, 2021. С. 174–178. DOI: https://doi.org/10.17059/udf-2021-1-22

Фахрутдинов Р. Р., Мухин В. И. Возникновение и сфера деятельности Казанского общества трезвости в 1892–1893 гг. // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2023. № 4. С. 20–33.

Федотов И. А., Назаров Д. А. Первый опыт применения метода Г. А. Шичко в лечении пациентов с алкогольной зависимостью // Личность в меняющемся мире: здоровье, адаптация, развитие. 2015. № 2(9). С. 59–67.

Четвертое советское трезвенное движение России (1928–1932 гг.) // Сайт «Партия сухого закона России» 26.04.2014. URL: https://partia-tr.ru/2014/04/chetvertoe-sovetskoe-trezvennoe-dvizhenie-rossii-1928-1932-gg.html (дата обращения: 27.07.2026).
Шевченко И. А. Потребление алкоголя и борьба за трезвость в великорусской деревне центра России в конце XIX – начале XX в. Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. Липецкий государственный педагогический университет. Липецк: 2015.
Шичко Г. А. Основная трезвенная терминология: Полный словарь-справочник трезвенника / сост. и коммент. А. А. Карпачёв, А. А. Головин. М.: Евразийская ассоциация здоровья, 2024.
Ясонова Л. Жемчужина, найденная в паломничестве // Сайт «Братство Трезвение». 29.08.2024. URL: https://nepsis.ru/zhemchuzhina-najdennaya-v-palomnichestve/ (дата обращения: 26.07.2026).
Baburin A., Sobornikova E., Borisova O., Magay A. Russian Orthodox Parish Family Clubs of Sobriety. Specific of rehabilitation work (1992–2016) // Alcoholism and Psychiatry Research. 2017. Vol. 53. P. 65–70.
Berridge V. Temperance: Its History and Impact on Current and Future Alcohol Policy. Technical Report. Joseph Rowntree Foundation. London, 2005. https://researchonline.lshtm.ac.uk/id/eprint/427981 (дата обращения: 27.07.2026).
Dunn James Clifford. A Force to be Reckoned With? The Church of England Temperance Society. PhD diss., University of Central Lancashire Research Repository, 1999.
Martin R. A., Weinstock L. M. et al. General and religious coping predict drinking outcomes for alcohol dependent adults in treatment // The American Journal on Addictions. 2015. № 24. P. 240–245.
Medlock M. M., Rosmarin D. H., Connery H. S., Griffin M. L., Weiss R. D., Karakula S. L., McHugh R. K. Religious coping in patients with severe substance use disorders receiving acute inpatient detoxification // The American Journal on Addictions. 2017. № 26(7). P. 744–750. URL: https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/28836712/
Olsen Gerald Wayne. Anglican Temperance Movements in England, Canada and the United States: 1830–1912 // Canadian Catholic Historical Association *Historical Studies (CCHA Historical Studies)*. 1973. № 40. P. 41–51.
Pargament K. I. The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. New York: Guilford Press, 1997.

References

Alekseev, I. E. 2003. *Vo imya Hrista i vo slavu Gosudarevu* (*istoriya «Kazanskogo Obshchestva Trezvosti» i Kazanskogo otdela «Russkogo Sobraniya» v kratkih ocherkah, dokumentah i kommentariyah k nim*) [In the Name of Christ and for the Glory of the Sovereign (a history of the «Kazan Temperance Society» and the Kazan branch of the «Russian Assembly» presented through brief sketches, documents, and commentaries)]. Pt. I. Kazan': Master Lajn.
Afanas'ev, A. L. 2021. Obshchestva trezvosti Srednego Urala v 1907–1914 gg. (Verhoturskij, Irbitskij, Kamyshlovskij, Shadrinskij uezdy Permskoj gubernii) [Temperance societies in the Middle Urals, 1907–1914 (Verkhoturye, Irbit, Kamyshlov, and Shadrinsk districts of Perm Province)]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta 465*: 52–57.
Zvonarev, I. G. 2025. Cerkovnaya shkola v bor'be za narodnuyu trezvost' [The church school in the struggle for public sobriety]. *Sajt «Russkaya Pravoslavnaya Cerkov'. Moskovskij Patriarhat. Tihvinskaya eparhiya. Hram Pokrova Presvyatoj Bogorodicy na Borovoj goroda Sankt-Peterburga. Podvor'e Antonievo-Dymskogo muzhskogo monastyrya»* [Website: «Russian Orthodox Church. Moscow Patriarchate. Tikhvin Diocese. Church of the Intercession of the Most Holy Theotokos on Borovaya Street, St. Petersburg. Metochion of the St. Anthony of Dymsk Monastery»]. URL: https://church-pokrov.ru/tserkovnaya-shkola-v-borbe-za-narodnuyu-trezvost/
Ivannikova, M. V. 2012. Rol' shkoly V. M. Bekhtereva v razvitii issledovanij alkogolizma v Rossii [The role of V. M. Bekhterev's school in the development of alcoholism research in Russia]. PhD diss. abstract, V. M. Bekhterev St. Petersburg Research Psychoneurological Institute.
St. Petersburg.
Kopejko, G. I., O. A. Borisova et al. 2020. *Semejnye kluby trezvosti* [Family sobriety clubs]. Moscow: MAKS Press.
Kuz'min, K. G. 2020. Zhiznennye traektorii narkozavisimyh: bolezn', religioznost' i metamorfozy social'nosti [Life trajectories of drug addicts: illness, religiosity, and social transformations]. *Vestnik antropologii 1*(*49*): 192–208.
Mefodij (Zinkovskij), Hieromonk, and M. V. Legeev. 2012. Ipostasno-prirodnyj harakter sinergii [The hypostatic-natural character of synergy]. *Cerkov' i vremya 4*(*61*): 69–106.
Nemcev, A. V., Yu. A. Vlasova, and A. I. Magaj. 2024. Trezvennye predstavleniya uchastnikov semejnyh klubov trezvosti i studentov-psihologov [Views on sobriety held by participants of family sobriety clubs and psychology students]. In *Psihicheskoe zdorov'e sem'i: rossijskie tradicii i sovremennye podhody k okazaniyu pomoshchi* [Family mental health: Russian traditions and modern approaches to care], 232–235. Moscow: Skifiya-print.
Pashin, V. P., S. V. Bogdanov, and Yu. S. Bogdanova. 2011. Antialkogol'naya kampaniya 1985–1987 gg. v SSSR po sovetskim arhivnym dokumentam i rassekrechennym materialam CRU [The 1985–1987 anti-alcohol campaign in the

USSR: an analysis based on Soviet archival documents and declassified CIA materials]. *Vestnik arhivista 4*: 182–194.
Rebenok, P. V., and A. A. Stepanov. 2024. Opyt raboty semejnogo kluba trezvosti na baze otdeleniya medicinskoj reabilitacii [Experience of a family sobriety club operating within a medical rehabilitation department]. *Psihicheskoe zdorov'e sem'i*: *rossijskie tradicii i sovremennye podhody k okazaniyu pomoshchi 1* [Family mental health: Russian traditions and modern approaches to care]: 107–109.
Uvarov, S. N. 2021. Antialkogol'naya kampaniya 1985–1988 gg. kak faktor demograficheskih processov: analiz regional'noj istoriografii [The 1985–1988 anti-alcohol campaign as a factor in demographic processes: an analysis of regional historiography]. In *Paradigmy i modeli demograficheskogo razvitiya: sbornik statej XII Ural'skogo demograficheskogo foruma* [Paradigms and Models of Demographic Development: Collected Papers of the 12th Ural Demographic Forum], 174–178. Vol. I. Ekaterinburg: Institute of Economics, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences.
Fahrutdinov, R. R., and V. I. Muhin. 2023. Vozniknovenie i sfera deyatel'nosti Kazanskogo obshchestva trezvosti v 1892–1893 gg. [The Emergence and Scope of Activity of the Kazan Temperance Society (1892–1893)]. *Gasyrlar avazy – Ekho vekov 4*: 20–33.
Fedotov, I. A., and D. A. Nazarov. 2015. Pervyj opyt primeneniya metoda G. A. Shichko v lechenii pacientov s alkogol'noj zavisimost'yu [Initial Experience with the G. A. Shichko Method in Treating Patients with Alcohol Dependence]. *Lichnost' v menyayushchemsya mire*: *zdorov'e, adaptaciya, razvitie 2*(*9*): 59–67.
Shevchenko, I. A. 2015. Potreblenie alkogolya i bor'ba za trezvost' v velikorusskoj derevne centra Rossii v konce XIX – nachale XX v. [Alcohol Consumption and the Struggle for Sobriety in Great Russian Villages of Central Russia (Late 19th – Early 20th Centuries)]. PhD diss., Lipetsk State Pedagogical University. Lipetsk. Lipeck.
Shichko, G. A. 2024. *Osnovnaya trezvennaya terminologiya*: *Polnyj slovar'-spravochnik trezvennika* [Core Temperance Terminology: A Comprehensive Dictionary-Handbook for the Temperance Advocate]. Moscow: Evrazijskaya associaciya zdorov'ya.
Baburin A., E. Sobornikova, O. Borisova, and A. Magay. 2017. Russian Orthodox Parish Family Clubs of Sobriety. Specific of rehabilitation work (1992–2016). *Alcoholism and Psychiatry Research 53*: 65–70.
Berridge, V. 2005. Temperance: Its History and Impact on Current and Future Alcohol Policy. Technical Report. Joseph Rowntree Foundation. London.
Dunn, James Clifford. 1999. *A Force to be Reckoned With? The Church of England Temperance Society.* PhD diss., University of Central Lancashire Research Repository.
Martin R. A., L. M. Weinstock et al. 2015. General and religious coping predict drinking outcomes for alcohol dependent adults in treatment. *The American Journal on Addictions 24*: 240–245.
Medlock M. M., D. H. Rosmarin , H. S. Connery, et al. 2017. Religious coping in patients with severe substance use disorders receiving acute inpatient detoxification. The *American Journal on Addictions 26*(*7*): 744–750.
Olsen, Gerald Wayne. 1973. Anglican Temperance Movements in England, Canada and the United States: 1830–1912. *CCHA Historical Studies 40*: 41–51.

FROM TEMPERANCE SOCIETIES TO THE PRACTICE OF ORTHODOX PASTORAL CARE FOR THE ADDICTED

Abstract. The article examines what connects pre-revolutionary Russian parish temperance societies of the late nineteenth and early twentieth centuries with the contemporary Russian practice of Orthodox pastoral care for people with addiction. Between these two eras lies the Soviet period in Russia, which interrupted the existence of church temperance societies. The author builds the comparison around a structural question: who acts as the subject of disciplining authority in each model – the community, or the individual entering a voluntary agreement. The typological diversity – ranging from the individual vow in the Protestant tradition to liturgically formalized entry into a church brotherhood in the Russian Orthodox model – provides the article with a comparative, rather than an isolated national, framework. The theological foundation for this comparison is the concept of synergeia (συνέργεια), understood as the joint working-together of divine grace and human will within the ecclesial community, which, in the author's view, explains the persistence of precisely the communal-parish logic within the Russian religious tradition. The argument unfolds across heterogeneous material – from archival data on Russian temperance societies of the late nineteenth century to field interviews with contemporary Orthodox pastoral caregivers in Russia. A particular place is occupied by the empirical section, which draws on data about religious coping and data on the duration of abstinence among members of Russian Orthodox family temperance clubs, intended to test the theoretical thesis against current material.
What this test reveals – whether contemporary Russian practice actually reproduces the logic of the pre-revolutionary community, or whether we are instead looking at a new synthesis that uses the language of tradition to legitimize

an altogether different, post-Soviet Russian model of work with addiction – remains the question at the heart of the piece.

Keywords: temperance societies, addiction, orthodox pastoral care, church-based rehabilitation, synergeia, family temperance clubs.

Authors Info: Kuzmin, Kirill G. – degree applicant, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: plosh@mail.ru

For citation: Kuzmin K. G. 2026. From Temperance Societies to the Practice of Orthodox Pastoral Care for the Addicted. *Tradition and modernity* (*Traditsii i sovremennost*) *46*: 36–50