№ 46 научный православный журнал 2026

ТРАДИЦИИ и современность



НАУЧНЫЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ ЖУРНАЛ

ИСТОРИЯ
ЭТНОГРАФИЯ
ЭТНОЛОГИЯ
СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
ЯЗЫКОЗНАНИЕ
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ
ПЕДАГОГИКА
ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ
КУЛЬТУРОЛОГИЯ
ФИЛОСОФИЯ

№ 46 (сплошная нумерация) 2026
научный православный журнал
ТРАДИЦИИ и современность

Содержание

ИССЛЕДОВАНИЯ

Ю. А. ЛАБЫНЦЕВ, Л. Л. ЩАВИНСКАЯ
ДВА ВАЖНЕЙШИХ ДОКУМЕНТА ПО ИСТОРИИ ВОЗРОЖДЕНИЯ ПРАВОСЛАВИЯ В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ: АРХИЕРЕЙСКАЯ ПРИСЯГА СВЯТИТЕЛЯ ГЕОРГИЯ КОНИССКОГО (1755 г.) И СОСТАВЛЕННЫЙ ИМ АКТОВЫЙ СБОРНИК «PRAWA Y WOLNOŚCI» (1767 г.) **3**

Н. В. ШЛЯХТИНА
ИЗУЧЕНИЕ РУССКОГО НАРОДА В ЭКСПЕДИЦИОННОЙ РАБОТЕ ИНСТИТУТА ЭТНОГРАФИИ 1930-х – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ 1940-х годов **21**

К. Г. КУЗЬМИН
ОТ ОБЩЕСТВ ТРЕЗВОСТИ К ПРАКТИКЕ ПРАВОСЛАВНОГО ДУШЕПОПЕЧЕНИЯ ЗАВИСИМЫХ **36**

С. П. ЛЕОНАРД
ПРАВОСЛАВИЕ КАК ЧУВСТВЕННОЕ ВОСПРИЯТИЕ: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ КАК ДИАЛЕКТИКА МЕЖДУ ЯЗЫКОМ И СУБЪЕКТИВНОСТЬЮ **51**

А. А. БЕЛОКОНЕВ
ЗНАМЕНСКИЙ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ ВОРОНЕЖСКОЙ ЕПАРХИИ И СУДЬБА ЕГО НАСЕЛЬНИЦ В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ (1918–1931 гг.) **62**

И. О. БУДКОВ
РОД ЕПИСКОПА ПЕЧЕРСКОГО ИОАННА (БУЛИНА): ПО АРХИВНЫМ МАТЕРИАЛАМ **74**

А. В. РОЖИНА
ВЗАИМНОЕ СТРАХОВАНИЕ ОТ ОГНЯ ЦЕРКОВНОЙ НЕДВИЖИМОСТИ В 1910–1917 гг.: ПО МАТЕРИАЛАМ ОЛОНЕЦКОГО УЕЗДА **93**

Н. В. ХОХЛОВ, С. ДЗИНИ
СЕРЕБРЯНЫЙ ЗВОН КОЛОКОЛОВ – МИФ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ (ЧАСТЬ 2) **104**

ПУБЛИКАЦИИ ДОКУМЕНТОВ И МАТЕРИАЛОВ

О. В. КИРИЧЕНКО, публикация, предисловие, комментарии
ПИСЬМО МИТРОПОЛИТА ЯПОНСКОГО НИКОЛАЯ (КАСАТКИНА) ПРОТОИЕРЕЮ ИОАННУ ВОСТОРГОВУ **117**

РЕЦЕНЗИИ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ

ПАМФИЛ (ОСОКИН), ИЕРОМОНАХ
ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРУДЫ НА БЛАГО ЦЕРКВИ: О ЖИЗНИ И СЛУЖЕНИИ АРХИМАНДРИТА МАКАРИЯ (ВЕРЕТЕННИКОВА) **121**

Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая

Российская академия наук

Журнал «Традиции и современность» включен в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней кандидата и доктора наук (ВАК) с присвоением 2 категории
Журнал «Традиции и современность» включен в Белый список с присвоением 3 уровня (ЕГПНИ)

На 1 стр. обложки: Паломники в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре. Фотография из книги «Православный мир России в фотографиях конца XIX — начала XX века» / сост. Е. П. Шелаева. СПб.: Лики России, 2001

На 4 стр. обложки: Рака с мощами преподобного Сергия Радонежского в Троицком соборе Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Фотография из книги «Православный мир России в фотографиях конца XIX — начала XX века» / сост. Е. П. Шелаева. СПб.: Лики России, 2001

Издатель

Коллектив редколлегии, Институт этнологии и антропологии РАН

Редакционная коллегия

О. В. Кириченко, *доктор исторических наук*
главный редактор, **учредитель**

Г. А. Романов, *кандидат исторических наук*
заместитель главного редактора

П. Н. Базанов, *доктор исторических наук*
В. Т. Захарова, *доктор филологических наук*
И. А. Казанцева, *доктор филологических наук*
В. В. Каширина, *доктор филологических наук*
А. Э. Котов, *доктор исторических наук*
Ю. А. Лабынцев, *доктор филологических наук*
А. М. Любомудров, *доктор филологических наук*
О. В. Матвеев, *доктор исторических наук*
И. В. Моклецова, *доктор филологических наук*, *кандидат культурологии*
С. С. Савоскул, *доктор исторических наук*
И. В. Спасенкова, *кандидат исторических наук*
В. В. Степкин, *доктор исторических наук*
Е. Ф. Фурсова, *доктор исторических наук*
К. В. Цеханская, *доктор исторических наук*
Л. Л. Щавинская, *кандидат филологических наук*
Н. Т. Энеева, *кандидат искусствоведения*

Редакция

Л. Т. Соловьева, *кандидат исторических наук*
научный редактор
Н. В. Шляхтина, **секретарь**, **научный редактор**

Макетирование и верстка

А. К. Беспалов

Адрес сайта журнала

http://naukapravoslavie.ru

Контакты

Адрес редакции: 119334, Москва,
Ленинский пр-т, 32а, комн. 1913.
Тел.: 8 (495) 954-74-46, (+7) 916-304-46-27.
E-mail: tradsovr2019@mail.ru

Свидетельство о регистрации в Роскомнадзоре:
ПИ № 77-17325 от 06.02.2004 г.
ISSN печатной версии: 2687-1122
ISSN электронной версии: 2687-119X
Лицензионный договор с РИНЦ: № 258-07/2020 от 06.07.2020 г.
Подписной индекс: 85766
Префикс DOI: https://doi.org/10.33876/2687-119X

При перепечатке материалов ссылка на журнал «Традиции и современность» обязательна

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2026
© Журнал «Традиции и современность», 2026

ИССЛЕДОВАНИЯ

© 2026 Ю. А. Лабынцев
© 2026 Л. Л. Щавинская
Москва, Россия



ДВА ВАЖНЕЙШИХ ДОКУМЕНТА ПО ИСТОРИИ ВОЗРОЖДЕНИЯ ПРАВОСЛАВИЯ В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ: АРХИЕРЕЙСКАЯ ПРИСЯГА СВЯТИТЕЛЯ ГЕОРГИЯ КОНИССКОГО (1755 г.) И СОСТАВЛЕННЫЙ ИМ АКТОВЫЙ СБОРНИК «PRAWA Y WOLNOŚCI» (1767 г.)

Аннотация. Наполненная множеством трагических событий история восстановления религиозных прав некатолического христианского населения Речи Посполитой остается малоизученной. Начавшиеся здесь жестокие гонения на него с наступлением периода Контрреформации продолжались вплоть до второй половины XVIII в. В отношении православных использовались самые изощренные методы воздействия, включая активную кампанию по смене конфессиональной ориентации (Брестская церковная уния 1596 г.). К началу XVIII в. дальнейшее существование Православной церкви на территории Речи Посполитой виделось все менее вероятным, в том числе из-за активной экспансии греко-католиков, поддерживаемых государственными властями. Православные современники и их потомки как чудо воспринимали появление в момент, «когда наступала конечная гибель православия», Георгия Конисского, возродившего «белорусскую православную епархию». В статье подробно рассматриваются два важнейших документальных источника, касающихся главнейших событий процесса возрождения Православия в Речи Посполитой: текст архиерейской присяги Георгия Конисского (1755 г.) и составленный им актовый сборник «Prawa y wolności» (1767 г.). Несмотря на свое огромное значение, они в весьма малой степени привлекались исследователями.

Ключевые слова: Православие, Речь Посполитая, святитель Георгий Конисский, архиерейская присяга, православные и униаты, православные и протестанты.

Ссылка при цитировании: Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Два важнейших документа по истории возрождения Православия в Речи Посполитой: архиерейская присяга святителя Георгия Конисского (1755 г.) и составленный им актовый сборник «Prawa y wolności» (1767 г.) // Традиции и современность. 2026. № 46. С. 3–20

Лабынцев Юрий Андреевич (**Labyntsev Yurij Andreevich**) – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН, эл. почта: u.labyncev@inslav.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7900-6143

Щавинская Лариса Леонидовна (**Shchavinska**ja **Larisa Leonidovna**) – доцент, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН, эл. почта: l.shchavinskaya@inslav.ru , ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9385-3509

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2026. № 46. С. 3–20
ISSN 2687-1122; **ISSN 2687-119X** || http://naukapravoslavie.ru
УДК – 93/94+21/29; **ББК – 86.37-4**; https://doi.org/10.33876/2687-119X/2026-46/3-20

Незадолго до заключения Люблинской унии 1569 г., объединившей в единое государство Речь Посполитую и Великое княжество Литовское, Русское и Жемойтское, на этих территориях начались активные прокатолические мероприятия, связанные с подавлением религиозного инакомыслия, получившие именование Контрреформации. Все они очень быстро приняли характер жестких гонений на христиан некатоликов, позднее вплоть до их изгнания из страны и даже физического устранения. Огромное Великое княжество Литовское, Русское и Жемойтское, составлявшее две трети Речи Посполитой, населяли в абсолютном большинстве православные, с которыми государственные органы, польский Костел, Ватикан, многочисленные католические ордена и прежде всего иезуиты начали многоуровневую работу, направленную на их полную национально-культурную ассимиляцию, весьма симптоматичным проявлением чего стало принятие в 1596 г. Брестской церковной унии.

К середине XVIII в. положение православного населения Речи Посполитой было трагичным. Одна его часть находилась под духовным патронатом киевского митрополита и переяславского епископа, другая – в составе Могилевской православной епархии, располагавшейся на востоке современной Белоруссии. Уже «в начале XVIII в. в Речи Посполитой появилась перспектива полного исчезновения Православной церкви. Ее остатки с легкостью могли бы быть поглощены Униатской церковью» (*Kołbuk* 1997: 169). Это мнение одного из крупнейших современных польских историков христианства В. Колбука подтверждают многие иные исследователи, в том числе и патриарх изучения христианского религиозного процесса в Польше Е. Клочовский (1924–2017). Он прямо говорил об «экспансии католичества на просторах Речи Посполитой», об «огромном значении... усиления униатской греко-католической Церкви... позднее занявшей положение главной восточной Церкви в стране», в конце концов «православие ограничено было только до одного могилевского епископства, постепенно уменьшавшегося вплоть до разделов» государства; «Речь Посполитая становилась по сути настоящим вероисповедно единым государством, католическим» (*Kłoczowski* 2000: 163). Наши многолетние беседы с польскими исследователями, в том числе и Е. Клочовским, убеждают, какое огромное значение они до сих пор придают тогдашним религиозным процессам, особенно связанным с идеей церковной унии православных и католиков, с ее воплощением. При этом важно, что они признают, что «формально равноправная, униатская Церковь не имела в реальности положения равного с латинским» Костелом (*Kłoczowski* 2000: 163). Униатских



Свт. Георгий Конисский. Эстамп выполнен по фотографии с оригинального прижизненного портрета. Источник: Волынь: Исторические судьбы Юго-Западного края. СПб., 1888. С. 223

епископов не допускали в Сенат, а в самом «латинском Костеле в Речи Посполитой господствовало мнение о верховенстве этого Костела и обряда над греко-католическим, превосходстве западной культуры над восточной» (*Kłoczowski* 2000: 164). В течение XVII–XVIII вв. в широких кругах Речи Посполитой утвердилось своеобразное мнение о наличии в государстве «панского» и «хлопского» Костелов, к первому принадлежали римо-католики, ко второму – униаты (*Kłoczowski* 2000: 164), причем Ватикан уже тогда оказался в весьма сложной ситуации со своими решениями по поводу судеб униатской церкви.

В XVIII в. в Речи Посполитой продолжалось сильнейшее всестороннее давление на немногочисленных уже православных со стороны государственных властей, римо-католиков и униатов. К последним с каждым годом насильственным путем отходило все больше православных приходов и монастырей, как о том свидетельствуют многочисленные сохранившиеся документы, в том числе специальные аналитические записки и реестры могилевских владык (*Бантыш-Каменский* 1805: 435–450). Весьма красноречивые подробности этих насильственных переходов в унию приводит известный белорусский ученый и общественный деятель Е. Р. Романов, основываясь в основном на несохранившихся до сего дня актовых материалах (*Бе-*

лецкий 1908). «Не будь в это время, когда наступала конечная гибель православия, Георгия Конисского, – восклицает Е. Р. Романов, – белорусскую православную епархию несомненно постигла бы та же участь, какая постигла все остальные православные епархии в Польше – луцкую, галицкую, львовскую и перемышльскую» (*Белецкий* 1908: 109).

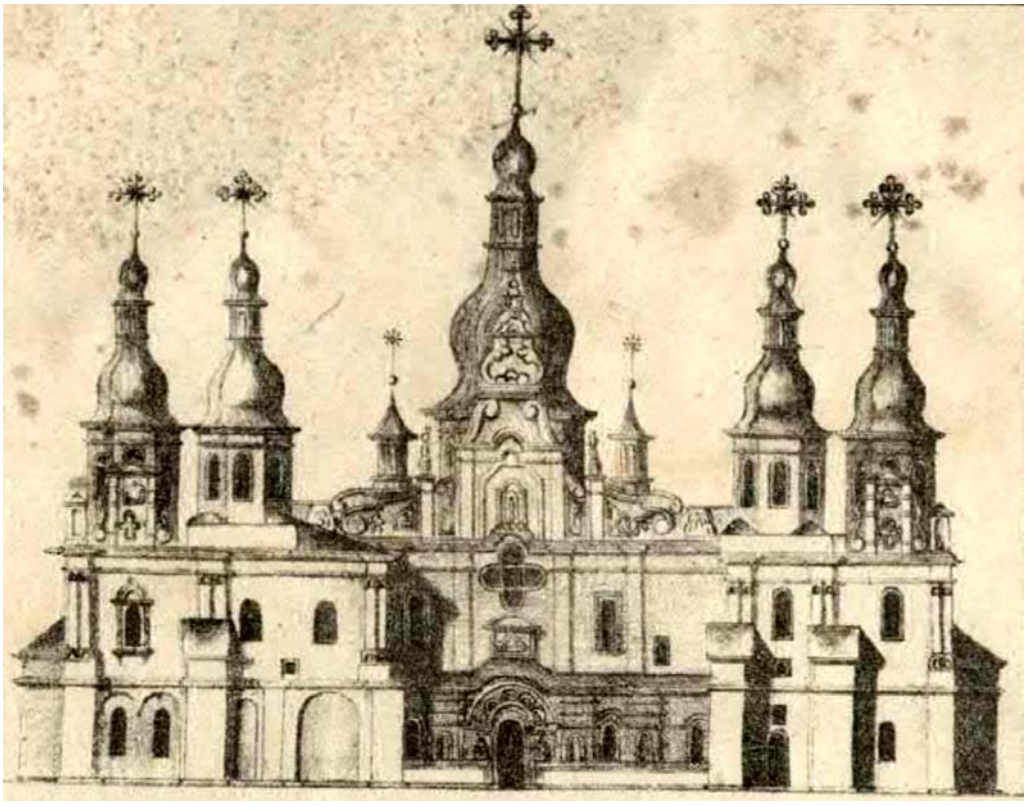
В условиях усиливавшейся мощи Российской империи и сопредельных иноверных государств польский король оказывался в трудной ситуации, разрешение которой требовало, по крайней мере, подтверждения прежних прав некатоликов, живших в Речи Посполитой. Относительно православных в Могилевской епархии положение усложнялось тем, что в игру за скорейший переход здесь в унию вступили не только униатский митрополит Флориан Гребницкий и его епископы, но и сам римский папа. Все это превратило «выдвижение православного епископа в Могилеве святым синодом в Петербурге» в «серьезную государственную проблему» (*Kłoczowski* 2000: 169). Тем не менее 23 мая 1755 г. король дал свою привилегию на поставление «Епископом Белорусским, Мстиславским, Оршанским и Могилевским» Георгия Конисского (*Конисский* 1861: LII-LIV.). 20 августа 1755 г. в Софийском соборе Киева состоялась его хиротония, а 26 октября будущего Святителя с ликованием встретил православный Могилев. Выученик Киево-Могилянской академии, ее профессор и ректор, свт. Георгий сразу же столкнулся с множеством проблем, решать которые необходимо было немедленно.

Давление католической стороны не ослабевало, нападки на православных стали изощреннее. Практиковались все возможные способы их дискредитации. Помочь Святителю на месте могли немногие, прежде всего представители православного братства, которое на первых порах смогло оказать новопоставленному архиерею значительные услуги в деле создания духовного училища и книгопечатания. С самого начала святитель Георгий понимал, что ему необходима динамично работающая канцелярия и специальный архив, документальная база которого была бы достаточной для решения основного корпуса проблем, касающихся восстановления позиций Православия в Белоруссии. Для этого необходимо было начать повсеместный сбор соответствующих документов как на местах, так и в крупнейших хранилищах вне белорусских земель. Видя ужасающую картину существования здесь православных, когда «отнят у них свет учения: школам и семинариям быть не допускают, а потому не только низкого состояния люди, но и само дворянство в крайней простоте и невежестве принуждено жить» (*Конисский* 1892: 89–90). Святитель намечает широкий план действий. Одним из важнейших его пунктов было создание соответствующей архивной базы, к систематическому формированию которой он приступает практически сразу же после хиротонии, но особенно активизируется эта работа в 1760-е годы.

На первых порах значительным подспорьем в наведении различных юридических и исторических справок применительно к епархиальным нуждам служила библиотека Конисского, привезенная им из Киева. Как можно судить, собрание это к концу жизни Святителя было довольно значительным, насчитывавшим около 1300 печатных книг и почти 250 рукописей, но, увы, испытавшим судьбу многих подобных – оно оказалось, в сущности, расхищенным (*Буглаков* 2000: 338–341; *Романова* 2000: 102–112; *Романова* 2006: 88–93). В подборе необходимых документальных материалов, их обработке и анализе большую помощь Конисскому оказывал его секретарь, будущий архиепископ Виктор Садковский, выпускник Киево-Могилянской академии.

Богатый впоследствии консисторский архив в Могилеве начинался с бумаг, хранившихся в одном сундуке (*Демяшкевич* 1915: 225). Со временем, к концу жизни Святителя, он уже занимал целый этаж нового епархиального административного здания (РГИА 796: Оп. 75. Ед. хр. 49. Л. 2–2 об.). Видимо, к моменту появления Конисского в Могилеве местная епископия не обладала сколь-либо заметным числом документов (РГИА 796: Оп. 35. Ед. хр. 493. Л. 156–156 об.), хотя трудно предположить, что их не было вовсе. Несомненно, имелись в наличии те или иные документы текущего делопроизводства, копии и оригиналы различных записок прежних иерархов. Собственно, именно они и оказались в числе первых единиц хранения епархиального архива, тогда как оригинал королевской привилегии Георгию Конисскому от 23 мая 1755 г. получил здесь номер 21 (*Конисский* 1861: LIV.).

Сохранившиеся документальные материалы истории возрождения Православия в Белоруссии XVIII столетия, хранящиеся в собраниях многих стран, – огромное, пока еще недостаточно освоенное исследовательское поле. Это же в полной мере относится к подвижнической жизни Георгия Конисского, канонизированного в 1993 г. Путь его к святительскому чину складывался из многих этапов, причем прижизненная ее часть все еще не отображена в подобающей академической биографии и современном научном издании собрания сочинений Святителя. Все это касается и соответствующих сборников документов, связанных с его деятельностью. Часть их использовал в своей тщательно составленной кандидатской диссертации 1965 г. протоиерей Михаил Буглаков (1928–1995) (*Буглаков* 2000), и это, несомненно, на сегодняшний день са-



Софийский собор в Киеве – место архиерейской хиротонии свт. Георгия.
Источник: *Евгений* (*Болховитинов*) 1825

мая важная работа о жизни православного иерарха Георгия Конисского, но и в ней не использовано множество материалов о Святителе, хранящихся в большом числе собраний разных стран.

В свое время для нас оказался неожиданным факт почти полной неизученности истории хиротонии Георгия Конисского, казалось бы, важнейшего начального шага в его святительской жизни, и в первую очередь это касалось обстоятельств принятия им архиерейской присяги, с давних лет сберегающейся в архиве Святейшего Синода (*Лабынцев, Щавинская* 2026а). При этом наше общее знание истории православного чинопоследования хиротонии по-прежнему остается совершенно недостаточным. Ученых прежних времен и наших современников привлекал в основном древнейший период. Синодальной эпохой, несмотря на богатейший сохранившийся источниковый материал, исследователи интересовались значительно меньше (*Дмитриевский* 1904; *Корогодина* 2021; *Неселовский* 1906).

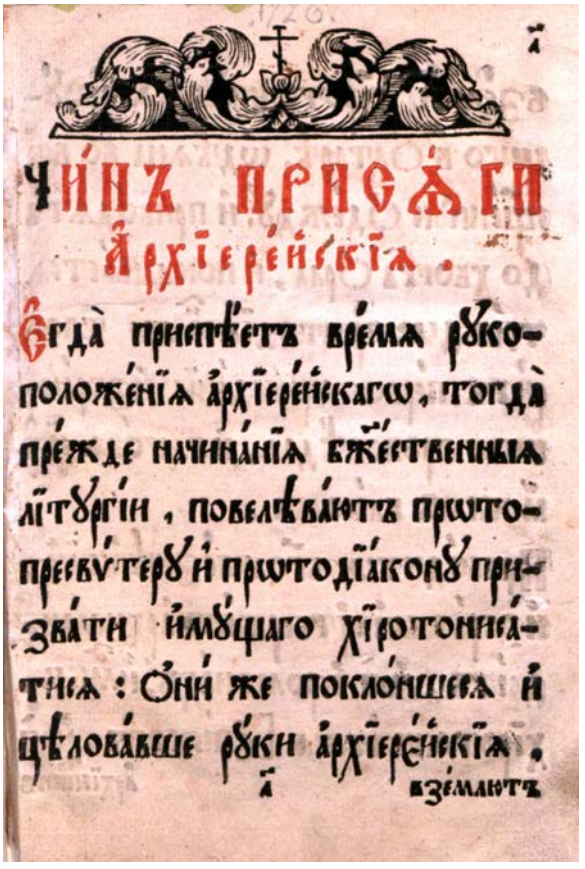
Специальных работ о процессе хиротонии свт. Георгия Конисского до сих пор не существует, если не считать самых кратких упоминаний о нем, начиная, например, со статьи Н. И. Григоровича (*Григорович* 1868: 91–92) и до весьма объемной монографии протоиерея Михаила Буглакова (*Буглаков* 2000: 101, 520). В то же время об обстоятельствах поиска кандидатур на нового епископа «Белорусской епархии» и выдвижении архимандрита Георгия Конисского достаточно подробно говорится во многих исследованиях, причем с особой точностью и последовательностью они отображены в опубликованных подборках документов из Архива Святейшего Синода. Эти документы свидетельствуют: поиск кандидатов на «Белорусскую епархию во епископа» привел к тому, что им стал «архимандрит и ректор Киевской академии Георгий Конисский… природный шляхтич Малороссийский… ученый, жития… честного и благонравного», которого и рекомендовали от лица Синода к хиротонии «в Белорусского епископа», если на то будет воля императрицы Елизаветы Петровны (Полное собрание постановлений 1912: 107, 151). 30 июня 1755 г. императрица относительно хиротонии Георгия Конисского повелела из Петербурга: «…для убежания от дальних переезда и убытка, буде можно, не призывая его сюда, произвесть во епископа в Киеве, откуда и отправить его в ту Белорусскую епархию прямо, а буде того производства во епископа в Киеве учинить уже не можно, то его, Конисского, к тому произведению в немедленном времени призвать в Санкт-Петербург» (Полное собрание постановлений 1912: 153). 7 июля 1755 г. Синод распорядился:

«… Георгию Конисскому в предреченную Белорусскую епархию во епископа хиротонисание учинить в Киеве преосвященным – Тимофею, митрополиту Киевскому, Ираклию, епископу Черниговскому, да Иоанну, епископу Переяславскому, соборне, по церковному чиноположению, чего ради в Киев… с ризницами прибыть, а из Белорусской архиерейской Могилевской кафедры, кому пристойно, из духовных и светских персон, с принадлежащим числом служителей, для принятия и препровождения до Могилева, по хиротонисании… Георгия Конисского во епископа» (Полное собрание постановлений 1912: 153).

В сохранившемся в собрании Архива Синода, сберегающемся ныне в РГИА, достаточно объемном деле «О смерти преосвященного Иеронима епископа Белорусского и о приведении на его место в епископы архимандрита Киево-Братского училищного монастыря и Киевской академии ректора Георгия Конисского» различные перипетии этих событий изложены весьма подробно (РГИА 796: Оп. 35. Ед. хр. 493), а вот о самом процессе хиротонии сообщено совсем немногое (РГИА 796: Оп. 35. Ед. хр. 493. Л. 176–177). В печатном обзоре этого дела о хиротонии лишь замечено, что она «учинена в Киевской кафедральной первопрестольной церкви Святыя Софии Премудрости Божией 20 Августа» 1755 г. (Описание документов и дел 1912: стлб. 458).

Синодальное распоряжение от 7 июля 1755 г. относительно хиротонии Георгия Конисского предписывало «прислать обстоятельное доношение при котором и учиненное при оном хиротонисании оным производимым во епископа архимандритом Георгием клятвенное обещание (каково для того отправить ныне из Святейшего Синода), за своеручным его и их преосвященств подписанием» (Полное собрание постановлений 1912: 153–154). Это «клятвенное обещание» – архиерейская присяга свт. Георгия Конисского – сохранилось и в оригинале (РГИА 834: Оп. 1. Ед. хр. 1063.) и в копии (РГИА 796: Оп. 35. Ед. хр. 493. Л. 178–186.), собственноручно подписанное всеми главными участниками его хиротонии. Как видим, все действие хиротонии в Софийском соборе Киева 20 августа 1755 г. должно было происходить согласно узаконенного в начале – середине 1720-х годов чинопоследования, которое впервые было напечатано в октябре 1725 г. в Санкт-Петербурге (Сей чин на избрание 1725а) и буквально через месяц перепечатано в Москве (Сей чин на избрание 1725б). При этом составной частью хиротонии была архиерейская присяга, также впервые напечатанная отдельным изданием во второй половине 1720-х годов (Чин присяги 1720). Именно этот текст «Чина присяги архиерейския» и послужил обязательным образцом как для рукописных, так и печатно-рукописных «клятвенных обещаний» сотен монашествующих Российской православной церкви XVIII – начала XX в. при их хиротонии. К сожалению, история этого чина очень мало изучена, несмотря на то, что самих подобных присяг в оригиналах и копиях сохранилось великое множество, например, в одном только фонде Синода таких рукописных текстов XVIII в. более ста (РГИА 834: Оп. 1. Ед. хр. 1032–1136.), в их числе и оригинал присяги Георгия Конисского.

Она составляет отдельное архивное дело на 14 листах большого формата, имеющее своего рода титульный лист с надписью «Присяга Белоруского Архиерея Конеского 1755 года» (здесь и далее все оригинальные записи приводятся нами в современной орфографии). Первый пронумерованный лист оригинала имеет заглавие «Чин присяги Архиерейския». Текст присяги выписан в квадратных рамках крупной канцелярской скорописью XVIII в. Начиная с первого по четырнадцатый лист – на каждом внизу имеется собственноручная подпись святителя Георгия: «Аз Архимандрит Киево Братского Училищного монастыря и Киев-

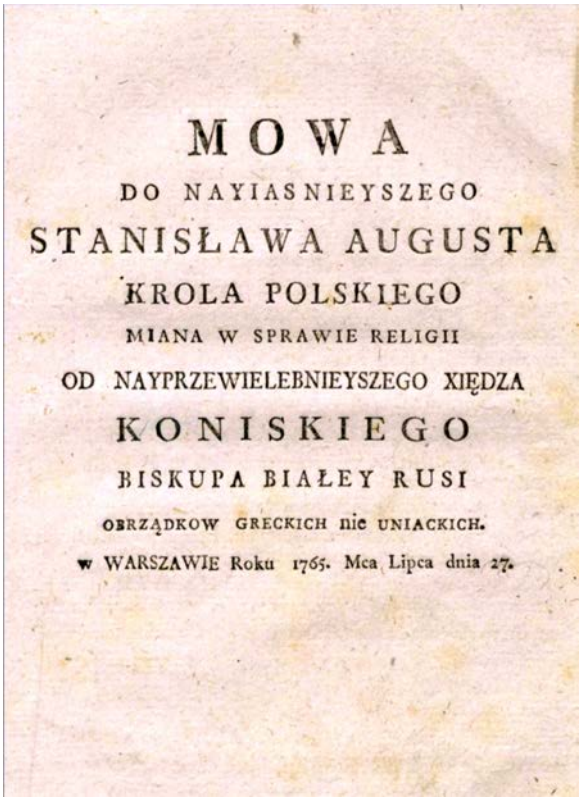

ЧИНЪ ПРИСѢГИ
АРХІЕРЕЙСКІЯ.
Егда приспѣетъ время рукоположенія архіерейскаго, тогда прежде начинанія божественныя литургіи, повелѣваютъ протопресвутеру и протодіакону призвати имѣющаго хіротонисатися: они же поклонившеся и цѣловавше руки архіерейскія, вземлютъ

Первая страница книги «Чин присяги архиерейския» (СПб., вторая половина 1720-х годов)

ской Академии Ректор Георгий Конисский, ныне нареченный Епископ в состоящую Полской области в великом Княжестве Литовском Благочестивую Епархию Белорускую, Мстиславскую, Оршанскую и Могилевскую, сия зде написанная и подписанная моею рукою, приемлю и вручаю пред святым Евангелием, Братиям моим Преосвященным Митрополитом, Архиепископом и Епископом и всему Освященному Собору во Граде Киеве в Первопрестолной Катедральной церкви Святыи Софии Лета Господня 1755 Месяца Августа "20" дня».

Графические и орфографические особенности подписаний на оригинале присяги и ее копии как самого свт. Георгия, так и главных участников хиротонии весьма примечательны и заслуживают отдельного специального анализа. Здесь же мы лишь упомянем о наличии местных черт письма и орфографии у всех четырех подписантов присяги. В целом текст присяги свт. Георгия совпадает с печатным текстом «Чина присяги архиерейския» второй половины 1720-х годов. Правда, начинается он со слов «В день воньже подобает быти хиротонии: прежде литургии собираются Архиереи [Л. 1] протодиакон же… проповедая и глаголя сия ясным гласом: Приводится Боголюбезнейший избранный Утвержден… Братскаго училищнаго монастыря архимандрит и ректор Георгий Конесский, хиротонисатися во епископа в состоящую Полской области в великом княжестве литовском, Благочестивую епархию Белорускую, мстиславскую, оршанскую и могилевскую [Л. 1 об.]». «Чин присяги архиерейския» (Чин присяги 1720) начинается словами: «Егда приспеет время рукоположения архиерейскаго, тогда прежде начинания божественныя литургии, повелевают протопресвитеру и протодиакону призвати имущаго хиротонисатися… [Л. 1]». Позднее в рукописных присягах эти начальные слова приближались к начальным словам текста присяги свт. Георгия Конисского или даже абсолютно точно соответствовали им, например, рукописный «Чин присяги архиерейской» второй половины XVIII в., хранящийся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки (Ф. 556. № 5). Эта рукопись являлась личной аутентичной копией «Чина присяги архиерейския», принадлежавшей знаменитому митрополиту Московскому Платону Левшину, который осенью 1770 г. был наречен архиепископом Тверским и Кашинским.

Нельзя исключать, что на каком-то этапе текст присяги свт. Георгия незначительно редактировался, а случайные пропуски дополнялись, как, например, в случае со словом «новопримешающихся» на обороте листа 7, дописанным более мелким почерком в выражении: «паче же от латин новопримешающихся». Именно так это выражение набрано и на


MOWA
DO NAYIASNIEYSZEGO
STANISŁAWA AUGUSTA
KROLA POLSKIEGO
MIANA W SPRAWIE RELIGII
OD NAYPRZEWIELEBNIEYSZEGO XIĘDZA
KONISKIEGO
BISKUPA BIAŁEY RUSI
OBRZĄDKOW GRECKICH nie UNIACKICH.
w WARSZAWIE Roku 1765. Mca Lipca dnia 27.

Титульный лист польскоязычного перевода речи свт. Георгия к польскому королю Станиславу Августу Понятовскому 27 июля 1765 г.

обороте листа 11 печатного «Чина присяги» второй половины 1720-х годов. Впрочем, при любом текстологическом анализе ни в коей мере нельзя забывать о неизбежной многовековой изменчивости всего чинопоследования хиротонии, о чем писали виднейшие наши литургисты прошлого. Что же касается XVIII в., то, по мнению А. З. Неселовского, в результате комплекса реформаторских действий начала XVIII столетия значительно сокращенный «устав на избрание архиерея» даже был лишен «литургического характера» (*Неселовский* 1906: 328). Вопрос о том, что нет «существенного различия между Чином избрания и поставления епископов патриаршего времени и таковым же синодальных лет» (Описание документов и дел 1868: стлб. 681.), до сих пор остается открытым, о чем свидетельствует и авторитетное мнение такого видного исследователя, как А. А. Дмитриевский, писавшего об имеющихся отличиях, определяющих «существенное значение в истории текста нашего современного чина» (*Дмитриевский* 1904: 188). Все это в полной мере относится и к «Чину присяги архиерейския», судьба которого так резко изменилась в первой четверти XVIII в. не без участия самого императора Петра I (*Неселовский* 1906: 326–327).



A gdy podniosł oczy swe/ vkázáli mu sie trzey mężowie stoiący blisko niego/ ktore vyszrzawszy wybiężał przeciwko im zedrzwi námiotu: y pokłonił sie do ziemie/ y rzekł/ Pánie ieślim nálazł łáskę w oczách twoich nie mijay sługi twego. Genes: 18.

Adto ia iestem zwámi przez wszytkie dni áż do skończenia świátá. Math: vltimo.

EPIGRAMMA.

Nászwietszey Troyce Obraz Brátrzu zá herb dano/
Wilenskiemu: dla tego áby záchowáno
Wszystkie wnim choty / Páwłem świętym miánowáne;
Przy státecznośći w Wierze świętey: trudzieć miáne
Były záwsze w pámięći / owe powinności:
Bogá sie boyćie / Krolá micyćie w ześlitości;
Brácetwo záś swe miłuiąc / wszyscy pámiętáyćie
ná Pátriárche: w iego posłuszeństwie erwayćie.
A je zá łáskę Boża nie vpośledzone
Weźmyjźćie tym to Brácetwo / zeychmiar zá obronę
Má herb swiáty. Ptách ie ten náss Klemens zostáie/
Wiecznie w tym Brácetwie nászym/ choć zły vdáie.

Первая страница книги «ΣΥΝΟΨΙΣ albo krotkie spisanie praw, przywileiow, swiebod y wolnosci...» (Wilno, 1632)

Тем не менее, как бы там ни было, оригинал и копия архиерейской присяги свт. Георгия Конисского, собственноручно им подписанные, остаются православными святынями, святынями белорусского народа, святынями Белорусской православной церкви, в августе 1993 г. прославившей его «в лике местночтимых святых», а народное «почитание Г[еоргия] началось почти сразу после кончины» (*Дышиневич, Сомов, Теплова* 2005: 663).

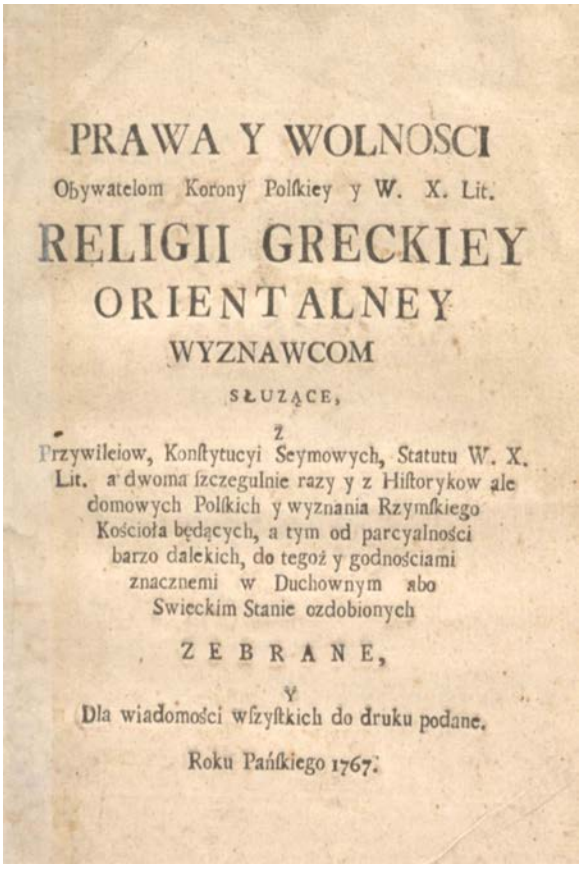
Свою первую проповедь, своего рода присягу перед белорусским церковным народом, новопоставленный владыка «Благочестивой Епархии Белоруской, Мстиславской, Оршанской и Могилевской» Георгий произнес 12 ноября 1755 г. Текст ее сохранился, получил название «Слово при вступлении в паству» и был напечатан (Собрание сочинений 1861: 3–14). «Первое слово к вам, благочестивые Слушатели, Христовы людие, разсудил я сказать о себе самом... в назидание дела моего Епископского, к Тебе, о Иисусе Христе, вечный Архиерею душ наших, очи и сердце мое возвожу, и молю Тя, даждь мне усты поучати, а людем сим уши и сердца, внимати и поучатися. Язык мой да будет трость книжника скорописца, а сердца их – скрижали, перстом Твоим написанные» (Собрание сочинений 1861: 3, 14).

Через десять лет после архиерейской хиротонии, находясь в Варшаве, куда Георгий Конисский приезжает летом 1765 г. для представления новому польскому королю Станиславу Августу Понятовскому, он произносит перед монархом свою знаменитую речь на латинском языке в защиту христиан некатоликов и вручает тщательно составленный мемориал о тотальном угнетении православных в Речи Посполитой[1]. Реакция католической стороны, как римо-католиков, так и греко-католиков, а также государственных административных сил была весьма быстрой и жесткой. Они требовали немедленного предоставления дополнительных документированных доказательств подобных гонений на православных, именуемых ими «дизунитами». Собственно, в 1760-е годы будущее Православной церкви в Речи Посполитой виделось и внутри этого государства и вне его малоперспективным. Принятая в 1596 г. в Бресте церковная уния при массированной поддержке католического государства, стремившегося к тотальному искоренению религиозного инакомыслия, получила совершенно фантастическое распространение: по подсчетам современных польских католических исследователей, через столетие после ее заключения на одного православного приходилось уже десять униатов (*Kołbuk* 1998: 65–71), чего, конечно, можно было достичь фактически только исключительно насильственным путем.

Решительная позиция российской императрицы Екатерины II, поставившей перед собой задачу общеевропейской защиты гонимых в Речи Посполитой протестантов и православных, поддержанная целым рядом европейских стран, вызвала резкое противодействие католической стороны. При этом положение польского короля, оказавшегося как бы между двух огней, местного и общеевропейского католического и поддержавшей его избрание могущественной российской императрицей, становилось весьма противоречивым не только в глазах соотечественников, но и большой части европейского католического сообщества. В этих условиях и протестантская и православная стороны в Речи Посполитой начинают усиленно готовить сборники документов, касающихся дарованных им в разное время в государстве прав. Подготовка таких сборников и их печать происходит повсеместно, что уже имело свою богатую традицию начиная с XVI в., к сожалению, не изученную должным образом до сих пор[2]. Для Григория Конисского, тогда же в Варшаве установившего доверительные контакты с про-

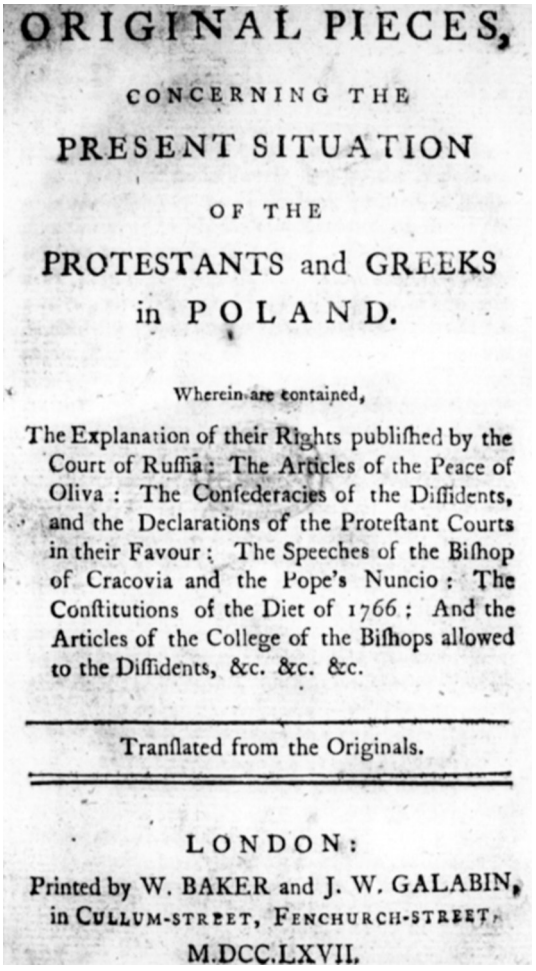
тестантами, особенно ценными были изданные в первой трети XVII в. сборники правовых документов в защиту православных, такие, например, как «ΣΥΝΟΨΙΣ albo krotkie spisanie praw, przywileiow, swiebod y wolnosci od naiaśnieyszych S. pamięci Krolow Ich młści Polskich y Wielkich Xiązat Wiel. X. Lit. y Ruskiego etc. etc., przezacnemu, starowiecznemu narodowi ruskiemu pod posłuszeństwem S. Oyca Patriarchy Konstantinopolskiego stale y nieodmiennie od okrzczenia sie swoiego trwaiącemu nadanych y poprzysiężonych. Na kształt rocznych dzieiow rvskich w osobie Obywatelow Koronnych y Wiel. X. L. Relligiey Starożytney Graeckiey w Chrystusie Braci Duchownych y świeckich Bractwa Cerkiewnego Wileńskiego uprzywileiowanego» (Wilno, 1632) и «Supplementum Synopsis, albo zupełniejsze obiasnienie krotkiego spisania praw, przywileiow, świebod y wolności, od nayiaśnieyszych św. pamięci Krolow Ich Mości Polskich y wielkich Xiażąt Wiel. X. Lith. y Ruskiego etc. etc. Narodowi ruskiemu przezacnemu w cerkwi ś. wschodniey pod posłuszeństwem św. Oyca Patriarchi Konstatntinopolskiego nieodstępnie od okszczenia się swoiego znayduiącemu, nadanych y poprzysiężonych, tudzież manifestatio prawdziwa progressu sprawy, na przeszłey generalney pod Interregnum convocatiey warszawskiey, ludzi starożytney relligiey graeckiey, z niektoremi PP. unitami przed wspomnianemi personami mianego, z revelatią nieomylną inszych ieszcze niektórych processow strony zuniowaney, nie każdemu po te czasy wiadomych, przez tychże obywatelow koronnych y Wiel. X. Lit., braci w Chrystusie duchownych y świetskich Bractwa Wileńskiego uprzywilejowanego relligiey starozytney graeckiey. Nowo teraz na świat wszystkim ku wiadomości z drukarni tegoż Bractwa podana» (Wilno, 1632). Первый из этих сборников готовился в преддверии конвокационного сейма 1632 г., заседавшего в Варшаве с 22 июня по 16 июля, второй – после его окончания. Книги эти оказались не только мощным агитационным оружием, но и замечательными справочниками, материалы которых неопровержимо свидетельствовали в пользу православных. При этом несколько запоздалая реакция униатов явилась не столь действенной против так тщательно документированного выступления православных, собравших и напечатавших важнейшие архивные акты в пользу православного «презацного старовечного народа русского» (ΣΥΝΟΨΙΣ 1632: 3).

Активизация контактов Святителя с протестантами проходила на фоне чудовищных событий в его епархии, которые по своему характеру стали напоминать дикие случаи преследований иноверцев, связанных с их смертной казнью, как это уже было с христианами некатоликами[3] и вынесением смертных приговоров десяткам православных семей[4]. Начавшиеся еще в середине XVI в. на землях


PRAWA Y WOLNOSCI
Obywatelom Korony Polskiey y W. X. Lit.
RELIGII GRECKIEY
ORIENTALNEY
WYZNAWCOM
SŁUZĄCE,
Z
Przywileiow, Konstytucyi Seymowych, Statutu W. X. Lit. a dwoma szczegulnie razy y z Historykow ale domowych Polskich y wyznania Rzymskiego Kościoła będących, a tym od parcyalności barzo dalekich, do tegoż y godnościami znacznemi w Duchownym abo Swieckim Stanie ozdobionych
ZEBRANE,
Y
Dla wiadomości wszystkich do druku podane.
Roku Pańskiego 1767.

Титульный лист книги свт. Георгия «Prawa y wolno ci» ([Warszawa], 1767)

будущей Речи Посполитой жесткие религиозные гонения на христиан некатоликов постепенно стали весьма острой государственной проблемой, которая стала именоваться «sprawa dysydencka» и в целом достаточно противоречиво оценивается по сей день[5]. Среди наименее изученных ее составляющих остается вопрос о подготовке иноверцами в Речи Посполитой документальной базы для отстаивания своих религиозных и политических прав, по существу о создании целой более чем двухвековой индустрии историко-археографической, издательской и распространительской деятельности. Все это, естественно, встретило сильнейшее противодействие католической стороны при самой активной поддержке государственных органов. Само государство, Речь Посполитая, в конце концов способствовало при этом сближению в деле защиты своих прав православных и протестантов, что с новой силой проявилось во времена Георгия Конисского. Святитель все активнее взаимодействует с представителями протестантского лагеря, что выливается в выступление единым политико-религиозным фронтом, в том числе в совместной сеймовой борьбе, а



ORIGINAL PIECES,

CONCERNING THE

PRESENT SITUATION

OF THE

PROTESTANTS and GREEKS

in POLAND.

Wherein are contained,

The Explanation of their Rights published by the Court of Russia: The Articles of the Peace of Oliva: The Confederacies of the Dissidents, and the Declarations of the Protestant Courts in their Favour; The Speeches of the Bishop of Cracovia and the Pope's Nuncio: The Constitutions of the Diet of 1766; And the Articles of the College of the Bishops allowed to the Dissidents, &c. &c. &c.

Translated from the Originals.

LONDON:

Printed by W. BAKER and J. W. GALABIN, in CULLUM-STREET, FENCHURCH-STREET.

M.DCC.LXVII.

Титульный лист книги «Original pieces, concerning the present situation of the protestants and greeks in Poland. Translated from the originals» (London, 1767)

также способствует подготовке многочисленных разноязычных агитационных, пропагандистских и правовых изданий, свидетельствующих как в пользу православных, так и протестантов. Подобное взаимодействие Георгия Конисского имело очень широкий охват, но это пока остается совершенно не изученным, как, впрочем, и те издания, которые готовились ими совместно или с использованием материалов той или иной стороны. К последним относятся, например, многочисленные выпуски «Prawa Dissydentów» 1760-х годов, а также им подобные того же времени. Весьма значительный корпус этих изданий, опубликованных в основном на польском и латинском языках, стал основой для появления в разных европейских странах их своеобразных обзоров и авторских обобщений на английском, немецком и французском. Эта тема еще абсолютно не исследована, да и сам диссидентский вопрос в истории Речи Посполитой явно заслуживает современного научного рассмотрения, в том числе и применительно к середине 1760-х годов[6].

Венцом взаимодействия православных и протестантов в середине XVIII в. стало утверждение Варшавским сеймом 1767–1768 гг. их прав в едином документе «Actus separatus primus», концентрирующем их общие требования (Volumina legum 1860: 256–276). В огромной степени такому успешному исходу их совместной парламентско-юридической и политической борьбы, принявшей международный характер, способствовала и результативная подвижническая деятельность Георгия Конисского, в том числе его активная многолетняя археографическая работа, значительно конкретизировавшаяся распоряжениями Синода начиная с середины 1750-х годов, требовавшими «Белорусской архиерейской кафедры наместнику с братиею во оной Белорусской епархии в архивах и в протчих следующих к тому местах, с наикрепчайшею прилежностью, справиться верно и испытно, и если отыщутся каковые на оную Белорусскую епархию, со всею к ней принадлежностью, прежния данныя королей Польских грамоты, привилегии и другие древние документы, касающиеся до права оной епархии и катедры Могилевской, со оных, учинив верно точныя копии и во уверение в сходственности с оригиналами засвидетельствовав своенаручными, по листам, подписями... через Коллегию Иностранных Дел прислать Святейшему Правительствующему Синоду» (Полное собрание постановлений 1912: 128). В начале 1760-х годов в своих записках, посланных в Синод, Георгий Конисский предлагает издание специальных сборников историко-правовых документов, касающихся польских постановлений о православных, дабы этим «знанием» они могли «себя защитить» (РГИА 796: Оп. 43. Ед. хр. 178. Л. 73.). В этих записках владыка Георгий указывает многие из таких постановлений и прямо пишет, как благодаря знанию этих документов «ныне при избрании нового короля в Польше... Российскому двору, в силу помянутых трактатов от республики домогатись» (РГИА 796: Оп. 43. Ед. хр. 178. Л. 105–108.).

Особым концентрированным отображением всей этой многолетней археографической деятельности Святителя стало издание им в 1767 г. в Варшаве ценнейшего историко-правового труда «Prawa y wolności» (Prawa y wolności 1767), скромно названного самим Конисским «тетрадкой прав религии нашей, в сем государстве служащих» (АЮЗР 1864: 436). Пожалуй, именно печатный вариант этого труда остается главным, хотя и необычайно редким ныне документальным памятником, венчающим ту, порой отчаянную и безнадежную, битву, которую в течение более десяти лет вел Святитель за Православие в Речи Посполитой[7]. «Prawa y wolności» были из-

даны Георгием Конисским в Варшаве в типографии известного протестантского деятеля В. Митцлера де Колофа. Все это нам удалось установить с помощью анализа использовавшихся типографских материалов (*Лабынцев, Щавинская* 20266). Напечатали эту книгу совершенно анонимно в большом формате (in folio) без указания места издания, типографии и имени автора. На более семидесяти ее страницах воспроизведены тексты около ста различных важнейших исторических актов на польском и латинском языках, касающихся прав, дарованных в разное время православным Речи Посполитой. Как удается установить из документации личного архива Георгия Конисского, «Prawa y wolności» были напечатаны осенью 1767 г. и сразу же стали им широко распространяться (АЮЗР 1864: 436). Появление столь опасного, с католической точки зрения, издания, как «Prawa y wolności», тем более не без самого деятельного, хотя и тщательно скрываемого, участия протестантов, вызвало большую тревогу не только в Речи Посполитой, но и в Ватикане. Данное обстоятельство заставляло и православных и протестантов стараться не обнаруживать своих тесных связей, что заметно и по поведению В. Митцлера де Колофа, печатавшего иноверческие издания анонимно. Изучать это, правда, исключительно в отношении протестантских материалов, стали буквально только сейчас (*Rozen* 2025). Область же взаимодействия православных и протестантов в Речи Посполитой XVIII столетия по-прежнему остается совершенной terra incognita.

Тип книги «Prawa y wolności», рассматриваемый с точки зрения содержательной стороны и поставленных авторами задач, если говорить о протестантах, православных, а чуть позднее и униатах Речи Посполитой, возник еще в XVI в. (*Лабынцев* 2012). Он в полной мере выдержал испытание временем и получил необычайно широкое распространение в XVIII в., причем в 1760-е годы огромный поток такой печатной и рукописной продукции по сути определил успех решения «sprawy dysydenckiej» в Речи Посполитой в пользу иноверцев, православных и протестантов. Все это изучалось в самой малой степени и, конечно же, по сей день мы не имеем даже общей регистрационной картины всего массива этой многоязычной литературы, хотя бы печатной, частично отображенной знаменитым польским библиографом К. Эстрайхером, правда, не без досадных ошибок, что являлось вполне естественным при работе с таким количеством разнообразных источников, преимущественно анонимных или даже законспирированных. Кстати, очень многие издания, описанные К. Эстрайхером, не сохранились, да и сам он работал в различных собраниях с тем, что уже тогда составляло лишь какую-то часть общего массива, уменьшающегося с каждым днем вплоть до нашего времени. Подобное уменьшение и даже исчезновение коснулось и экземпляров книги Георгия Конисского «Prawa y wolności» 1767 г., оказавшей огромное влияние на процесс отстаивания прав православных, что особенно заметно при анализе документов, связанных с проведением Варшавского сейма конца 1767 – начала 1768 г. Более того, подготовительные материалы к этой книге стали широко использоваться официальными лицами России как за рубежом, включая Речь Посполитую, так и внутри Российской империи задолго до ее выхода из печати. Весьма впечатляющий пример тому – многочисленные российские издания на иностранных языках, посвященные положению иноверцев в Речи Посполитой XVIII в., а также подобные зарубежные публикации[8].

По постановлению Синода «Prawa y wolności» Георгия Конисского в силу их особой справочно-правовой ценности перевели на русский язык, правда, сам перевод, как и многие имевшиеся ранее экземпляры этой книги, не сохранился (РГИА 796: Оп. 58. Ед. хр. 320. Л. 1). Современники и потомки Святителя долгое время пользовались его трудом, особенно в XVIII в. и в первой половине XIX в., как в печатном варианте, так и в виде его многочисленных рукописных копий, но затем настал период, когда даже в Фундаментальной библиотеке Могилевской духовной семинарии она исчезает и, несмотря на все предпринятые розыски, исчезает бесследно[9]. Тем не менее до наших дней сохранилось несколько экземпляров печатного оригинала и рукописных списков этой книги, в свое время просмотренных нами в разных странах; с них ранее учеными делались различные выписки, прежде всего с наиболее значимых документов, которые даже публиковались[10]. Ряд документов, воспроизведенных Георгием Конисским в его сборнике «Prawa y wolności», продолжают сохранять источниковедческое значение. Причем есть среди них и такие, которые в силу своей уникальности и важности содержания заслуживают републикации, например, привилегия польского короля Яна Казимира от 12 января 1650 г., данная «духовенству и людям православной веры». Год 1650-й в истории Речи Посполитой был отмечен размахом развернувшейся в 1648 г. на ее восточных землях антипольской крестьянской войны, приведшей в конце концов к началу упадка этого государственного образования. Война проходила под антикатолическими и антиуниатскими лозунгами, и ее в значительной степени можно считать религиозной. Именно в этот критический момент польский король дает православным Речи Посполитой свою привилегию, которую мы с учетом труднодоступности для исследователя ориги-

нала сборника «Prawa y wolności», воспроизводим в приложении к своей статье.

Это воспроизведение служит еще одним весьма важным материалом для продолжения научных дискуссий о судьбе Брестской церковной унии, в истории которой столь принципиальным всегда оставался вопрос об интерпретации православной, греко-католической, римо-католической и различными государственными сторонами «прав, что принадлежали Восточной церкви в Речи Посполитой» (*Кетра* 2023: 130).

Приложение

Привилегия, данная королем Яном Казимиром 12 декабря 1650 г. «Duchoweństwu y ludziom Religii Greckiey Orientalney approbuiący wszystkie dawne prawa y Wolności tey Religii służące», помещенная на с. 65–68 сборника «Prawa y wolności» 1767 г., подготовленного и изданного Георгием Конисским

«R 1650. Decemb. 12 przy konkluzyi Seymu wolnego SześcNiedzielnego dany iest przwiley Duchoweństwu y ludziom Religii Greckiey Orientalney approbuiący wszystkie dawne prawa y Wolności tey Religii służące.

Actum in Castro Lublinensi seria sexta post Festum Conversionis Sancti Pauli Apostoli proxima Anno Domini Millesimo Sexcentesimo Quinquagesimo.

Ad Officium aćtaque Presentia Castrensia Capitanealia Lublinensia, personaliter veniens Reverendus & Religiosus Alexander Denisko Mokosiey de Matwiovice, Archymandryta Zydycencis & Qurucensis obculit, & ad aćticandum officio præsenti castrensi Capitaneali nomine Reverendissimi Sylvestri Kossow Metropolite & Archiepiscopi Kiioviensis, Haliciensis, ac totius Russiæ, Diploma infranominatorum ratione modo, quo infra per sacram Regiam Maiestatem, ordini spirituali Ritus Græci datum & collarum manu Sacræ Regiæ Maiestatis subscriptum, ac Sigillis tam Regni Poloniæ, quam etiam Magni Ducatus Litvaniæ maioribus communicum petens hocce Diploma a se offerente suscipi, illudque Aćtis prasemibus ingrossari, cuius affećtationi Officium præsens annuendo noc idem Diploma suscepit, & aćtis suis inscribere Mandavit, cuius Diplomatis tenor est de verbo ad verbum eiusmodi: Jan Kazimierz Bożey łaski Krol Polski, Wielkie Xiąże Litewskie, Ruskie, Pruskie, Mazowieckie, Zmudzkie, Inflantskie, Smoleńskie, Czernichowskie, y też Szwedzki, Gotski, Wandalski, Dziedziczny Krol. Oznaymuiemy tym Listem Przywileiem Naszym teraz i na potomne czasy. Iź ziednoczenie Narodow cnych Polskiego, Litewskiego, Ruskiego, w tey Rzeczypospolitey, ktora Pan Bog chcial mieć antemurale wszytkiego Chrześciaństwa, iest naywieksze firmamentum, y dla tegoż divi nostri prædecessores, Nayiaśnieysi Krolowie Polscy przestrzegali tego, aby do tych cnych Narodow zawsze zostawała zgoda y miłość nierozerwana, a siły spolnie ich przeciwko nieprzyiacielowi Krzyża Swiętego zachowane, y obracane byly, dla tegoź y S. P. Nayiaśnieyszy Władisław IV. Krol Imć, Pan Brat Nasz, na szczęśliwey Elekcyi swoiey, bacząc być Narod cny Religii Ruskiey, względem Unii, rozdwoioney, świątobliwie usiłował zgodzić y ziednoczić go z sobą aby Rzeczpospolita żadnego nie miała przez to zatrudnienia, toż y my szczęśliwe nastąpiwszy na Państwo przez wolne głosy wolney Elekcyi od Pana Boga Nam powierzone przed się biorąć staraliśmy się oto, abyśmy wnętrzne zamieszanie y krwie rozlanie (ktore Pan Bog dopuścił tempore interregni) zagasiwszy pokoy Swięty pozyscać mogli, y Rzeczpospolitą uspokoić iakoż pobłogosławił Pan Bog pobożney intencyi Naszey, Iż za łaską iego Swiętą to domowe incendium Powaga Naszą Krolewską iest zgaszone, y woysko Nasze zaporoskie do wiernego poddaństwa przywrocone, ktoremu w Deklaracyi łaski Naszey Krolewskiey pod Zborowem daney przychęcaiąc do usług Naszych y Rzpltey a Narod Ruski wszyltek Duchownego y Swieckiego, Szlacheckiego y Pospolitego stanow przy Prawach y wołnościach dawnych zachowuiąc obiecalismy na teraźnieyszym Seymie względem Unii zniesienia, tak iakoby z Wielebnym w Bogu Oycem Metropolitą Kiiowskim, y Duchowieństwem namowiono było, postąpić, y narod Ruski wszystek uspokoic, w ich Religii Greckiey ukontentować, tedy tę Krolewską obietnice, Naszą przy *Seymowcy approbacyi*, tey Deklaracyi pod Zborowem daney skutkiem wypełniaiąc, wakuiące na ten czas Władyćtwa Łuckie, Chełmskie, Witebskie złączaiąc y z Mścisławskim z Cerkwiami do nich z dawna należącemi y Archymandryą Zydyczyńską, także Monaster Leszcz ze wszytkiemi dobrami pomienionemu Oycu Metropolicie Kiiowskiemu Oycu Sylwestrowi Kossowi y Osobom nato obranym y od niego poświęconym oddalismy y hoc Diplomate Nostro oddaiemy, a z Monastera Kupiatyckiego w Poslessyi nie Unitow będącego wszelkie przewody przeciwne *Puktom s.p. Krola Imci Władysława* znosiemy, a w Władyćtwie Przemyskim teraźnieyszemu Dyzunitowi exnunc ma byc oddano przed śmiercią Xiędza Krupeckiego S. Spasa Monaster, S. Onufrego ze wsią Nawczowką, Monaster Ławra ze wsią Lawrowym, y Monaster Smolnica, a post fata X. Krupeckiego iuż to Wladyćtwo z maiętnościami y wszelkimi pozytkami do Władyćtwa przy nie Unicie ma perpetuis temporibus zostawać. A że do Władyćtwa Witebskiego y Mscisławskiego Dobr na wychowanie słasznych nie masz, tedy z Dobr Połockiego Archi Episkopstwa połowicę, ktora ma być przez Kommissarza Naszego wydzielona teraźnieyszemu Oycu Wladyce naznaczyliśmy, y de faćto oddaieiemy. *Exercitium Liberum wszytkiemu Narodowi Ruskiemu niebędącym w Unii w Koronie y w Wielkim X. Lit. tak, iako zdawna mieli pozwalamy*, y noszenie Krzyża W. Oycu Metropolicie w swoich Dyecezyach iako infigne Metropolitańskie, Cerkwie tez wszytkie w Punktach s. p. Krola Imci Władysła-

wa wyrazone przywracamy, to iest, w Smoleńsku według Przywileiu Krola Imci, Borysa y Hleba pod murami Smoleńskimi, a w samym Zamku gdzie przedtym Cerkiew S. Awramia bywala, Plac do zbudowania Cerkwie, y przy niey Duchownych chować, także w Dobrach Szlacheckich ktore Lennym Prawem maią w Woiewodztwie Smoleńskim wolno Cerkwie budować y Duchownych swoich przy nich chować, w Mohylowie Cerkiew S. Spasa, Monaster z przynależnością, także pod Grodnem Monaster, w Wilnie Zmartwychwstania Pańskiego Cerkiew, drugą S. Iana, a trzecia na przedmieściu S. Ierzego, w Trocach Panny Nayświętszey, w Grodnie Zmartwychwstania Pańskiego, w Mińsku S. Troycy, w Połocku Narodzenia Pańskiego, ze wszystkiemi dobrami do niey należącemi, w Mscisławiu S. Troycy z Dobrami do niey naleńącemi, w Kobryniu Narodzenia Nayświętszey Panny, w Witebsku Zwiastowania w niżnym Zamku y Cerkiew w polu stoiącą S. Ducha, w Nowogrodku S. Iana, w Lidzie S. Spasa, w Ichumieniu S. Przeczystey, w Bobruysku S. Spasa, w Lohyczynie takze S. Spasa, w Kronie zaś Lubelską Cerkiew od stanu Szlacheckiego zmurowaną ktora im była wzięta przywracamy, do odprawowania nabożeństwa wszytkiemu narodowi Ruskiemu niebędącym w Unii, w Krasnym Stawie S. Troycy ze wszytkiemi do niey zdawna należącemi, w Bełzie S. Mikoły, w Hrubieszowie S. Krzyża, w Stoianowie S. Paraskowey, w Krzemieńcu S. Mikoły, w Horodku S. Ilii, w Mościech Zwiastowania Nayś. Panny, w Busku S. Mikoły, w Horodle Zmartwychwstania, w Kowlu S. Mikoły, w Ratnie S. Troycy, na oddanie ktorych Cerkwi skutecznie Kommissarzow, ktorych sami sobie obiorą, dać, pozwoliliśmy y zaraz naznaczyliśmy; a gdzie Cerkwie pogorzałe y popustoszone są iak w Pińsku, w Mozyru, y po inszych mieyscach na tychże placach budować, y murować wolność daiemy, tak że dobra od Cerkwie S. Paraskowey we Włodzimierzu odebrane przywracamy, *Sądy Duchowne ich według Przywileiu s. p. Krola Imci Zygmunta w Roku Tysiąc pięćset iedynastym danego, maią być w cale zachowane*, także Braćtwa wszytkie gdziekolwek są y gdzie zabroniono, iako w Smolensku za murami Hleba y Borysa y w Bielsku mieć pozwalamy. *Szkoły Kiiowskie, y gdziekolwiek są, takze Drukarnie ich w cale zachowuiemy*, y Censurę Xiąg przy Oycu Metropolicie y Episkopach w Dyecezyach ich zostawuiemy, a kaduk na Drukarzu Łwowskim Slozce niesłusznie otrzymany znosiemy. Dobra też Cerkiewne aby żadnym sposobem nie były alienowane a Ritu Græco, iako dawne Prawa są o tym, waruiemy, y Perehinsk od Władyćtwa Lwowskiego nullo jure alienowany Dekretem Naszym na pierwszym terminie według Praw y Przywileiow tego Władyćtwa restituere obiecuiemy. A Wszytkich mieszczan Lwowskich narodu Ruskiego przy wolnościach y Prawach ich według Przywileiu s. p. Krola Augusta y inszych Krolow Ichmciow cale y nienaruszenie zachowuiemy. iesli iakie są Præiudicia y tranzakcye mimo ten Przywiley, tak w odprawowaniu nabożeństwa, iako y w ich samych swobodach te wszytkie znosiemy, *y gdziekolwiek w Koronie y w Wielkim X. Lit. z dawnych Praw y Przywileiow do Urzędow nalezy narod Ruski aby zarowno przyimowani byli, y żadney oppressyinie mieli. Dawne Prawa ich konserwuiemy, a przeciwne gdziebykolwiek postępki były y tranzakcye kassuiemy*, osobliwie tez Mieszczan Kiiowskich, Czerniechowskich, Winnickich, Mozyrskich, Rzeczyckich, Starodubskich, Pińskich y inszych, gdziekolwiek woyna zaszla, przy dawnych Prawach y wolnosciach ich zachowuiemy, y Kommissye y Inquizycye względem przeszlego zamieszania według Amnistyi obiecaney pod Zborowem znosiemy. *Przezbyterowie tez Popi Ruscy niebędący w Unii, aby przy wolnościach stanu Duchownego zostawali, y zadnemi powinnościami, podwodami, podatkami, stacyami a ni stancyami Zołnierskimi y robociznami nigdzie nie byli onerowani, ale według Praw y Przywileiow incorporationum w swoim poszanowaniu zostawali, y do nikogo z świeckich, tylko do starszych swoich nalezeli Duchownych, tym Przywileiem Naszym utwierdzamy*. Na ostatek cokolwiek ieszcze do gruntownego uspokoienia należy, a na tym Seymie dla nawalności spraw Rzeczypospolitey skutku niewzięto, to wstytko do przyszlego Seymu zachowawszy, *Narod wszystek Ruski przy wszelakich Prawach y wolnosciach zachowuiemy*. A teraz to Diploma Vigore approbacyi Deklaracyi Naszey Woysku Zaporoskiemu danney z podpisem ręki Naszey, y Pieczęcią tak Koronną, iako W. X. Lit. wydać roskazalismy. Dan w Warszawie na Seymie w dzień konkluzyi Seymu Roku P.MDCL. Miesiąca Stycznia dnia XII Panowania Naszego Polskiego pierwszego, Szwedzkiego wtorego Roku Jan Kazimierz Krol. Original Diplomaty tey, imieniem tegoz podawcy odebrałem z Kancellaryi z czego tę Kancellaryą kwituię. Wacław Konstanty Pokłoński».

Примечания

[1] Современники во многих странах с большим интересом и надеждой воспринимали эти действия белорусского православного епископа. Его речь была переведена на многие языки и в печатном виде и рукописных списках получила широкое распространение. На всю Европу смело прозвучал голос в защиту христианского некатолического населения в стране, на преобладающей части территории которой до начала XVII в. проживал православный народ, в течение всего одного столетия в основном превращенный в католический. Известный современник литератор В. Рубан писал о той речи Георгия Конисского, которая «великие следы сего пастыря ревности по благочестии и истинной вере к Богу» открывающая «для своея важности...

переведена и напечатана на Французском, Немецком, Российском и Польском языках» (См.: Любопытный месяцеслов 1775: 52).

[2] В XVI в. связь православных с протестантами особенно укрепляется с момента активизации контрреформационных сил в период подготовки к принятию Брестской церковной унии 1596 г. Не без участия протестантов готовятся первые объемные трактаты в защиту православных, которые пишутся и первоначально печатаются на польском языке, получившем тогда широкое распространение среди образованной части общества Речи Посполитой. Самый известный пример этого – книга «Apokrisis Abo Odpowiedź na xiążki o Synodzie Brzeskim imieniem ludzi starożytney religiey Greckiey przez Christophora Philaletha w pozywczą dana» (1597), авторство которой приписывают протестанту М. Броневскому, близкому к князю К. К. Острожскому. Она была напечатана в типографии арианина А. Родецкого, а затем переведена и издана через некоторое время на кириллице предположительно в Остроге.

Ответом на подобное антикатолическое действие совокупных православных и протестантских сил в Речи Посполитой конца XVI в. стали попытки униатов, прежде всего в лице базилианского/василианского ордена, дать соответствующий аргументированный литературный отпор. Важный пример этого – анонимный трактат «Antirresis abo Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi» (Wilno, 1600), который почти одновременно был издан кириллицей, скорее всего, в виленской типографии дома Мамоничей. В мире сохранился всего один экземпляр этого кириллического издания «Антирризиса». На нем множественные пометки читателей конца XVI – XVIII в. с самой разнообразной критикой возможных авторов этого писания Ипатия Потия и Петра Аркудия. На страницах постоянно встречаются записи типа «Проклятие» или «Проклятый». Весьма характерна, скорее всего, восточнобелорусская запись XVII в. на 510 странице: «здѣ ѣвси творитсѧ vпатій w̃стүпник от восточной ц̃ркви. К западү цълүет ноги папины. Како же цълүеши ноги патріархωв восточных». Таким образом для вдумчивого читателя имя автора «Антирризиса» было очевидным, тем более он на с. 27–28, 33–34 сообщает о конкретных «тыхъ моихъ книжкахъ», что напечатаны «γ Вильни».

Вообще вся эта достаточно многочисленная и во многом еще мало известная латинографичная и кириллографичная полемическая литература представляет большой интерес для исследователей еще и в плане отображения на ее страницах читательских реакций, что представляет собой новый уникальный исторический источник. В свое время нам удалось подробно просмотреть в разных странах практически все экземпляры вышеуказанных польскоязычных трактатов и их переводов. На их страницах остались сотни помет, дающих общее представление о конкретных взглядах представителей католической, православной, униатской и протестантской среды. При этом очень многое удается понять, анализируя эти записи, в том числе как вероисповедный, так и политический пафос данной запутанной многолетней полемики, по сей день не завершенной. В этом ключе можно рассматривать и польскоязычное переиздание «Antirresisa» в 1997 г. во Вроцлаве, которое подготовили известные вроцлавские университетские историки Я. Былинский и Ю. Длугош (См.: Antirresis 1997).

[3] В данном случае весьма показательно так называемое Торнское, или Торуньское дело 1724 г., вызвавшее волну возмущения в странах Европы. Тогда, использовав спровоцированные многолетними религиозными распрями беспорядки в г. Торни (Торуне) между протестантами и католиками, последние в лице монахов иезуитского ордена добились в варшавском суде смертной казни четырнадцати лютеран во главе с самим бургомистром и фактически полного разгрома протестантской религиозной жизни в городе, что происходило с одобрения польского сейма, проходившего в Варшаве поздней осенью 1724 г. Осужденным на смерть протестантам было обещано прощение в случае перехода в католицизм, но только один из них воспользовался этим, остальные отдали свои жизни за веру. См., напр.: Wahrhafftige Historische 1725.

[4] Подобный случай произошел, например, на востоке Речи Посполитой в 1765 г., когда иезуитами был применен характерный провокационный прием, весьма схожий с тем, что было использовано ими в Торуньском деле 1724 г. Тогда по проискам иезуитских миссионеров к смертной казни были приговорены не менее 70 семей белорусских православных шляхтичей, которым также предоставили выбор: стать католиками или принять смерть. История эта, сыгравшая весьма важную роль в ходе борьбы свт. Георгия Конисского за права православных в Речи Посполитой, к сожалению, должным образом пока не изучалась (см., напр.: Libellus supplex 1766: 3).

[5] Из немногочисленных новейших статей о судьбах иноверия в Речи Посполитой хочется выделить исследование переехавшего из Британии в Польшу историка Р. Буттервика «Czynniki wyznaniowe w rozbiorach Rzeczypospolitej» (*Butterwick* 2024: 5–32). В этой статье автор справедливо пишет о увеличивающейся «мировоззренческой и политической поляризации» в кругу историков, мешающей объективно говорить о том, «что углублявшаяся религиозная нетолеранция привела к уничтожению Речи Посполитой» (*Butterwick* 2024: 7). Екатерина II с «1764 г. настойчиво добивалась, чтобы Речь Посполитая предоставила равные по-

литические права иноверным гражданам»; «Мнение, что некатолическая шляхта не была до конца польской», стало фатальным; «Петербургский двор вплоть до середины пятидесятых годов XVIII в. вмешивался только спорадично, а в это время православие утрачивало приходы в пользу унии»; «В конечном счете те историки, которые в значительной мере приписывают уничтожение Речи Посполитой или чрезмерной религиозной разнородности, или нетолерантной "конфессионализации", путают причину со следствием» (*Butterwick* 2024: 13, 12, 19, 25).

[6] Существует лишь одна специальная монография, посвященная периоду 1764–1766 гг., вышедшая в свет более века назад (*Łubieńska* 1911). Автор исследования, известная католическая монахиня, конечно же, расставила в книге необходимые конфессиональные оценки вплоть до именования православных «schyzmatykami».

[7] Во всем этом процессе особым объектом для богословских и информационных нападений со стороны католиков и особенно греко-католиков стал мемориал Георгия Конисского, поданный польскому королю, который, по единодушному мнению униатской стороны, «стал краеугольным камнем нового наистрашнейшего их преследования», начавшегося летом 1767 г. Этот мемориал был «полон множества весьма ущербных предложений для Унии». Против обвинений их Святителем началась активная кампания противодействия, были подготовлены специальные полемические материалы, в том числе и выявленный нами объемный ответ брестского униатского епископа Антония Млодовского, уже в XIX в. считавшийся утраченным (См.: АСПбИИ РАН). В известном каталоге В.И. Ульяновского «Колекція да архів єпископа Павла Доброхотова» (Київ, 1992) эта рукопись почему-то описана так: «305. Третя чверть XVIII ст. Антоній Володковський, єпископ Володимирський (уніатський). Полемічний твір проти Георгія Конiського про унію, з додатками» (с. 176)). Епископ Антоний в своей отповеди святителю Георгию о «Jedności kościelney» по пунктам пытается опровергнуть утверждения православного оппонента, в том числе и о давних церковных правах, которые принадлежали не «Dyzunitom, ale Kościolowi katolickiemu Ruskiemu» (Л. 5–23). «Ta prawda, – писал униатский епископ, – iasniej się dowiedzie ieżeli się pokaże. Iz te Prawa mowiąc ogolnie nadone byli Kościołowi Ruskiemu w społeczności z Swięta Stolicą Apostolską Zostaiącemu» («Эта правда станет яснее, если её откроют. Поскольку эти Права, вообще говоря, были даны Русской Церкви в единении со Святым Апостольским Престолом»). В целом отповедь епископа Антония – это, в сущности, большой исторический и религиозно-полемический трактат почти на 300 страницах, в котором униатская сторона дает подробную оценку своего видения церковных судеб Восточной Славии от момента принятия христианской веры до середины XVIII в. со специальной трактовкой событий времен Флорентийского собора, Брестской унии и ряда других. При этом любопытно утверждение о том, что «Ci pierwsi Chrzesciancy w Rusi Xiązęta az prawie do Romana Xiązęcia Halickiego y Wołynskiego zyli w społecznosci z Swiętą Apostolską stolicą» («Эти первые христианские князья на Руси вплоть до Романа, князя Галицкого и Волынского, жили в единении со Святым Апостольским Престолом»). Собственно, для нашей темы трактат епископа Антония интересен еще и тем, что это был уже развернутый ответ униатской, и шире – католической стороны, почувствовавшей неоспоримость православных аргументированно с научно-правовой точки зрения заявить в межгосударственном масштабе о своих правах, что и начал осуществлять свт. Георгий с подачей своего мемориала польскому королю. Униатский епископ выстраивает свой трактат, как бы предвидя в скором времени появления нового более обширного и жесткого мемориала православного епископа, а потому избирает тот же принцип показа в историческом ключе церковных прав, но, конечно же, с греко-католическим акцентом, в виде «Summariusz cum adnotationibus». Рукопись епископа Антония, судьба которой оказалась очень своеобразной, в частности связанной с различными борениями в самой униатской среде, в силу многих своих особенностей и несомненной ценности для истории религиозной жизни восточных славян, достойна специального академического издания с соответствующим комментированием, в котором должно быть отображено и ее немалое значение в деле реализации мероприятий «sprawy dysydenckiej».

[8] Все это до сих пор совершенно не изучалось. См., напр., вышедшую в 1767 г. в Лондоне в типографии У. Бекера и Д. Галабина книгу «Original pieces, concerning the present situation of the protestants and greeks in Poland», в которой опосредованно были использованы материалы, собранные свт. Георгием Конисским. В частности, это касалось событий 1765 г. в Мстиславльской округе, когда под угрозой смертной казни десятки шляхетских православных семей склоняли принять католическую веру (P. 102).

[9] Этот «казус» подробно описан И. Пятницким в т. 1 второго выпуска, части первой книги «Могилевская епархия: Историко-статистическое описание» (Могилев на Днепре, 1908. С. 365). Собственно, два имевшихся в библиотеке экземпляра этой книги были по сути похищены, причем один из них «по определению св. Синода от 31 декабря 1854 года, отослан в Рижскую семинарию», несомненно, ее ректору, будущему епископу Павлу Доброхотову, где книга бесследно пропала. И теперь, в начале XX в., ученые, могилевские

наследники свт. Георгия Конисского, вынуждены были констатировать: «Имеется ли этот труд преосвящ. Георгия в каких-либо других библиотеках, – нам не известно».

[10] См., напр., подготовленную митрополитом Евгением Болховитиновым публикацию «Описание Киевософийского собора и Киевской епархии... Прибавление к Описанию» (Киев, 1825). В ней на с. 56–58 под № 12 митрополит Евгений с прямым указанием на источник перевода книги Георгия Конисского «Prawa y wolności» 1767 г. помещает свой перевод на русский язык «Грамоты Польского Короля Стефана Батория, данной митрополиту Онисифору» 25.II.1585 г., «прописанной из Польской Метрики в Грамоте Короля Станислава Августа» 25.X.1765 г.

Источники и материалы

АСПбИИ РАН – Архив Санкт-Петербургского Института истории РАН. Ф. Доброхотова. Ед. хр. 304.

РГИА 796 – Российский государственный исторический архив (далее – РГИА). Ф. 796.

РГИА 834 – РГИА. Ф. 834.

Antirresis 1600 – Antirresis abo Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi. Wilno, 1600.

Apokrisis 1597 – Apokrisis Abo Odpowiedź na xiążki o Synodzie Brzeskim imieniem ludzi starożytney religiey Greckiey przez Christophora Philaletha w pozywczą dana [1597].

Libellus supplex 1766 – Libellus supplex Serenissimo ac Potentissimo Stanislao Augusto, Regni Poloniae, Domino Nostro longe illustrissimis Confoederatae Serenissimae Reipublicae Ordinibus in Solemnibus Comitiis Anno 1766 humillime et reverentes exhibitus. (Sine anno et loco) [1766].

Łubieńska 1911 – *Łubieńska M. C.* Sprawa dysydencka 1764–1766. Warszawa; Kraków: G. Gebethner i Wolff, 1911.

Original pieces 1767 – Original pieces, concerning the present situation of the protestants and greeks in Poland. Translated from the originals. London, 1767.

Prawa y wolności 1767 – Prawa y wolności obywatelom Korony Polskiey y W.X.Lit. religii greckiey orientalney wyznawcom służące z Przywileiow, Konstytucyi Seymowych, Statutu W. X. Lit., a dwoma szczególnie razy y z historyków, ale domowych polskich y wyznania Rzymskiego Kościoła będących, a tym od parcyalności barzo dalekich, do tegoż y godnościami znacznemi w duchownym abo sweckim stanie ozdobionych zebrane, y dla wiadomości wszystkich do druku podane, Roku Pańskiego 1767.

Volumina legum 1860 – Volumina legum. T. 7. Petersburg: Ohryzek, 1860. P. 256–276.

Wahrhafftige Historische 1725 – Wahrhafftige Historische=Nachricht von dem am 16. Jul. 1724. zu Thorn in Pruossen passirten Tumult... Ulm, 1725.

ΣΥΝΟΨΙΣ 1632 – ΣΥΝΟΨΙΣ albo krotkie spisanie praw, przywileiow, swiebod y wolnosci od naiaśnieyszych S. pamięci Krolow Ich młści Polskich y Wielkich Xiązat Wiel. X. Lit. y Ruskiego etc. etc., przezacnemu, starowieczнemu narodowi ruskiemu pod posłuszeństwem S. Oyca Patriarchy Konstantinopolskiego stale y nieodmiennie od okrzczenia sie swoiego trwaiącemu nadanych y poprzysiężonych. Na kształt rocznych dzieiow rvskich w osobie Obywatelow Koronnych y Wiel. X. L. Relligiey Starożytney Graeckiey w Chrystusie Braci Duchownych y świeckich Bractwa Cerkiewnego Wileńskiego uprzywileiowanego. Wilno, 1632.

АЮЗР 1864 – Архив Юго-Западной России. Ч. 1. Т. 2. Киев, 1864.

Бантыш-Каменский 1805 – *Бантыш-Каменский Н.* Историческое известие о возникшей в Польше унии. М.: Синодальная типография, 1805.

Белецкий 1908 – *Белецкий Е.* Под польским игом: Очерки и штрихи из жизни могилевских православных белорусов в XVIII веке. Вильна: Русский почин, 1908.

Григорович 1868 – *Григорович Н.* Избрание Георгия Конисского во епископа Белоруссии // Странник. 1868, март. С. 83–92.

Демяшкевич 1915 – *Демяшкевич П.* Церковно-политическая деятельность преосвящ. Георгия Конисского // Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Императорской Киевской Духовной Академии, 58 курса. Киев, 1915.

Дмитриевский 1904 – *Дмитриевский А.* Ставленник: Руководство для священно-церковнослужителей и избранных в епископа, при их хиротониях, посвящениях и награждениях знаками духовных отличий, с подробным объяснением всех обрядов и молитвословий. Киев: типография Императорского Университета св. Владимира, АО Н. Т. Корчак-Новицкого, 1904.

Евгений (*Болховитинов*) 1825 – *Евгений* (*Болховитинов*), *митрополит*. Описание Киевософийского собора и Киевской епархии... Прибавление к Описанию. Киев: Типография Киево-Печерской Лавры, 1825.

Конисский 1861 – *Конисский Георгий*. Собрание сочинений. Ч. 1. СПб.: Типография Эдуарда Веймара, 1861.

Конисский 1892 – *Конисский Георгий, архиеп.* Слова и речи. Могилев: Редакция Могилевских епархиальных ведомостей, 1892.

Любопытный месяцеслов 1775 – Любопытный месяцеслов на 1775 год... СПб., 1775.
Могилевская епархия 1908 – Могилевская епархия: Историко-статистическое описание. Т. 1. Вып. II. Издание Историко-статистического комитета при Могилевской духовной семинарии. Могилев на Днепре, 1908.
Неселовский 1906 – *Неселовский А.З.* Чины хиротесий и хиротоний: Опыт историко-археологического исследования. Каменец-Подольск: типография С. П. Киржацкого, 1906.
Описание документов и дел 1868 – Описание документов и дел, хранящихся в Архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 1. СПб.: Синодальная типография, 1868.
Описание документов и дел 1912 – Описание документов и дел, хранящихся в Архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 34. СПб.: Синодальная типография, 1912.
Полное собрание постановлений 1912 – Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного исповедания Российской империи. Т. 4 (1783 – 28 июля 1762 г.). СПб.: Синодальная типография, 1912.
Сей чин на избрание 1725а – Сей чин на избрание и рукоположение епископа или архиепископа. СПб.: Санкт-Петербургская типография, 1725.
Сей чин на избрание 1725б – Сей чин на избрание и рукоположение епископа или архиепископа. М.: Синодальная типография, 1725.
Собрание сочинений 1861 – Собрание сочинений Георгия Конисского, архиепископа Белорусского, с портретом и его жизнеописанием, составленным протоиереем Иоанном Григоровичем. Изд. 2-е, доп. Ч. 1. СПб.: Типография Эдуарда Веймара, 1861. С. 3–14.
Чин присяги 1720 – Чин присяги архиерейския. [СПб.: Синодальная типография, вторая половина 1720-х годов].

Научная литература

Буглаков М. Преосвященный Георгий Конисский, архиепископ Могилевский. Минск: Виноград, 2000.
Дышиневич В. Н., *Сомов С. Э.*, *Теплова В. А.* Георгий (Конисский Георгий Осипович) // Православная энциклопедия. Т. 10. М., 2005. С. 662–665.
Корогодина М. В. Архиерейская хиротония и «исповедания» епископов в первой трети XV в. // Российская история. 2021. № 5. С. 3–9.
Лабынцев Ю. А. Правовая битва за Православие в Речи Посполитой: археографический арсенал Георгия Конисского // Православие в духовной жизни Беларуси / редкол.: М. Э. Чесновский и др. Брест: БрГУ им. А.С. Пушкина, 2012. С. 30–35.
Лабынцев Ю. А., *Щавинская Л. Л.* Архіерэйская прысяга свяціцеля Георгія Каніскага // IV Чтения памяти протоиерея Иоанна Григоровича (1792–1852): историка, археографа, археолога: Материалы научно-практической конференции, Минск, 11 апреля 2024 г. / редкол.: архим. Афанасий (Соколов) [и др.]. Минск: Издательство Минской духовной академии, 2026а. С. 318–324.
Лабынцев Ю. А., *Щавинская Л. Л.* Книга святителя Георгия Конисского о правовом положении Православной церкви в Речи Посполитой (1767): история подготовки, издания и распространения // Фёдоровские чтения – 2026 (Москва, 27 мая 2026 г.) / ФГБУ науки НИЦ «Наука» РАН ; сост.: Н. В. Вдовина, А. В. Николенко. М.: ФГБУН НИЦ «Наука» РАН, 2026б. С. 137–146.
Романова Н. И. Библиотека Могилевской духовной семинарии в контексте культурного процесса в Беларуси // Матэрыялы Першых кнігазнаўчых чытанняў / склад. Т. І. Рошчына. Мінск: НББ, 2000. С. 102–112.
Романова Н. И. Памятники книжной культуры из библиотеки преосвященного Георгия Конисского (по фондам НББ) // Беларуская кніга ў кантэксце сусветнай кніжнай культуры. Ч. 1. Мінск: Беларускі дзяржаўны універсітэт культуры і мастацтваў, 2006. С. 88–93.
Ульяновський В. И. Колекція да архів єпископа Павла Доброхотова. Київ: Інститут української археографії, 1992.
Antirresis abo Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi... Wrocław: Wyd-wo Uniw. Wroclawskiego, 1997.
Butterwick R. Czynniki wyznaniowe w rozbiorach Rzeczypospolitej // Przegląd historyczny. 2024. Z. 1. S. 5–32.
Kempa T. Ławzyn Drewiński – najważniejszy prawosławny protagonista szlachecki w czasach Zygmunta III // Res Historica. 2023. № 56. S. 89–150.
Kłoczowski J. Dzieje chrześcijaństwa polskiego. Warszawa: Świat Książki, 2000.
Kołbuk W. Prawosławie w Rzeczypospolitej w przededniu rozbiorów (połowa XVIII w.) // Katolicyzm w Rosji i Prawosławie w Polsce (XI–XX vv.). [Warszawa]: Oświata «UN-O», 1997. S. 168–175.
Kołbuk W. Kościoły Wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 1998.

Rozen F. Druki ewangelickie Wawrzyńca Mitzlera de Kolof i Michała Grölla // Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi. Warszawa: ASPRA-JR, 2025. T. 19. Z. 2. S. 185–211.

References

Antirresis abo Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi... [Antirresis, or Apologia against Krzysztof Philalethes] Wrocław: Wyd-wo Uniw. Wroclawskiego, 1997.

Buglakov, M. 2000. *Preosvyashchennyi Georgii Konisskii, arkhiepiskop Mogilevskii* [The Most Reverend Georgy Konissky, Archbishop of Mogilev]. Minsk: Vinograd.

Butterwick, R. 2024. Czynniki wyznaniowe w rozbiorach Rzeczypospolitej [Religious factors in the partitions of the Polish-Lithuanian Commonwealth]. *Przegląd historyczny 1*: 5–32.

Dyshinevich, V. N. and Somov, S. E. and Teplova, V. A. 2005. Georgii (Konisskii Georgii Osipovich) [Georgy (Georgy Osipovich Konissky)]. In *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia] *10*: 662–665. Moskva: TsNTs «Pravoslavnaya Entsiklopediya».

Kempa, T. 2023. Ławzyn Drewiński – najważniejszy prawosławny protagonista szlachecki w czasach Zygmunta III [Ławzyn Drewiński – the most important Orthodox nobleman and protagonist during the reign of Sigismund III]. *Res Historica* 56: 89–150.

Kłoczowski, J. 2000. *Dzieje chrześcijaństwa polskiego* [The History of Polish Christianity]. Warszawa: Świat Książki.

Kołbuk, W. 1997. Prawosławie w Rzeczypospolitej w przededniu rozbiorów (połowa XVIII vv.) [Orthodoxy in the Polish-Lithuanian Commonwealth on the Eve of the Partitions (Mid-18th Century)]. In *Katolicyzm w Rosji i Prawosławie w Polsce* (*XI-XX w.*) [Catholicism in Russia and Orthodoxy in Poland (11th–20th Centuries)]: 168–175. [Warszawa]: Oświata «UN-O».

Kołbuk, W. 1998. *Kościoły Wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku* [Eastern Churches in the Polish-Lithuanian Commonwealth around 1772]. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.

Korogodina, M. V. 2021. Arkhiereiskaya khirotoniya i «ispovedaniya» episkopov v pervoi treti XV v [Episcopal Consecration and the «Professions of Faith» of Bishops in the First Third of the 15th Century]. *Rossiiskaya istoriya* 5: 3–9.

Labyntsev, Yu. A. 2012. Pravovaya bitva za Pravoslavie v Rechi Pospolitoi: arkheograficheskii arsenal Georgiya Konisskogo [The Legal Battle for Orthodoxy in the Polish-Lithuanian Commonwealth: Georgy Konissky's Archeographic Arsenal]. In *Pravoslavie v dukhovnoi zhizni Belarusi* [Orthodoxy in the Spiritual Life of Belarus], edited by M. E. Chesnovskii, 30–35. Brest: BrGU im. A. S. Pushkina.

Labyntsev, Yu. A. and Shchavinskaya, L. L. 2026. Arkhiereiskaya prysyaga svyatsitselya Georgiya Kaniskaga [The Hierarchical Oath of Saint George Konissky]. In *IV Chteniya pamyati protoiereya Ioanna Grigorovicha* (*1792–1852*): *istorika, arkheografa, arkheologa: Materialy nauchno-prakticheskoi konferentsii, Minsk, 11 aprelya 2024 g.* [4th Readings in Memory of Archpriest Ioann Grigorovich (1792–1852)—Historian, Archaeographer, and Archaeologist: Proceedings of the Scientific and Practical Conference, Minsk, April 11, 2024], edited by arkhim. Afanasii (Sokolov), 318–324. Minsk: Izdatel'stvo Minskoi dukhovnoi akademii.

Labyntsev, Yu. A. and Shchavinskaya, L. L. 2026. Kniga svyatitelya Georgiya Konisckogo o pravovom polozhenii Pravoslavnoi tserkvi v Rechi Pospolitoi (1767): istoriya podgotovki, izdaniya i rasprostraneniya [Saint Georgy Konissky's Book on the Legal Status of the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth (1767): History of Its Preparation, Publication, and Dissemination]. In *Fedorovskie chteniya – 2026* (*Moskva, 27 maya 2026 g.*) [Fyodorov Readings – 2026 (Moscow, May 27, 2026)], edited by N. V. Vdovina and A. V. Nikolenko, 137–146. Moskva: FGBUN NITs «Nauka» RAN. Romanova, N. I. 2000. Biblioteka Mogilevskoi dukhovnoi seminarii v kontekste kul'turnogo protsessa v Belarusi [The Library of the Mogilev Theological Seminary in the Context of Cultural Processes in Belarus]. In *Materyyaly Pershykh knigaznauchykh chytannyau* [Proceedings of the First Book Studies Reading], edited by T.I. Roshchyna, 102–112. Minsk: NBB.

Romanova, N. I. 2006. Pamyatniki knizhnoi kul'tury iz biblioteki preosvyashchennogo Georgiya Konisskogo (po fondam NBB) [Monuments of Book Culture from the Library of the Most Reverend Georgy Konissky (Based on the Holdings of the National Library of Belarus)]. In *Belaruskaya kniga ў kantekstse susvetnai knizhnai kul'tury* [The Belarusian Book in the Context of World Book Culture], Pt.1, 88–93. Minsk: Belaruski dzyarzhauny universitet kul'tury i mastatstvau.

Rozen, F. 2025. Druki ewangelickie Wawrzyńca Mitzlera de Kolof i Michała Grölla [Evangelical Publications by Wawrzyniec Mitzler de Kolof and Michał Groll]. In *Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi* [From Research on Books and Historical Book Collections]. T. 19. Z. 2: 185–211. Warszawa: ASPRA-JR.

Ul'yanovs'kii, V.I. 1992. *Kolektsiya da arkhiv episkopa Pavla Dobrokhotova* [Collection and Archive of Bishop Pavel Dobrokhotov]. Kiïv: Institut ukraïns'koï arkheogrfiï.

TWO MOST IMPORTANT DOCUMENTS IN THE HISTORY OF THE REVIVAL OF ORTHODOXY IN THE POLISH-LITHUANIAN COMMONWEALTH: THE EPISCOPAL OATH OF SAINT GEORGE KONISSKY (1755) AND THE COMPILATION OF ACTS «PRAWA Y WOLNOŚCI» COMPILED BY HIM (1767)

Abstract. Filled with many tragic events, the history of the restoration of the religious rights of the non-Catholic Christian population of the Polish-Lithuanian Commonwealth remains poorly researched. The brutal persecution of them that began here with the onset of the Counter-Reformation continued until the second half of the XVIII century. The most sophisticated methods of coercion were employed against the Orthodox, including an active campaign to alter their religious affiliation (the Union of Brest of 1596). By the beginning of the 18th century, the continued existence of the Orthodox Church within the Polish-Lithuanian Commonwealth appeared increasingly unlikely, partly due to the active expansion of Greek Catholics, who were supported by state authorities. Orthodox contemporaries and their descendants viewed the appearance of Georgy Konissky who revived the «Belarusian Orthodox diocese» at a moment «when the ultimate demise of Orthodoxy was imminent» as a miracle. The article examines in detail two important documentary sources concerning the most important events in the process of the revival of Orthodoxy in the Polish-Lithuanian Commonwealth.: the text of the episcopal oath of George Konisky (1755) and the collection of acts «Prawa y wolności» (1767) compiled by him. All of them were studied to a very small extent by researchers, despite their great importance.

Keywords: Orthodoxy, Polish-Lithuanian Commonwealth, St. George Konisskij, episcopal oath, Orthodox and Uniates, Orthodox and Protestants.

Authors Info: Labyntsev, Yurij A. – Dr. in Philology, leading research fellow, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation), E-mail: u.labyncev@inslav.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7900-6143

Authors Info: Shchavinskaja, Larisa L. – PhD (Philology) Associate Professor, Senior Researcher Institute of Slavic Studies Russian Academy of Sciences, E-mail: l.shchavinskaya@inslav.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9385-3509

For citation: Labyntsev, Yu. A., Shchavinskaja, L. L. 2026. Two most important documents in the history of the revival of orthodoxy in the polish-lithuanian commonwealth: the episcopal oath of saint George Konissky (1755) and the compilation of acts «Prawa y wolności» compiled by him (1767). *Tradition and modernity* (*Traditsii i sovremennost*) *46*: 3–20

© 2026 Н. В. Шляхтина
Москва, Россия

ИЗУЧЕНИЕ РУССКОГО НАРОДА В ЭКСПЕДИЦИОННОЙ РАБОТЕ ИНСТИТУТА ЭТНОГРАФИИ 1930-х – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ 1940-х годов

Аннотация. В статье рассматривается экспедиционная деятельность Института антропологии, археологии и этнографии АН СССР в 1930-е – 1940-е годы. Этот период характеризуется значительным ограничением исследовательской свободы в связи с изменением партийного и государственного взгляда на задачи этнографической науки. Тем не менее проведенные экспедиционные исследования этого времени позволили зафиксировать состояние этнической культуры русских на определенном этапе. Попытки внедрения новых идеологических методик исследований в реальной полевой работе дополнялись традиционным монографическим подходом, что давало возможность сохранить, хоть и в ущемленном виде, комплексность исследований. С возникновением новых задач, обусловленных военно-политическими событиями, этнографическая наука сумела актуализировать свой научный и кадровый потенциал.

Ключевые слова: советская этнография, 1930-е годы, экспедиционные исследования.

Ссылка при цитировании: Шляхтина Н. В. Изучение русского народа в экспедиционной работе Института этнографии 1930-х – первой половины 1940-х годов // Традиции и современность. 2026. № 46. С. 21–35

Статья выполнена в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Русский народ: традиции, ценности, образ будущего» (код: FMNU-2026-0006)

Шляхтина Наталья Валерьевна (**Shlyakhtina Natalya Valerjevna**) – младший научный сотрудник Института этнологии и антропологии Российской академии наук, эл. почта: natalja.25.256@mail.ru ORCID ID https://orcid.org/0000-0002-9321-8863

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2026. № 46. С. 21–35
ISSN 2687-1122; **ISSN 2687-119X** || http://naukapravoslavie.ru
УДК – 0.99; **82-96**; **397**; **ББК – 63.3** (**2 Рос.**); **86.39**; https://doi.org/10.33876/2687-119X/2026-46/21-35

Советская этнография создавалась как государственная наука, с самого начала участвуя в реализации масштабных проектов советской страны. 1920-е годы характеризовались при этом сохранением традиций дореволюционной этнографии в научном подходе, руководстве проектами со стороны крупных ученых, классической системе ученичества и главное – свободой научного творчества и научного диалога.

Рубежом между советской этнографией 1920-х и 1930-х годов принято считать Совещание этнографов Ленинграда и Москвы 1929 г. (Совещание 1929).

С одной стороны, на нем еще развивались положения Совещания 1927 г. о необходимости поддержки краеведов, увязки планов местных и центральных этнографических работ и учреждений, важности применения различных технических приемов (кино- и фотосъемка и пр.). В отношении программ предлагалось снабжать их библиографическими указателями по темам исследования с аннотациями. В области организации экспедиций планировали составить справочник этнографических учреждений и этнографов, а также карту Союза с указаниями исследованных в разной степени и совсем не исследованных этнографами местностей, вести учет готовящихся и состоявшихся экспедиций, издавать на базе журнала «Этнография» справочные экспедиционные бюллетени, систематически прорабатывать вопросы технической организации и снаряжения, создать показательный кабинет экспедиционного снаряжения (Резолюция 1929).

С другой стороны, был поднят неожиданный, на первый взгляд, вопрос о несамостоятельности этнографии как науки.

Дискуссии о предмете и задачах этнографии велись в Коммунистической академии, Обществе историков-марксистов, на страницах специальных журналов. Завершающим этапом стало археолого-этнографическое совещание 1932 г.

Мощным аргументом в поддержку новой теоретической базы этнографических исследований были репрессии по сфабрикованным ГПУ делам. «Академическое дело» 1929–1931 гг. и «Дело славистов» 1933–1934 гг. привели к разгрому краеведческого движения, остановке или переформатированию исследовательской работы. Дело славистов особенно близко коснулось этнографии русского народа. Работа музеев, представлявших в экспозициях историю и этнографию русского народа, была оценена как поддержка шовинистических настроений и фашистских идей панславистского характера. Д. А. Золотарев арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности в Ленинградском отделении Центрального бюро краеведения, затем по обвинению в «финском фашизме» и погиб в Сиблаге в 1935 г. Глава Костромского краеведческого движения В. И. Смирнов арестован в 1930 г. за «аполитизацию и децентрализацию науки» и скончался в ссылке. Н. И. Лебедева в 1933 г. сослана в Тюмень по делу о «Русской национальной партии». В. В. Богданов обвинен в симпатиях к культурно-исторической школе, арестован в 1929 г. и прошел ссылку (1930–1933 гг.). Лидер Совещания 1929 г. П. Ф. Преображенский расстрелян в 1937 г. Годом ранее был расстрелян первый директор Института антропологии, археологии и этнографии АН СССР Н. М. Маторин. Арестован и умер в ссылке Б. С. Жуков. Из-за репрессий против него не опубликованы и частично утрачены материалы его экспедиций. Многие коллекции, собранные Д. А. Золотаревым, сохранились только благодаря тому, что их зарегистрировали другие собиратели.

А. М. Решетов подсчитал, что в целом по разным делам было репрессировано около полутысячи этнографов (*Решетов* 1994). Не говоря уже о простых на этом фоне увольнениях, снятии с должностей, проработках. Так, в отчете Этнографического отдела Русского музея за 1931 г. выражалось недовольство тем, что на весь коллектив (41 научный сотрудник) только два члена партии и 2 члена ВЛКСМ, и перечислялись меры по приобщению старых сотрудников к марксизму (доклады с критикой немарксистских направлений, методические совещания, семинары по ленинизму, по проработке постановлений Съездов Советов и т. д.) (Этнографический отдел 1931).

В такой обстановке новые методология и теория утвердились быстро и повсеместно. Работать, как в 1920-е годы, стало невозможно.

Основные положения новой методологии и теории для этнографии были определены в 1932 г. на Всероссийском археолого-этнографическом совещании.

Н. М. Маторин и С. П. Толстов заявили, что этнография изжила себя как наука, этнографии как отдельной науки быть не может.

Сам язык решений Совещания – уже не научный, а идеологизированный, пугающий своей путанностью.

Вопрос об отношении к этнографическому факту, о самой возможности его трактования этнографией ставился так. Если этнограф сам пытается объяснять зафиксированные в поле факты, предметы, явления, он неизбежно становится сторонником одного из лжеучений: «немецкой буржуазной этнографии»; «феодально-дворянской этнографии» (которая «особенно сильно представлена на местах в краеведческом (или, скорее, “родиноведческом”) движении… центрами которой являлись Русское

географическое общество и Русский музей»); «мелкобуржуазного народнического течения» (представителями назывались Штернберг и Богораз-Тан); «воинствующего идеализма», «вульгарного материализма», «чистого эмпиризма, открывающего дорогу тому же идеализму», культурно-исторической школы Шмидта («прямого орудия Ватикана и рупора политических интересов империалистических держав»), «социал-фашизма в этнографии», «буржуазного эмпиризма», «агностицизма», «эклектизма», «великодержавного шовинизма» или «местного национализма», «буржуазной и клерикальной этнологии»; чешских и болгарских центров славяноведения (с которыми связывали этнографию русских); либерально-примиренческого отношения к старой этнографии (лидером назван П. Ф. Преображенский); «приспособленчества к социалистическому строительству» (как представитель назван С. И. Руденко).

Трактовать факты может только история на основе метода диалектического материализма. Перед советским этнографом ставилась задача овладения этим методом (Резолюция 1932: 11; *Шахнович* 1932). Но и в этом случае он мог лишь предоставлять истории необходимый материал. В такой роли этнография ставилась ниже археологии, фольклора и литературоведения, что и объясняет большее число экспедиций в последующие годы именно по археологии и фольклору.

Пункт 25 Резолюции совещания гласил: «Построение этнографии как самостоятельной науки, с особым предметом и методом изучения противостоящей или равноправной истории, противоречит марксистско-ленинскому учению о диалектике исторического процесса, который представляет закономерную смену ряда общественно-экономических формаций. История, изучающая последовательно и в надлежащей связи, при помощи метода диалектического материализма, смену этих формаций, пользуется как наука разнообразными источниками и разнообразными техническими приемами для получения этих источников. К числу их относятся так наз. археологические, фольклорные, литературные (письменные вообще) и наконец добытые путем непосредственного наблюдения (так наз. описания быта) материалы» (Резолюция 1932: 12).

Предметом исследований на совещании предлагалось сделать процессы этногенеза и расселения этнических и национальных групп; материальное производство в его конкретных вариантах; происхождение семьи, классов, форм религии, искусства «и других надстроек»; строительство культуры национальной по форме и социалистической по содержанию. В материальном производстве предлагалось обратить внимание на сельскохозяйственную технику в лесных и степных районах (у русских, белорусов, башкир), ремесленную технику и промыслы лесных и озерных районов, включая лесотехнический промысел (строительная техника, гончарство, рыболовство – Ленинградская, Ивановская области, Нижегородский край, БССР, Западная Сибирь), текстильное производство, приготовление одежды, крашение и т. д. И как итог этих исследований предполагалось представить сводный труд по истории материального производства у народов СССР (Резолюция 1932; *Шахнович* 1932: 202).

В области изучения пережитков предполагалось разрабатывать вопросы «бытового православия» как синкретизма православных и дохристианских верований.

Решения претворялись в жизнь.

В 1930 г. для изучения и обоснования преобразований в жизни крестьян в Институте по изучению народов СССР (ИПИН) создана «колхозная группа», которая работала до 1932 г. Ее возглавлял Николай Михайлович Маторин. После создания Института антропологии, археологии и этнографии в 1933 г. данная тематика была продолжена в нем. Колхозная группа ИПИН подготовила анкеты и программы. В 1931–1932 гг. этой группой осуществлены Северо-Кавказская, Белорусская экспедиции, исследования эстонских колхозов Ленинградской обл., по программам группы велись исследования в Дальневосточной и Среднеазиатской комплексных экспедициях (*Торэн* 1932).

Изучением религиозности русских с точки зрения синкретизма, «бытового православия» занималась специальная группа, созданная по инициативе Н. М. Маторина. Она работала с 1929 г. как Комиссия по составлению религиозно-бытовой карты СССР, затем – Комиссия по изучению истории культов и бытовой религиозности при Государственной академии истории материальной культуры, с 1934 г. как Секция по изучению религиозных верований народов СССР при Музее истории религии АН и в Институте антропологии, археологии и этнографии. В ней трудились этнографы ГАИМК, Музея антропологии и этнографии, Института по изучению народов СССР. Исследователи организовывали антирелигиозные выставки (Н. М. Маторин инициировал создание Музея истории религии и атеизма в 1932 г., руководил Ленинградским отделением Союза воинствующих безбожников), проводили комплексные полевые исследования на Русском Севере, в Поволжье и других регионах.

М. Шахнович опубликовала протоколы заседаний группы, из которых видны особенности ее работы. При анализе религиозности русских делался акцент на проявление языческих культов. Работа

планировалась с учетом архивов: Синодального, Тенишевского, Русского географического общества, дореволюционных журналов «Живая старина», «Этнографическое обозрение», епархиальных ведомостей. Создавалась сеть корреспондентов на местах. Интерес к дореволюционным источникам объяснялся тем, что антирелигиозное направление базировалось на дискредитации православия – выявлении у православных неправославной веры (тотемизма) и рациональном объяснении происхождения религии. В частности, обсуждались доклады на основе полевых материалов: «Бытовое православие в Лужском крае», «Дохристианские верования восточных славян в период генезиса феодализма» и др. (*Шахнович* 2013, 2021).

Постоянный секретарь группы А. А. Невский сообщает, что одно время она называлась «группой по изучению бытового православия», затем «группой по изучению религиозного синкретизма». Участники ставили задачу «изучения синкретических культов, представляющих результат скрещения остатков дохристианских, доисламских и доламаистских культов с религиями более сложных систем. Изучение процессов отмирания этих религиозных культов… на основе социалистического строительства и культурной революции. История ислама, ламаизма, иудаизма, католичества, лютеранства и история русской церкви (как организации) не входят в круг рассмотрения секции» (*Невский* 1934).

В середине 1930-х годов деятельность группы была свернута, в том числе и в связи с арестом Н. М. Маторина.

Установка Совещании 1932 г. на изучение этногенеза дала толчок многим археологическим исследованиям, которые в процентном отношении значительно перекрывали этнографические. В отчете Института антропологии, археологии и этнографии за 1935 г. читаем: «среди намеченных по плану экспедиций и командировок особое место по своей численности и значимости заняли экспедиции археологические» (*Вяткина* 1936: 140).

В 1934 г. работали археологические экспедиции Государственной академии истории материальной культуры: Беломорско-Балтийская на месте строительства Беломоро-Балтийского канала, Свирская в зоне строительства гидроэлектростанции Свирстрой, Волжская в зоне строительства Ярославской гидроэлектростанции, Волгостройская в зоне строительства канала Волга–Москва, Камская в зоне строительства Пермской гидроэлектростанции, 1-й, 2-й, 3-й Волго-Донские отряды на местах будущего строительства с целью улучшения судоходства Дона, Терская в зоне строительства Терской гидротехстанции, Баксанская в районе строительства Баксанской гидроэлектростанции в Кабардино-Балкарской автономной обл., Ангарская в зоне проектируемых гидростанций на р. Ангаре; а также Новгородская, Вауловская, Боголюбовская, Уфимская, Оскольская, Костенковская, Северокавказская по изучению остатков поселений Тмутараканского княжества.

Часть экспедиций проходила в сотрудничестве с Институтом антропологии, археологии и этнографии. Хорезмская экспедиция, возглавляемая М. В. Воеводским, заложила фундамент для масштабной археолого-этнографической работы сотрудников Института под руководством С. П. Толстова (*Борисковский* 1935; Экспедиции 1934; *Равдоникас* 1934).

В зонах крупных строительных работ археологи открыли и спасли многие исторические памятники. Беломорско-Балтийской экспедицией, в частности, совершены открытия мирового значения: уникальный комплекс наскального искусства IV–III тыс. до н.э., десятки стоянок эпохи неолита, подтвердившие высокий уровень развития первобытных культур на Русском Севере.

Новгородские экспедиции под руководством А. В. Арциховского (в которых участвовал тогда только окончивший университет будущий академик Б. А. Рыбаков) по изучению средневекового города, а также по раскопкам славянских курганов, экспедиции под руководством П. Н. Третьякова (Верхневолжская и Днепровская) и другие доказывали, что летописные славянские племена сформировались на базе местных, более ранних культур железного века, и разрушали теории о внезапной миграции славян с Дуная, показывали высокую культуру и глубокую автохтонность новгородских словен. Это означало, что Древнерусское государство возникло на прочной местной славянской основе.

Таким образом археологические изыскания легли в основу разработки проблем этногенеза.

В 1938 г. при АН СССР была учреждена комиссия по проблемам этногенеза под руководством А. Д. Удальцова. В состав комиссии вошел и С. П. Толстов.

С 1940 по 1944 г. комиссия при участии Института этнографии организовала четыре сессии по этногенезу. Сессия по этногенезу славян прошла в 1943 г. Ее участники (основные докладчики – М. Н. Тихомиров, С. П. Толстов, А. Д. Удальцов, Н. С. Державин, А. В. Арциховский, Л. А. Мацулевич) обосновывали автохтонное происхождение славян и их глубокие исторические корни, критикуя норманнскую теорию и подчеркивая историческую преемственность от древних племен Восточной Европы.

Работы по этногенезу славян напрямую были связаны с ростом интереса к русской тематике и перспективами расширения исследований по ней.

По поводу полевых этнографических исследований в 1932 г. Н. М. Маторин (директор Институ-

та по изучению народов СССР, а в 1933 г. – первый директор Института антропологии, археологии и этнографии АН СССР) в статье «На пороге второй пятилетки» писал: «Должна вестись усиленная работа по критическому усвоению и преодолению буржуазного и мелкобуржуазного наследства в этнографии, а наряду с этим – собирание новых данных на местах уже при помощи марксистско-ленинского метода и по новым программам» (*Маторин* 1932а).

В другой статье этого же года Н. М. Маторин поясняет, как это работает при изучении русских: «Если обратиться к отсталым углам нашей русской деревни, где еще застряли наряду с мелкособственническими предрассудками пережитки колдовства, знахарства, темное наследие феодального религиозного синкретизма в виде бытового православия – то изучение ее должно было неизбежно принять совершенно новое направление всей политики партии в деревне, борьбы с кулачеством, под влиянием глубоких мероприятий правительства по организации социалистического земледелия… от голого эмпиризма, от любования стариной, от простого фиксирования пережитков, надо было, как и в национальных районах, перейти к заостренной постановке исследования с точки зрения классовых задач пролетариата…»; причем «важную роль призван выполнять вновь возникающий в Академии Наук СССР… Институт антропологии и этнографии» (*Маторин* 1932б).

М. Шахнович в статье «Вторая пятилетка этнографической работы в МАЭ и ИПИН АН СССР, Этнографического отдела Государственного Русского Музея» ссылается на слова М. Горького: «Задача этнографа включиться в эту работу по очистке "очень широкой, емкой души русского народа", которая была насыщена и отравлена уродливыми суевериями и дикими предрассудками примитивных бытовых условий (Максим Горький)» (*Шахнович* 1932: 197).

Если ученый не имел права трактовать этнографические факты, обнаруженные в экспедициях, не зная марксистского их понимания, значит, до 1932 г. он трактовал всегда неправильно. Более того, он мог не замечать и не фиксировать факты, которые со всей очевидностью марксистскую теорию подтверждают.

Эта новая установка вызвала к жизни такое интересное явление, как повторные экспедиции по маршрутам «ошибавшихся» исследователей.

В 1931 г. в Ухтинский р-н, где работала экспедиция Д. А. Золотарева в 1927 г. по заданию Института по изучению народов СССР, были отправлены аспирантка АН СССР М. Пальвадре и студент Ленинградского историко-лингвистического института И. Мулло. После полутора месяцев работы М. Пальвадре писала: «При освещении вопросов социально-экономического строя Д. А. Золотарев дает в своем отчете искаженную картину классового расслоения <…> а об уходе массы местного населения он говорит: "в результате ликвидации (!) восстания против советской власти край опустел, так как ушло в Финляндию до 54% населения…" Эти положения, не говоря о других более мелких, наталкивают на один определенный вывод. Автор рисует такую картину, что торговля была основным занятием населения Ухтинского района ("…земледельческое хозяйство… не является для населения основным источником дохода" и т. д.), т. е. являлась экономической основой жизни местного населения, и основа эта была разрушена советской властью. Отсюда, надо полагать, по Д. А. Золотареву, проистекают восстание и уход населения Ухтинского района в Финляндию. Перед экспедицией 1931 г. была поставлена задача проверить упомянутые выводы Д. А. Золотарева, сомнительные как по своему характеру, так и по методологическим установкам их автора» (*Пальвадре* 1931: 207).

Экспедиция 1931 г. обнаружила, что «обманутое поначалу финской агитацией» население теперь вступило в колхозы, развивает травосеяние, осушает болота, имеет две электростанции, ясли, клуб; быстрыми темпами развиваются лесоразработки, работают лесопильный комбинат, кузнечная, механическая, столярная мастерские. «Все эти данные… кстати сказать, вовсе не принятые во внимание Д. А. Золотаревым, показывают то направление, в котором дальше пойдет успешное развитие данного района» (*Пальвадре* 1931: 209). Причем не объясняется, что промышленный рост связан с реализацией потребностей возникшего в этом регионе масштабного лагерного строительства.

М. Ю. Пальвадре сама участвовала в Северо-Западной (1920–1923), Карельской (1926–1928) и Лопарской (1930) экспедициях Д. А. Золотарева. Как некоторые молодые ученые того времени, за счет марксистской критики своих учителей она продвигалась по административной линии, но затем и сама попала в репрессивную машину и была расстреляна в 1937 г. (*Королькова* 2026).

Учрежденный в 1933 г. Институт антропологии, археологии и этнографии в своей структуре не имел отделений, специально ориентированных на изучение русских. Этнографическая секция Института состояла из кабинетов: Индии, Индонезии и Дальнего Востока, Сибири, Европы, Австралии и Океании, Южной и Северной Америки и Африки, Передней и Средней Азии. Данная на Совещании 1932 г. установка на изучение в первую очередь истории доклассового общества сказалась в поисках тотемизма в русских верованиях – такие исследования проводили сотрудники кабинета Европы (*Лекомцев* 1936).

Более детально работу этнографов-русистов в условиях идеологического давления 1930-х годов

можно разобрать на примерах отчетов об экспедициях Государственного музея этнографии, организовывавшего их для изучения русского населения в связи с подготовкой различных выставок и с целью пополнения коллекций.

Установка на изучение производственных процессов и быта колхозников расширила понятие комплексности исследования. В него вошли вопросы обустройства общественного быта (образование, медицина, клубы, дома культуры, местные театры, ясли, сады, общеобразовательные и музыкальные школы, пионерские лагеря, дома отдыха, больницы, аптеки, гигиена), а также новая, советская, организация сельского хозяйства, животноводства, новые промышленные производства.

В 1932 г. Этнографический отдел Государственного Русского музея организовал экспедиции в Ленинградскую обл. В Ефимовском р-не сбор материала в области лесозаготовок проводился по следующим темам: организация и учет лесозаготовительных работ; механизация и рационализация лесозаготовок; культурно-бытовое обслуживание лесорубов; виды заготовляемых лесоматериалов; вредительская работа кулацких элементов вокруг лесозаготовок.

В число собранных экспонатов вошли: полное оборудование современных лесных бараков, образец лежневой дороги, образцы пней для иллюстрации рациональной рубки лесосек, спецодежда сплавщиков, орудия производства, образцы лесоматериалов для экспорта и внутреннего рынка, лозунги и стенгазеты из клуба, красного уголка и столовой лесоучастка, знамена, выдаваемые рабочкомом лесорубам за лучшую и худшую работу и т. д. Для сравнения изучены дореволюционные условия работы лесорубов и материал «об эксплуатации их промышленниками».

В области колхозного строительства изучались: организация колхозов, организация и учет труда в них, землеустройство, технические нововведения, классовая борьба. В качестве экспонатов взяты: заявление о вступлении в колхоз, производственные планы, трудовые и расчетные книжки, наряды бригадам, планы землеустройства.

В Мурманском округе маршрут экспедиции проходил через г. Мурманск, с. Полярное, совхоз «Индустрия» при станции Апатиты, Полярное отделение Института растениеводства им. Ленина при станции Хибины Мурманской железной дороги.

Рыбное хозяйство исследовалось по двум направлениям. По линии Севтралтреста собран материал по технике тралового лова и обработки рыбы как в море, так и на базе в Мурманске. Как экспонаты отобраны: рыбная мука, медицинский жир, тресковая печень, а также соответствующие орудия производства.

По линии Муррыбакколхозсоюза велась работа по вопросам социально-технической реконструкции берегового лова трески. Обращено внимание на строительство рыбацких колхозов (динамика роста, социальный и партийный состав членов, степень оборудования колхозов промысловой посудой и орудиями лова); организацию и учет труда в рыбацких колхозах; меры по укреплению рыбацких колхозов (повышение доходности, производительности труда, добычи рыбы-сырца на единицу флота и на одного ловца по сравнению с единоличными хозяйствами); культурно-бытовое обслуживание (библиотеки, радиоустановки, стенгазеты); техническое оборудование (виды промысловой посуды, снасти, виды орудий берегового лова) (*Малиновская* 1932).

В 1935 г. работала экспедиция от Государственного музея этнографии к русскому населению Пинежского и Мезенского р-нов Северного края – в составе Н. П. Гринковой и Н. А. Федоровой-Дылевой. Цель – сбор экспонатов для выставки «Северный край при царизме и при социализме». Упор был сделан на собирание материалов по соцстроительству и подбор недостающих материалов по дореволюционному периоду. Обследованы передовой колхоз «Сдвиг» Вижевского сельсовета и отсталый колхоз имени 1 Мая Карьепольского сельсовета. Зафиксированы сведения об особенностях земледелия в условиях севера, организации животноводства, труде и быте колхозников; жизни «охотников-промышленников», уходящих почти на всю зиму на охоту и поэтому работающих в колхозе только летом. Изучен рыболовный промысел. Для выставки собраны снаряжение охотников, ловушки, записана терминология и календарь охотничьего промысла и др. В Карьепольском р-не в области костюма отмечено влияние ненецкой народной одежды. Подробно описаны, зарисованы старинные северные дома, терминология по ним, сделаны фотографии и планы. Обращено внимание на вопросы сбыта пушнины, рыбы, продуктов животноводства до революции и после. В том числе записаны сведения о двух больших дореволюционных ярмарках в г. Пинеге, на которые съезжались русские купцы и промышленники, русские крестьяне с Пинеги, Мезени, Печоры, а также ненцы и ижемцы. Собранные сведения позволили дать характеристику взаимоотношений этих трех национальностей «в условиях царской национальной политики».

Экспедиция работала и в Ломоносовском сельсовете Холмогорского р-на. Изучались животноводство (в Ломоносовском колхозе разводили знаменитую холмогорскую породу коров) и резьба по кости (Ломоносовская косторезная артель).

В Архангельске получен материал по лесной промышленности: по лесозаготовкам и лесосплаву. Посетили 24-рамный лесозавод им. Молотова.

В качестве материалов для углубленной научной обработки собраны данные по общинному землепользованию и по северному жилищу (*Гринкова* 1936а).

В отчетах этнографа старой школы Н. П. Гринковой видно, как развитая культура научного поиска и научной мысли сохраняется при всех необходимых уступках новым требованиям.

В 1936 г. от Государственного музея этнографии была организована экспедиция в Воронежскую обл. для изучения русского населения и сбора коллекций для выставки «Русское население черноземных областей». Область хорошо известна этнографам как по музейным коллекциям, так и по научной литературе, среди которой Гринкова для статьи в «Советской этнографии» выделяет «Развитие капитализма в России» В. И. Ленина и «Вымирающую деревню» А. И. Шингарева. Выбор Воронежской обл. для музейного показа этнограф объясняет еще и тем, что она «в деле социалистического строительства является в РСФСР одной из передовых» и «постановлением ЦИК от 15 марта 1935 г. … награждена орденом Ленина».

Сбор вещевого материала для музея по этой области начался в 1904 г., «но все эти собрания носят односторонний характер, а именно: они отражают праздничную нарядную сторону быта сельской буржуазии и середняцких слоев. Поэтому в дореволюционных собраниях преобладают материалы по нарядной, вышитой и богато украшенной праздничной одежде, а также по крестьянской вышивке. Совершенно отсутствуют рядовые будничные, рабочие костюмы, отсутствует материал, говорящий о бедности и нищете бедняцкого населения». Как отмечает Гринкова, материалы экспедиций в этот же район 1925–1927 гг. (основными участниками которых были сама Гринкова и Е. Э. Бломквист) «в основном отражали остатки старого быта».

Экспедиция длилась около двух месяцев. Центром работы был Воронеж, из которого предпринято 11 поездок в районы, согласованные и рекомендованные облисполкомом и облпланом.

Были исследованы: новая техника уборки хлеба комбайнами, ход хлебозаготовок, бытовые вопросы уборочного периода (в частности выезды в полевые таборы); Воробьевский совхозный театр; детские учреждения; оздоровительный лагерь для пионеров в Руднянском сельсовете; четыре из 19 пионерских лагерей; колхозная музыкальная школа, детские сады и ясли в колхозе «Красный Октябрь» в с. Ново-Животинном Березовского р-на; колхозный театр в Земетчинском р-не, являвшийся филиалом Московского Малого театра.

В Гремяченской р-не описаны областная опытная сельскохозяйственная станция, образцовая хата-лаборатория.

В Верхне-Хавском р-не фотографировали «орденоносок свекловичных полей» и их работу. Согласно концепции Русского музея этого времени, широкое использование в экспозициях современного иллюстративного материала, прежде всего фотографий, способствует росту интереса к музею, «приближению выставки к посетителю» (Этнографический отдел 1931).

В г. Мичуринске собраны материалы по Мичуринскому плодовому питомнику и внедрению методов Мичурина в колхозную практику.

Как свидетельства утверждения нового отмечено строительство двух электростанций и перестройка старой церкви в большой Дом социалистической культуры по проекту работников Воронежского областного союза архитекторов.

Научную ценность представляет подробное описание нового советского праздника народного творчества в с. Нижний Кисляй Лосевского р-на – как нового вида праздника, организованного при участии политотдела свеклосовхоза, с постановкой оперы «Запорожец за Дунаем», духовым и струнным оркестрами, хорами, ансамблями баянистов, частушечников, ложечников. Причем большинство выступающих – сотрудники завода и совхозники (*Гринкова* 1936б). Помимо акцента на радостной жизни в колхозе и стихии организованного народного веселья, внимательный взгляд специалиста по народному костюму отмечает процесс превращения его из традиционного (используемого в повседневном и праздничном быту) в сценический. То есть ученый прорабатывает теорию бытования этнической одежды в новых условиях (*Петряшин*, *Колчина* 2026).

Разрабатывались и старые темы, в частности весенняя обрядность. В Ельце собрана коллекция кружев и описано их производство и бытовые условия кружевниц. В Липецке на заводе «Свободный Сокол» изучался быт современного рабочего. Пополнена коллекция по липецкой глиняной игрушке. Велась работа по верованиям, фольклору и диалектам обследованных селений.

В с. Ушинка Земетчинского р-на внимание этнографов привлек традиционный костюм: «все женское население носит старый тип костюма, характерный для данных районов». Н. П. Гринкова, не отказываясь от языка новой идеологии, выражает сожаление, что не было достаточного времени для более детального обследования «этого весьма ценного в отношении пережитков селения».

Участница экспедиции Н. А. Федорова вела наблюдения по вопросам питания и попутно собрала коллекцию суррогатов питания, которые применялись в годы неурожаев и голодовок «в дореволюционное время» (*Гринкова* 1936б).

И финальная точка в классическом экспедиционном отчете – сведения о сотрудничестве. Участники экспедиции вели работу в различных учреждениях Воронежа: Облплан, Облздрав, Облоно, Краеведческий музей, Антирелигиозный музей, Музей Революции, Музей санкультуры, Дом пионеров, Областной Совет физкультуры, Научно-исследовательский институт экономики сельского хозяйства, Комитет по делам искусств, Союз архитекторов, Отдел печати, Детская техническая станция, редакции газет «Коммуна», «Юный коммунар», «Будь готов», Областной совет Международной организации помощи борцам революции, Областной совет Общества содействия обороне, Сельскохозяйственный институт и др. Здесь собран основной статистический, а частично и иллюстративный материал для организованной к ленинским дням в залах музея выставки «Русское население черноземных областей».

Отчет показывает, что изучение современности опытными этнографами даже при вынужденной идеологической ангажированности дало интересный, яркий материал.

Завершающая (пятая) поездка по изучению быта колхозной деревни и добору материала по традиционной культуре (одежда, текстиль) в Воронежскую обл. (Уколовский и Коротоякский р-ны) была совершена Н. П. Гринковой в 1939 г.

Гали Семеновна Маслова в течение 1930 г. осуществила несколько кратковременных выездов в Тверскую обл. для сбора материалов по кустарным промыслам и колхозному быту в Московской обл. от Московского областного музея.

Для сбора экспонатов в 1935, 1939 и 1940 гг. организовывались экспедиции РЭМ в Архангельскую, Вологодскую и Кировскую области (*Петряшин*, *Колчина* 2026).

В 1939 г. прошла экспедиция по сбору «вещевого материала» для выставки «Русское население северных областей». В Вологде собраны образцы кружевного промысла, описаны технология и организация производства, в Великом Устюге исследованы чернь, чекан, финифть, филигрань, резьба по бересте. Маршрут включал также Архангельскую (г. Сольвычегодск, с. Черевково) и Кировскую (г. Киров) области. Ученые общались с мастерами берестяного промысла, дымковской игрушки, записывали способы охоты (*Федорова-Дылева* 1941).

В этом же 1939 г. сотрудники Музея изучали быт советских колхозников в Тамбовской и Пензенской областях. Идеологическая задача заключалась в представлении широкой общественности исключительно положительных изменений, произошедших в связи с социалистической перестройкой деревни. Передовой колхоз «Трудовик» Скачихинского сельсовета Уметского р-на обследовался в течение 45 дней.

Несмотря на идеологическую заостренность, этнографы собрали обширный материал по семейному быту: крестинам, свадьбе, похоронам и т. д., зафиксировали обряды и значительный фольклорный материал (*Вязовская* 1941).

Часть времени была уделена теме «Техника гончарства у русских»: в артели «Красный строитель» г. Кирсанов Тамбовской обл. (где работали гончары, приехавшие из старинного центра гончарства – с. Соколка Сердобского р-на Пензенской обл.) и в деревне Языково Чембарского р-на Пензенской обл., также являвшейся центром гончарного производства, но с другой техникой – «налепом».

Надо отметить, что описания жизни колхозников 1930-х годов представляют сейчас значительный интерес, поскольку их трудовая, бытовая, праздничная и фольклорная культура ушла в прошлое. Эти описания иллюстрируют такие проявления духовной культуры, как энтузиазм, коллективизм, самоотверженность, готовность работать на идею. С научной точки зрения перспективным является рассмотрение их как развитие трудовых и общественных традиций русского народа с учетом несамостоятельности, подконтрольности как личной, так и общественной жизни в советское время, а также характеристик национальной политики этого периода.

Внимание к производственной жизни колхозов имело и практическое значение. Подобно тому, как в 1920-е годы этнографы участвовали в изучении производительных сил страны, в 1930-е на основе материалов экспедиций складывалась картина эффективности или неперспективности тех или иных видов хозяйственной деятельности, происходил обмен опытом.

В соответствии с решениями археолого-этнографического совещания 1932 г. осуществлялась и работа фольклористов.

В 1931–1933 гг. фольклорная секция Института по изучению народов СССР (с 1933 г. – Институт антропологии, археологии и этнографии) совместно с Карельским научно-исследовательском институтом организовали экспедиции по собиранию фольклора русского населения Карелии с целью зафиксировать «сдвиги, происшедшие в фольклорном репертуаре деревни в период ее социалистической перестройки» (*Астахова* 1934: 215).

Были выбраны Заонежский и Беломорский р-ны, хорошо изученные как в дореволюционный период, так и экспедицией братьев Соколовых 1926 г., что давало возможность сравнения. Выезды длились: зимний 1931–1932 гг. – месяц, летний 1932 г. – два месяца. Было записано 77 вариантов былин и духовных стихов. Поскольку предполагалось, что былинная

традиция отмирает, а экспедиция зафиксировала прежде не записанные варианты и, помимо известных, восемь сказителей, не записанных участниками экспедиции 1926 г., «несмотря на тщательное отыскивание ими малейших осколков былинной традиции», найдены и записаны сюжеты, которые в данном районе считались исчезнувшими, – исследователи отметили в отчете «более медленный темп отмирания былины».

В задачу экспедиции входило выявление новых элементов в фольклоре, порожденных современностью. Были записаны «социально-острые» частушки, вскрывающие классовую борьбу, колхозные и антиколхозные. Отмечено освоение массовой революционной песни и ее фольклоризация; включение в прозаические жанры (сказка, бывальщина, предание) современных мотивов. Среди записанных 3800 частушек наряду с бытовой и любовной частушкой, «перепевающей мотивы, связанные со старым бытовым укладом и мировоззрением», были частушки, отражающие события Гражданской войны; антирелигиозные (которые квалифицировались как «связанные с культурной революцией»). Отмечено, что некоторые виды обрядовых и игрищных песен исчезают на фоне исчезновения самих праздников – святочных вечеринок, «поляночных сборищ» (праздники, привязанные ко дню Святой Троицы и т. д.), сужается круг свадебных песен. В то же время сохраняются плясовые «утошные» песни (сопровождающие особый поморский танец «утушку») как специфическая особенность песенного репертуара – такая же, как поморская сказка, бытующая преимущественно среди мужчин.

Сохранение протяжных песен в молодежной среде исследователи объясняют, с одной стороны, «устойчивостью некоторых пережиточных моментов старого семейного уклада», а с другой – их «несомненно большой художественной и эмоциональной силой».

Записывались поморские легенды, моряцкие и промысловые приметы, исторические предания, объясняющие происхождение некоторых местных названий.

Выявлено влияние на обновление песенного репертуара городской песни, колхозной клубной эстрады.

Отмечено широкое бытование «идеологически чуждых, вредных и халтурных, проникающих в колхозы через социально-чуждые элементы и находящих опору в общей еще культурной отсталости и мещанских настроениях части колхозной молодежи» песен (цыганских и салонных). В связи с этим участники экспедиции ставили вопрос о необходимости «оздоровления и организации массового музыкально-поэтического быта в колхозах».

Для фонограммархива Фольклорной секции Института произведены записи на фонограф некоторых старых крестьянских песен (протяжных и плясовых) и песен позднейшей формации. Сделаны фотоснимки выдающихся исполнителей. Записывались их биографии, как и биографии колхозников-ударников.

К характеристике методических формул экспедиции надо сказать о местах собирания. Это точки вблизи железных дорог и удаленные от них; колхозы на базе богатых в прошлом сел (с прослойкой кулаков, торговцев, промышленников) и колхозы в селах с бедняцко-середняцким населением; колхозы рыболовецкие, полуземледельческие, земледельческие с развитыми побочными заработками. Внутри сел рассматривались различные половозрастные и социальные группы в разные моменты (во время работы, на праздниках, на вечеринках и т. п.). Одним из методов выявления степени распространенности фольклорного материала были записи на фонограф в присутствии большой аудитории – местных жителей.

Для комплексной научной картины изучаемых явлений ученые собирали сведения по истории колхозов, социально-экономическим и культурно-бытовым условиям районов и т. п.

Подобно экспедициям Д. А. Золотарева и др., фольклорная экспедиция работала над созданием местных краеведческих ячеек для постоянного сбора материала. На собраниях активов из местных жителей участники экспедиции выступали с докладами о задачах советского краеведения и предлагали присоединить к работе. Удалось создать пять таких ячеек, разработать производственные планы для них, вывести на контакт с Областным бюро краеведения. Таким образом, разрушенная система краеведения создавалась уже на новых началах.

Интересно отметить, что, собирая фольклорный материал, который сегодня является бесценным, и понимая его значимость, участники экспедиции, в духе времени, участвовали и в его разрушении. В отчете описываются виды их общественной работы: наряду с консультациями – антирелигиозные выступления, организация Заонежским отрядом зимой 1931–1932 г. антирождественского вечера в Сенногубском сельсовете и активное участие членов Беломорского отряда в антипраздничном собрании в Ильин день в деревне Воринжа (*Астахова* 1934).

По аналогичной схеме по поручению ИПИН в течение трех с половиной месяцев (осенью–зимой 1932–1933 гг.) проходила экспедиция по сбору фольклора Терского берега Мурманского округа Ленинградской обл. Население – поморы, занимающиеся рыболовством (семга, селедка, белая озерная рыба), торосным боем морского зверя и оленеводством.

Отмечено, что общий быт населения делится между жизнью в деревнях и жизнью на рыболовных тонях, куда терчане выезжают со всеми семьями и скотом на сезон особенно интенсивного морского лова (три месяца). Собраны былины, свадебный, детский, производственный (частушки, связанные с промысловой рыболовецкой деятельностью) фольклор, исторические легенды и бывальщины (всего 964 памятника), материал по языку (лексике, морфологии), сведения об экономическом, политическом и культурно-бытовом состоянии района. Разрабатывались также темы «Женщина-колхозница на Терском берегу», «Быт и фольклор Терского ребенка», «Религиозные суеверия терчан и антирелигиозная работа в колхозах». Ввиду невозможности фотографировать из-за краткого и низкого стояния солнца над горизонтом исследовательница фиксировала изобразительный материал (моменты ловли и обработки рыбы, промысловые жилища, предметы домашнего обихода, общие виды деревень, береговые пейзажи, характеризующие условия работы рыбаков) в виде акварельных и карандашных рисунков.

Отдельной темой можно было бы выделить способы преодоления маршрутов в разных экспедициях. Этнографы ходили пешком, на лыжах, использовали лошадей, оленей, водный транспорт. В этой экспедиции передвижение на лошадях не представлялось возможным, поэтому большей частью перемещались по воде или на оленях. Протяженность маршрута составила 1200 км (*Колпакова-Карзубова* 1934).

В 1935 г. по инициативе Л. М. Кагановича начала работу экспедиция фольклорной секции Института этнографии по исследованию фольклора Московской обл. В организационной работе участвовали М. К. Азадовский, Е. В. Гиппиус и Л. Н. Лебединский, в собирательской – А. М. Астахова, С. Д. Магид, П. Г. Ширяева и З. В. Эвальд.

Работа велась в колхозах и на крупных предприятиях Московской обл. Всего собрано около 1500 песен (из которых значительная часть записана на фонограф), несколько тысяч частушек и около 500 сказок и устных сказов. Секцией также организована и проведена экспедиция в Сормово Горьковского края по сбору старых рабочих песен.

Изучение фольклора рабочей среды бригадами ИПИН обосновывалось так: «советский фольклорист не может не включить в сферу своего исследования фольклор ведущего класса».

ЦК партии выдвинул задачу создания истории фабрик и заводов, и фольклористы запланировали изучение не только современного рабочего фольклора, но и старой рабочей песни, «отразившей моменты классовой борьбы и идеологию рабочего класса в дореволюционное время». В Ленинграде работа проводилась на двух текстильных фабриках (имени 1 мая и имени Желябова) и на заводе «Красный Октябрь». Этнографы и фольклористы исходили из того, что это типовые предприятия: средние по размерам (2–3 тыс. рабочих), возникли еще в XIX в., имеют как старые, так и новые кадры.

Анализируется процент старых и новых песен. Отмечено, что «новые пролетарские песни тем же комсомолом творчески совершенно не освоены, поются механически по книжкам и поэтому, а также в силу своей интонационной трудности, быстро утомляют. Уже к середине демонстрации захлестывает волна мещанского репертуара, идущая, главным образом, от беспартийной молодежи». В духе времени ученые дают рекомендации по преодолению вредных явлений, говоря о необходимости «создания пролетарской массовой песни, интонационно более близкой и доступной, чем то, что мы имеем на сегодняшний день» (*Астахова, Эвальд* 1932) (такая песня и была создана советскими композиторами).

Дальнейшая научная работа Института этнографии была скорректирована в конце 1930-х годов. Позиции этнографии в системе общественный наук изменились через решения сверху.

В. В. Струве (директор Института этнографии в 1937–1940 гг.) в статье «Советская этнография и ее перспективы» в 1939 г. называет вредителями участников совещаний 1929 и 1932 гг., заявивших о ликвидации этнографии как науки, и озвучивает новую концепцию, определяющую направления дальнейших исследований: «мы приходим к выводу, что этнография, согласно учению марксизма-ленинизма, исследует свои специфические закономерности. Она, в первую очередь, изучает те общества, которые не переросли еще в нацию, пребывая еще, по существу, на стадии первобытнообщинного строя или раннеклассового общества… Когда основоположники марксизма утверждали, что племя, а не нация, является “категорией этнографической”, то из этого, конечно, не следует, что они отрицали этнографию русских, украинцев, грузин, армян и т. д., т. е. обществ, переросших уже в нации. Но этнограф, имеющий объектом изучения нацию, не исследует закономерности развития этого общества как нации. Он исследует те явления культуры, которые коренятся в далеком прошлом, а также те пережитки, которые остаются в среде данного общества от предшествующих докапиталистических периодов его развития». Задачи изучения современности оставались неизменными: «основной задачей советского этнографа является освещение того, что выросло на основе социалистической экономики, индустриализации и колхозного строительства и что “называется у нас социализмом в быту”. На основе конкретного фактического материала он ярко отразит зажиточную и культурную жизнь, а также народное творчество

многочисленных национальностей нашего Союза. Он покажет, как коренящиеся в далеком прошлом явления национальной культуры в области костюма, пищи, утвари, жилища, спорта, игр, прикладного искусства, фольклора расцвели новой жизнью за 20 лет социалистического строительства… Конечно, не все то, что сохранилось в нашем быту от прошлого, заслуживает бережного к себе отношения. Многое из этого должно быть безжалостно уничтожено, и обязанность советского этнографа – выделить такие вредные пережитки из прочего наследия прошлого и выявить их вред. Он должен тщательно изучать эти пережитки, религиозные и другие, которые остались в виде рокового наследства от старого классового общества, и должен добросовестно объяснить те причины, которые задерживают их отмирание. Советский этнограф тем самым окажет действенную помощь социалистическому строительству» (*Струве* 1939: 5, 8).

В соответствии с новой концепцией произошли изменения в структуре Института антропологии, археологии и этнографии. Постановлением Президиума АН СССР от 5 июля 1937 г. из его ведения вывели археологию, передав археологические исследования Институту истории материальной культуры. Работы по антропологии должны были быть сосредоточены в Институте антропологии при 1 Московском государственном университете. Но в Институте этнографии сохранялись археологический и антропологический отделы (с их богатыми коллекциями). В 1939 г. решением Ученого совета Института, утвержденным Президиумом АН, фольклорная комиссия Института передана в Институт литературы АН.

В качестве приоритетных задач работы института выдвигались разработка общих проблем этнографии и создание крупных теоретических трудов, а также учебников.

Реакцией на военно-политическую ситуацию в Европе стала критика теории «арийского избранничества», высших и низших рас, фашистских установок по вопросам этнографии народов СССР, повлиявшая и на усиление внимания к изучению русского народа: в планах подготовки монографий по отдельным народам СССР подчеркивалось «особое значение… подготовки монографии об этнографии русского народа (в связи с этнографией украинцев и белорусов)» (*Абрамзон* 1939).

С началом Великой Отечественной войны экспедиции к русскому населению в значительной мере были свернуты, многие сотрудники ушли на фронт.

В конце 1942 г. Президиум Академии наук СССР предпринял особые меры для сохранения и развития Института этнографии: были эвакуированы в тыл многие сотрудники, назначен новый руководитель – С. П. Толстов, сумевший собрать сильный научный коллектив и реализовать впоследствии многие исследовательские проекты. В 1943 г. головной центр переведен в Москву.

Но некоторые экспедиции все же осуществлялись. Е. Э. Бломквист, пережив блокадную зиму 1941–1942 гг., была эвакуирована в Ташкент. Находясь там до конца войны, в 1943–1944 гг. она ездила к старожильческому русскому населению побережья Аральского моря – так называемым уральцам (Каракалпакская АССР) (*Рабинович* 1946).

В военные годы Институт работал над заданием Генерального штаба Красной Армии «Исследование этнического состава Центральной и Юго-Восточной Европы». По восточным славянам работали экспедиции в Полтавскую обл. под руководством Н. Н. Чеборсарова и в Сталинградскую обл. – фольклорная под руководством В. Ю. Крупянской.

В 1944 г. Гослитмузей выпустил сборник В. Ю. Крупянской «Фронтовой фольклор» с фронтовыми песнями и пословицами. В предисловии высказана позиция этнографа и фольклориста: «В дни Великой Отечественной войны работа фольклориста-собирателя приобрела особый смысл и значение. На долю его выпала большая и ответственная задача запечатлеть голос народа, вставшего с невиданным в истории героизмом и единодушием на защиту своего отечества, учесть и осмыслить те новые факты народного творчества, которые возникли под влиянием грозных и величественных дней войны» (Фронтовой фольклор 1944).

В годы Великой Отечественной войны фольклористы не только собирали и изучали материал, но выступали и как составители сборников произведений народного искусства для фронта и тыла. В 1943 г. в осажденном Ленинграде, по инициативе А. А. Жданова, вышел сборник русских народных песен («Песенник»), изданный 25-тысячным тиражом для Советской Армии. Его первый раздел составили патриотические песни русской армии. Любимая традиционная народная песня становилась песней Великой Отечественной войны. «О величии и силе нашей Родины, величии национальной русской культуры, о бесплодности попыток немецких захватчиков ее разрушить говорит нам голос русской песни сегодня. Мощно звучит этот голос в Ленинграде – городе-герое, городе-фронте, городе-крепости, носителе великой русской культуры... Глубоко знаменательно, что именно сегодня Ленинград выпускает песенник русских народных песен, напоминающий народу любимые, родные его песни», – говорилось в послесловии к сборнику (*Гиппиус* 1943: 402).

В 1945 г. Президиум Академии Наук СССР поручил Институту этнографии сосредоточить внимание на собирании фольклора Великой Отечественной войны и углубить его исследование. В связи с

этим Институтом был организован ряд экспедиций и командировок, обследован ранее опубликованный материал, установлена связь с частями Советской Армии, создана сеть корреспондентов.

Уже в 1945 г. на только что освобожденные от фашистов территории направились несколько экспедиций. Фольклористы (В. Ю. Крупянская под руководством Л. Г. Бараг) занялись сбором фольклора Великой Отечественной войны в Западной Белоруссии и записали, среди прочего, песни заключенных в лагере смерти Освенциме и песни девушек, угнанных в немецкую неволю (*О. К.* 1946).

В 1946 г. фольклорный сектор Института совместно с Всесоюзным Домом народного творчества провел сессию с представителями Украины и Белоруссии по вопросам собирания и изучения фольклора восточных славян об Отечественной войне. В результате проведенных работ в московских научных архивах (преимущественно Литературного музея, Института этнографии, Дома народного творчества) сосредоточился большой фольклорный материал; появилась возможность составить свод фольклора Великой Отечественной войны. Этот свод, подготовленный В. Ю. Крупянской и С. И. Минц, предваряется обширной проблемной статьей и содержит детально разработанные комментарии. Сборник подвел итоги всему, что было сделано до этого времени.

Новый этап начался проведением в 1947 г. специальной Фольклорной сессии, посвященной вопросам дальнейшего собирания, изучения и издания патриотического военного фольклора. Сессию организовал Институт этнографии с приглашением специалистов, работающих вне Москвы (*Гиппиус, Чичеров* 1947: 50–51).

1930-е – 1940-е годы стали для русской этнографии временем идеологической подконтрольности исследований и запланированности результатов. Но специфика экспедиционной работы, когда ученый непосредственно общается с народом в его повседневной, трудовой, общественной жизни, все же не давала уйти в идеологическое теоретизирование. Образ народа-труженика, народа творческого, народа героического виден в научных трудах и материалах экспедиций того времени. Современные ученые найдут здесь немало интересного фактического материала при правильном понимании его идеологического обрамления (в одних случаях затушевывающего, а в других – выделяющего отдельные явления).

Великая Отечественная война, с одной стороны, ограничила или сделала невозможными полевые исследования русской культуры во многих районах страны, а с другой стороны, способствовала росту внимания к изучению русского народа, проявившего героизм в защите Родины, показавшего себя как государствообразующий народ.

Во второй половине 1940-х годов И. В. Сталин и вслед за ним партийные идеологи (в частности начальник Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) Г. Ф. Александров) обратились к идее «великой русской нации», величия русской истории, культуры и науки. Обсуждался проект создания в структуре Академии наук СССР Института русского народа. Институт не был создан, но стартовали русские проекты в Институте истории АН СССР, Институте языка и мышления (в 1950 г. создан Институт русского языка). Курс И. В. Сталина на развитие идеи славянского единства привел к созданию на рубеже 1946–1947 гг. Института славяноведения АН СССР.

В Институте же этнографии в 1940-е–1950-е годы развернулись масштабные полевые исследования с целью подготовки фундаментальных трудов по культуре и быту русского народа. В 1943 г. в составе сектора Европы была образована Славяно-русская группа. В 1944 г. она преобразована в Славяно-русский сектор, которым, как и группой, руководил В. В. Богданов. Е. Э. Бломквист возглавила ленинградскую группу Славяно-русского сектора Института. В 1949 г. Славяно-русский сектор и созданная в 1943 г. Фольклорная группа (рук. П. Г. Богатырев) объединены в Сектор славяно-русской этнографии и фольклора под руководством В. И. Чичерова. В 1953 г. Сектор вновь переименован в Сектор славяно-русской этнографии, затем в Восточнославянский сектор (заведующие: в 1953–1959 гг. – П. И. Кушнер, в 1959–1961 – В. К. Соколова, в 1961–1986 гг. К. В. Чистов). В 1986 г. назван Сектором этнографии русского народа (с 1990 г. – Отдел; заведующие: Н. С. Полищук, И. В. Власова, А. В. Буганов, А. Г. Новожилов).

Предстоящие крупные проекты института основывались на следующих методологических положениях.

Во-первых, преемственность. В 1947 г. уже не с такой непримиримостью, как в начале тридцатых, смотрели на историю этнографической науки. С. П. Толстов в статье «Советская школа в этнографии» отдает должное размаху экспедиционной работы 1920-х годов, ее нацеленности на решение практических задач, публикационной активности этнографического сообщества (журнал «Этнография», «Сборники Музея антропологии и этнографии», «Материалы по этнографии» Русского музея, «Мемуары» Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии) и отмечает, что в теоретическом отношении это время продолжает традиции русской этнографии начала века (*Толстов* 1947: 12). Конечно, такая оценка в печати была не-

возможна, если бы не изменилась идеологическая ситуация в целом.

Во-вторых, междисциплинарность и использование в этнографической работе самых разнообразных источников: «Если для решения той или иной встающей перед этнографом проблемы (будь ли это происхождение народа, проблема определения его этнографической территории, или проблема возникновения и развития того или иного характерного для него общественного института, обычая, верования, или того или иного факта материальной или духовной культуры) необходимо использование данных других исторических дисциплин – актовых или нарративных письменных источников, археологических памятников и т. п., – то ничего, кроме вреда для дела, не принесло бы искусственное самоограничение этнографа, его отказ от использования этих данных. Нелепо было бы ограничиваться историко-сравнительными приемами восстановления истории, скажем, русской одежды или жилища, принципиально отказываясь от привлечения фресок, миниатюр, старых гравюр и описаний, наконец – собраний исторических музеев и данных археологии. Но вместе с тем мы прекрасно знаем, что для истории русского народного жилища и одежды этнографический материал сборов XVIII–XX вв. дает несравненно более богатые и многокрасочные данные, чем старые документальные и археологические материалы. Поэтому ретроспективное сравнительно-этнографическое освещение отдельных этапов этой истории восстанавливает очень многое, что в противном случае пришлось бы признать безвозвратно утерянным» (*Толстов* 1947: 19–20).

В-третьих, нацеленность этнографических исследований на решение теоретических проблем, выявление закономерностей исторического развития, внимание к вопросам этногенеза, путям исторического становления народа и его культуры.

Заявленные директором Института этнографии С. П. Толстым позиции, касающиеся преемственности этнографических исследований, принципов и фундаментальных целей научной работы, показывают, что, пережив период теоретических нестроений, советская этнография вновь выходила на путь решения серьезных задач с использованием кадрового, методического и организационного потенциала и опыта, накопленного до начала 1930-х годов. Из всего комплекса традиционных для этнографии тем, в связи с идеологической обстановкой, были сделаны акценты на изучение колхозного строительства и производственных процессов. Религиозная культура изучалась как пережиток, с которым необходимо бороться. В области духовной культуры наиболее объективно и комплексно изучался фольклор.

Внимание к производству не являлось новым. Задача изучения производительных сил страны была в приоритете и в 1920-е годы. Так, в 1926–1927 гг. Г. С. Маслова и А. Г. Данилин работали в рамках комплексной озерной экспедиции в р-не Спасклепиковских озер в Рязанской губ., В. В. Богданов руководил изучением быта и промыслов рыбачьего населения Центрально-Промышленной обл. И таких программ по изучению узких специальных производств было немало. Изучение колхозного строительства, новых праздников, изучение быта рабочих также перешло в 1930-е из предыдущего периода. Все эти темы получили дальнейшее развитие.

Сужение тематики объяснялось тем, что ученые не могли, как в 1920-х годах, проявлять инициативу, самостоятельно разрабатывать и открывать новые проекты, организации, общества. В 1930-х инициатива стала невозможной. Можно было проводить только одобренные и запланированные партийным руководством исследования.

Тем не менее в этот период благодаря традициям и методикам комплексного изучения культуры населения во время экспедиций был собран научный материал, фиксирующий состояние русской культуры на данном этапе ее существования. Музейные коллекции пополнились новыми экспонатами. Комплексность исследований, несмотря на выдвижение на первый план одних тем и умаление других, сохранялась.

В методическом плане 1930-е годы показали неперспективность для науки опоры только на идеологию (лишь на историко-сравнительный метод в его идеологизированном советском варианте) и необходимость расширения методологической базы.

Внимание к проблемам этногенеза усилилось в это время в связи с ухудшением политической обстановки в мире и дало серьезные результаты, представленные на сессиях по этногенезу. Великая Отечественная война обусловила особое внимание к изучению русского народа, которое реализовалось в масштабных проектах конца 1940-х – 1950-х годов.

Источники и материалы

Абрамзон 1939 – *Абрамзон С. М.* Программа ближайших работ Института этнографии АН СССР // Советская этнография. Сборник статей. Вып. II. Л.: Издательство АН СССР, 1939. С. 208–210.

Астахова 1934 – *Астахова А. М.* Карельские экспедиции в 1931–1933 гг. // Советская этнография. 1934. № 1–2. С. 215–219.

Астахова, Эвальд 1932 – *Астахова А., Эвальд З.* Работа бригады ИПИН по собиранию и изучению фольклора рабочей среды // Советская этнография. 1932. № 2. С. 141–145.
Борисковский 1935 – *Борисковский П. И.* Полевые исследования Государственной Академии им. Н. Я. Марра в 1934 г. // Советская этнография. 1935. № 2. С. 160–166.
Вязовская 1941 – *Вязовская Т. С.* Поездка в Тамбовскую и Пензенскую области // Советская этнография. 1941. № 5. С. 174–175.
Вяткина 1936 – *Вяткина К. В.* Работа института антропологии, археологии и этнографии АН СССР в 1935 г. // Советская этнография. 1936. № 1. С. 139–141.
Гиппиус 1943 – *Гиппиус Е. В.* Послесловие // Русские народные песни (песенник). Л., 1943.
Гиппиус, Чичеров 1947 – Гиппиус *Е. В., Чичеров В. И.* Советская фольклористика за 30 лет // Советская этнография. 1947. № 4. С. 29–51.
Гринкова 1936а – *Гринкова Н. П.* Экспедиция Государственного музея этнографии в Северный край // Советская этнография. 1936. № 1. С. 160–165.
Гринкова 1936б – *Гринкова Н. П.* Экспедиция Государственного Музея этнографии в Воронежскую область (1936 г.) // Советская этнография. 1936. № 6. С. 117–129.
Колпакова-Карзубова 1934 – *Колпакова-Карзубова Н.* Фольклор Терского берега // Советская этнография. 1934. № 1–2. С. 219.
Лекомцев 1936 – *Лекомцев И. М.* Этнографическая секция Института // Советская этнография. 1936. № 1. С. 142–143.
Малиновская 1932 – *Малиновская З.* Научные командировка этнографического отдела Государственного Русского музея в 1932 г. в Ленинградскую область // Советская этнография. 1932. № 5–6. С. 232–234.
Маторин 1932а – *Маторин Н. М.* На пороге второй пятилетки // Советская этнография. 1932. № 1. С. 4–9.
Маторин 1932б – *Маторин Н. М.* Пятнадцать лет советской этнографии // Советская этнография. 1932. № 5–6. С. 3–14.
Невский 1934 – *Невский А. А.* Секция по изучению религиозных верований народов СССР при Музее истории религий Академии Наук // Советская этнография. 1934. № 3. С. 106–107.
О. К. 1946 – *О. К.* Об экспедициях 1945 г. // Советская этнография. 1946. № 2. С. 211.
Пальвадре 1931 – *Пальвадре М.* Экспедиция в Северо-Западную Карелию // Советская этнография. 1931. № 3–4. С. 207–209.
Рабинович 1946 – *Рабинович М. Г.* Институт этнографии Академии наук в годы Великой отечественной войны // Краткие сообщения / Институт этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук Союза ССР / отв. ред. М. Г. Левин. Вып. I. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1946.
Равдоникас 1934 – *Равдоникас Вл.* Экспедиции ГАИМК // Советская этнография. 1934. № 4. С. 118.
Резолюция 1929 – Резолюция по докладу С. Ф. Ольденбурга «Увязка этнографических экспедиций отдельных учреждений» // Этнография. 1929. № 2. С. 140–141.
Резолюция 1932 – Резолюция Всероссийского археолого-этнографического совещания 7–11 мая 1932 г. (по докладам С. Н. Быковского и Н. М. Маторина) // Советская этнография. 1932. № 3. С. 4–14.
Совещание 1929 – Совещание этнографов Ленинграда и Москвы (5.IV–11/IV 1929 г.) // Этнография. 1929. № 2. С. 110–144.
Струве 1939 – *Струве В. В.* Советская этнография и ее перспективы // Советская этнография. Сборник статей. Вып. II. Л.: Издательство АН СССР, 1939. С. 3–10.
Толстов 1947 – *Толстов С. П.* Советская школа в этнографии // Советская этнография. 1947. № 4. С. 8–28.
Торэн 1932 – *Торэн М.* Работа колхозной группы ИПИН за 1931–1932 год // Советская этнография. 1932. № 2. С. 139–141.
Федорова-Дылева 1941 – *Федорова-Дылева Н. А.* Отчет о работе экспедиции в северных областях РСФСР в 1939 г. // Советская этнография. 1941. № 5. С. 171–174.
Фронтовой фольклор 1944 – Фронтовой фольклор. М.: Гослитиздат, 1944.
Шахнович 1932 – *Шахнович М.* Вторая пятилетка этнографической работы в МАЭ и ИПИН АН СССР и Этнографического отдела Государственного Русского Музея // Советская этнография. 1932. № 5–6. С. 195–207.
Экспедиции 1934 – Экспедиции // Советская этнография. 1934. № 4. С. 118.
Этнографический отдел 1931 – Этнографический отдел Государственного Русского музея за 1-е полугодие 1931 г. // Советская этнография. 1931. № 1–2. С. 165–167.

Научная литература

Королькова Л. В. Пальвадре Марта Юльевна // Сайт «Российский этнографический музей». Раздел «Со-

биратели». URL: https://ethnomuseum.ru/collections/collectors/palvadre-marta-yulevna/ (дата обращения: 17.08.2026).
Петряшин С. С., Колчина Е. В. Гринкова Надежда Павловна // Сайт «Российский этнографический музей». Раздел «Собиратели». URL: https://ethnomuseum.ru/collections/collectors/grinkova-nadezhda-pavlovna/ (дата обращения: 25.06.2026).
Решетов А. М. Репрессированная этнография: люди и судьбы // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1994. Вып. 4. С. 185–221.
Шахнович М. Секция по изучению религий народов СССР при Музее истории религии Академии наук СССР (1934 г.) // Государство. Религия, Церковь. 2013. № 1(31). С. 202–219.
Шахнович М. М. Местночтимые православные святые в России в конце 1920-х – начале 1930-х годов (по материалам этнографических экспедиций) // Религиоведение. 2021. № 3. С. 5–14.

References

Korol'kova, L. V. 2026. *Pal'vadre Marta Yul'evna* [Marta Yulievna Palvadre]. URL: https://ethnomuseum.ru/collections/collectors/palvadre-marta-yulevna/ (Accessed: 25.06.2026).
Petryashin, S. S. and E. V. Kolchina. 2026. *Grinkova Nadezhda Pavlovna* [Grinkova Nadezhda Pavlovna]. URL: https://ethnomuseum.ru/collections/collectors/grinkova-nadezhda-pavlovna/ (Accessed: 25.06.2026).
Reshetov, A. M. 1994. Repressirovannaya etnografiya: lyudi i sud'by [Repressed Ethnography: People and Fates]. *Kunstkamera. Etnograficheskie tetradi 4*: 185–221.
Shakhnovich, M. 2013. Sektsiya po izucheniyu religii narodov SSSR pri Muzee istorii religii Akademii nauk SSSR (1934 g.) [Section for the Study of Religions of the Peoples of the USSR at the Museum of the History of Religion of the USSR Academy of Sciences (1934)]. *Gosudarstvo. Religiya, Tserkov' 1*(*31*): 202–219.
Shakhnovich, M. M. 2021. Mestnochtimye pravoslavnye svyatye v Rossii v kontse 1920-kh – nachale 1930-kh godov (po materialam etnograficheskikh ekspeditsii) [Locally Venerated Orthodox Saints in Russia in the Late 1920s – Early 1930s (Based on Ethnographic Expeditions)]. *Religiovedenie 3*: 5–14.

STUDY OF THE RUSSIAN PEOPLE IN THE EXPEDITIONARY WORK OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY IN THE 1930s – THE EARLY 1940s

Abstract. This article examines the expeditionary work of the Institute of Anthropology, Archaeology, and Ethnography of the USSR Academy of Sciences in the 1930s and 1940s. This period was characterized by significant restrictions on research freedom due to changing party and government views on the objectives of ethnographic science. Nevertheless, the expeditionary research conducted during this period allowed us to document the state of Russian ethnic culture at a specific stage. Attempts to introduce new ideological research methods into actual fieldwork were complemented by the traditional monographic approach, which made it possible to maintain, albeit in a limited form, the completeness of the research. With the emergence of new challenges conditioned by military and political events, ethnographic science was able to actualize its scientific and human resources potential.

Keywords: Soviet ethnography, 1930s, expeditionary research.

Authors Info: Shlyakhtina, Natalya V. – Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: natalja.25.256@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9321-8863

For citation: Shlyakhtina, N. V. 2026. Study of the Russian People in the Expeditionary Work of the Institute of Ethnography in the 1930s – the Early 1940s. *Tradition and modernity* (*Traditsii i sovremennost*) *46*: 21–35

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.

© 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 трезвеннического 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

© 2026 Леонард Стивен Пакс
Москва, Россия

ПРАВОСЛАВИЕ КАК ЧУВСТВЕННОЕ ВОСПРИЯТИЕ: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ КАК ДИАЛЕКТИКА МЕЖДУ ЯЗЫКОМ И СУБЪЕКТИВНОСТЬЮ

Аннотация. Автоэтнография пытается ответить на вопрос, что именно в Православии помогает верующему, стремящемуся к трансцендентальному, построить «правильную» внутреннюю жизнь. В православном контексте показано, как трансцендентальное может восприниматься как звуковая космология, а Литургия – как олицетворение чувств. Пение на полупонятном литургическом языке, который порой может казаться скорее знаками, чем словами, наделено изначально трансцендентальной привлекательностью. Православие – это чувственное восприятие, и смешение чувств способствует семиотической двусмысленности. Одно из моих утверждений в этой статье, которая объединяет антропологию чувств с антропологией религии, заключается в том, что трансцендентальная привлекательность пения может быть объяснена этой двусмысленностью и пограничностью. Православный эстетический опыт, объединяющий многогранную красоту с богословием, выводит верующего за пределы реальности. Эта автоэтнография призвана показать, как для обращенных в Православие Бог может предстать доступным через чувства. Трансцендентность не достигается посредством догматических предписаний или доктрин. Это субъективное явление, не поддающееся эмпирическому восприятию. Как и православный подход к Божественному, его не всегда можно рационализировать или легко сформулировать.

Ключевые слова: Православие, чувства, трансцендентальное, религия, Россия.

Ссылка при цитировании: Леонард Стивен Пакс. Православие как чувственное восприятие: трансцендентальное как диалектика между языком и субъективностью // Традиции и современность. 2026. № 46. С. 51–61

Леонард Стивен Пакс (**Leonard Stephen Pax**) – доктор философии (Оксфорд), Московский государственный лингвистический университет, эл. почта: steph.p.leonard@gmail.com

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2026. № 46. С. 51–61
ISSN 2687-1122; **ISSN 2687-119X** || http://naukapravoslavie.ru
УДК – 2-43; ББК – 86.372.24-605.5; https://doi.org/10.33876/2687-119X/2026-46/51-61

Предыстория

Я познакомился с отцом Алексеем в августе 2023 г. Мы сидели на скамейке в саду церкви Святого Антипы в центре Москвы, в двух шагах от Кремля. Мой этнографический интерес к православию начался несколько лет назад, но это была встреча другого рода. Одна подруга познакомила меня с отцом Алексеем, потому что я вскользь упомянул ей, что подумываю о том, чтобы стать православным христианином. «О, ты обязательно должен познакомиться с отцом Алексеем», – взволнованно сказала она. Первым вопросом отца Алексея был: «Сколько тебе лет?», – возможно, он хотел понять, что может побудить человека искать Бога на этом этапе жизни. Затем последовал вопрос: «Почему ты хочешь стать православным?» (я был крещен в англиканской церкви, но по-настоящему заинтересовался религией только после того, как узнал о православии). Вопрос отца Алексея был очевидным, но у меня не было четкого ответа, поскольку я еще не до конца осознал, что могу действительно обратиться в православие. Мои размышления на эту тему были довольно неопределенными и спекулятивными. «Я ищу трансцендентальное и думаю, что смогу найти его здесь», – ответил я, не слишком задумываясь над вопросом. Оглядываясь назад, понимаю, что мой ответ мог показаться несколько высокомерным, но он был абсолютно честным. Как антрополог, я несколько лет работал с православными христианами и был очень увлечен синестетической привлекательностью православной Литургии. Я верил, что трансцендентальное может духовно показать мне другой уровень, нечто, возможно, выходящее за рамки материального, определяемого ограничениями субъектно-объектного мира. Мой интерес к православию стал чем-то большим, чем просто этнографический.

Отправной точкой может быть моя собственная субъективность, но, изучая то, как я воспринимаю Православие (и в частности Божественную Литургию), я смог лучше понять, как его воспринимают другие (*Cohen* 1992). Здесь я хочу исследовать понятие трансцендентального через призму внутреннего мира, и частью этого является сложная диалектика между языком и субъективностью. Например, как верующие относятся к литургическому языку, который лишь частично понятен? В этой статье я не представляю четких тенденций или общей картины, а исследую эту диалектику и объединяю интересы антропологии чувств (см.: *Geurts* 2003; *Howes* 2005; *Seremetakis* 1996; *Stoller* 1989) с антропологией религии. Здесь речь идет не о когнитивных и лингвистических моделях, которые помогают верующим идентифицировать присутствие Бога (*Luhrmann, Nusbaum, Thisted* 2010: 68). Цель состоит в том, чтобы попытаться ответить в контексте самопонимания ритуалов на вопрос, что может быть триггером трансцендентных переживаний в контексте православного христианства. Иными словами, как они могут происходить и что может способствовать их возникновению. Мои выводы основаны не только на моем собственном опыте, но и на опыте небольшой группы обращенных в православие, с которыми я работал.

Православие несколько обделено вниманием в бурно развивающейся области антропологии религии (*Assad* 1993; *Durkheim* 1995; *James* 2011; *Lienhardt* 1961; *Bielo* 2009). Существует очень значительная литература по харизматическому пятидесятничеству, но на другом конце спектра православию уделяется гораздо меньше исследовательского этнографического внимания (*Luehrmann* 2018: 163–184; *Kormina* 2018: 163–190; *Engelhardt* 2015). Я не сомневаюсь, что это изменится. Православие сейчас быстро распространяется по всему миру, и для многих новообращенных Россия выгодно отличается от десакрализованного Запада.

С марта 2024 г., когда я миропомазался в Русской Православной Церкви, я стал православным христианином в поисках трансцендентного – именно так я осмысливаю этот новый опыт человеческого существования. Моя академическая дисциплина, антропология, как правило, светская, и некоторые ее западные специалисты довольно враждебно относятся к религии. Социальные антропологи склонны использовать «методологический атеизм» (*Berger* 1967: 106). Религиозные убеждения или духовная вовлеченность могут обогатить ваше антропологическое мышление (*Willerslev and Suhr* 2018: 65–78; *Larsen* 2014; *Howell* 2007; *Corduan* 2013; *Luhrmann* 2016; *Cannell* 2005: 335–356). Действительно, антропологические выводы, пожалуй, легче даются верующим людям. Мне всегда казалось странным, что так много западных антропологов с таким энтузиазмом относятся к космологическим представлениям коренных народов и даже считают их аксиомой своей дисциплины, но при этом без колебаний полностью отвергают верования, лежащие в основе их собственной культуры, а именно христианство. Знание о жизни коренится в божественности.

При переходе к рефлексивной антропологии вера не ослепляет рациональное мышление, а наоборот, делает объект исследования субъектом. Наблюдение с участием становится бытием участника. Вместо того чтобы смотреть со стороны и издалека на какую-то этнографическую диковинку, этнограф начинает фактически находиться внутри, и это может только обогатить любые антропологические выводы (*Leonard* 2014: 22–29; *Jackson*

2013: 3–30). Неудивительно, что опыт полевых исследований становится богаче: собеседники более склонны делиться с вами информацией, если знают, что вы тоже верующий. Никто не хочет, чтобы его религиозные практики «изучались» человеком, который является атеистом и враждебно настроен к организованной религии. Конечно, я не стал православным христианином ради облегчения полевых исследований, но тем не менее, в отличие от большинства антропологов, я получил пользу от полевых исследований как со стороны, так и изнутри (по крайней мере, в контексте антропологии религии). Вы по-прежнему живете этнографически, но это больше похоже на сократовский образ жизни, чем на наблюдение. В этом контексте антрополог использует рефлексивность для передачи эмпирического понимания пережитых событий и опыта, и тем самым принимает новый подход к этнографии.

В России я первоначально работал с людьми, которые, казалось бы, отличались от меня в плане религиозной практики (и, возможно, убеждений). Вместо того чтобы изучать религиозные практики других, я стал изучать, как мои собственные убеждения начали сливаться с их убеждениями. Я погрузился в чуждый мне социальный мир; со временем привлекательность этого мира стала настолько велика, что он стал моим собственным. Миропомазание было интимным процессом, который приводил к некоему внутреннему состоянию благочестия. Впоследствии это внутреннее состояние благочестия проявлялось во внешнем, телесном поведении. То, что было чуждым, стало чем-то воплощенным.

Как исследователя, меня привлекает духовность тем, что ее невозможно полностью понять. Однако я полагаю, что любое понимание трансцендентного и духовности должно начинаться с чувств – когда наши тела и умы реагируют на чувственные стимулы (акустические или иные), мы создаем смысл. Духовность пребывает (или не пребывает) в человеке – чувственные стимулы являются средством пробуждения этой духовности и позволяют ей расцвести, но, если воли еще нет, воздействие стимулов будет поверхностным. Я, например, развивал духовное через чувства, но, соглашаясь с Luhrmann, Nusbaum и Thisted (2010: 66), не хочу утверждать, что Бог доступен только через чувства. Только сейчас я понимаю, что пришел к православию в значительной степени через чувства, и осознаю, что стимуляция чувств может помочь в постижении священного.

Мои собратья-новообращенные пришли к Богу через собственное самосознание. Их подход к Богу можно назвать феноменологическим, поскольку они говорили о своем опыте с точки зрения своего интенционального сознания. Иными словами, нас интересует реальный, непосредственный перцептивный опыт верующих, переживающих такие явления, как Божественная литургия. Задача этнографа – обнаружить их (и, собственно, мой) чувственный опыт до размышления. Духовные переживания открыты для феноменологического наблюдения, и знание об этих переживаниях мы получаем через себя и через то, как мы интерпретируем знаки или интерсубъективные смысловые отношения. Каждый акт поклонения является выражением какого-либо опыта, и связь между опытом и целостностью космоса опосредована знаками (*Gell* 1974: 21). В этом отношении нам напоминают, что Православие часто описывается как «религия знака, а не слова» (*Kaiser* 2011: 125).

Следует подчеркнуть, что я – социальный антрополог, получивший образование в рамках целостной западной традиции антропологии. Я не представляю православную точку зрения на проблему литургического восприятия. Вместо этого – автоэтнография обращения в православие с позиции этнографа, начавшего свой путь как участник-наблюдатель в рамках православия. Впоследствии я стал православным и, таким образом, стал скорее участником, чем наблюдателем.

Пение и трансцендентальное

Итак, что же такое трансцендентальное и диалектика, о которых я говорю в названии? Трансцендентальное, несомненно, является проявлением несоответствия человеческого и божественного, но в то же время и возможностью преодолеть этот разрыв. Трансцендентность подразумевает ощущение «движения за пределы» или, буквально, «перелезания через». В православном контексте при размышлении о трансцендентальном возникает множество вопросов. Способствует ли Литургия объединению или выравниванию этих чувств? Или наоборот? Для православных ясно, что, когда разум и голос находятся в гармонии, пение как главный слуховой стимул формирует опыт священного, поскольку помогает развивать монашеский темперамент. Первым аспектом диалектики между языком и субъективностью, имеющими отношение к понятиям трансцендентального в православном контексте, безусловно, является пение. Пение может способствовать духовному созерцанию – возможно, потому что оно на протяжении многих веков использовалось в монастырских условиях для декламации христианского Священного Писания. Пение является неотъемлемой частью Священного Писания, поскольку оно развилось непосредственно из текста.

«Закрой глаза и позволь священному языку окутать тебя», – прошептал мне однажды священник. Византийское пение на священном языке (как форма музыкальной сотериологии, *Lind* 2012: 5) способствует трансценденции как своего рода интимной структуре субъективности. Такой духовный опыт можно рассматривать как взгляд на истинное «я» – религия и её ритуалы предлагают нам новый, перформативный язык и практику для формирования этих ощущений. Чтение (а не пение) текста не может создать соответствующее религиозное представление, кодифицированное Отцами Церкви, которые были основополагающими для православной веры. Пение ближе к первоначальному византийскому ритуалу, и это, в свою очередь, облегчает установление и укрепление отношений с Богом, поскольку православные чувствуют, что они воплощают самый ранний стиль христианского богослужения.

Ежедневное слушание молитвенных песнопений позволяет вам жить и расти, руководствуясь этими словами, и таким образом развивать дух, стремящийся к Царству Божьему, и подсознательно преодолевать этот «трансцендентный разрыв». Вы усваиваете песнопения и их ритм, поскольку они резонируют внутри вас. Этот процесс усвоения, возможно, облегчается многогранностью пения: голос принадлежит телу; он служит душе и является инструментом Святого Духа. Это «сотрудничество людей и ангелов», как сказал мне один из прихожан. Благодаря пению Священного Писания, состоящего из фиксированных, неизменных формул, устное выражение становится формой словесной медитации (своего рода глубокого созерцания слова), поскольку в православных богослужениях и монашеской практике много циклических повторений, и монах может повторять Иисусову молитву несколько сотен раз в день.

Как только вы усвоите ритмическую последовательность литургического пения, вы поймете, что Божественная Литургия, пожалуй, обладает симфоническим качеством. Она поднимает вас на вершину христианского богослужения, а затем снова опускает к покаянию и мольбе о милосердии. Во время произнесения дьяконом ектиньи Литургия возвращается к рефрену «Господи, помилуй меня», и прихожане снова начинают креститься. Это важно, потому что эти определенные фразы, заложенные в симфоническом ритме, становятся формальными, и их неизменность придает им силу и смысл (*van der Leeuw* 1938: 406). Например, Великий канон святого Андрея Критского исполняется в духе раскаяния. Он состоит из 250 тропарей, и перед каждым тропарем верующие трижды крестятся и кланяются. Цель этого повторения – приблизить нас к Богу, создавая духовное единение. Тело и разум сливаются с чувством Канона, напоминающим религиозную поэзию, исполняемую в виде песен. Благодаря этой словесной медитации мы понимаем, что слова – лишь тень истинного смысла и что они обладают «ощущением», которое мы воплощаем (*Leonard* 2021b, 1–26; *Leonard* 2020: 30–48). Этот процесс декламации и повторения способствует усвоению Священного Писания и позволяет нам обратиться к нашему подсознанию. Таким образом, литургическое пение становится средством приближения к божественному – повторяющиеся рефрены Божественной Литургии являются окном в сверхмирское.

По моему опыту, литургические тексты эмоционально обогащаются пением, и эти эмоции занимают центральное место в христианской вере (*Engelhardt* 2015). Пение на церковнославянском языке опьяняет и кажется первозданным благодаря своей вневременной притягательности. Голоса передают христианскую простоту (а не театральную тоску). Священная привлекательность пения должна быть каким-то образом связана с этой относительной простотой, линейностью и монотонностью. Оно одновременно экзотично и смиренно. Странность древнего церковнославянского языка также обладает внутренней притягательностью, и эта странность в некотором смысле уместна – некоторые верующие считают, что трансцендентный путь должен быть таинственным.

Как мы увидим далее, чувственные переживания в Православии, кажется, всегда сливаются воедино. Любой русский православный священник скажет вам, что одна из причин, по которой верующим трудно понимать литургический язык, заключается в том, что он исполняется в виде песнопений. Литургическое пение на церковнославянском языке занимает пространство между священным и нуминозным и, следовательно, не выполняет денотативной и референтной функции. Rappaport говорит о священном как о состоящем из двух составляющих: священного дискурса, выраженного языком, и нуминозного, которое является недискурсивным, выраженным невнятно (*Rappaport* 1999: 371). Сочетание этих двух составляющих частично объясняет привлекательность литургического пения; нуминозная красота поющего голоса обладает присущей ей трансцендентной привлекательностью. Священное исходит не только из ритуалов, но и из нуминозных переживаний (*Otto* 1924). На самом деле ритуалы могут казаться повторяющимися и шаблонными, и их постоянное повторение, возможно, притупляет их трансцендентную привлекательность. Эти ритуалы просто создают основу для трансцендентного, или, по крайней мере, они культивируют подлинность, которая присуща нам от природы.

Трансцендентная привлекательность пения заключается в его неоднозначности: пограничности, промежуточности, в том, что это не совсем пение и не совсем речь. Благодаря повторяющимся в сознании молящегося голосам может возникнуть ощущение, что Бог парит над созданием слов, ибо Он вдыхает жизнь в человека. Также может возникать ощущение размывания границ между субъектом и объектом: интернализация эхом пения создает неопределенность относительно того, кому принадлежат слова. Порой это больше знаки, чем слова. Пение, кажется, может запечатлеваться в нашей акустической памяти, и это способствует трансцендентному; возможно, это связано с неоднозначностью его формы, занимающей нечто среднее между вербальным и чувственным восприятием.

Пение также служит своего рода духовным инструментом, средством божественного сближения. Какие ассоциации вызывает пение? Звучание и отзвук, размывание причины и следствия, византийская вокализация священного, которая каким-то образом формирует момент существования. Возможно, это напоминание о том, что язык всегда стремится к реальности; напоминание о том, что мы до сих пор не понимаем влияния языка на наше духовное состояние. Как будто мы слышим слово Божье сквозь шифры. Это также представляет собой способ слушания, а слушание литургического пения сродни поиску отношений с Богом. По моему опыту, трансцендентальное следует рассматривать как некую звуковую космологию, звучащий религиозный опыт. Что касается литургии, которая исполняется нараспев, она вводит верующего в новый, священный жизненный мир и звуковой ландшафт (ср. *Hirschkind* 2006). Верующий открывает для себя не поддающуюся количественной оценке духовность настоящего, и это событие носит сугубо индивидуальный характер. Литургия стремится осмыслить Бога но, что еще важнее, представляет собой деяние Бога.

Как выразился один из собеседников, пение является формой «культурной искренности». Искренность и подлинность играют важную роль в русской культуре, и проявления неискренности могут осуждаться (*Seligman* 2009: 1073-1076; *Haeri* 2017: 123–138; *Keane* 2002: 65–92). Пение считается «искренним» из-за его преемственности и относительной неизменности, существовавшей примерно с византийских времен. Таким образом, оно является показателем самых ранних христианских практик и, следовательно, обладает определенной легитимностью. На православном богослужении вы ощущаете себя уверенно, зная, что участвуете в ритуалах и переживаете Литургию, которая в значительной степени не изменилась за столетия. С учетом этого давайте теперь подробнее рассмотрим трансцендентальное и диалектическое взаимодействие языка и субъективности в контексте православной литургии.

Кьеркегор (*Kierkegaard* 1959 [1843]) определил свою «религиозную сферу» (следующую за эстетической и этической жизнью) как точку, когда человек полностью соотносит себя с трансцендентным источником. Именно так я бы определил свое вхождение в «религиозную сферу». Религия, пожалуй, в первую очередь является вопросом трансцендентального (*Robbins* 2016: 771) – это мост между дюркгеймовским «известным и неизвестным». Но помимо православных звуковых космологий, показывающих, как можно перенастроить акустические и эстетические ощущения, как нам следует понимать трансцендентальное? Многое написано о трансцендентности и измененных состояниях сознания, как правило, в связи с медитацией (которую можно рассматривать как теософский аналог молитвы), буддизмом и пятидесятничеством. Этот вид трансценденции меня здесь не интересует. Я не имею в виду понятие священного, предложенное Батаем (*Bataille* 1962; 1999: 155–180), которое подразумевает экстатическое нарушение границ опыта. Трансцендентальное, о котором я говорил в своей первой беседе с отцом Алексеем, – это священность, ведущая к возвышенному духовному сознанию. Это была легкость бытия, которую я почувствовал после миропомазания, а не нечто, что возникает благодаря светской медитации или осознанности, хотя я и не хочу преуменьшать значение медитации. Моя легкость бытия, несомненно, проистекала из потребности в спасении и искуплении, а также из всеобъемлющего характера моего исповедания жизни и ощущения, что Бог принял мое исповедание.

Является ли поиск трансцендентального попыткой более непосредственного познания внутренней жизни? Если это вообще достижимо, некоторые утверждают, что это возможно только через аскетическое отстранение от повседневной жизни. Большинство моих собеседников согласились с тем, что для познания трансцендентального в православном смысле человеку необходимо отстраниться от материального мира. Если мы не аскеты и не свободны от мирских привязанностей, мы можем видеть лишь проблески трансцендентального, поскольку не можем должным образом покинуть сферу повседневного существования. Трансцендентальное, которое я искал, было не просто новым, нематериальным измерением. Это был способ бытия и познания, отделенный от этого мира, но также сосредоточенный на понятии священного.

Если мы хотим принять трансцендентальное, нам необходимо найти другие «структуры реле-

вантности» (*Robbins* 2016: 772), но найти это в нашей повседневной, материальной жизни, безусловно, сложно. В соответствии с Роббинсом, я не принимаю значение трансцендентности, предложенное Шютцем (*Schütz, Luckmann* 1989: 102–110), которое может относиться к повседневным границам опыта – в той трансцендентности, которая меня интересует, нет ничего обыденного. Ее нельзя найти, пересекая повседневные границы, и мы не постоянно вовлечены в трансцендентность. Действительно, православное понятие трансцендентности рассматривается в терминах сверхобыденного и бесконечности Бога. Трансцендентность может быть основой религии, но любой трансцендентальный опыт трудно передать языком, поскольку символы не являются повседневными (*Turner* 1985: 216; *Lévi-Strauss* 1981: 668–671). Мое понимание трансцендентности отличается от понимания Шютца, который говорит даже о выражениях лица и жестах как о «трансцендентальных», но он прав, определяя религиозный опыт в терминах трансцендентности. Мы ходим в церковь, потому что ищем опыт, который превзойдет повседневную реальность и приблизит нас к более высокому порядку вещей. Поскольку я не был воспитан в религиозной среде, трансцендентальное, которое я искал, не было связано с доктриной.

Независимо от того, привлекает ли их доктрина или нет, каждый новообращенный в конечном итоге замечает, что каждая деталь в Православии имеет глубокое символическое значение. Чувства тоже становятся символическими строительными блоками и запускают различные способы познания. Православие полно символизма, указывающего на другую реальность, выходящую за пределы конечных объектов. Эти цепочки значений иногда становятся очевидными для новообращенного лишь позже. Я начал задумываться, способствовал ли весь этот символизм моим трансцендентным впечатлениям. Указывают ли эти православные символы каким-то образом на другую реальность? Что такого в Православии, что помогает верующему создать правильную внутреннюю гармонию? Ответы собеседников на эти вопросы часто связаны со знаками и символическим значением литургического языка. Восприятие того, что представлено ощущениями, не следует путать с тем, что представлено символически. Для того чтобы знаки были истолкованы определенным образом, должна быть воля воспринимать их определенным образом. Ощущения могут обрести смысл только в том случае, если есть воля принять Божью благодать и спасение, если есть некое основание, опирающееся на веру и убеждения.

По словам моих собеседников, тот факт, что литургический язык не является родным, способствует формированию иерархий сакральности – церковнославянский язык воспринимается как обладающий некой мистической глубиной, а слова литургии имеют неразрывную связь с символизируемыми предметами (*Leonard* 2023: 145–158; *Leonard* 2021: 141–145). Если язык, на котором молятся Богу, является литургическим языком, который понимается лишь частично, то здесь возникает аналогия в абстракции. Язык богослужения воспринимается как способствующий установлению связи с божественным, по крайней мере, более традиционалистски настроенными верующими (*Leonard* 2020: 30–48). Собеседники отметили, что посещение Литургии помогло им развить духовное сознание. Что же на практике представляет собой это духовное сознание? Чувство эмпатии, потеря интереса к материальным благам, переосмысление жизненных приоритетов и уменьшение страха смерти. Речь идет о том, чтобы со всей смиренностью посвятить свой дух созерцанию божественных вещей.

Опыт Литургии и ее духовного осознания не только запоминается, но и передается из поколения в поколение, образуя коллективную традицию. Историческое сознание влияет на исполнение песнопений, составляющих Божественную Литургию. Такое ритуальное поведение, если оно искреннее, может оказывать преобразующее воздействие на сознание, приводя к трансцендентному «ощущению». Согласно Православию, внутренняя природа Бога трансцендентна, но следует отметить, что она также находится за пределами человеческого понимания. Для того чтобы постичь понятие пресуществления и тайны святого причастия, в православной Божественной Литургии должен присутствовать трансцендентный элемент.

В основе Православия лежит Литургия. Как ритуальная драма, Литургия позволяет нам приблизиться к Богу. Двери алтаря открываются для мирян во время Евхаристии, и это само по себе является трансцендентным пространственным моментом, когда верующий смотрит на небо. Таким образом, Литургия имеет теофанический характер. Более того, Литургию можно рассматривать как общий опыт трансцендентного единства, поскольку верующие через молитву как призыв к небесам немного приближаются к небу. Литургия космична, и совершаемое в священном пространстве церкви является видимым проявлением невидимой Литургии, которая происходит в человеческой душе. Как сказал мне один из собеседников: «Наше существование обеднено, и это обнажается во время Литургии». Но эта обедненность преодолевается через Литургию и ее припев «Господи, помилуй меня». Евхаристия трансцендентна, потому что Бог на собственном опыте ответил на нашу просьбу, даровав Святые Дары.

Чувственные ощущения и литургическое пение могут быть катализаторами трансцендентного опыта, но смысл самой Литургии трансцендентен. Трансцендентность, по сути, лежит в основе православной практики. По своей природе она, несомненно, трансцендентна, ибо является проявлением Церкви как общины Бога на небесах и на земле.

Таинство

Через пару месяцев после миропомазания, во время Великого поста, когда я впервые постился, я почувствовал боль в правом боку. Через некоторое время я понял, что есть проблема и мне следует обратиться к врачу. Я сдал анализы крови в местной больнице в Москве, и УЗИ показало, что у меня камни в почках диаметром около 5 мм. Мне прописали лекарства и сказали выпивать три литра воды в день. На следующий день, еще до того, как я начал принимать лекарства, я пошел в церковь Святого Антипы. Шло соборование. Я впервые присутствовал на подобном богослужении и понятия не имел, чего ожидать. Действительно, когда я пришел, я даже не понимал, что меня будут елеопомазывать.

Богослужение являет нам слово Божие. Это слияние высшего созерцания с наиболее глубоко воплощенными действиями, и именно такие духовные внутренние состояния прививаются через эти действия. «Литургия дает мне новый способ видения», – сказал один из собеседников, и это звучит так, будто это мог сказать святой Максим Исповедник. Это трансцендентальное – диалектика между чувствами и субъективностью, которая возникает через мистагогию, или руководство к «тайнам», и глубокое созерцание Литургии. И цель Литургии, несомненно, состоит в познании Бога, и это «познание» осуществляется посредством сочетания чувств.

Во всем этом голос является связующим звеном – когда священник или диакон начинает петь, это знаменует начало богослужения. Когда голос замолкает, богослужение заканчивается. Единственное исключение – безмолвная молитва в конце Божественной Литургии. Чувства могут отстраниться от тела – пение при закрытии Царских врат; ладан. И ладан, и литургический язык являются символами трансцендентального, поскольку считается, что ладан возносит молитвы верующих к Богу. Оба они связывают нас с трансцендентальным, но голос играет ключевую роль. Голос священника может открыть поле сублимированных смыслов и способен телесно воздействовать на слушателя, но может также иметь противоположный эффект, если голос не привлекателен для прихожанина. В православном богослужении голос священника должен создавать единство внутреннего духа и внешних материальных форм. И, конечно же, в Литургии нас интересует не один голос священника, но и голоса хора, и их взаимодействие также может обладать чувственной привлекательностью. Как отмечает Пиксток (*Pickstock* 2019: 155), благодать исходит из Литургии, но в православной традиции благодать также даруется через исповедь и причастие.

Отец Алексей поинтересовался, почему я поблагодарил его после соборования. «Вы должны благодарить Бога, – сказал он. – Он – его автор». Но моя благодарность не была напрасной. Боль в правом боку исчезла и больше не возвращалась. Он обнял меня и несколько раз повторил: «Слава Богу». Оказалось, камни в почках образовались из-за чрезмерного употребления кешью и овсяного молока во время Великого поста. Это и подобные переживания заставили меня поверить, что духовное восприятие и поиск трансцендентного могут быть вызваны воплощением литургической практики – постоянно повторяющиеся движения тела вовлекают верующего в духовную сферу (ср. плач ортодоксальных евреев). Csordas (1993: 135–156) показывает, как люди, рассматривающие тело как субъект и экзистенциальную основу культуры, могут физически переживать абстрактные понятия посредством многократного воспроизведения. Православный фокус – на воплощении и опыте – и нет особой необходимости вербализировать или рационализировать это. В Литургии ощущается метафизическая активность Бога. Бог есть тайна, и пение православной Литургии, пожалуй, является наилучшим чувственным погружением в эту тайну. Православие не пытается объяснять вещи, потому что сущность православия заключается в том, что божественная истина еще не открыта (*Bandak, Bolyston* 2014: 27–29). Однако человечество может познать истину через литургическую жизнь Церкви.

Ритуализированные движения и жесты, неотъемлемые от церковной службы, носят коллективный характер, и в этот день соборования они ощущались синхронно – верующий становится частью целого до такой степени, что возникает даже ощущение забвения собственного «я». Православие не только литургично, но и в значительной степени миметично и синестетично. Повторение важно для мимикрии; мимикрия – это воспроизведение знаков. Этнограф мог бы спросить, каков эффект мимикрии и повторения, столь важный для Литургии, и как происходит трансценденция? Священник совершает земной поклон, и прихожане совершают земной поклон. Это может повторяться около ста раз за богослужение. Верующий кланяется и крестится, и остальные прихожане делают то же самое. В таком виде богослужения индивид почти сразу становится коллективом. Православные богослужения основаны на декламации. Повторение и фор-

мализация этих моделей навязывают ритуальную форму и наделяют их авторитетным и исконным тоном. Такая каноническая инвариантность способствует возникновению представлений о вечности и, в свою очередь, о трансцендентном (*Rappaport* 1999: 344). Те, кто ежедневно посещает Литургию, сотни раз воспроизводят жесты священника, не задумываясь об этом. Литургия приобретает синестетические масштабы, поскольку частично понятный литургический язык (церковнославянский, по крайней мере, частично понятный большинству верующих) и стиль пения связывают одну область чувств с другой, то есть постоянно перемещаясь между смыслом и звуком. Разумно предположить, что эта синестезия может помочь литургическому языку, как одному из факторов божественного воздействия, связать верующих с божественным (*Leonard* 2020: 30–48).

В некоторой степени Литургия представляет собой обращение ко всем различным чувствам одновременно (*Pickstock* 2019: 148). Пикстоk рассматривает Литургию как смешение чувств, и я с этим согласен, но в отношении трансцендентального я бы подчеркнул роль пения на литургическом языке. Здесь можно сослаться на парадоксальный принцип Коннора (*Connor* 2004: 153) – чем больше мы концентрируемся на одном чувстве, тем больше вероятность возникновения синестетических взаимосвязей и смешений. Хотя аромат ладана и все телесные жесты, например, играют свою роль во всем этом смешивании, они кажутся второстепенными по отношению к пению. Хотя они и второстепенны, они все же необходимы для общего сенсорного восприятия. Только в конце Литургии, когда начинается проповедь на русском языке и священник впервые говорит, а не поет, мы возвращаемся на землю. В период до этого мы словно парим в некоем священном акустическом термальном потоке – по крайней мере, так это ощущается мной. Я пытаюсь отдалиться от материального мира и надеюсь найти священное, где голос является реальным присутствием в означающем (*de Certeau* 1988), а смешение чувств способствует подобной семиотической двусмысленности. «Религиозная» сфера для меня – аскетическая, оторванная от повседневной жизни и попыток анализировать и интерпретировать божественные истины.

Христианская Литургия обладает преобразующей силой и призвана завершаться превращением хлеба в плоть Христа – мостом между небом и землей. То же самое можно сказать и о исповеди, преобразующей грехи кающегося в искупление. Это чувство единства проявляется в Евхаристии и понятии пресуществления, когда верующий верит, что он ест плоть и пьет кровь Христа. Пресуществление требует изменения восприятия; нам нужно принять новую реальность. Это единство, потому что это один хлеб, одно тело. Цель Евхаристии в том, чтобы мы стали едины во Христе. К нашему пониманию Евхаристии применяется трансцендентный смысл: «и стало слово плотью» (Евангелие от Иоанна).

Kearney (2006: 3–20) называет Литургию «прозрениями повседневной жизни», и, возможно, Литургия призвана выполнять трансцендентную функцию, но трансцендентный опыт может произойти и вне Литургии. Если вы способны постичь священное, вы можете начать видеть мир по-другому. Что значит «постичь священное»? Это больше, чем просто переживание сознания, облеченное в религиозную форму в наполненной ладаном церкви. Однако Литургия дает нам рамки, которые выводят нашу духовность на первый план, и средство для последовательной организации этой духовности, возможность трансценденции через чувства и определенную жизненную силу.

Заключение

Luhrmann, Nusbaum и Thisted начинают свое эссе с утверждения, что «Бог недоступен чувствам» (*Luehrmann*, *Nusbaum*, *Thisted* 2010: 66), но я бы возразил, что Бог доступен *через* чувства. В православии чувства подавлены; в отличие от протестантизма, православие не является дискурсивным опытом. Моя автоэтнография показала, что священные реальности в значительной степени постигаются через органы чувств, что помогает верующему найти трансцендентный путь. Благодаря своей семиотической двусмысленности, пение на полупонятном церковнославянском литургическом языке способно передавать такое божественное присутствие. Но тишина, например, во время коллективной молитвы на Литургии, также делает реальной инаковость божественного.

После нескольких месяцев практики православия (в отличие от роли отстраненного этнографического наблюдателя) я целовал иконы, кресты, которые держали перед собой, мощи святых и руки священников, не задумываясь об этом, но не могу сказать, что поначалу это давалось мне легко. Чтение молитв теперь стало частью моего ежедневного ритуала, и довольно скоро я начал принимать то, что Кормина называет «чувственным режимом православного христианства» (*Kormina* 2018: 155). Кормина, возможно, права, утверждая, что верующие (или, скорее, новообращенные) приобретают религию как традицию, но я бы добавил, что чувственный режим является важной частью этой традиции.

Трансцендентность – это субъективное явление, которое невозможно эмпирически воспринять или достичь с помощью каких-либо догматических предписаний. Трансцендентальные переживания

не обязательно согласуются с идеей подчинения коллективной власти, и сам язык недостаточен для описания опыта трансцендентности. Регулярное посещение церковных служб и усвоение шаблонного языка песнопений может привести к тому, что вы будете молиться, используя манеру речи священника. Все становится повторяющимся, а молитвы – повторяющимся жизненным опытом; своего рода интерсубъективное зеркальное отражение. В этом интерсубъективном зеркальном отражении знаки не должны меняться. Должна существовать абсолютная семиотическая непрерывность.

Божественная Литургия – это семиотическое событие, и знаки (иконы, литургический язык и даже ладан) действуют, как мне кажется, как семиотические порталы. Эти порталы лишены прозрачности, но вместо этого указывают верующему на мистическое иное, трансцендентное. За последний год или около того у меня постоянно складывается впечатление, что в Литургии есть нечто невыразимое. Чувственные стимулы, которые в Русской Православной Церкви используют для того, чтобы передать присутствие Бога, указывают на подлинность и чистоту – отсутствие музыкальных инструментов, древняя Литургия, поэзия читаемых псалмов, строгие канонические правила в отношении иконописи и т. д. Новообращенные верят, что они переживают нечто, близкое к первоначальному стилю христианского богослужения, некую гармоничную целостность.

Иконы и литургический язык имеют нечто общее: и то и другое – знаки, которые выступают в качестве порталов (в отличие от прямых связей) к божественному (*Leonard* 2020: 30–48). Или, по крайней мере, полупонятный литургический язык может для многих восприниматься как своего рода портал. В православии это ощущение косвенного посредничества усиливает его мистическую привлекательность. Семиотически это противоположно лютеранству, где стены церквей обычно пусты, а религия представлена как текст, значение которого для современного мира может быть вам объяснено. Привлекательность православного эстетического опыта заключается в том, что он, кажется, выводит вас за пределы воспринимаемой реальности и, таким образом, выполняет свою трансцендентальную функцию. Православие, кажется, объединяет многочувственную красоту с богословием. Это христианское богослужение для эстетов. В конечном счете, мы не можем точно определить священное, но оно явно связано с понятием трансцендентального в религиозном контексте. Привлекательность православия заключается не только в чувственном восприятии и ощущении укорененности. Именно к этому приводит полное использование соматосенсорных модальностей (правильное внутреннее восприятие), но это нечто – это понятие священного и божественного – не может быть полностью понято и рационализировано.

Научная литература

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Bandak, Andreas and Tom Bolyston. 2014. The «orthodoxy» of Orthodoxy: On Moral Imperfection, Correctness and deferral in Religious Worlds. *Religion & Society* 5(1): 25–46.

Bataille, Georges. 1962. *Eroticism*, translated by Mary Dalwood. London & New York: Marion Boyars.

Bataille, Georges. 1999. From Existentialism to the Primacy of Economy. In *Altered Reading: Levinas and Literature*, by Jill Robbins, 155–180. Chicago: Chicago University Press.

Berger, Peter. 1967. *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin.

Bielo, James S. (ed.). 2009. *The Social Life of Scriptures: Cross-Cultural Perspectives on Biblicism*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Cannell, Fenella. 2005. The Christianity of Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (2): 335–356.

Cohen, A. P. 1992. Self-conscious Anthropology. In *Anthropology & autobiography* edited by J. Okeley & H. Callaway, 219–239. London and New York: Routledge.

Connor, Steven. 2004. Edison's Teeth: Touching Hearing. In *Hearing Cultures: Essays on Sound, Listening, and Modernity*, edited by Veit Erlmann, 153–172. Oxford: Berg.

Corduan, Winfried. 2013. In *The Beginning God*: *A fresh Look at the Case of original Monotheism*. Nashville, TN: B & H Publishing Group.

de Certeau, Michel. 1988. *The Practice of Everyday Life*, translated by Steven Rendall. Berkeley: University of California Press.

Durkheim, Émile. 1995. *Elementary Forms of the Religious Life* (1912), translated by Karen E. Fields. New York: Free Press.

Geurts, Kathryn Linn. 2003. *Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community*. Berkeley: University of California.

Hirschkind, Charles. 2006. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. Columbia: Columbia University Press.

Howes, David. 2005. *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader,* edited by David Howes. Oxford: Berg.
Howes, David. 2010. Response to Sarah Pink. *Social Anthropology* 18(3): 333–336; 338–340.
Howell, Brian M. 2007. The Repugnant Cultural other speaks back: Christian Identity as Ethnographic Standpoint. *Anthropological Theory* 7 (4): 371–391.
Jackson, Michael. 2013. *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*. Chicago: Chicago University Press.
James, Wendy. 2011. Religious Practice and Belief. In *The Sudan Handbook*, edited by John Ryle, Justin Willis, Suliman Baldo, and Jok Madut Jok, 88–115. James Currey/Boydell & Brewer and the Rift Valley Institute. Nairobi.
Kaiser, D. H. 2011. Icons and Private Devotion among Eighteenth century Moscow townsfolk. *Journal of Social History* 45 (1): 125–147.
Keane, Webb**.** 2002. Sincerity, Modernity and the Protestants. *Cultural Anthropology* 17(1): 65–92.
Kierkegaard, Søren. 1959 [1843]. *Either/Or*. Volume 1, edited and translated by David F. Swenson and Lillian Marvin Swenson. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Larsen, Timothy. 2014. *The Slain God: Anthropologists & the Christian Faith*. Oxford: Oxford University Press.
Leonard, Stephen Pax. 2014. *The Polar North: Ways of Speaking, Ways of Belonging*. London: Francis Boutle Press.
Leonard, Stephen Pax. 2020. The Word as an Icon: The embodied Spirituality of Church Slavonic. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 45 (3): 30–48.
Leonard, Stephen Pax. 2021. Secularisation of the Word: The Semiotic Ideologies of Russian Orthodox Bloggers. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 20 (60): 141–158.
Leonard, Stephen Pax. 2021b. Experiencing Speech: Insights from indigenous Ideologies of Language. *International Journal of Language Studies* 15(1): 1–26.
Leonard, Stephen Pax. 2023. Words to Things: Religious Cosmologies in the context of the (Russian) Orthodox Philosophy of Language. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 22 (65): 145–158.
Lévi-Strauss, Claude. 1981. *The Naked Man: Introduction to a Science of Mythology* 4. London: Jonathan Cape.
Lienhardt, R.G. 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press.
Luckmann, Thomas. 1991. The New and the Old in Religion. In *Social Theory for a Changing Society*, edited by Pierre Bourdieu and James S. Coleman, 167–88. Boulder, San Francisco, Oxford: Boulder.
Luehrmann, S. 2017. God values intentions: Abortion, expiation and moments of sincerity in Russian Orthodox pilgrimage. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7 (1): 163–184.
Luehrmann Sonja. 2018. *Praying with the Senses: Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice*, edited by Sonja Luehrmann. Bloomington: Indiana University Press.
Luhrmann, T. M. 2012. *When God talks back: Understanding the American evangelical Relationship with God*. New York: Alfred A. Knopf.
Luhrmann, T. M. 2016. Understanding the work of Faith. In Faith in Anthropology: A Symposium on Timothy Larsen's The Slain God edited by Brian Howell et al. *The Cambridge Journal of Anthropology* 34 (2): 147–149.
Luhrmann T. M., Nusbaum, H. and Thisted, R. 2010. The Absorption Hypothesis: Learning to hear God in evangelical History. *American Anthropologist* 112 (1): 66–78.
Rappaport, Roy. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
Robbins, Joel. 2016. What is the Matter with Transcendence? On the Place of Religion in the new Anthropology of Ethics. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22 (4): 767–781.
Schütz, A & T, Luckmann. 1989. *The Structures of the Life-World.* Vol II. Evanston, Ill: Northwestern University Press.
Seremetakis, C. Nadia, ed. 1996. *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*. Chicago: Chicago University Press.
Stoller, Paul. 1989. *The Taste of Ethnographic Things*: *The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Turner, Victor. 1985. Liminality, kabbalah and the Media. *Religion* 15(3): 205–217.
Van der Leeuw, G. 1938. *Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology*, translated by J. E. Turner. London: George Allen & Unwin.
Willerslev, Rane & Suhr, Christian. 2018. Is there a place for Faith in Anthropology?: Religion, Reason and the Ethnographer's Divine Revelation. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8(1/2): 65–78.

ORTHODOXY AS SENSORY PERCEPTION: THE TRANSCENDENTAL AS A DIALECTIC BETWEEN LANGUAGE AND SUBJECTIVITY

Abstract. This self-ethnography attempts to answer the question of what specifically in Orthodoxy helps the believer, striving for the transcendental, build a "correct" inner life. In the Orthodox context, it is shown how the transcendental can be perceived as a sonic cosmology, and the Liturgy as the embodiment of the senses. The singing of a semi-intelligible liturgical language, which at times can seem more like signs than words, is imbued with an inherently transcendental appeal. Orthodoxy is sensory perception, and the mingling of the senses fosters semiotic ambiguity. One of my claims in this article, which combines the anthropology of the senses with the anthropology of religion, is that the transcendental appeal of chant can be explained by this ambiguity and liminality. Orthodox aesthetic experience, uniting multifaceted beauty with theology, takes the believer beyond reality. This self-ethnography aims to show how, for converts to Orthodoxy, God can become accessible through the senses. Transcendence is not achieved through dogmatic prescriptions or doctrines. It is a subjective phenomenon, not amenable to empirical perception. Like the Orthodox approach to the Divine, it is not always rationalizable or easily articulated.

Keywords: Orthodoxy, feelings, transcendental, religion, Russia.

Authors Info: Leonard, Stephen Pax – Doctor of Philosophy, Moscow State Linguistic University (Moscow, Russian Federation), E-mail: steph.p.leonard@gmail.com

For citation: Leonard, Stephen Pax. 2026. Orthodoxy as Sensory Perception: The Transcendental as a Dialectic Between Language and Subjectivity. *Tradition and modernity* (*Traditsii i sovremennost*) *46*: 51–61

© 2026 А. А. Белоконев
Воронеж, Россия

ЗНАМЕНСКИЙ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ ВОРОНЕЖСКОЙ ЕПАРХИИ И СУДЬБА ЕГО НАСЕЛЬНИЦ В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ (1918–1931 гг.)

Аннотация. В статье впервые в историографии рассматриваются вопросы существования и закрытия Знаменского женского монастыря в советскую эпоху. Работа основана на данных Государственного архива Воронежской области и Государственного архива общественно-политической истории Воронежской области. В результате исследования было установлено, что с 1918 г. монахини организовались в трудовую артель, а с 1922 г. в монастыре разместили детскую колонию. В 1927 г. насельниц выселили из обители. В 1931 г. была арестована группа монахинь бывшего Знаменского монастыря, принадлежавших к иосифлянско-буевскому движению (непоминающие). Они были первыми из монахинь Воронежской епархии, приговоренными к высшей мере наказания. В их судьбе наиболее ярко отразилась трагедия, постигшая русское духовенство в XX в.

Ключевые слова: Знаменский женский монастырь Воронежской епархии, монашеская артель, закрытие монастыря, репрессии монахинь, истинно-православные христиане.

Ссылка при цитировании: Белоконев А. А. Знаменский женский монастырь Воронежской епархии и судьба его насельниц в советское время (1918–1931 гг.) // Традиции и современность. 2026. № 46. С. 62–73

Белоконев Андрей Александрович (**Belokonev Andrey Aleksandrovich**) – аспирант Воронежского государственного технического университета, экскурсовод в Дивногорском Свято-Успенском мужском епархиальном монастыре, эл. почта: fatum.1975@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0009-0002-3113-4733

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2026. № 46. С. 62–73
ISSN 2687-1122; **ISSN 2687-119X** || http://naukapravoslavie.ru
УДК – 233-523.6 (470.324); **ББК – 60.93;63.3 (253)**; https://doi.org/10.33876/2687-119X/2026-46/62-73

Знаменский женский монастырь располагался в Землянском у. Воронежской губ., в 40 верстах от Воронежа. Основан в 1868 г. (Православные русские обители 1909: 488).

В дореволюционной литературе о Знаменском женском монастыре встречаются упоминания в «Воронежских епархиальных ведомостях» (ВЕВ) за 1868 г. Говорится об «учреждении в имении покойной вдовы майора баронессы Боде в селе Александровке Землянского уезда Знаменского женского общежительного монастыря с богадельнею и больницею... за сим монастырем 580 дес. земли». Настоятельницей новоучрежденного монастыря была назначена «Благочинная Воронежского Покрово-девичьего монастыря монахиня Авраамия с производством ея в игуменью» (ВЕВ 1868: 549).

А. М. Правдин (председатель Воронежского церковно-археологического комитета) в 1901 г. в статье о женских монастырях Воронежской епархии упоминает Знаменский монастырь, пишет о его основании, о том, что построена церковь во имя Воскресения Христова (1866), домовая Знаменская церковь (1868), пятиглавый каменный храм во имя Троицы, два корпуса келий. В 1901 г. в обители числилось «53 монахини, 21 послушница, 25 временно проживающих» (*Правдин* 1901: 22–24). Село Александровка исчезло, и монастырь стал принадлежать селу Стадница.

В советское время история Знаменского монастыря не изучалась. В постсоветской историографии о Знаменском женском монастыре имеются статьи воронежских краеведов П. А. Попова (*Попов* 1997: 201–202) и А. Н. Акиньшина (*Акиньшин* 2024: 473), но в них об истории обители после революции 1917 г. не упоминается.

Цель работы – на основе архивных данных описать историю Знаменского монастыря с 1918 г. до его закрытия в 1927 г. и судьбу некоторых монахинь, репрессированных в 1931 г.

В 1918 г. Знаменскому монастырю исполнилось 50 лет. О том революционном времени сведений почти нет. Известно только, что в 1918 г. под контролем ЧК из монастыря был вывезен хлеб, «привезенный туда из разных имений» (ГАВО. Ф. Р. 1175. Оп. 1. Д. 848. Л. 3). Отметим, что одной из функций ВЧК было обеспечение хлебом столицы и крупных городов.

Игуменья монастыря Валерия (Захватеева) старалась иметь хорошие отношения с новой властью и ГПУ. Когда ее и других монахинь стали обвинять в контрреволюционной деятельности, она в качестве доказательства невиновности просила опросить начальника Землянского ГПУ (ГАВО. Ф. Р. 1175. Оп. 1. Д. 848. Л. 4).

Во время Гражданской войны в Стаднице с 1 по 14 ноября 1919 г. располагался штаб конного корпуса С. М. Буденного, которого посещали М. И. Калинин, О. Дундич (*Попов* 2024: 451); возможно, здания Знаменского монастыря использовались красноармейцами.

В 1918–1919 гг. монахини Знаменского монастыря организовались в трудовую артель, председателем которой была игуменья Валерия (Захватеева) (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. II. Л. 182). К 1921 г. в артели числилось 160 человек (ГАВО. Ф. Р. 24. Оп. 3. Д. 2. Л. 1).

В 1919–1920 гг. многие другие монастыри Воронежской епархии также были организованы в артели, к примеру, Писаревский женский монастырь (ГАВО. Ф. Р. 751. Оп. 1. Д. 329. Л. 5), Дивногорский мужской монастырь (ГАВО. Ф. Р. 695. Оп. 1. Д. 7. Л. 17). Артель была единственной формой легального существования для монастыря.

Лето 1921 г. было ознаменовано страшным бедствием – голодом. Главной причиной стали экономические эксперименты советской власти. В Воронежской губ., согласно отчету губисполкома за время с 15-го февраля по 1-е июня 1922 г., «голодало около 1 000 000 человек... Президиум губисполкома неоднократно возбуждал ходатайство перед центром о признании губернии или, в крайнем случае, части ее голодающей, но на все эти ходатайства получал решительный отказ» (ГАВО. Ф. Р. 453. Оп. 1. Д. 223. Л. 205). По Коротоякскому у. «в марте месяце было до 100 случаев голодной смерти » (ГАВО. Ф. Р. 453. Оп. 1. Д. 223. Л. 196 об.). В Воронежском у. на май 1922 г. «зарегистрировано 1376 случаев голодной смерти» (ГАВО. Ф. Р. 453. Оп. 1. Д. 223. Л. 193 об.). Количество умерших от голода в Воронежской губ. еще предстоит посчитать. Голод был и в Стаднице (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Том 1. Л. 247).

23 февраля 1922 г. ВЦИК издал декрет об изъятии церковных ценностей из храмов, якобы на нужды голодающих. В Знаменском монастыре изъятие ценностей происходило 26 марта 1922 г. Было изъято: «7 фунтов 7 долей, 77 золотников серебра», то есть около 3 кг (ГАВО. Ф. Р. 2. Оп. 1. Д. 141. Л. 312).

В этот же день игуменья Валерия с сестрами обратилась в Подкомиссию со следующим заявлением: «Волостная комиссия постановила изъять в монастыре четыре дарохранительницы и две чаши с приборами. Землянский монастырь покорно просит у Подкомиссии оставить в монастыре одну чашу с прибором и две дарохранительницы, так как без этих предметов совершать Богослужения нельзя, тем более что при монастыре имеется два собора и, если оставить одну дарохранительницу, то переносить ее из одного собора в другой невозможно, так

как богослужение происходит в том и другом соборе. Игуменья Валерия, протоиерей Федор Чулков, монахини: Марианна, Гавриила, Серафима» (ГАВО. Ф. Р. 2. Оп. 1. Д. 141. Л. 12).

Подкомиссия по изъятию ценностей 27 марта постановила: «Разрешить временно оставить для совершения религиозных обрядов одну чашу, одну дарохранительницу в ведении подавших заявление под подписку с условием изъятия оставленных предметов и замены их неценными» (ГАВО. Ф. Р. 2. Оп. 1. Д. 107. Л. 3).

В Воронежской епархии изъятие церковных ценностей происходило без конфликтов с советской властью, так как архипастырь воронежский Тихон V (Васильевский) обратился к пастве с посланием, в котором призывал жертвовать на нужды голодающих все церковные вещи из драгоценных металлов, включая богослужебные (евхаристические) предметы (ГАВО. Ф. Р. 602. Оп. 1. Д. 115. Л. 197 об.), которые патриарх Тихон запретил отдавать (*Цыпин* 2010: 380).

В 1922 г. «по всей Воронежской губернии изъято 9 фунтов золота, 470 с лишним пудов серебра и более 2500 драгоценных камней» (ГАВО. Ф. Р. 453. Оп. 1. Д. 223. Л. 206). Воронежский Губисполком просил ВЦИК продать половину собранных церковных предметов, чтобы купить хлеб, но ему было отказано (ГАВО. Ф. Р. 10. Оп. 1. Д. 380. Л. 1 об.).

С 1922 г. советская власть организует в Знаменском монастыре детский дом (ГАВО. Ф. Р. 10. Оп. 1. Д. 1432. Л. 38). Похожая ситуация сложилась в Писаревском женском монастыре (Острогожский у. Воронежской губ.): там с 1921 г. организовали детскую колонию для девочек (ГАВО. Ф. Р. 751. Оп. 1. Д. 406. Л. 279). В Пятницком женском монастыре Валуйского у. Воронежской губ. домовая монастырская церковь была занята детгородком (ГАВО. Ф. Р. 10. Оп. 1. Д. 1395. Л. 237).

О духовной жизни монашествующих Воронежской епархии известно, что большинство из них не приняли обновленчества. Монахини Знаменского монастыря не стали исключением. У них произошло разделение со своим священником протоиереем Михаилом Охотиным, проживавшим в монастыре со своей женой-инвалидом с 1918 г. К 1923 г. отец Михаил стал обновленцем, монахини Знаменского монастыря были против этого течения. В результате возникшего разногласия священник Михаил Охотин был переведен служить на другой приход (ГАЛО. Ф. Р. 2210. Оп. 1. Д. 19582).

С 1918 до ноября 1924 г. советские власти не имели претензий к монахиням Знаменского монастыря. Однако 27 ноября 1924 г. Землянская земельная комиссия приняла решение о лишении землепользования Знаменской трудовой артели и ликвидации самой артели (ГАВО. Ф. Р. 1175. Оп. 1. Д. 848. Л. 2). Монахини не согласились с этим решением и обжаловали его в Губисполкоме, они писали: «Если бы для роспуска нашей общины имелись налицо законные основания, или соображения государственного характера, то и в таком случае нельзя было бы это сделать так безоговорочно, как это вытекает из решения Уземкомиссии. Необходимо дать нам достаточное время и возможность правильно ликвидировать наше имущество и посев, найти себе убежище; позаботиться о средствах продолжения труда и существования. Необходимо иметь в виду, что среди нас имеется действительно много больных и глубоких старух, которые при механическом выселении должны будут погибнуть в буквальном смысле» (ГАВО. Ф. Р. 1175. Оп. 1. Д. 848. Л. 4 об.).

Напомним, что баронесса Боде при основании монастыря учредила еще богадельню и больницу. Назначила отдельное финансирование. С началом революции вклады обесценились, и содержание богадельни и больницы перешло на монашествующих.

Губисполком жалобу монахинь не поддержал, и они написали в вышестоящую инстанцию. 25 мая 1926 г. Особая Коллегия Высшего Контроля отменила постановление Воронежского Губисполкома и отправила дело на новое рассмотрение, то есть жалоба монахинь была поддержана. Однако 22 ноября 1926 г. адмотдел Знаменского уездного исполнительного комитета пишет в президиум Губисполкома следующее обращение: «В селе Стадница Воронежского уезда находится бывший Знаменский монастырь, в жилых корпусах которого расположен детский дом Воронежского УОНО (Уездный отдел народного образования. – *А. Б.*). На территории этого монастыря находятся три церкви: Троицкая, Знаменская и Воскресенская, которые обслуживают главным образом монашек, проживающих на этой территории <…> Все три церкви верующими в должной мере не используются, так, например, в Троицкой церкви совершается богослужение только летом, зимой же эта церковь закрыта, Знаменская церковь, наоборот, зимой открыта, а летом закрыта, и Воскресенская церковь используется только тогда, когда приносят покойников <…> Принимая во внимание недостаточность помещений для детдома, а также и то обстоятельство, что Знаменская церковь расположена в одном корпусе с общежитием детдома и разделяется деревянной стеной, вследствие чего богослужения хорошо слышны в общежитии детей, что пагубно отражается на их воспитании <…>. Адмотдел ходатайствует закрыть не только Знаменскую, но и Воскресенскую церковь, так как в этих церквях верующие не нуждаются и религиозные чувства их не пострадают, поскольку у них остается Троицкая церковь» (ГАВО. Ф. Р. 10. Оп. 1. Д. 1408. Л. 167).

Губисполком поддержал это обращение и направил его во ВЦИК. В результате 23 февраля 1927 г. два храма (Воскресенский и Знаменский) были закрыты. Троицкий собор оставлен для пользования верующих (ГАВО. Ф. Р. 10. Оп. 1. Д. 1432. Л. 39).

После закрытия церквей президиум Воронежского губисполкома 21 июня 1927 г. постановил: «Принимая во внимание, что в ограде бывшего Знаменского монастыря (в корпусах) размещается детская колония и в той же ограде имеется кладбище, и имея в виду, что совершаемые похоронные процессы могут морально воздействовать на воспитанников детколонии, а также нахождение кладбища рядом с корпусами, где расположена детколония, противоречит санитарному надзору <…> кладбище при бывшем Знаменском монастыре поручить адм-отделу закрыть» (ГАВО. Ф. Р. 10. Оп. 1. Д. 1432. Л. 78).

В 1927 г. монахини были выселены из монастыря (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. 1. Л. 246). Как ранее отмечалось, в монастыре был приют для больных старушек. Их, конечно, не выкинули на дорогу, а, вероятно, отправили в инвалидные дома.

О судьбе некоторых монахинь отчасти известно из архивно-следственного дела, сфабрикованного органами ОГПУ в 1931 г. После закрытия обители монахини разошлись по близлежащим населенным пунктам и там жили небольшими группами. К 1931 г. они не представляли массы единомышленников, у них произошло разделение на почве понимания «Декларации» о лояльности к Советской власти, изданной в 1927 г. Заместителем Местоблюстителя патриаршего престола митрополитом Сергием (Страгородским). Часть монахинь перестали поминать за богослужением митрополита Сергия (Страгородского) и примкнули к епископу Алексию (Бую) (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. 1. Л. 592). В Воронежской епархии начиная с 1928 г. появились многочисленные последователи этого епископа, получившие название «буевцы».

В 1928–1938 гг. ОГПУ арестовало сотни последователей «буевского» движения. Сам епископ Алексий (Буй) был арестован в 1929 г. После него всех отрицающих Декларацию и непоминающих митрополита Сергия на Воронежской земле возглавил епископ Иоасаф (Попов) (*Сапелкин* 2012: 105–110).

В начале 1931 г. в с. Стадница и близлежащих населенных пунктах арестован 41 человек, среди которых были монахини бывшего Знаменского монастыря. Всех их обвинили по ст. 58-10, 58-11. По мнению следователя, была «ликвидирована церковно-монархическая организация “ИПЦ”, филиал “Всесоюзной Истинно-Православной церкви”. К.-р. (контрреволюционная. – *А. Б.*) организация “ИПЦ” Землянского района, во главе которой был священник бывшего Знаменского монастыря с. Стадницы Аверин Иван Александрович, была неразрывно связана с руководителем “ИПЦ” по ЦЧО (Центрально-Черноземная область. – *А. Б.*) еп. Иоасафом (Поповым) и монахами города Киева. Руководитель организации, священник Аверин сгруппировал вокруг себя наиболее реакционных монахинь и к.-р. элементы кулачества <…> Актив организации “ИПЦ” вместе с руководителем состоял из двух священников, одного псаломщика, одного церковного старосты, одного бывшего торговца, двенадцати монашек, двенадцати кулаков и зажиточных середняков и прочих тринадцати <…> О деятельности центра во главе со священником Аверием, священник Гоцкин показал: “Священника Знаменского монастыря Аверина я знаю, как своего соседа, он принадлежал «Буевской организации». Около него группировались монашки и а/с (антисоветские. – *А. Б.*) элементы. Фактическим руководителем контрреволюционной организации «буевцев» был поп Аверин. Церковь бывшего Знаменского монастыря являлась местом сборища всего контрреволюционного элемента. Как руководитель Аверин, а также его братия монашки: Настя маленькая Разинкова, Максимила Лоскутова и Марфуша, считают, что наступили последние времена. Советская власть является властью антихриста, и ей ни в коем случае не следует подчиняться. Мне неоднократно приходилось от них слышать, что Соввласть от антихриста… с ней нужно бороться всеми мерами, для чего необходимо использовать религиозные чувства верующей массы; как Аверин, так и указанные выше монашки меня убеждали перейти к ним, то есть с Сергиевской ориентации в истинно-православную церковь, возглавляемую бывшим епископом Алексием (Буем), потому что митрополит Сергий продался советской власти. Поп Аверин и его помощники открыто призывали не подчиняться Соввласти, не писаться в колхозы и так далее”» (ГАОПИ ВО: Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. 1. Л. 589).

Обвинительные свидетельские показания на монахинь дала бывшая игуменья Знаменской обители Валерия (Захватеева): «Монашку Лоскутову по постригу Максимилу и Анастасию Разинкову знаю, когда была в монастыре игуменьей. За принадлежностью мою к митрополиту Сергию, за разделение взглядов митрополита на советскую власть, выразившихся в его Декларации, меня монашки Максимила и Анастасия объявили еретичкой. Из всех монашек Максимила и Анастасия являлись самыми злостными приверженцами Алексия (Буя). Они открыто вели агитацию о том, что народился антихрист в лице Соввласти, скоро будет конец света и т. д.» (ГАОПИ ВО: Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. 1. Л. 591).

Главный обвиняемый Аверин Иван Александрович родился в 1872 г. в с. Запрудное Землянского

р-на Воронежской обл. По происхождению из крестьян, «сын солдата». Закончил Павловское военное училище. С 1916 по 1917 г. – в рядах царской армии. Потом жил в разных местах Воронежской обл. Рукоположен в священники в 1930 г. епископом Иоасафом (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. 1. Л. 132–145). После ареста священник Иван Аверин дал следующие показания: «Я священник истинно-православной церкви и последователь епископа Алексия (Буя). Вокруг меня группировались монашки, в частности монахини Максимила, Анастасия Разинкова. Я часто говорил с церковного амвона проповеди, но о чем говорил не упомню. О деятельности членов своей организации истинно-православной церкви, руководителем которой был епископ Алексий (Буй), которого я признаю своим непосредственным руководителем и идеи которого до своего ареста проводил в жизнь среди членов организации "ИПЦ", проживающих в селах: Ст. Ольшанка, Стадница и одновременно арестованных со мной, всю вину беру на себя, так как я фактически являлся руководителем их. В частности, всю вину деятельности моих помощников монахини Максимилы и послушницы Анастасии Разинковой беру всецело на себя, так как они действительно действовали по моим указаниям» (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. 1. Л. 590).

Следователю, фабриковавшему дело, важно было показать связь стаднинских арестантов с неким руководящим центром. Приведем по этому поводу показания священника Ивана Аверина: «В апреле 1930 г., будучи глубоко убежденным в "истинно-православной церкви", решил съездить в Н. Московск к епископу Иоасафу, я ему покаялся, признал истинно-православную церковь и изъявил согласие служить верой и правдой… В конце июня 1930 г. я ездил вторично в г. Новомосковск УССР к епископу Иоасафу по своим делам. За завтраком у епископа Иоасафа он меня спрашивал: "Как у нас дела?". Что на этот вопрос я отвечал, упомнить не могу, но несколько слов помнится, я сказал, что Алексеевский монастырь и все мы держимся крепко. К этому епископ Иоасаф добавил: "Держитесь и ведите борьбу с Соввластью как властью антихриста и ея мероприятиями", я слушал его со вниманием и дал обещание выполнять все задания» (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. 1. Л. 590).

Коснемся показаний других обвиняемых. Разинкова Анастасия Афанасьевна, 1901 г. р. Уроженка с. Озерки Орловской обл. В монастыре жила с 1914 г. до его закрытия в 1927 г. Арестована 27 января 1931 г. Показала, что в Стаднице в 1930 г. она и монахиня Максимила (Лоскутова) проживали вместе. «30 апреля 1930 г. прибыл поп Аверин, который поселился на квартире… Жили в одной комнате, перегороженной ширмой. Никогда ни о чем не разговаривали… Кто приходил к монашке Максимиле, не знаю. С попом Авериным ездили в Новомосковск к епископу Иоасафу с ходатайством об оставлении Аверина в Стаднице. За завтраком разговаривали, о чем не помню. Добавлю, что я себя считаю истинно-православной христианкой и от своих убеждений не откажусь никогда» (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. 1. Л. 206–209).

Через некоторое время монахиня Анастасия (Разинкова) на допросе дала следующие показания: «Я являюсь членом организации Истинно-православных христиан. Организация у нас существует еще три года тому назад. Во главе организации у нас стоял священник Аверин Иван. Монашки Максимила Лоскутова, Матрона и Марфа Зубковы являлись также членами организации. Шишкин Митрофан Иванович, Сухарев Федор Николаевич, Курбатов Дмитрий Иванович, Мацнева Татьяна, Тельных Ефросинья из села Ольшанки являлись членами нашей организации, и они ходили к нам в село Стадницу. Наша организация стояла за старую веру и порядок, какой был до революции. Я верующий человек и за веру умру» (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. 1. Л. 591).

Монахиня Зубкова Марфа, 1881 г. р., уроженка с. Солдатское Острогожского у., дала следующие показания: «Монашек, которые живут в селе Стадница, я знаю: Лоскутову Максимилу, Разинкову Анастасию, которых я знаю по Знаменскому монастырю, последняя была пономаркой, когда нас еще не выселили из монастыря до настоящего времени. Аверина я знаю как священника, который нам еще знаком со служением в церкви. В близких отношениях с ним никогда не была. Аверин всегда при служении поминал и восклицал имя Алексия (Буя) и Петра Крутицкого, все, что мне известно» (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. 1. Л. 204).

Через некоторое время монахиня Марфа (Зубкова) при допросе заявила: «Я являюсь членом организации ИПЦ, во главе нашей организации стоял священник Аверин, а членами являлись я, монахиня Лоскутова Максимила, Шишкин Митрофан, Сухарев Федор, Курбатов Дмитрий, Лоскутова Татьяна, Тельных Ефросинья и другие. Наша организация существует более трех лет. Мы действительно защищаем свою истинно-православную церковь, а стало быть, стоим за старые порядки. Мы готовы за это дело умереть. Мы были против Соввласти и проводимых ею мероприятий на селе. В чем же конкретно выражается деятельность руководителя организации Аверина и членов (организации) говорить не намерена. Я желаю за старую веру и порядок умереть» (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. 1. Л. 597).

Монахиня Максимила, в миру Лоскутова Матрена Емельяновна, 1868 г. р., уроженка Вятской губ. С 1887 г. в Знаменском монастыре. Дала следующие показания: «Из Знаменского монастыря мы были высланы в 1927 г., и я стала проживать в селе Стадница по квартирам. В ноябре месяце 1930 г. я перешла на квартиру, где жили священник Аверин Иван, монашка Разинкова Анастасия (Настя маленькая). В городе Воронеже еще были в голодный год (1921), с тех пор я никуда не ездила. Знакомых у меня никого нет. К Аверину на квартиру приезжали не известные мне люди из окружающих сел Старая Ольшанка и Ведуга. Аверин производил исповедь. Разговоров никаких не слышала. Я никого не знаю» (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. 1. Л. 247). Монахиня Максимила не захотела рассказывать следователю о том, кого она знает и с кем общается. При обыске у нее изъяли письмо от некоего игумена Иллариона (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. II. Л. 172) и фотографию епископа, с обратной стороны которой надпись (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. II. Л. 161). К сожалению, нам не удалось выяснить фамилию епископа Савватия и его дальнейшую судьбу.

Богданова Анна Петровна, 1883 г. р., уроженка Стадницы, в Знаменском монастыре с 1907 г. После его закрытия проживала в Стаднице у себя дома. Дала следующие показания: «До закрытия обителей игуменьей у нас была Валерия, которая в настоящее время живет в Землянске, а после закрытия мы остались без игуменьи, жили сами по себе, кто был у нас игуменьей, не знаю. Монахиню Максимилу знаю как монахиню, но к ней не ходила. Монашка Настя живет с Максимилой. Священника Аверина видела в церкви, но знакомства с ним не имею. Гирчеву не знаю. Оказала сопротивление, не отперла двери, признаю» (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. 1. Л. 212).

Остальные монахини и проходившие по делу проживали в других женских монастырях. Уроженка с. Стадницы Леденева О. Ф. проживала в Девичьем монастыре города Воронежа до его закрытия в 1930 г. На допросе заявила, что «никого не знает, ни к кому не ходила. Является истинно-православной христианкой» (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. 1. Л. 216).

Калинина Матрона Федоровна, в монашестве Ангелина, 1887 г. р., уроженка села Меловатка Землянского р-на. Проживала до 1927 г. в Кондрашевском монастыре. На допросе не отрицала, что знает монахиню Максимилу и других. Заявила, что «Советская власть для меня безразлична, следовательно, я тоже в мероприятиях советской власти не заинтересована». И в конце допроса, как и другие обвиняемые по делу, заявила, что является «истинно-православной христианкой и монашкой» (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. 2. Л. 252).

Обвиняемые Мацнева Т. Ф., Гирчева П. А., Чернышева А. Ф. и другие женщины, проходившие по делу в качестве обвиняемых, не являлись монахинями. Многие из арестованных не знали друг друга. Их объединяло то, что они называли себя «Истинно-православными христианами».

Органы следствия допросили в качестве свидетелей несколько человек, одной из которых была родственница основательницы Знаменской женской обители – Евгения Яковлевна Боде, 1864 г. р., уроженка Богоявленовки Знаменского у. «До 1919 г. жила в своем имении с матерью и братом, переселена в Землянск… Игуменья Валерия живет на квартире в Землянске, я у них бываю, как у знакомых. Разинкову Анастасию я знаю как руководительницу “алексеевцев” (другое название «буевцев» – *А. Б.*). Среди населения она проповедует, что Соввласть и коммунисты являются приспешниками антихриста, что наступают последние времена… Для всех “алексеевцев” Стадницкий монастырь в лице монахинь Максимилы, Насти, Марфуши и других является оплотом контрреволюции, везде и всюду они говорили приходящим в монастырь крестьянам, что Соввласть – власть антихриста… Стадницкие монашки тесно связаны с алексеевцами в селе Ольшанке» (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. 1. Л. 126–128).

Кроме священника И. А. Аверина, был еще один священник – В. Д. Борисов, 1879 г. р., который, по мнению следствия, возглавлял истинно-православных христиан в Ольшанке Землянского р-на. Он был уроженцем с. Быкова Касторенского р-на Воронежской обл. До ареста жил в Ольшанке Землянского р-на. С 1904 по 1916 г. проживал в Задонском мужском монастыре как послушник. С 1916 г. был мобилизован в царскую армию. Сам о себе он рассказывал следующее: «После Гражданской войны, будучи истинно-православным христианином и знакомым с монашеской жизнью, как бывший монах, я остался без определенных занятий. Скитался до 1927 г. и, наконец, решил служить “ИПЦ”. В 1922 г. рукоположен во диакона Иоанном Болховитиным и до 1927 г. был в разных селах. В 1927 г. меня вызвал в Воронеж архиерей Алексий (Буй) и предложил быть священником, согласился, он рукоположил во священники и послал в Знаменский монастырь. С отъездом в бывший Знаменский монастырь Алексий Буй мне установок никаких не давал, и находился в этом монастыре до моего ареста, вокруг себя никого не группировал, антисоветской агитацией не занимался. К организации Истинно-православных христиан принадлежал, но участия в ней не принимал. Однако сам являлся руководителем этой

организации. В предъявленном мне обвинении виновным себя не признаю» (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. 1. Л. 315).

Арестованная 27 января 1931 г. А. Ф. Чернышева, 1900 г. р., уроженка Клевки Землянского р-на. Жила в Ольшанке. Замужем, двое детей. Дала следующие показания: «Я истинно-православная христианка. Нашим пастырем является священник Василий Борисов – иеромонах Виссарион. Не отрицаю, что в нашем доме собирались для молитвы. Мой муж читал Евангелие о Втором пришествии, о Страшном суде» (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18130. Т. 1. Л. 264).

Кроме монахинь и женщин были задержаны мужчины, которые также говорили, что они истинно-православные христиане.

Из выше представленных данных следует, что по делу было арестовано не 12 монахинь, а 6, причем две не имели к Знаменскому женскому монастырю никакого отношения. В показаниях арестованных нельзя не увидеть влияние следователя.

Произошедшие в Русской Православной Церкви разделения по поводу «Декларации» 1927 г. можно назвать трагедией, потому что в настоящей трагедии каждая из сторон по-своему права и по-своему не права. Можно понять как сторонников, так и противников «Декларации». «Буевское» течение и апокалиптические настроения имели свои основания. К 1931 г. были закрыты все монастыри в Воронежской епархии (ГАОПИ ВО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1624). Открыто издевались над верой, действовала организация «Союз воинствующих безбожников» (СВБ). У кого-то из арестованных была изъята вырезка из газеты, в которой говорилось о том, что профессор И. И. Иванов вернулся из Франции, где проводил «опыты по скрещиванию обезьяны с человеком», что в Сухумском питомнике «продолжаются опыты профессора Иванова И. И. Для Сухумского питомника закуплено еще сорок обезьян» (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П 18130. Т. 2. Л. 164). Эти факты и многие другие были для «буевцев» признаками конца света.

30 марта 1931 г. постановлением Тройки был вынесен приговор: двух священников – Аверина И. А. и Борисова В. Д. – расстрелять, монахинь Знаменского монастыря Разинкову А. А., Лоскутову М. Е., Зубкову М. Е. – расстрелять. Кроме них к высшей мере наказания (ВМН) было приговорено еще трое местных жителей: Кубатов Д. И., Завалишин Т. Ф., Чернышев И. М. Монахиня Знаменского монастыря Анна (Богданова) приговорена к пяти годам концлагеря, монахиня Матрона (Калинина), проживавшая до 1927 г. в Кондрашевском монастыре, приговорена к пяти годам концлагеря. Еще восемь человек приговорены к трем годам концлагеря; семь человек – к пяти годам, четыре человека – к десяти годам концлагеря, остальным дали по три года (условно) и освободили (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П 18130. Т. 1. Л. 618–619).

Ранее отмечалось, что насельницы Знаменского монастыря были первыми монахинями Воронежской епархии, приговоренными к ВМН. Это утверждение основано на том, что, во-первых, с 1922 по 1928 г. смертных приговоров духовенству Воронежской обл. не выносили (Ответ 11/1-2024/Т; Ответ 148-2026/Т). Во-вторых, хотя в Книге Памяти упоминается, что монахиня Карпенко В. В. приговорена к ВМН в 1930 г. (Книга Памяти 2023: 106), но это не совсем так. Согласно материалам архивно-следственного дела, Карпенко В. В. действительно была приговорена в 1930 г. к ВМН, но монахиней не являлась (ГАОПИ ВО Ф. 9353. Оп. 2. Д. 21624).

Первыми со времен Гражданской войны монахинями, приговоренными к ВМН, были, как ранее утверждалось, монахини Знаменского монастыря. Это произошло в самый разгар репрессий. С 1929 по 1931 г. к ВМН приговорили 45 представителей воронежского духовенства (Ответ 164-2026/Т). С 1932 по 1936 г. ВМН по отношению к духовенству не применяли (Ответ 253-2025/Т). Репрессии духовенства 1929–1931 гг. касались даже престарелых и инвалидов. Например, ранее упомянутая монахиня Максимила (Лоскутова) была приговорена к ВМН в возрасте 63 лет. В 1931 г. к ВМН был приговорен псаломщик-инвалид Михаил Ляшенков, 1898 г. р. Он был рожден слепым и уродливым, «с укороченными ручками и ножками», но это не помешало вынести ему смертный приговор (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 18206. Т. 3. Л. 546).

В 1932 г. в Стаднице был арестован за агитацию против колхозов священник Иван Гоцкин, который годом ранее давал обвинительные показания на своего собрата – священника Ивана Аверина и монахинь Знаменского монастыря. В 1932 г. Гоцкин И. Г. приговорен к трем годам концлагеря (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 3840). В 1937 г. в Стаднице был арестован и приговорен к ВМН иеромонах Илья (Малий) (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П. 25481). В обоих архивно-следственных делах о Знаменском монастыре и монахинях упоминаний нет. В Воронежском крае сохранились последователи Знаменских монахинь. Это люди, именовавшие себя истинно-православными христианами. Они отрицали официальную церковь. Во время Великой Отечественной войны некоторые из них ожидали власти Гитлера как избавителя от безбожной большевистской власти. Истинно-православные христиане не получали советских паспортов, их дети не вступали в пионеры. Часть из них воссоединилась с Русской Православной Церковью в послевоенное время (*Сапелкин* 2012: 141).

В советское время в Знаменской обители были различные детские учреждения. «В 1942 г. оккупировавшие Стадницу немецко-фашистские захватчики устроили в помещениях бывшего монастыря госпиталь для излечения своих военнослужащих <…> Комплекс сохранившихся зданий включает остатки (апсиду) Воскресенской каменной церкви, а также девять зданий жилого, общественного и хозяйственного назначения, из которых шесть – деревянных, два – каменных и одно – смешанное» (*Попов* 1997: 201–202).

В истории Знаменского монастыря, как в зеркале, отразилась история Воронежской епархии и Русской Православной Церкви. Знаменский, Писаревский, Пятницкий и другие женские монастыри Воронежской епархии, возникнув в XIX в., после революции 1917 г. стали трудовыми артелями. К 1922 г. в них размещаются разные советские учреждения (дома отдыха, детские колонии и прочее), но в монастырских храмах продолжались службы; затем, начиная с 1927 г. эти советские учреждения под предлогом нехватки помещений захватывают, храмы и монастыри закрываются.

Судьба монахинь Знаменского монастыря печальна, потому что обвинение против них строилось на показаниях близких когда-то людей: бывшей игуменьи монастыря Валерии и священника Ивана Гоцкина. Они считали монахинь Знаменского монастыря раскольницами, а те, в свою очередь, считали, что только они являются истинно-православными христианами. Подобные трагические разделения произошли по всей России.

В приговоре по отношению к бывшим монахиням Знаменского монастыря видна беспощадность власти к населению. Можно привести множество примеров, когда к ВМН в 1930-е годы приговаривались старики и инвалиды. К сожалению, в наши дни наблюдаются попытки оправдать репрессии, однако это сделать невозможно, потому что архивные данные говорят о жесточайших гонениях, о борьбе советской власти с религией.

Изучение истории Знаменского монастыря, а также и других монастырей Воронежской епархии продолжается. Надеемся, что изложенная в статье информация будет использована в работах по церковной истории, а судьба монахинь станет предметом изучения для Комиссии по канонизации святых.

Источники

ВЕВ 1868 – Воронежские епархиальные ведомости. 1868. № 17.
ГАВО – Государственный архив Воронежской области.
ГАЛО – Государственный архив Липецкой области.
ГАОПИ ВО – Государственный архив общественно-политической истории Воронежской области.
Книга Памяти 2023 – Книга Памяти жертв политических репрессий Воронежской области. Т. 6. Воронеж: АО «Воронежская областная типография», 2023.
Ответ 164-2026/Т – Ответ на запрос в ГАОПИ ВО от 16.07.2026 № 164-2026/Т.
Ответ 148-2026/Т – Ответ на запрос в ГАОПИ ВО от 23.06.2026 № 148-2026/Т.
Ответ 11/1-2024/Т – Ответ на запрос в ГАОПИ ВО от 24.05.2024 № 11/1-2024/Т.
Ответ 253-2025/Т – Ответ на запрос в ГАОПИ ВО от 28.10.2025 № 253-2025/Т.
Правдин 1901 – *Правдин А. М.* Женские монастыри Воронежской епархии, основанные в XIX веке (краткий очерк возникновения и открытия их) // Памятная книга Воронежской губернии. 1901 г. Отд. III. Воронеж, 1901. С. 1–38.
Православные русские обители 1909 – Православные русские обители. Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне. Кн. 1, 2, 3, 4. СПб., 1909.

Научная литература

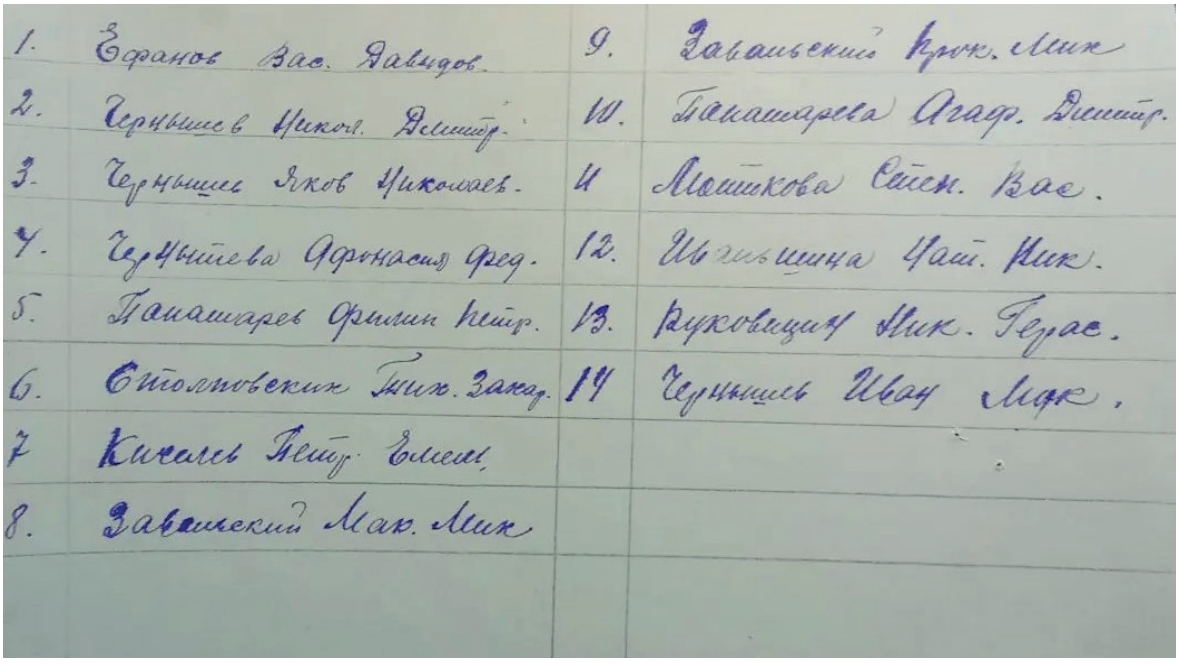
Акиньшин А. Н. Знаменский женский монастырь // Воронежская энциклопедия. В 2 т. / гл. ред. А. Н. Акиньшин. Т. 1: А–Л. Воронеж: АО «Воронежская областная типография», 2024. С. 473.
Попов П. А. Стадница // Воронежская энциклопедия. В 2 т. / гл. ред. А. Н. Акиньшин. Т. 2: М–Я. Воронеж: АО «Воронежская обл. типография», 2024. С. 451.
Попов П. А. Знаменский монастырь // Материалы свода памятников истории и культуры Российской Федерации: Воронежской область. Нижнедевицкий, Репьевский и Семилукский районы. Вып. 4. Ч. 2. М., 1997. С. 201–202.
Сапелкин Н. С. Жребий истины. Церковные расколы XX века. Воронеж: Центрально-Черноземное книжное издательство, 2012.
Цыпин Владислав, протоиерей. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды (1700–2005). М., 2010.



1. Аверин Иван Александров.
2. Розенкова Анастас. Афон.
3. Лоскутова Майр. Емельян.
4. Зубкова Марфа Ивановна
5 Гирчева Пелаг. Антонов.
6 Богданова Анна Петр.
7. Калинина Майр. Фед.
8. Логачева Ирин. Федор.

ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П 18130. Т. 1. Л. 620 (лист-конверт)

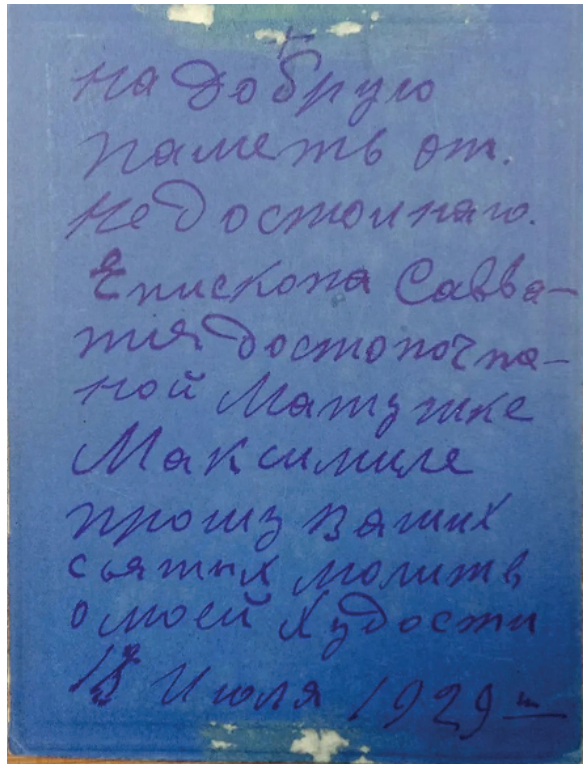




1. Ефанов Вас. Давидов.
2. Чернышев Никол. Дмитр.
3. Чернышев Яков Николаев.
4. Чернышева Афонасия Фед.
5. Панашарев Ермин Петр.
6. Столетовских Тих. Захар.
7. Киселев Петр. Семен.
8. Забашский Мак. Мих.
9. Забашский Крук. Мих.
10. Панашарева Агафр. Дмитр.
11. Машкова Сем. Вас.
12. Шишкина Ган. Ник.
13. Куковицин Ник. Герас.
14. Чернышев Иван Мих.

ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П 18130. Т. 1. Л. 621 (лист-конверт)





ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П 18130. Т. 2. Л. 161 (лист-конверт)

References

Akin'shin, A. N. 2024. Znamenskij zhenskij monastyr' [Znamensky Convent]. In *Voronezhskaia enciklopediia* [Voronezh Encyclopedia]. Vol. 1: A–L. Voronezh.

Cypin Vladislav, archpriest. 2010. *Istoriia Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*: *Sinodal'nyj i novejshij periody* (*1700–2005*) [The History of the Russian Orthodox Church: The Synodal and Modern Periods (1700–2005)]. Moscow.

Popov, P. A. 2024. Stadnica [Stadnica]. In *Voronezhskaia enciklopediia* [Voronezh Encyclopedia], ed.by A. N. Akin'shin. Vol. 2. Voronezh.

Popov, P. P. 1997. Znamenskij monastyr' [Znamensky Monastery]. In *Materialy svoda pamiatnikov istorii i kul'tury Rossijskoj Federacii Voronezhskoj obl. Nizhnedevickij, Rep'ev-skij i Semilukskij rajony* [Materials of the register of historical and cultural monuments Russian Federation, Voronezh Region. Nizhnedevitsky, Repyevsky, and Semiluksky districts]. Vol. 4. P. 2. Moscow.

Sapelkin, N. S. 2012. *Zhrebij istiny. Cerkovnye raskoly XX veka* [The Lot of Truth. Church Schisms of the 20th Century]. Voronezh.

THE ZNAMENSKY CONVENT OF THE VORONEZH DIOCESE AND THE FATE OF ITS NUNS DURING THE SOVIET PERIOD (1918–1931)

Abstract. For the first time in historiography, the article examines the issues related to the existence and closure of the Znamensky Convent during the Soviet era. It is based on data from the State Archive of the Voronezh Region and the State Archive of Socio-Political History of the Voronezh Region. The study discovered that from 1918 the nuns formed a labour artel, and from 1922 a children's colony was established in the convent. In 1927, the nuns were evicted from the monastery. In 1931, a group of nuns from the former Znamensky Monastery, who belonged to the Josephite-Buev movement (the «non-remembrers»), was arrested. They were the first nuns from the Voronezh diocese to be sentenced to the capital punishment. Their fate most vividly reflected the tragedy that befell the Russian

clergy in the 20th century.
Keywords: Znamensky Convent of the Voronezh Diocese, monastic community, closure of the convent, repression of nuns, sentence of capital punishment, truly Orthodox Christians.

Authors Info: Belokonev, Andrey A. – Graduate Student, Voronezh State Technical University, Guide, Divnogorsky Svyato-Uspensky man's diocesan monastery (Voronezh, Russian Federation), E-mail: fatum.1975@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0009-0002-3113-4733.

For citation: Belokonev, A. A. 2026. The Znamensky Convent of the Voronezh Diocese and the Fate of Its Nuns During the Soviet Period (1918–1931). *Tradition and modernity* (*Traditsii i sovremennost*) *46*: 62–73

© 2026 И. О. Будков
Москва, Россия

РОД ЕПИСКОПА ПЕЧЕРСКОГО ИОАННА (БУЛИНА): ПО АРХИВНЫМ МАТЕРИАЛАМ

Аннотация. Статья посвящена генеалогическому исследованию рода епископа Печерского Иоанна (в миру Николая Александровича Булина; 1893–1941) – настоятеля Псково-Печерского Успенского монастыря в 1920–1932 гг., расстрелянного в 1941 г. Публикации о епископе немногочисленны, а сведения о его предках ограничены небольшой родословной, составленной самим владыкой в 1925 г. На основе документов Эстонского исторического архива, Государственного архива Эстонии и Латвийского государственного исторического архива – метрических книг, брачных обысков и исповедных ведомостей Рапинской Захарие-Елисаветинской церкви, анкет семейного учета, ревизских сказок г. Вольмара и мызы Раппин – сведения семейного предания впервые проверены по первичным источникам, уточнен сословный статус семьи, отцовская линия прослежена до прадеда епископа, родившегося около 1780 г., материнская – до середины XVIII в. Рассмотрена гипотеза о донском происхождении рода. Составлено генеалогическое древо предков епископа.

Ключевые слова: Иоанн (Булин), генеалогия, Псково-Печерский монастырь, Ряпина, Вольмар, Лифляндская губерния.

Ссылка при цитировании: Будков И. О. Род епископа Печерского Иоанна (Булина): по архивным материалам // Традиции и современность. 2026. № 46. С. 74–92

Будков Игорь Олегович (**Budkov Igor Olegovich**) – краевед, г. Волжский Волгоградской обл. Эл. почта: bio84@mail.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2026. № 46. С.74–92
ISSN 2687-1122; **ISSN 2687-119X** || http://naukapravoslavie.ru
УДК – 929: 271.2(474.2); **ББК – 86.372(4Эст) + 63.214**; https://doi.org/10.33876/2687-119X/2026-46/74-92

Епископ Печерский Иоанн (в миру Николай Александрович Булин; 1893–1941) принадлежит к числу наиболее заметных деятелей православия в межвоенной Эстонии. Он родился 16 (28) февраля 1893 г. в местечке Вебс (эст. Võõpsu, рус. Выпсу; прежнее название – Любовка) Ряпинской вол. Верроского у. Лифляндской губ., в семье каменщика Александра Максимовича Булина и его жены Ольги Александровны, урожденной Беляевой (*Клементьев* 2019: 156). По окончании Рижской духовной семинарии (1915) учился в Петроградской духовной академии; 21 мая 1918 г. пострижен в монашество, 12 августа поставлен во иеромонаха, после чего вернулся на родину. 6 декабря 1920 г. возведен в сан архимандрита с назначением настоятелем Псково-Печерского Успенского монастыря, а 25 апреля 1926 г. хиротонисан во епископа Печерского.

За годы его настоятельства обитель, разоренная Первой мировой и Гражданской войнами, была восстановлена и превратилась в крупнейший русский православно-культурный центр Европы: в 1929 г. здесь прошел общий съезд Русского студенческого христианского движения – первый и единственный на исторической русской земле. Епископ Иоанн был также благочинным монастырей Эстонии и депутатом Государственного собрания Эстонской Республики, защищавшим интересы русского населения Печерского края; при нем духовником братии и паломников был назначен известный старец Симеон (Желнин). Противостояние с Синодом Эстонской апостольской православной церкви из-за монастырских земель привело к отрешению владыки от настоятельства, и в 1934–1938 гг. он жил вне Эстонии, преимущественно в Королевстве Югославия. 18 октября 1940 г. епископ Иоанн был арестован в Печорах, вывезен через Таллин в Ленинград и 30 июля 1941 г. расстрелян; 1 ноября 1981 г. прославлен Русской Православной Церковью Заграницей в Соборе новомучеников и исповедников Российских (*Клементьев* 2019; 2026).

Литература о епископе Иоанне немногочисленна. Довольно подробный свод биографических сведений – публикация А. К. Клементьева «Материалы к жизнеописанию епископа Печерского Иоанна (Булина)» (*Клементьев* 2019), опирающаяся на собственноручные послужные списки владыки, документы эстонских архивов и материалы следственного дела; тому же автору принадлежат статья в «Православной энциклопедии» (*Клементьев* 2010) и биографический очерк «Ничей мученик» в журнале «Вода живая» (*Клементьев* 2026). Единственным отдельным изданием, посвященным епископу, остается книга Т. П. Зотовой-Печерской «Когда увозят в Вечность: Жизнеописание епископа Печерского Иоанна (Булина)» (*Зотова-Печерская* 2006), подробно описывающая его труды по восстановлению Псково-Печерского монастыря, архипастырскую деятельность, приверженность единству исторической Святой Руси и трагическую кончину.

Родословие епископа, однако, не входило в задачи ни одной из этих работ. Исследования А. К. Клементьева, наиболее основательные из посвященных владыке, сосредоточены на его церковно-общественном служении, и происхождение епископа затронуто в них в той мере, какой требует биографическая канва: указано, что родители владыки были русскими – причем автор специально оговаривает ошибочность собственного прежнего утверждения об их принадлежности к народу сету (*Клементьев* 2010: 382), исправленного благодаря разысканиям племянника епископа А. Пуулинна, – и дана отсылка к завершенному самим епископом 7 сентября 1925 г. родословному древу семьи Булиных из частного архива Ф. Хиие в Таллине (*Клементьев* 2019: 157); биографический очерк «Ничей мученик», по жанру более сжатый, характеризует владыку как «сына каменщика из эстонского селения Võõpsu» (*Клементьев* 2026: 17). Книга Т. П. Зотовой-Печерской воспроизводит ту же составленную епископом родословную запись. Таким образом, сведения о предках владыки до сих пор не были проверены по первичным источникам, а сведения о поколениях старше его деда не вводились в научный оборот.

В начале книги Т. П. Зотовой-Печерской приведены краткие сведения о роде Булиных, восходящие к собственноручной родословной епископа. Вот что писал о своих предках сам владыка:

«*Со слов моего отца Александра Максимовича, известно, что дед его Георгий* (*Егор*) *Булин участвовал в Отечественной войне 1812 года в качестве разведчика. После войны приписался цеховым мещанином города Вольмара* (*ныне в Латвии*). *За постройку каменного моста* (*в три пролета*) *у Нейгаузена* (*Новый городок ливонский*) *при проезде Государя Николая I через этот мост получил в награду царский кошелек с 25 рублями. Последовательность старшинства детей Георгия Булина*: *Максима, Иоанна, Тарасия и дочери, а также и детей этой дочери: Иоанна, Захария и Анисии, с детьми последней – Стефаном и Савватием, – не установлена мною. Мой отец – Александр Максимович Булин призывался к отбыванию воинской повинности еще по месту приписки деда Георгия – в гор. Вольмар, на что имеется свидетельство от 15 ноября 1888 года за № 12* (*подпись предводителя дворянства фон Сиверса*) *Вольмарской городской управы. Архимандрит Иоанн, 6 сентября 1925 г.*».

«*На сем же свидетельстве имеется надпись*: “*Означенный в сем свидетельстве Александр Максимов Булин вступил в первый законный брак с де-*

вицей Рапинской бумажной фабрики машиниста Александра Беляева дочерью Ольгой Александровной православного вероисповедания 18 лет. Брак сей повенчан в Рапинской Захария-Елисаветинской церкви 9 февраля 1892 года и записан в метрике под № 15". Рапинской Захария-Елисаветинской церкви священник Александр Тамм, псаломщик Николай Дардовский» (*Зотова-Печерская* 2006: 31–32).

Сам текст этой записи фиксирует лакуны семейного предания: владыка прямо отмечал, что не смог установить последовательность старшинства детей своего прадеда Георгия Булина. По всей видимости, у него не было доступа к ревизским сказкам Вольмара, хранящимся ныне в Латвийском государственном историческом архиве. Задача настоящей работы состоит в том, чтобы по возможности восполнить эти лакуны и, по мере архивных возможностей, продвинуться дальше – в частности, по материнским линиям, которых родословная 1925 г. вовсе не касается, – а вместе с тем подтвердить первичными документами и те сведения, которые сохранило само семейное предание.

Источниковую базу исследования составили метрические книги, брачные обыски и исповедные ведомости Рапинской Захарие-Елисаветинской церкви, анкеты семейного учета Эстонской Республики, отложившиеся в Эстонском историческом архиве и Государственном архиве Эстонии, а также ревизские сказки г. Вольмара и мызы Раппин, хранящиеся в Латвийском государственном историческом архиве и Эстонском историческом архиве.

Все населенные пункты, названные в родословной епископа, – Вольмар (ныне Валмиера, латыш. Valmiera), Рапина (эст. Räpina) и Нейгаузен,

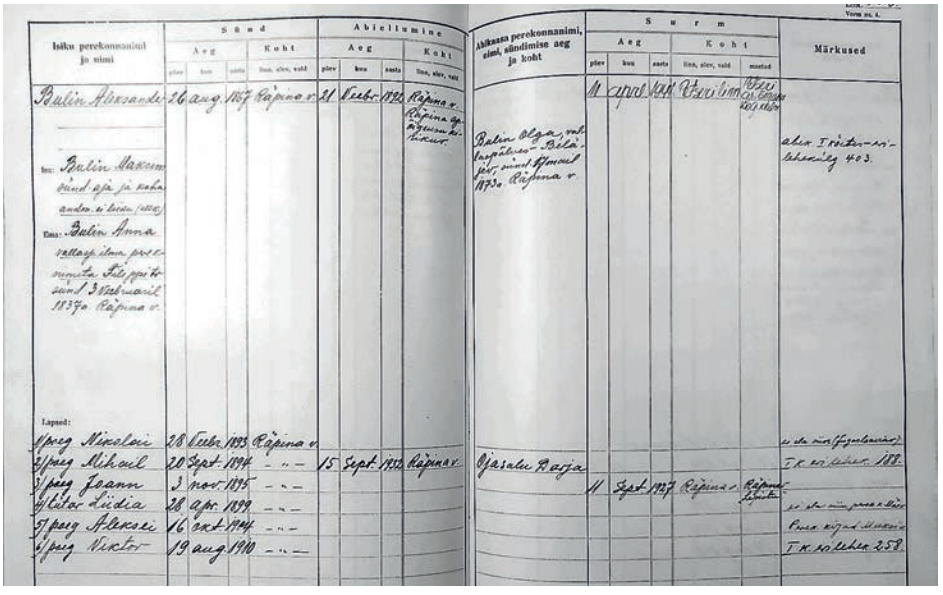


Лифляндская губ. Фрагмент карты Российской империи 1913 г. с обозначением границ современных Латвии и Эстонии (составлено автором)

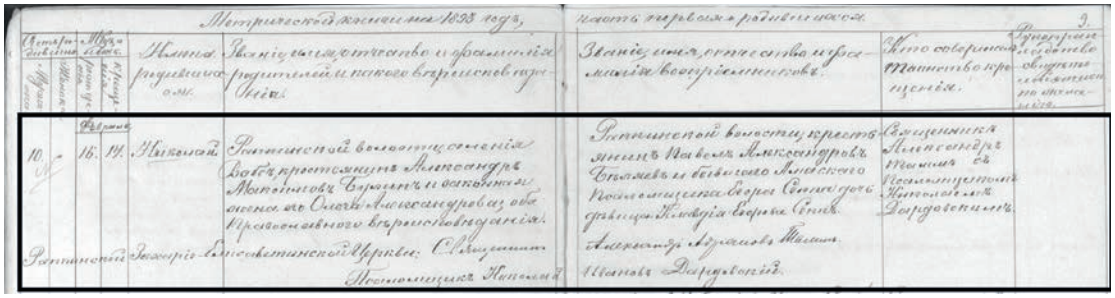
названный самим владыкой «Новым городком ливонским» (ныне Вастселийна, эст. Vastseliina), – до 1917 г. входили в состав одной Лифляндской губ. После революции ее территория была разделена между Латвийской и Эстонской республиками, вследствие чего документы по истории одного рода оказались рассредоточены по архивам двух государств, что и определило ход поиска.

Семья епископа по документам эстонских архивов

Отправной точкой поиска послужили анкеты семейного учета (эст. perekonnaloend), составлявшиеся в Эстонской Республике в 1926–1949 гг. и



Анкета семейного учета Александра Булина. Источник: ERA. Ф. 5320. Оп. 1. Д. 1124. Л. 801–802



Метрическая запись о рождении Николая Булина. Фрагмент. Источник: EAA. Ф. 1971. Оп. 1. Д. 193. Л.3

хранящиеся ныне в Государственном архиве Эстонии. Анкеты родителей епископа содержат обширный свод сведений о составе и хронологии семьи.

Краткая расшифровка анкеты отца епископа с переводом на русский язык:

«*Булин Александр, род. 26 августа 1867 г., Ряпина. Венчание*: *9 февраля 1892 г., Ряпина, Рапинская Захарие-Елисаветинская церковь. Скончался*: *11 апреля 1944 г., Печоры, городское кладбище. Отец*: *Булин Максим – сведения о времени и месте рождения не найдены. Мать*: *Булин Анна, без фамилии, дочь Филиппа, род. 3 февраля 1837 г., Ряпинская волость*» (ERA. Ф. 5320. Оп. 1. Д. 1124. Л. 801–802).

Обе даты рождения приведены в анкете по новому стилю: 26 августа 1867 г. соответствует 14 августа ст. ст., а 3 февраля 1837 г. – 22 января, и, как будет показано ниже, обе они точно совпадают с метрическими записями. Показательно и то, что уже составители анкеты не смогли установить точное время и место рождения Максима Булина – деда епископа: этот пробел, как будет показано ниже, удалось закрыть лишь частично, установив год его рождения косвенным путем, сама же метрическая запись обнаружена не была. Указанное же в анкете место погребения Александра – городское кладбище в Печорах – согласуется со сведениями А. К. Клементьева о том, что там похоронены оба родителя епископа (*Клементьев* 2019: 157).

В той же анкете перечислены все шестеро детей с датами рождения, включая Николая (28 февраля 1893 г.) – будущего епископа Иоанна. Анкета матери епископа, Ольги Александровны Булиной, урожденной Беляевой, дает сведения о ее родителях:

«*Булина Ольга, девичья фамилия Беляева, род. 17 мая 1873 г., Ряпинская волость. Отец*: *Беляев Александр, род. 28 августа 1847 г., Ряпина. Мать*: *Беляева Наталия, без фамилии (дочь Николая), род. 29 августа 1850 г., Ряпина.Дети: сын Николай – 28 февраля 1893 г., Ряпина (будущий епископ Иоанн. – И. Б.)*; *сын Михаил – 20 сентября 1894 г., Ряпина, женат 15 сентября 1932 г.; сын Иоанн – 3 ноября 1895 г., Ряпина, умер 11 сентября 1927 г., похоронен в Ряпина; дочь Лидия – 28 апреля 1899 г., Ряпина; сын Алексей – 16 октября 1904 г., Ряпина; сын Виктор – 19 августа 1910 г., Ряпина*» (*ERA. Ф. 5320. Оп. 1. Д. 1124. Л. 803–804).*

Следующим шагом стал поиск метрической книги Рапинской Захарие-Елисаветинской церкви за 1893 г. Запись № 10 содержит исчерпывающие сведения о рождении будущего епископа.

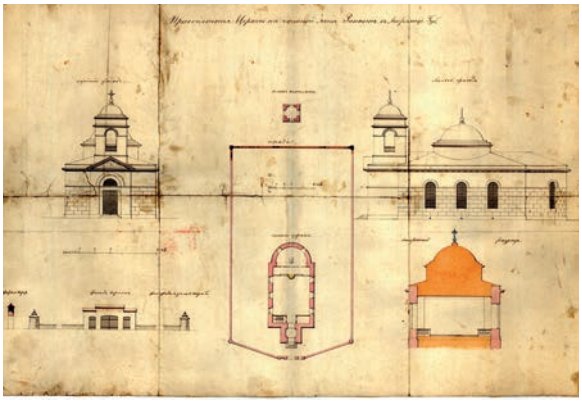
Николай, рожден 16, крещен 17 февраля 1893 г. Родители: «*Ряпинской волости селения Вобсъ, крестьянин Александр Максимович Булин и законная жена его Ольга Александрова, оба православного вероисповедания*». Восприемники: «*крестьянин Павел Александров Беляев и бывшего псаломщика Егора Сеппа дочь девица Клавдия Егорова Сепп*». Священник: «*Александр Тамм, псаломщик Николай Дардовский*» (EAA. Ф. 1971. Оп. 1. Д. 193. Л. 3).

Дата – 16 (28) февраля 1893 г. – и место рождения полностью совпадают с данными послужного списка епископа (*Клементьев* 2019: 156). Отметим, что «селение Вобсъ» русских метрик, «местечко Вебс» послужного списка, эстонское Võõpsu и русское Выпсу – обозначения одного и того же населенного пункта на берегу р. Выханду в 35 верстах к северу от Печор.

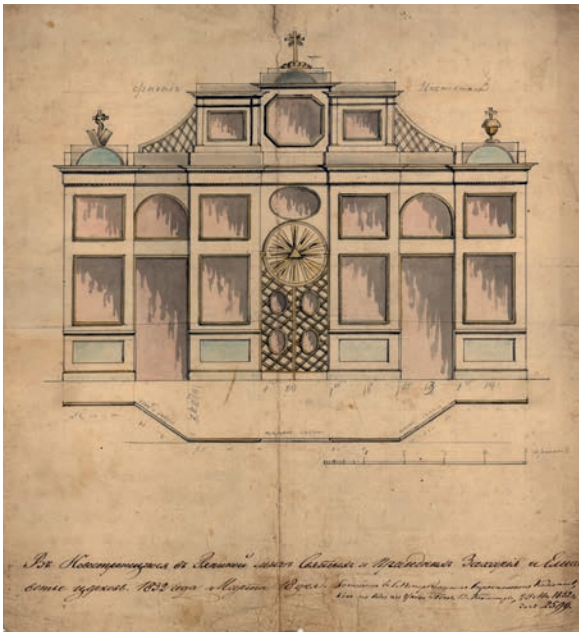
Захарие-Елисаветинская церковь в Ряпина, документы которой составляют основу настоящего исследования, заслуживает отдельного упоминания. Первый деревянный православный храм был построен здесь в 1752 г. для рабочих Ряпинской бумажной фабрики, переселенных из России; в 1813 г. он сгорел. По указу Николая I в 1827 г. началось строительство нового храма: нынешняя церковь возведена в 1829–1833 гг. по проекту архитектора Георга Фридриха Гейста и освящена в 1834 г. Здание выполнено в стиле классицизма – трехчастная вытянутая постройка с колокольней на западном конце и полукруглой апсидой на восточном, в центре – купол на глухом тамбуре; внешнее убранство включает карнизы и рустовку. Иконостас изготовлен в 1832 г.; ряд икон написан псковским иконописцем Х. Калининым. Церковь является памятником архитектуры.



Захарие-Елисаветинская православная церковь в Ряпина. Фотография с сайта tury.ru.



План церкви. Источник: ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 33



План иконостаса. Источник: ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 34

В фонде церкви сохранились также проектные чертежи здания и иконостаса.

Метрические книги Рапинской церкви именно за 1892 г. оказались утрачены, однако сведения о венчании родителей епископа сохранились в брачном обыске № 15 от 9 февраля 1892 г. Брачный обыск – документ, составлявшийся причтом перед венчанием и удостоверявший отсутствие препятствий к браку; в нем фиксировались сведения о женихе и невесте, поручителях и представленных документах.

«*Жених*: *Рапинской волости селения Вобсъ, крестьянин Александр Максимов Булин, Православного вероисповедания, 24 лет. Невеста*: *Рапинской бумажной фабрики машиниста Александра Беляева дочь Ольга Александровна, Православного вероисповедания, 18 лет. Венчание совершено 9 февраля 1892 г. в Рапинской Захарие-Елисаветинской церкви. Священник*: *Александр Тамм, псаломщики Николай Дардовский и Иоанн Кримп*» (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 71. Л. 234–235).

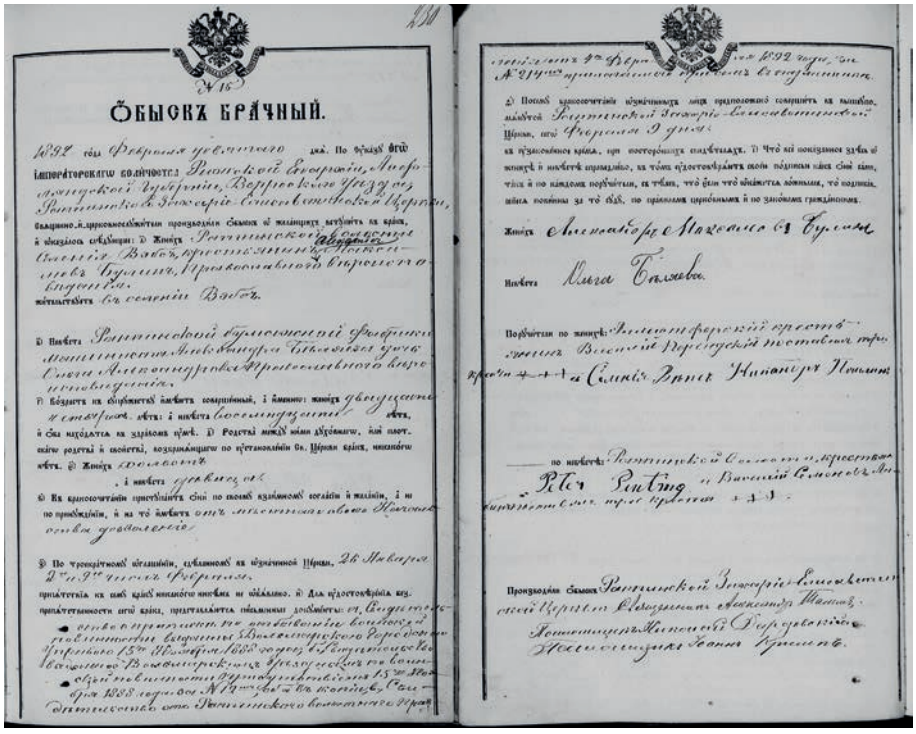
Особого внимания заслуживает перечень представленных документов: среди них значится «Свидетельство об освобождении по отбывании воинской повинности, выданное Вольмарской Городовой Управой 15го ноября 1888 года за № 12». Это прямое документальное подтверждение слов епископа Иоанна, отмечавшего в родословной 1925 г., что его отец «призывался к отбыванию воинской повинности еще по месту приписки деда Георгия – в гор. Вольмар, на что имеется свидетельство от 15 ноября 1888 года за № 12». Тем самым первый же архивный документ подтвердил достоверность семейного предания и одновременно указал направление дальнейшего поиска – Вольмар.

Отцовская линия*: *Булины и Красиковы

Метрическая книга Рапинской церкви за 1867 г. содержит запись № 52 о рождении отца епископа.

Александр, рожден 14, крещен 20 августа 1867 г. Родители: «*Живущий в городе Раппине, Вольмарский мещанин Максим Егоров Булин и законная жена его Анна Филиппова. Оба Православного вероисповедания*». Восприемники: «*торгующий в городе Раппине мызы Паломойс крестьянин Александр Егоров Кринберг и Вольмарского мещанина Стефана Ильина жена Анастасья Федорова Лубкина*». Священник: «*Иоанн Лебедев, причетники Александр Смирнов и Николай Дардовский*» (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 1. Д. 182. Л. 92).

Запись фиксирует важное для дальнейшего поиска обстоятельство: дед епископа, Максим Егорович Булин, к 1867 г. уже живет в Ряпина, но по-прежнему числится вольмарским мещани-



ОБЫСКЪ БРАЧНЫЙ.

Брачный обыск от 9 февраля 1892 г. Фрагмент. Источник: ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 71. Л. 234–235



Александр Максимович и Ольга Александровна Булины. Фотография из кн.: *Зотова-Печерская* 2006: 35

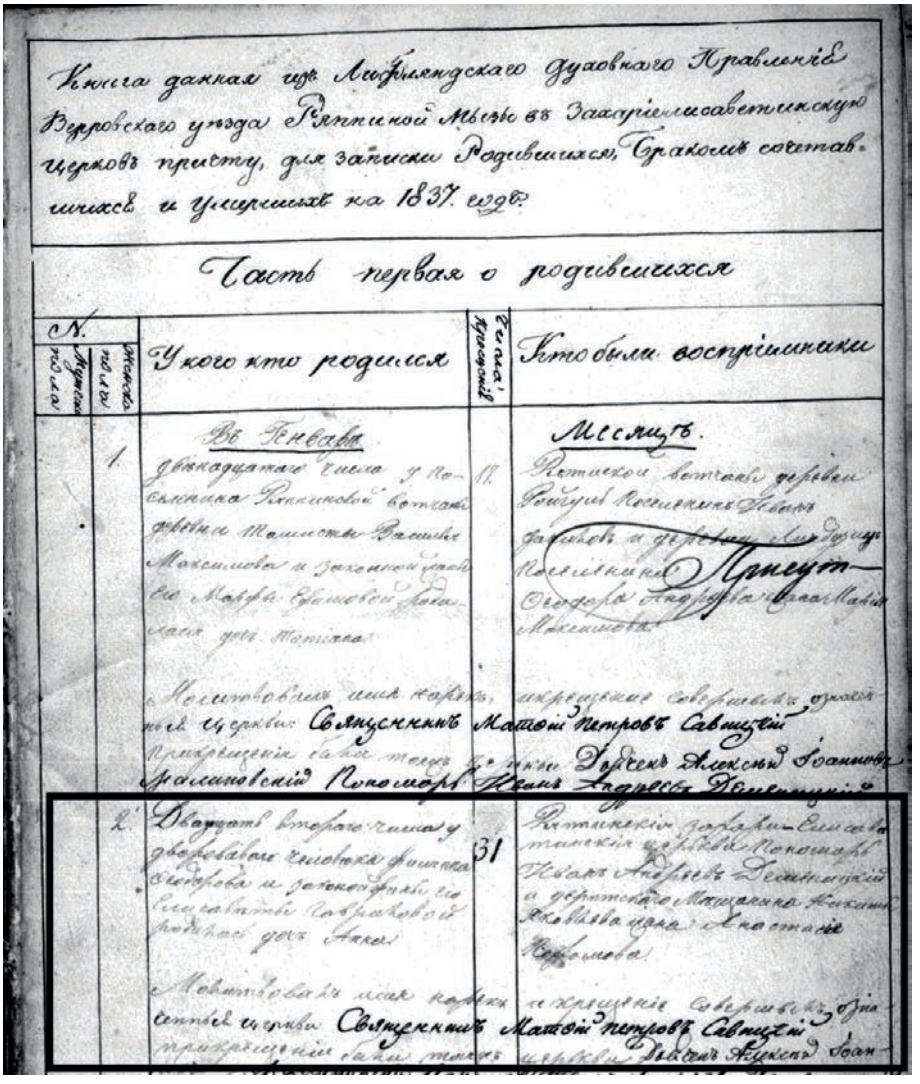
ном. Сословная приписка и место фактического жительства семьи расходятся, и это расхождение будет сохраняться еще более двадцати лет.

Метрическая запись о рождении его жены, Анны Филипповны, обнаружилась в книге той же церкви за 1837 г. (запись № 2).

Анна, рождена 22 января, крещена 3 февраля 1837 г. «*Двадцать второго числа у дворового человека Филиппа Федорова и законной жены его Елисаветы Гавриловой родилась дочь Анна*». Восприемники: «*Раппинской Захарие-Елисаветинской церкви пономарь Иван Андреев Деменицкий и Дерптского*



Метрическая запись о рождении Александра Булина. Фрагмент. Источник: ЕАА. Ф. 1971. Оп. 1. Д. 182. Л. 92



Книга данная изъ Лифляндскаго Духовнаго Правленія Вендовскаго уѣзда Рапшинской Мызы въ Захаріевскую церковь причту, для записки Родившихся, Браковъ сочетавшихся и умершихъ на 1837. годъ.

Часть первая о родившихся

№	Месяцы	Число	У кого кто родился	Вѣра	Кто были восприемники
1			Въ Генваря двенадцатаго числа у Подсѣльника Рапшинской вотчины деревни Тамисте Василья Максимова и законной жены его Марѳы Ерофеевой дочь Матрена		Мѣщанинъ. Рапшинской вотчины деревни Тамисте Подсѣльникъ Василій Максимовъ и деревни Лиздуле Подсѣльникъ Ѳедора Андреева жена Марѳа Максимова
			Таинство крещенія совершено Священникомъ Матѳеемъ Петровымъ Савицкимъ		
2			Двадцать втораго числа у дворовавшаго человѣка Фишта Ѳедорова и законной жены его Елисаветы Гавріиловой родилась дочь Анна	31	Рапшинскія дворовыя Елисаветинскія церкви Пономарь Иванъ Андреевъ Деменицкій и дочь отставнаго Мѣщанина Никиты Яковлева жена Анастасія Пахомова
			Таинство крещенія совершено Священникомъ Матѳеемъ Петровымъ Савицкимъ		

Метрическая запись о рождении Анны Филипповны. Фрагмент. Источник: ЕАА. Ф. 1971. Оп. 1. Д. 177. Л. 126

мещанина Никиты Яковлева жена Анастасия Пахомова». Священник: «*Матвей Петров Савицкий, дьячок Алексей Иоаннов, пономарь Иван Андреев Деменицкий*» (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 1. Д. 177. Л. 126).

Дата рождения – 22 января 1837 г. – точно совпадает и с датой в анкете семейного учета (3 февраля н. ст.) и с записью в алфавитном указателе к вольмарским ревизиям, о котором пойдет речь ниже.

Дополнительным источником сведений о семье послужили исповедные ведомости Рапинской церкви. Исповедная ведомость – ежегодный отчетный документ прихода Православной церкви в Российской империи, представлявший собой посемейный список всех прихожан старше одного года с отметками о бытии на исповеди и причащении. В ведомости за 1838 г., в разделе «Фабриканты и их домашние», семья записана в дворе № 28 – год спустя после рождения Анны:

«*№ 101 – Вдова Ирина Федоровна – 44 л.*»; далее, пропуская записи других членов двора –«*№ 85 – Племянник Иринин: Филипп Федоров – 43 л. № 86 – Брат его Илья – 22 л. № 87 – Павел Федоров – 17 л. № 104 – Жена его Елисавета Гавриловна – 40 л. № 105 – Дочь их Анна – 2 л.*» (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 40. Л. 13).

В исповедных ведомостях велась двойная нумерация – отдельно для мужчин и отдельно для женщин; этим объясняется значительный разрыв между номерами Филиппа (№ 85) и его жены Елисаветы (№ 104), хотя записи следуют непосредственно одна за другой. Илья, младший брат Филиппа, впоследствии выступит поручителем на свадьбе Анны в 1859 г.

Происхождение Филиппа Федоровича удалось проследить глубже благодаря исповедным ведомостям Рапинской церкви за 1819 и 1832 гг. В ведомости 1819 г. (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 39. Л. 100, двор № 5) записаны два брата: Роман Никитич (53 л., род. ок. 1766) с первой женой Елисаветой Васильевной и его брат Федор Никитич (54 л., род. ок. 1765) с женой Марией Стефановной и детьми – сыном Филиппом (24 л., род. ок. 1795, еще не женатым), сыном Алексеем (22 л.) и сыном Ильей (2 л.); в том же дворе записана сестра братьев Евдокия Никитична (61 г.). Отчества всех троих указывают на имя их отца – Никита. Отметим, что ревизия 1795 г. (ЕАА. Ф. 1865. Оп. 2. Д.70/4) дает братьям иные годы рождения – около 1775 г. для Романа и около 1769 г. для Федора, а женой Федора называет не Марию, а Марфу; здесь и далее в подобных случаях предпочтение отдается ревизским данным как более надежным. Там же женой Фёдора названа Марфа (23 л., род. ок. 1772), тогда как исповедные ведомости 1819 (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 39. Л. 100) и 1820 г. (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 39. Л. 116) называют её Марией (39 л. в 1819 г., род. ок. 1780). Между этими датами, по ревизии 1811 г., Фёдор значится бежавшим в 1807 г. (ЕАА. Ф. 1865. Оп. 2. Д. 70/10. Л. 6) – не исключено, что после возвращения он женился повторно и «Мария» – это уже вторая жена, а не иное прочтение имени «Марфа»; на это же указывает и заметное несовпадение в возрасте (около 8 лет). В ведомости 1832 г. (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 39. Л. 199, двор № 14) картина меняется: Федор к этому времени умер, умерла и первая жена Романа, Елисавета Васильевна; главой двора значится сам Роман с новой женой (38 л., род. ок. 1794), названной в этой ведомости Ириной Павловной, – тогда как ведомость 1833 г. (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 39. Л. 215) и ведомость 1838 г. называют ее Ириной Федоровной, и это чтение представляется более точным, – а Филипп записан «племянником Романовым» (37 л.) с женой Елисаветой Ивановной (то же отчество дает и ведомость 1833 г., тогда как метрика 1837 г. и ведомость 1838 г. называют ее Елисаветой Гавриловной) и братьями Ильей (16 л.) и Павлом (11 л.); при них же записаны «племянники Филипповы» Василий (11 л.) и Анна (9 л.) Алексеевичи – дети третьего брата, Алексея Федоровича, умершего, следовательно, между 1819 и 1832 гг. Наконец, по данным ведомости 1838 г. (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 40. Л. 13, двор № 28) умер уже и Роман, и Филипп записан «племянником Ирининым» – при вдове Ирине Федоровне (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 39; Ф. 1971. Оп. 2. Д. 40. Д. 13; Ф. 1865. Оп. 2. Д. 70/4).

Возвращаясь к поколению деда епископа, отметим, что венчание Максима Булина и Анны Филипповой удалось установить по метрической книге и брачному обыску Рапинской церкви за 1859 г. Запись № 10 от 26 апреля 1859 г. дает следующие сведения.



Метрическая запись о браке Максима Булина и Анны Красиковой. Фрагмент. Источник: ЕАА. Ф. 1971. Оп. 1. Д. 181. Л. 27

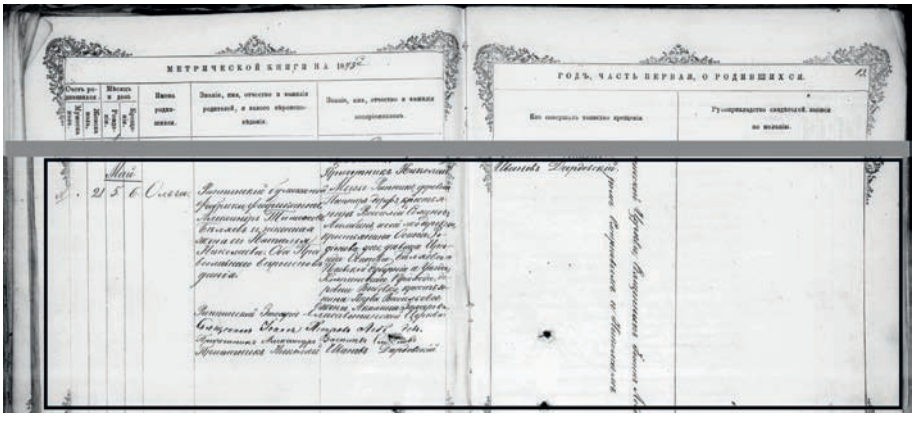
«*Жених*: *Вольмарской мещанин Максим Егоров Булин, Православного вероисповедания, первый брак – 31 год. Невеста*: *Верровского уезда, Раппинской округи, мызы Раппин, умершего крестьянина Филиппа Федорова Красикова дочь девица Анна Филиппова Красикова, Православного вероисповедания, первый брак – 21 год. Поручители по жениху*: *Псковского уезда, погоста Колпина, помещика господина*

полковника Прокопия Михайлова Храповицкого крепостной крестьянин Константин Карпов и того же погоста крестьянина Григорьева Иванова жена Евдокия Антонова. Поручители по невесте: мызы Раппин, деревни Паппир-дорф, крестьянин Илья Федоров Красиков и Якобштадского мещанина Ивана Яковлева Сырова жена Анастасия Пахомова. Священник: Иоанн Петров Лебедев, причетники Андрей Иванов Талавский и Александр Василиев Смирнов» (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 1. Д. 181. Л. 27; Ф. 1971. Оп. 2. Д. 67. Л. 145, 190).

Эта запись открывает сразу несколько существенных обстоятельств. Во-первых, здесь впервые появляется фамилия Анны – Красикова, а ее отец, Филипп Федорович Красиков (упоминавшийся выше), к 1859 г. уже умер. Во-вторых, среди поручителей по невесте назван ее дядя Илья Федорович Красиков (тот самый младший брат Филиппа, чье будущее поручительство уже отмечалось выше), житель деревни Паппир-дорф (нем. Papier-Dorf – «бумажная деревня», рабочий поселок при Ряпинской бумажной фабрике; в русскоязычных документах то же селение именуется деревней Раппинской слободы). В-третьих, поручители по жениху происходят из Псковского у., погоста Колпина – прихода, граничившего с Лифляндией. Наконец, указанный возраст жениха – 31 год – подтверждает рождение Максима около 1828 г., что согласуется с последующими источниками.

Материнская линия: Беляевы

Метрическая книга Рапинской церкви за 1873 г. содержит запись № 21 о рождении Ольги Беляевой – будущей матери епископа Иоанна.



Метрическая запись о рождении Ольги Беляевой. Фрагмент. Источник: ЕАА. Ф. 1971. Оп. 1. Д. 184. Л. 160

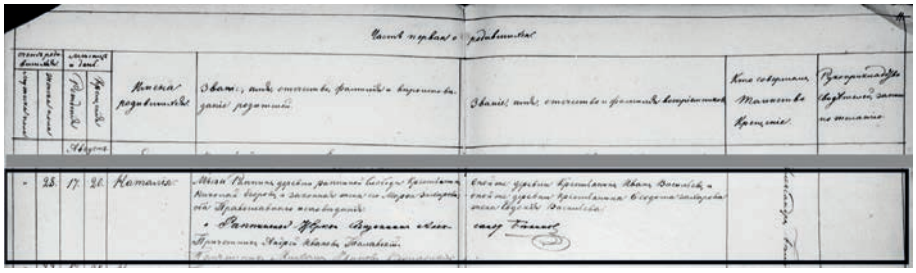
Ольга, рождена 5 мая, крещена 6 мая 1873 г. Родители: «*Рапинской бумажной фабрики фабрикант Александр Тимофеев Беляев и законная жена его Наталья Николаева. Оба Православного вероисповедания*». Восприемники: «*мызы Раппин деревни Паппир-дорф крестьянин Василий Семенов Ламбин и сей же деревни крестьянина Осипа Родионова дочь девица Ираида Осипова Беляева и Псковской губернии и уезда, Колпинского прихода, деревни Выбовки крестьянина Якова Васильева жена Акилина Захарова*». Священник: «*Иоанн Петров Лебедев, причетники Александр Василиев Смирнов и Николай Иванов Дардовский*» (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 1. Д. 184. Л. 160).

Запись примечательна несколькими деталями. Среди восприемников названа Ираида Осиповна Беляева, дочь Иосифа Иродионовича – двоюродная сестра Александра Беляева, о которой подробнее будет сказано ниже, а также Акилина Захаровна из Колпинского прихода Псковской губ.: тот же приход фигурирует среди поручителей на венчании Максима Булина и Анны Красиковой в 1859 г., что свидетельствует об устойчивых связях обеих семей с этим пограничным с Лифляндией районом. Наконец, три восприемника вместо обычных двух – явление нечастое, хотя и допустимое в православной практике XIX в. Отметим также, что дата рождения Ольги Александровны согласуется во всех известных источниках: метрическая запись называет 5 мая 1873 г., ту же дату приводит А. К. Клементьев (*Клементьев* 2019: 157), а анкета семейного учета – 17 мая, то есть ту же дату по новому стилю.

Поиск был продолжен в метрических книгах Рапинской церкви для установления происхождения родителей Ольги. Рождение ее матери, Наталии Николаевны, зафиксировано записью № 28 за 1850 г.

Наталия, рождена 17 августа, крещена 20 августа 1850 г. Родители: «*Мызы Раппин, деревни Раппинской слободы крестьянин Николай Егоров и законная жена его Марфа Захарова, оба православного вероисповедания*». Восприемники: «*той же деревни крестьянин Иван Васильев и крестьянина Феодота Захарова жена Евдокия Васильева*» (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 1. Д. 179. Л. 55).

Дополнительные сведения об этой семье дала



Метрическая запись о рождении Наталии Николаевны. Фрагмент. Источник: ЕАА. Ф. 1971. Оп. 1. Д. 179. Л. 55

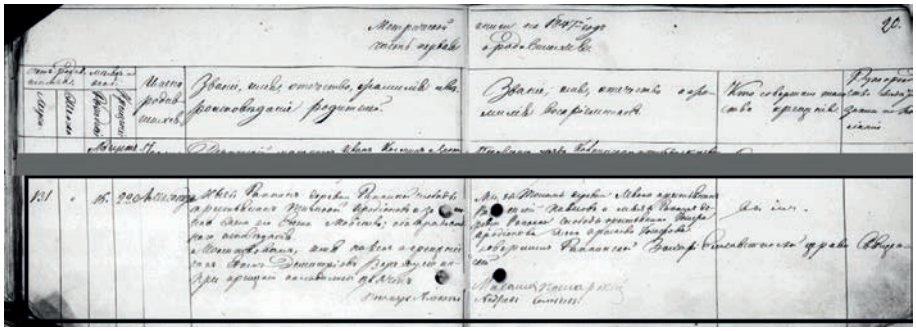
исповедная ведомость Рапинской церкви за 1849 г., где семья записана в составе более широкого домохозяйства – вместе с отцом и братом Николая:

«*№ 19 – Георгий Яковлев, 61 л. – жена его Анна Ильина, 55 л. Дети их*: *Василий Егоров, 29 л. – жена его Татьяна Кирилова, 23 л.*; *сын их Абрам, 3 мес. № 22 – Николай Егоров, 33 л. – жена его Марфа Захарова, 29 л. Дети их*: *Павел, 8 л.*; *Агафья, 3 л.; Екатерина, 4 л.*» (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 41. Л. 53. Двор № 7).

Таким образом, отец Наталии – Николай Егорович – родился около 1816 г., ее мать Марфа Захаровна – около 1820 г., а дед по отцу – Георгий Яковлевич – около 1788, его жена Анна Ильинична – около 1794 г. Самой Наталии в ведомости еще нет – она родится в августе следующего года. В исповедной ведомости 1859 г. (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 42. Л. 5). Марфа записана уже вдовой (следовательно, ее муж Николай умер между 1850 и 1859 гг.), а среди ее детей значится Наталья девяти лет, что точно совпадает с метрической записью о рождении 17 августа 1850 г.

Восхождение по этой линии продолжают исповедные ведомости той же церкви за 1819 и 1832 гг. В 1819 г. (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 39.Л. 101, двор № 15) во главе двора записан Яков Петрович, вдовец восьмидесяти пяти лет; при нем сын Георгий (31 г.) с женой Анной Ильиничной (28 л.) и внуками Николаем (4 л.) и Тимофеем (2 л.), второй сын Тимофей Яковлевич (20 л.), а также вдова Евфимия Савельевна (51 г.) с сыном Стефаном Семеновичем (19 л.) – семья умершего старшего сына Якова, Семена. В 1832 г. (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 39. Л. 198, двор № 6) Якова уже нет в живых: двор возглавляет Егор Яковлевич (44 г.) с женой Анной (40 л.) и сыновьями Николаем (17 л.) и Василием (12 л.), а Тимофей, рожденный около 1817 г., к этому времени умер. Там же записаны брат Егора Тимофей Яковлевич (33 г.) с женой Вассой Ивановной и сыном Стефаном, племянник Иван Васильевич (23 г.) – сын Василия Яковлевича, отданного в рекруты в 1813 г., – и та же вдова Евфимия Савельевна (62 г.) с сыном Стефаном Семеновичем (32 г.) (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 39. Л. 101, 198).

Рождение отца Ольги, Александра Тимофеевича, зафиксировано записью № 131 за 1847 г.



Метрическая запись о рождении Александра Тимофеевича Беляева. Фрагмент.
Источник: ЕАА. Ф. 1971. Оп. 1. Д. 179. Л. 192

Александр, рожден 16 августа, крещен 22 августа 1847 г. Родители: «*Мызы Раппин, деревни Раппинской слободы крестьянин Тимофей Иродионов и законная жена его Елена Моисеева*; *оба православного вероисповедания*». Восприемники: «*мызы Толамы деревни Левько крестьянин Василий Павлов и мызы Раппин деревни Раппинской слободы крестьянина Иосифа Иродионова жена Параскева Иосифова*» (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 1. Д. 179. Л. 192).

Фамилия Беляев в метрике 1847 г. не указана, что было рядовой ситуацией для крестьян того времени: роль фамилии выполняло отчество с суффиксами -ов, -ев, существовавшее на протяжении одной жизни и не переходившее к следующему поколению. Отчество Тимофеевич и дата рождения – 16 (28) августа – точно совпадают с данными

анкеты семейного учета, что позволяет уверенно отождествить новорожденного с тем Александром Беляевым, который впоследствии работал машинистом на Ряпинской бумажной фабрике и стал дедом епископа Иоанна по материнской линии.

Сведения о семье Тимофея Иродионовича содержит исповедная ведомость Рапинской церкви за 1859 г.: Тимофею на тот момент 41 год (род. ок. 1818), его жене Елене Моисеевне – 46 лет (род. ок. 1813); в ведомости перечислены их дети: Алексей, 15 лет (род. ок. 1844), Александр, 12 лет (род. ок. 1847) – будущий отец Ольги, Екатерина, 8 лет (род. ок. 1851) и Ольга, 4 года (род. ок. 1855). Следом за семьей Тимофея записан его брат Иосиф Иродионович (40 лет, род. ок. 1819) с женой Параскевой Иосифовной (36 лет) и детьми: Николаем (16 л.), Александрой (12 л.), Василием (7 л.) и Ираидой (3 г.) (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 42. Л. 5).

Именно жена Иосифа, Параскева, была восприемницей при крещении Александра Беляева в 1847 г., а его дочь Ираида, которой в 1859 г. было три года, к 1873 г. выросла и стала восприемницей при крещении Ольги Беляевой. Сын Иосифа Василий, семи лет в 1859 г. (род. ок. 1852), впоследствии упоминается в воспоминаниях самого епископа Иоанна: по свидетельству владыки, приведенному в книге Т. П. Зотовой-Печерской, «двоюродный брат матери – Василий Иосифович Беляев был человеком набожным, жены не имел – посвятил себя Богу – и всю жизнь прослужил псаломщиком в Куккелин, что за Юрьевом» (*Зотова-Печерская* 2006: 33).

Происхождение Тимофея и Иосифа удалось проследить еще на два поколения по исповедным ведомостям Рапинской церкви за 1832 и 1819 гг. В разделе фабрикантов ведомости 1832 г. (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 39. Л. 197, двор № 8) записана вдова Екатерина Петровна – 54 л. (род. ок. 1778), сын Тимофей – 14 л. (род. ок. 1818), сын Иосиф – 13 л. (род. ок. 1819), дочь Параскева – 21 л. и дочь вторая Параскева – 18 л. Мать уже вдова, следовательно, отец умер до 1832 г. Ведомость 1819 г. (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 39. Л. 100, двор № 7) называет и его: Родион Пахомович – 43 л. (что дает рождение около 1776 г., тогда как ревизии 1795 и 1811 гг. указывают на 1769 г.), жена его Екатерина Петровна – 41 л. (род. ок. 1778), дети: Фекла 14 л., Параскева 7 л., Параскева 5 л., Тимофей 2 л. Отметим, что в ревизии 1795 г. женой Родиона названа Авдотья Павловна, тогда как в ревизии 1816 г. и обеих исповедных ведомостях – Екатерина Петровна; следовательно, Родион был женат дважды, причем второй брак заключен между 1795 и 1805 гг., поскольку старшая дочь Фекла родилась около 1805 г. Все известные дети Родиона происходят от этого второго брака, чем и объясняется десятилетний промежуток между первой женитьбой и рождением первого ребенка. Таким образом, отец Тимофея – Родион (Иродион) Пахомович, а дед – Пахом; семья будущих Беляевых числилась среди фабричных работников уже в 1819 г.

Более ранний период – с последней четверти XVIII в. – документирован по ревизским сказкам мызы Раппин за 1795 и 1816 гг., которые подтвердили состав уже известных семей и позволили проследить обе линии еще на поколение вглубь. Ревизия 1795 г. называет отца Родиона – Пахома Григорьевича (45 л. в 1782 г. → 58 л. в 1795 г.), с женой Прасковьей Ивановной и сыновьями Трофимом, Родионом, Силой, Семеном и Карнелом; там же Яков Петрович (41 л. в 1782 г. → 54 л. в 1795 г.) записан с женой Ириной Игнатьевной, а под № 54 и № 55 – сыновья Никиты: Ларион (умерший в 1786 г.), Федор (с женой Марфой) и Роман, отданный в рекруты (ЕАА. Ф. 1865. Оп. 2. Д. 70/4). Ревизия 1816 г. точно датирует рождение Николая Егоровича – будущего отца Наталии Николаевны, – записанного в ней новорожденным сыном Егора Яковлевича (ЕАА. Ф. 1865. Оп. 2. Д. 70/17).

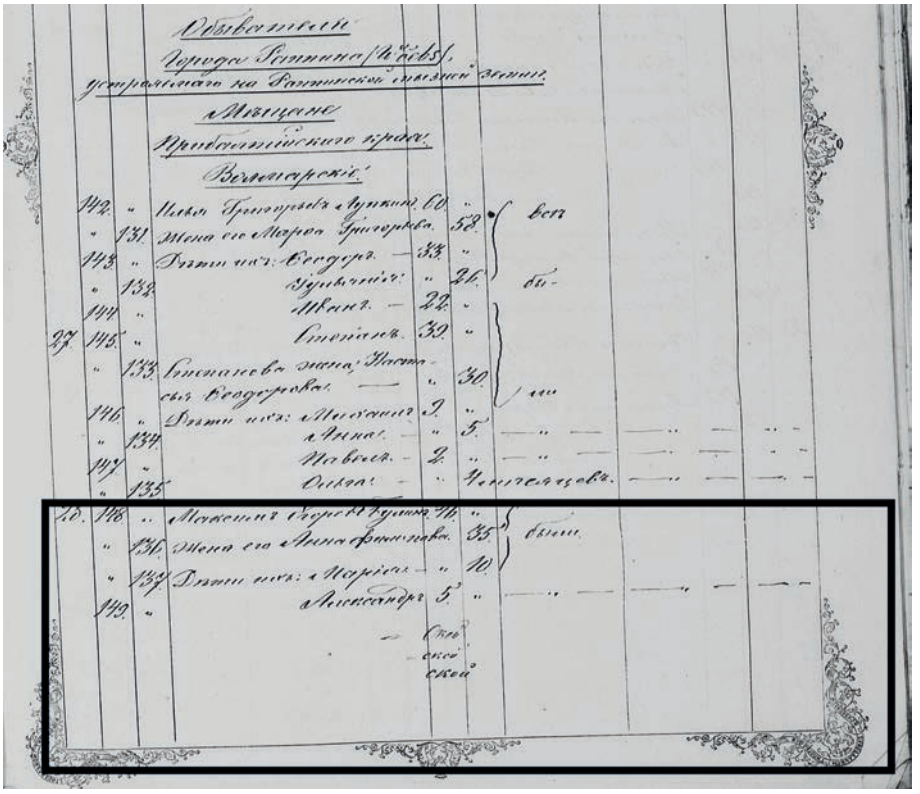
Таким образом, ревизия 1795 г. установила имя отца Родиона – Пахом Григорьевич (род. ок. 1737), а также имя жены Якова Петровича – Ирина Игнатьевна (род. ок. 1757). Она же подтвердила, что отцом Лариона, Федора и Романа был Никита, умерший до ревизии 1782 г. Просмотр обеих ревизий подтвердил и то, что семья Булиных в этот период в Ряпина не проживала: ни в 1795, ни в 1816 г. среди дворовых людей и фабрикантов мызы Раппин не значатся ни Егор (Георгий) Булин – прадед епископа, названный в родословной 1925 г., ни его отец Марк, о которых пойдет речь в следующем разделе.

От вольмарского мещанства к ряпинской крестьянской общине

Состав семьи Максима Булина в Ряпина позволяет увидеть исповедная ведомость Рапинской церкви за 1872 г. В разделе «Вольмарские», объединяющем приписанных к Вольмару прихожан, обнаружилась запись:

«*№ 148 – Максим Егоров Булин, 46 л.*, *№ 136 – жена его Анна Филиппова, 35 л.*, *дети их*: *№ 137 – Мария, 10 л.*, *№ 149 – Александр, 5 л.*» (ЕАА. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 42. Л. 454).

В 1872 г. в ведомости значатся лишь двое детей – Мария и Александр. Биографическая книга о епископе Иоанне восполняет картину: у Максима было пятеро детей – Василий и Ольга умерли в младенчестве, Мария впоследствии приняла монашеский постриг, Николай (род. 1874, то есть появился на свет уже после составления ведомости) умер в 32 года, и лишь Александр прожил долгую жизнь (*Зо-*



Исповедная ведомость Рапинской церкви за 1872 г. Фрагмент. Источник: EAA. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 42. Л. 454

това-Печерская 2006: 33). Николай будет упомянут в алфавитном указателе к вольмарским ревизиям, о котором пойдет речь ниже.

Рубрика «Вольмарские» еще раз подтвердила: семья уже живет в Ряпина, но формально по-прежнему приписана к Вольмару. Это означало, что дальнейший поиск следует вести в латвийских архивах. Именно здесь предстояло найти ответ на вопрос, который в 1925 г. не смог разрешить сам епископ Иоанн: «Последовательность старшинства детей Георгия Булина: Максима, Иоанна, Тарасия и дочери… – не установлена мною». Ревизские сказки Вольмара, хранящиеся в Латвийском государственном историческом архиве и, по всей видимости, недоступные владыке, давали надежду восполнить этот пробел.

Поиск был продолжен по материалам портала Raduraksti Латвийского государственного исторического архива. Как и в уже рассмотренных ревизиях мызы Раппин, само делопроизводство здесь велось на немецком языке, хотя бланки ревизских сказок Лифляндской губ. были русскоязычными; для дальнейшего поиска существенно, что фамилия записывалась в латинской транскрипции – Bulin вместо Булин. Официальный переход делопроизводства губернии на русский язык состоялся лишь в 1885 г. по указу Александра III.

Существенную помощь оказал сохранившийся в архиве алфавитный указатель к ревизиям 1858–1900 гг. – иначе сплошной просмотр ревизских сказок на немецком языке в поисках одной фамилии был бы крайне трудоемкой задачей. Среди фамилий на букву «В» в указателе обнаружилась строка «Bulin – 27».

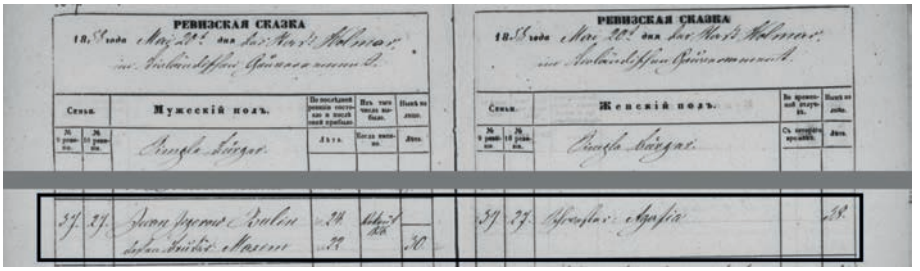


Алфавитный указатель к ревизиям 1858–1900 гг. Фрагмент. Источник: LVVA. Ф. 199. Оп. 2. Д. 260

Цифра 27 стояла в колонке «Bürger» (горожане, мещане): указатель был устроен так, что каждой фамилии соответствовал номер записи в соответствующем разделе ревизии. На правой странице указателя помещена более подробная запись:

«*Буллин, Александр Максимов, род. 14 окт. 1867 г., с матерью Анной Филипповой, род. 22 янв. 1837 г.; брат Александра – Николай, род. 25 февр. 1874 г.; сестра Мария, род. 14 сент. 1862 г., из мещан* (Вольмара. *– И. Б.*) *в крестьянскую общину Раппина*» (LVVA. Ф. 199. Оп. 2. Д. 260).

Это официальная фиксация момента перехода семьи из вольмарского мещанства в ряпинскую крестьянскую общину; при записи проставлен шифр Д 689/89, нижняя часть которого, по всей видимости, указывает на 1889 г. Отметим, что месяц рождения Александра прочитывается в указателе как «окт.», тогда как метрическая запись и анкета семейного учета единодушно называют август; дата же рождения его матери (22 января 1837 г.) полностью совпадает с метрикой.



Ревизская сказка г. Вольмара 1858 г. Фрагмент. Источник: LVVA. Ф. 199. Оп. 2. Д. 261. Л. 96–97

Алфавитный указатель привел к 10-й ревизии Вольмара 1858 г. По номеру 27 в разделе «Simple Bürger» – том самом, на который указывала колонка «Bürger», – обнаружилась искомая запись. Городское население разнесено в вольмарских ревизиях по нескольким разрядам, каждый со своим заголовком: «Kaufleute» (купцы), «Zünftige Bürger» (цеховые горожане), «Simple Bürger», разряды рабочих и служителей, а также «Rekrutenweiber und deren Töchter» (жены рекрутов и их дочери). Заголовок «Simple Bürger» (нем. simple – «простые»), прямо противопоставленный «Zünftige Bürger», обозначал, соответственно, простых горожан, не входивших ни в какой цех и не имевших купеческого звания, но приписанных к городу как самостоятельные единицы; в российской системе сословий это соответствовало понятию «мещанин» – низшему разряду городских обывателей, более привилегированному, чем крестьяне, но несущему рекрутскую и податную повинности.

Наличие в тех же ревизиях особого цехового разряда заставляет уточнить одно место семейного предания. Епископ Иоанн пишет, что его прадед «приписался цеховым мещанином города Вольмара», однако, начиная с ревизии 1834 г. и сам Егор Булин, и впоследствии его сыновья записаны не среди «Zünftige Bürger» (цеховых горожан), а в разряде «Simple Bürger» (простых, нецеховых). Вероятнее всего, перед нами неточность устного предания, записанного спустя более чем столетие после события: «цеховой мещанин» – обозначение не вполне строгое, поскольку цеховые и мещане составляли в российской сословной системе разные разряды городских обывателей, и семейная память удержала, по всей видимости, лишь общее указание на городскую, а не крестьянскую приписку прадеда.

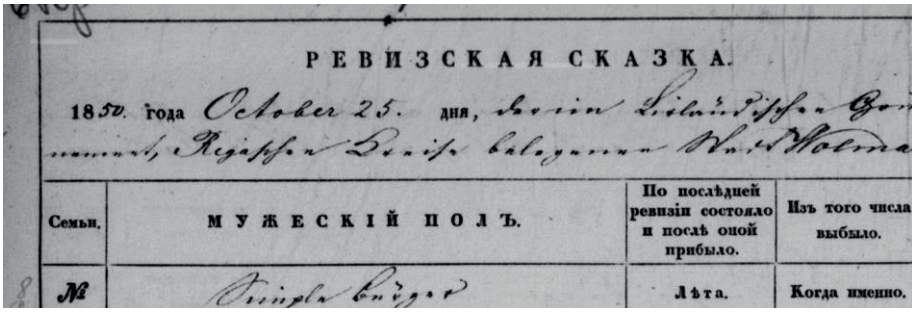
Иван Егорович Булин, 24 года (в ревизии 1850 г.) – выбыл в 1856 г.; брат его Максим, 22 года (в ревизии 1850 г.), 30 лет по ревизии 1858 г.; сестра Агафия, 38 лет по ревизии 1858 г. (LVVA. Ф. 199. Оп. 2. Д. 261. Л. 96–97).

Здесь Иван записан главой семьи как старший из братьев, а Максим – его братом. Примечательна запись об Агафии в женском разделе той же страницы: ей 38 лет, она числится рядом с братьями без упоминания мужа. Это может означать, что она к тому времени овдовела и вернулась в семейную запись, либо что ее муж был приписан к другому сословию или приходу; вопрос остается открытым.

Агафия, по всей видимости, и есть та «дочь», о которой упоминает епископ Иоанн в родословной 1925 г.: «…и дочери, а также и детей этой дочери: Иоанна, Захария и Анисии». То, что владыка не называет ее имени, объяснимо: к 1925 г. она давно умерла, а сведений о ней в семье, вероятно, не сохранилось. Ревизия 1858 г. впервые дает нам ее имя. Теоретически у Георгия могла быть и другая дочь, однако это маловероятно: в ревизии 1834 г., рассматриваемой ниже, жены Егора уже нет в живых, а других дочерей, кроме Агафии, там не значится. В левом поле документа карандашом проставлен номер 37 – отсылка к предыдущей, 9-й ревизии 1850 г.

Переход к 9-й ревизии Вольмара 1850 г. по номеру 37 открыл следующее поколение.

№ 37 – Егор Маркович Булин, 54 года – умер в 1847 г. Сыновья: Ефим – 12 лет в ревизии 1834 г.,



РЕВИЗСКАЯ СКАЗКА.

1850. года October 25. дня,

Семьи.	МУЖЕСКІЙ ПОЛЪ.	По послѣдней ревизіи состояло и послѣ оной прибыло.	Изъ того числа выбыло.
№		Лѣта.	Когда именно.

Ревизская сказка г. Вольмара 1850 г. Фрагмент. Источник: LVVA. Ф. 77. Оп. 14. Д. 126. Л. 67–68

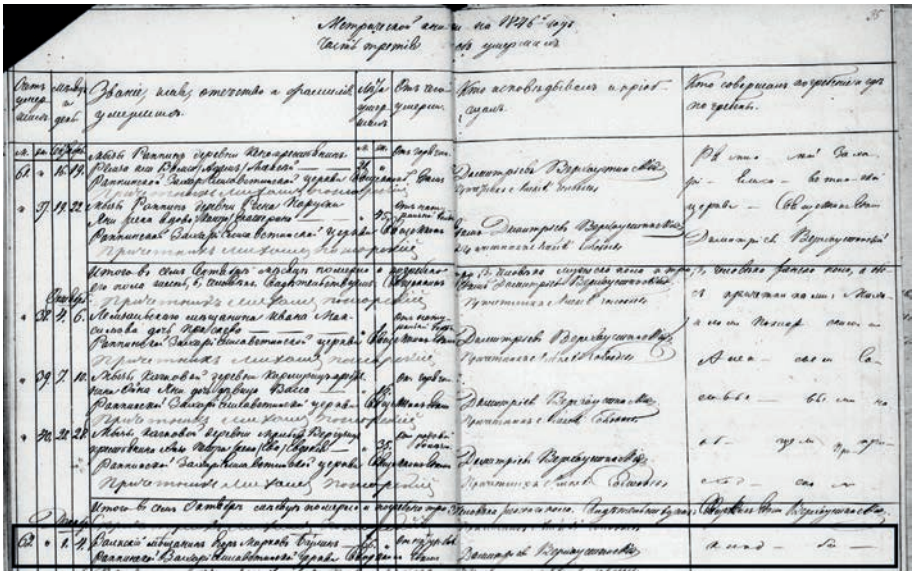
рекрут с 1845 г.; Иван – 8 лет в ревизии 1834 г. и 24 года в ревизии 1850 г.; Тарас – 8 лет (в ревизии 1834 года), умер в 1850; Максим – 6 лет в ревизии 1834 г. и 22 года в ревизии 1850 г.; дочь: Агафия, 30 лет в 1850 г. (LVVA. Ф. 77. Оп. 14. Д. 126. Л. 67–68).

В левом поле документа карандашом проставлен номер 53 – отсылка к 8-й ревизии 1834 г. Точную дату смерти Егора удалось установить по метрической книге Рапинской Захарие-Елисаветинской церкви: запись № 62 фиксирует смерть «Валкского мещанина Егора Маркова Булина, 66 лет» 1 декабря

Наконец, 8-я ревизия Вольмара 1834 г. под номером 53 фиксирует первое появление рода в городе.

№ 53 – Егор Маркович Булин, Remigrant, по предыдущей ревизии (1816 г.) – 36 лет, в 1834 г. – 54 года. Сыновья (все рождены после 1816 г.): Ефим – 12 лет; Иван – 8 лет; Тарас – 8 лет; Максим – 6 лет. Дочь: Агафия, 14 лет (LVVA. Ф. 77. Оп. 14. Д. 121. Л. 45–46).

Слово «Remigrant» в документах Лифляндской губ., как правило, обозначало перемещение внутри губернии, то есть переезд из одного ее места в другое; откуда именно прибыл Егор Булин, в документе

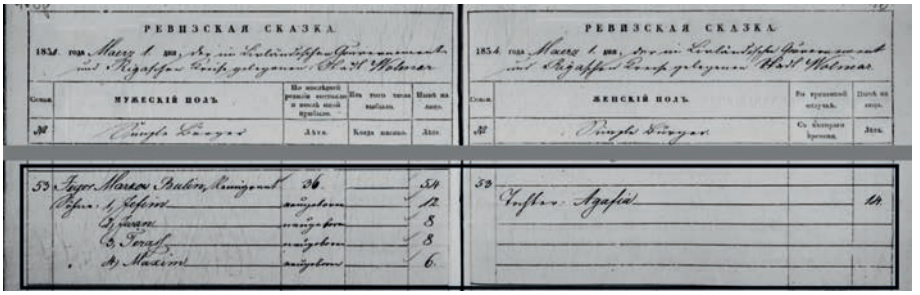


Метрическая запись о смерти Егора Маркова Булина, 1846 г. Фрагмент.
Источник: EAA. Ф. 1971. Оп. 1. Д. 179. Л. 250

1846 г., то есть годом ранее, чем указано в ревизии.

Формулировка «Валкский мещанин» в метрике о смерти представляется ошибкой причта: исповедная ведомость того же 1846 г. – документ, заполнявшийся при жизни человека, – называет его вольмарским мещанином и помещает рядом с сыновьями (EAA. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 40. Л. 214). Валк и Вольмар – соседние города Лифляндии, и подобная путаница при устном сообщении сведений причту вполне вероятна.

не указано. По ревизии 1816 г. ему было 36 лет – следовательно, он родился около 1780 г. Жена Егора в ревизии не значится: по всей видимости, она умерла до 1834 г. Сопоставление трех ревизий позволяет впервые установить последовательность старшинства детей Егора Булина, которую не смог определить сам епископ: Агафия (род. ок. 1820), Ефим (род. ок. 1822), Иван (род. ок. 1826), Тарас (род. ок. 1826) и Максим (род. ок. 1828). Показательно, что в родословной 1925 г. Ефим не упомянут вовсе – ве-


РЕВИЗСКАЯ СКАЗКА.

1834 года Мая 1 дня, Ея Императорскаго Величества Государыни Императрицы Александры Феодоровны Вольмарскаго Городоваго Магистрата

Семья	МУЖЕСКІЙ ПОЛЪ	По последней ревизіи состояло и ныне по ней числится	Въ томъ числѣ выбыло.	Нынѣ на лицо.
№	Singula Bonorum	Душъ	Коды писцовъ	Душъ
53	Егоръ Марковъ Булинъ, Мещанинъ	36		54
	Сынъ 1. Іоаннъ	мальчиковъ		12
	2. Іоаннъ	мальчиковъ		8
	3. Георгій	мальчиковъ		8
	4. Максимъ	мальчиковъ		6

РЕВИЗСКАЯ СКАЗКА.

1834 года Мая 1 дня, Ея Императорскаго Величества Государыни Императрицы Александры Феодоровны Вольмарскаго Городоваго Магистрата

Семья	ЖЕНСКІЙ ПОЛЪ	По прошлой ревизіи.	Нынѣ на лицо.
№	Singula Animae	Съ Высочайшаго Времени	Душъ
53	Дочь Агафія		14

Ревизская сказка г. Вольмара 1834 г. Фрагмент. Источник: LVVA. Ф. 77. Оп. 14. Д. 121. Л. 45–46

роятно, потому, что, уйдя в рекруты в 1845 г., он выбыл из семейной памяти.

Переезд в Ряпину и пределы поиска

В ходе исследования удалось уточнить и время переезда семьи Булиных из Вольмара в Ряпину. Исповедные ведомости Рапинской церкви за 1844 и 1845 гг. семьи Булиных среди прихожан не называют, тогда как в уже упоминавшейся ведомости 1846 г. Егор Маркович Булин с сыновьями записан в разделе «Вольмерские мещане», а в последующие годы там же значатся его сыновья (EAA. Ф. 1971. Оп. 2. Д. 40. Л. 214). Следовательно, переезд состоялся между 1845 и 1846 гг. – примерно за год до смерти Егора (1 декабря 1846 г.); при этом семья продолжала числиться вольмарскими мещанами, по всей видимости, вплоть до 1889 г.

Попутно обнаружилась деталь, важная для восстановления родословной: в исповедной ведомости 1846 г. рядом с Егором записана «своячница Егорова девка Пелагия Изотова» пятидесяти одного года. Свояченица – сестра жены; следовательно, жена Егора была дочерью некоего Изота, то есть Изотовной. Это единственное известное на сегодняшний день сведение о матери Максима Булина.

Дальнейшее продвижение вглубь по отцовской линии упирается в вопрос о происхождении самого Егора Марковича Булина. Ревизии 1811 и 1816 гг. по Вольмару, равно как и ревизия 1811 г. по Ряпине, были просмотрены сплошь, по всем разделам, – результата это не дало; тот же результат, как отмечено выше, дал и просмотр ревизских сказок мызы Раппин за 1795 и 1816 гг. Тем самым подтверждается, что Егор Маркович Булин появился в Вольмаре между 1816 и 1834 гг. Сам епископ Иоанн в родословной 1925 г. сообщал: «дед его Георгий (Егор) Булин участвовал в Отечественной войне 1812 года в качестве разведчика. После войны приписался цеховым мещанином города Вольмара». Семейное предание, таким образом, прямо указывает на приписку после 1812 г., что вполне согласуется с архивными данными, однако о том, откуда именно пришел Егор, не сообщают ни предание, ни документы.

Возможно, фамилия Булин возникла уже после войны 1812 г. – как это нередко случалось с ветеранами, получавшими фамилию при приписке к мещанскому сословию. Не исключено и то, что нужные записи не удалось распознать из-за трудночитаемого почерка и немецкого языка делопроизводства, характерного для ревизий того периода. Возможно, последующие исследователи, располагающие бóльшим временем или новыми инструментами распознавания рукописного текста, смогут продолжить эту работу.

Открытым остался и вопрос о метрической записи Максима Булина. Год его рождения устанавливается достаточно точно – 1827–1828 гг. – по совокупности данных ревизий, исповедных ведомостей и брачного обыска, однако сама запись о рождении обнаружена не была. Основная сложность состоит в том, что православная церковь во имя преподобного Сергия Радонежского в Вольмаре – приход, к которому была приписана семья, – была основана лишь в 1845 г., а ее метрические книги начинаются с 1846 г. Следовательно, крещение Максима должно было быть зарегистрировано в другом православном приходе. Были просмотрены метрические книги за 1827–1829 гг. тех церквей, к которым в тот период могли быть приписаны православные жители Вольмара: Рижской Благовещенской церкви, Рижского кафедрального собора и Александро-Невского прихода в г. Лимбажи. Записи о рождении Максима Булина ни в одной из них не обнаружено; по лимбажскому приходу сохранилась также исповедная ведомость, в которой семья Булиных до 1838 г. не значится, что исключает ее принадлежность к этому приходу в рассматриваемый период.

Дополнительно была проверена и Рапинская Захарие-Елисаветинская церковь, хотя принадлежность к ней Булиных до 1846 г. уже исключена данными исповедных ведомостей. Здесь, однако, существует лакуна: записи с 1821 по 1827 г. включительно отсутствуют. Просмотр сохранившихся книг за 1818 и 1819 гг. – в попытке обнаружить рождение старшей сестры Максима, Агафии (род. ок. 1820), – также результата не дал. Таким образом, место и

точная дата рождения Максима Булина остаются неустановленными: возможно, запись отложилась в метриках иного прихода, который еще предстоит определить, либо документы за этот период не сохранились.

Донской след*: *гипотеза о происхождении рода

В книге Т. П. Зотовой-Печерской упоминается, что в XVIII в. императрица Елизавета Петровна переселила более двухсот семей с Дона в местечко Любовка (ныне Выпсу) близ Ряпина для работы на бумажной фабрике. Переселенцы основали поселок, известный как «бумажная деревня»; по-видимому, он и выступает в документах мызы Раппин как деревня Паппир-дорф, неоднократно встречавшаяся выше. Для переселенцев и была построена Захарие-Елисаветинская церковь (*Зотова-Печерская* 2006: 31). Это упоминание закономерно ставит вопрос: не являются ли предки епископа Иоанна потомками первых донских переселенцев?

По линии Беляевых и линии Якова Петровича картина относительно ясна: обе ветви, как установлено выше, укоренены в Ряпинском регионе по меньшей мере с середины XVIII в. – и Пахом Григорьевич (род. ок. 1737), и Яков Петрович (род. ок. 1741) учтены при фабрике уже ревизией 1782 г. Это в целом согласуется с версией их донского происхождения. Более ранние данные, которые уточнили бы происхождение первых работников фабрики при Елизавете Петровне, дала бы 2-я (1744 г.) или 3-я (1762 г.) ревизия – однако Лифляндская губ., сохранявшая особый правовой статус, была включена в общероссийскую систему душевых ревизий лишь с 4-й (1782 г.): для Эстляндии и Лифляндии это была первая ревизия такого рода, а до нее действовала иная, шведская по происхождению система учета («плужная ревизия», adramaarevisjon). Более ранних ревизий душ по мызе Раппин, по всей видимости, не существует в принципе.

По линии Булиных ситуация менее определенна. Егор Маркович Булин появился в Вольмаре не ранее 1816 г. со статусом Remigrant, то есть переселенца из другого места Лифляндской губ. Теоретически он мог происходить из самой Ряпины или ее окрестностей, однако, как показано выше, ни ревизии, ни метрические книги, ни исповедные ведомости Рапинской церкви не фиксируют присутствия Булиных в этих местах вплоть до переезда семьи в 1845–1846 гг.

Косвенным аргументом в пользу донского происхождения рода Булиных могло бы служить бытование этой фамилии среди казачьих родов Дона. В четырех томах С. И. Рябова, посвященных поселениям и населению Хоперского, Усть-Медведицкого, Второго Донского и Донецкого округов Области войска Донского (*Рябов* 2018; 2019; 2020; 2026), фамилия Булины отмечена лишь в одном округе – у небольшого рода Второго Донского, в хуторах Верхне-Аксенском Кобылянской станицы и Кононовско-Пристенском Нижне-Чирской станицы (*Рябов* 2020: 237, 240, 343). Однако само по себе совпадение фамилии доказательством родства не является.

Таким образом, вопрос о донском происхождении рода остается открытым; прояснить его может лишь дальнейшее архивное исследование.

Выводы

Проведенное исследование позволило составить родословное древо предков епископа Печерского Иоанна (Булина) и сделать следующие выводы.

1. Сведения родословной, составленной епископом в 1925 г., подтверждены первичными документами: приписка Булиных к вольмарскому мещанству прослеживается по ревизским сказкам 1834, 1850 и 1858 гг., а упомянутое владыкой свидетельство Вольмарской городской управы от 15 ноября 1888 г. за № 12 обнаружено в перечне документов брачного обыска родителей епископа 1892 г.

2. Установлена последовательность старшинства детей Георгия (Егора) Марковича Булина: Агафия (род. ок. 1820), Ефим (род. ок. 1822), Иван (род. ок. 1826), Тарас (род. ок. 1826), Максим (род. ок. 1828). Установлено имя дочери Егора – Агафия, в родословной 1925 г. не названное.

3. Установлено, что семья Булиных переселилась из Вольмара в Ряпину между 1845 и 1846 гг., сохраняя при этом вольмарскую сословную приписку вплоть до перехода в ряпинскую крестьянскую общину, зафиксированного алфавитным указателем к ревизиям, по всей видимости, в 1889 г.

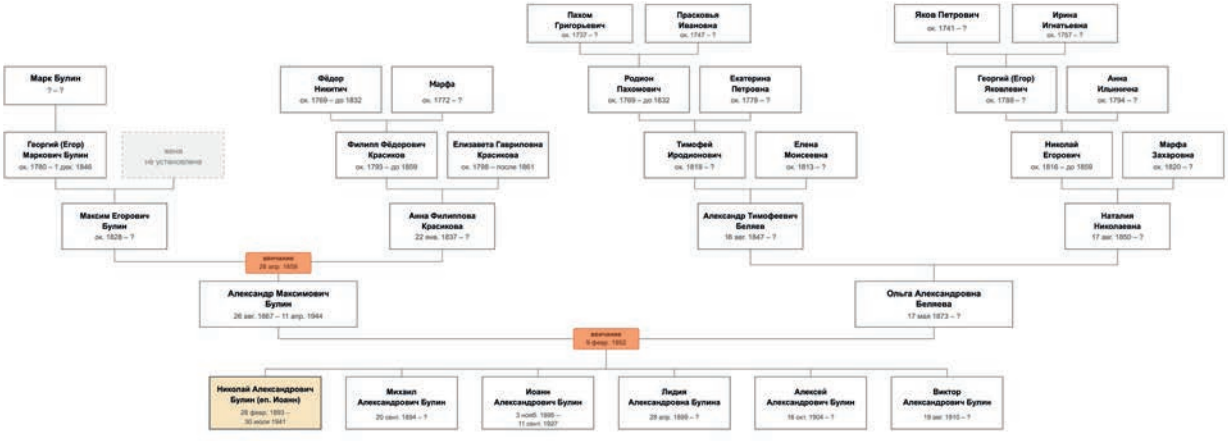
4. Прослежены обе материнские линии до середины XVIII в.: Беляевы – до Пахома Григорьевича (род. ок. 1737), линия Якова Петровича (род. ок. 1741) – до его жены Ирины Игнатьевны (род. ок. 1757); по линии Красиковых восстановлено имя Никиты, отца Лариона, Федора, Романа и Евдокии Никитиных, умершего до ревизии 1782 г. Беляевы и потомки Якова Петровича числились при Ряпинской бумажной фабрике по меньшей мере с последней четверти XVIII в.; Красиковы же принадлежали к дворовым людям мызы Раппин.

5. Единственное сведение о жене Егора Булина – матери Максима – получено из исповедной ведомости 1846 г., где записана ее сестра «девка Пелагия Изотова»: следовательно, жена Егора была Изотовной.

6. Место и точная дата рождения Максима Егоровича Булина, а также происхождение Егора Марковича Булина, появившегося в Вольмаре между 1816 и 1834 гг. со статусом Remigrant, остаются неустановленными; открытым остается и вопрос о донском происхождении рода.



Расположение хуторов, где отмечена фамилия Булины,
на карте Области войска Донского



Родословное древо предков епископа Иоанна (Булина). Составлено автором

Источники и материалы

EAA – Эстонский исторический архив (Eesti Ajalooarhiiv), Тарту. Ф. 1971 (Рапинская Захарие-Елисаветинская церковь). Оп. 1. Д. 177, 179, 181, 182, 184, 193; Оп. 2. Д. 33, 34, 39, 40, 41, 42, 67, 71. Ф. 1865 (мыза Раппин). Оп. 2. Д. 70/4, 70/10, 70/17 // Цифровой портал Saaga Национального архива Эстонии. URL: https://www.ra.ee/saaga (дата обращения: 01.08.2026).

ERA – Государственный архив Эстонии (Eesti Riigiarhiiv), Таллин. Ф. 5320 (анкеты семейного учета, 1926–1949 гг.). Оп. 1. Д. 1124 // Цифровой портал Saaga Национального архива Эстонии. URL: https://www.ra.ee/saaga (дата обращения: 01.08.2026).

LVVA – Латвийский государственный исторический архив (Latvijas Valsts vēstures arhīvs), Рига. Ф. 199. Оп. 2. Д. 260, 261; Ф. 77. Оп. 14. Д. 121, 126 // Портал Raduraksti. URL: https://raduraksti.arhivi.lv (дата обращения: 01.08.2026).

Научная литература

Зотова-Печерская Т. П. Когда увозят в Вечность: Жизнеописание епископа Печерского Иоанна (Булина). М.: Приход храма Святаго Духа сошествия, 2006.

Клементьев А. К. Иоанн (Булин Николай Александрович) // Православная энциклопедия. Т. XXIII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. С. 382–385.

Клементьев А. К. Материалы к жизнеописанию епископа Печерского Иоанна (Булина) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 1 (25). С. 155–294.

Клементьев А. К. Ничей мученик // Вода живая. Санкт-Петербургский церковный вестник. 2026. № 6 (317). С. 16–19.

Рябов С. И. Область войска Донского. Хоперский округ: (поселения и население). Волгоград: ПринТерра-Дизайн, 2018.

Рябов С. И. Область войска Донского. Усть-Медведицкий округ: (поселения и население). Волгоград: ПринТерра-Дизайн, 2019.

Рябов С. И. Область войска Донского. Второй Донской округ: (поселения и население). Волгоград: ПринТерра-Дизайн, 2020.

Рябов С. И. Донецкий округ области войска Донского (станицы, хутора и их жители). Волгоград: ПринТерра-Дизайн, 2026.

References

Zotova-Pecherskaya, T. P. 2006. *Kogda uvozyat v Vechnost'*: *Zhizneopisanie episkopa Pecherskogo Ioanna* (*Bulina*) [When They Take You to Eternity: The Life of Bishop John (Bulin) of the Caves]. Moscow: Prikhod khrama Svyatago Dukha soshestviya.

Klement'ev, A. K. 2010. Ioann (Bulin Nikolai Aleksandrovich) [John (Nikolai Alexandrovich Bulin)]. In *Pravoslavnaya ehntsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia], 382–385. Vol. XXIII. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaya ehntsiklopediya».

Klement'ev, A. K. 2019. Materialy k zhizneopisaniyu episkopa Pecherskogo Ioanna (Bulina) [Materials for the Life of Bishop John (Bulin) of the Caves]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii 1* (*25*): 155–294.

Klement'ev, A. K. 2026. Nichei muchenik [Nobody's Martyr]. *Voda zhivaya. Sankt-Peterburgskii tserkovnyi vestnik 6* (*317*): 16–19.

Ryabov, S. I. 2018. *Oblast' voiska Donskogo. Khoperskii okrug*: (*poseleniya i naselenie*) [Don Host Region. Khopersky District: (settlements and population)]. Volgograd: PrinTerra-Dizain.

Ryabov, S. I. 2019. *Oblast' voiska Donskogo. Ust'-Medveditskii okrug*: (*poseleniya i naselenie*) [Don Host Region. Ust-Medveditsky District: (settlements and population)]. Volgograd: PrinTerra-Dizain.

Ryabov, S. I. 2020. *Oblast' voiska Donskogo. Vtoroi Donskoi okrug*: (*poseleniya i naselenie*) [Don Host Region. Second Don District: (settlements and population)]. Volgograd: PrinTerra-Dizain.

Ryabov, S. I. 2026. *Donetskii okrug oblasti voiska Donskogo* (*stanitsy, khutora i ikh zhiteli*) [Donetsk District of the Don Host Region (villages, hamlets, and their residents)]. Volgograd: PrinTerra-Dizain.

THE FAMILY TREE OF BISHOP JOHN (BULIN) OF THE CAVES: BASED ON ARCHIVAL MATERIALS

Abstract. The article presents a genealogical study of the family of John (Nikolai Aleksandrovich Bulin; 1893–1941), Bishop of the Caves, abbot of the Dormition Monastery of the Pskov Caves in 1920–1932, executed in 1941. Publications on the bishop are few, and the information they give about his ancestors is limited to a short genealogy compiled by the bishop himself in 1925. Drawing on documents of the Estonian Historical Archives, the

National Archives of Estonia and the Latvian State Historical Archives – parish registers, pre-marriage inquiries and confession records of the Zacharias and Elizabeth Church in Räpina, family census forms, and revision census lists of the town of Wolmar and the Rappin manor – the family tradition is verified against primary sources for the first time, the estate status of the family is clarified, the paternal line is traced back to the bishop's great-grandfather, born around 1780, and the maternal line to the mid-eighteenth century. The hypothesis of the family's Don Cossack origin is examined. A genealogical tree of the bishop's ancestors is compiled.

Keywords: John (Bulin), genealogy, Pskov Caves Monastery, Räpina, Wolmar, Livonia Governorate.

Authors Info: Budkov, Igor O. – Local Historian (Volzhsky, Volgograd Region, Russian Federation). E-mail: bio84@mail.ru

For citation: Budkov, I. O. 2026. The family tree of Bishop John (Bulin) of the Caves: based on archival materials. *Tradition and modernity* (*Traditsii i sovremennost*) *46*: 74–92

© 2026 А. В. Рожина
Санкт-Петербург, Россия

ВЗАИМНОЕ СТРАХОВАНИЕ ОТ ОГНЯ ЦЕРКОВНОЙ НЕДВИЖИМОСТИ В 1910–1917 ГГ.: ПО МАТЕРИАЛАМ ОЛОНЕЦКОГО УЕЗДА

Аннотация. Вектор развития страхования церковного имущества от пожаров в Российской империи был связан с переходом от добровольной формы к обязательной. В статье впервые предпринята попытка комплексного обзора архивных источников с целью изучения исторического опыта обязательного страхования от пожаров построек духовного ведомства в Олонецком у. Российской империи в дореволюционный период. В научный оборот вводятся данные по расходам на страхование недвижимого имущества с 1910 г. и размерам выплат за ущерб от огня в 1911–1917 гг. в Олонецком у. Установлено, что с 1 января 1911 г. там было застраховано более 539 церковных построек на сумму свыше 744 700 руб. Страховые премии по уезду за первый отчетный год составили более 1800 руб. Автор останавливается на обзоре страховых случаев, произошедших в 1911–1917 гг. в церковных строениях Олонецкого у. Сделан вывод о том, что взаимное страхование может рассматриваться как один из вариантов финансовой зашиты от огня и обеспечения возможности восстановления церковной недвижимости.

Ключевые слова: Российская империя; взаимное страхование; страхование от огня; Олонецкая епархия; Олонецкий уезд.

Ссылка при цитировании: Рожина А. В. Взаимное страхование от огня церковной недвижимости в 1910–1917 гг.: по материалам Олонецкого уезда // Традиции и современность. 2026. № 46. С. 93–103

Рожина Анастасия Владимировна (**Rozhina Anastasia Vladimirovna**) – кандидат исторических наук, доцент кафедры общественных наук Северо-Западного института управления, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, эл. почта: rozhina-av@ranepa.ru ORCID ID: https://orcid.org/0009-0006-8971-860X

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2026. № 46. С. 93–103
ISSN 2687-1122; **ISSN 2687-119X** || http://naukapravoslavie.ru
УДК – 94(47); **ББК - 86.372.24-57**; https://doi.org/10.33876/2687-119X/2026-46/93-103

Введение

На территории Русского Севера, в том числе в Карелии, которая входила в Олонецкую губ., церковное деревянное зодчество развивалось вплоть до революции 1917 г., при этом здания оставались беззащитны перед стихией огня. Среди множества таких случаев на Олонецкой земле можно указать, к примеру, возгорание в Задне-Никифоровской пустыни в 1885 г., когда были уничтожены все постройки за исключением деревянной часовни и риги, а также пожар 1906 г., оставивший лишь остов от церкви Сретения в г. Петрозаводске.

Вопрос о выработке эффективных механизмов поддержки приходов и монастырей после пожаров остро стоял на государственном уровне в начале XX в. В связи с этим православная церковь разработала систему страхования от огня строений духовного ведомства на условиях взаимности, при поддержке властей она была применена в синодальный период. Долгое время изучение этих практик не удостаивалось специального рассмотрения в отечественной историографии, по материалам Олонецкой епархии это первое исследование опыта взаимного страхования построек духовного ведомства в 1910–1917 гг.

Олонецкая епархия, к началу XX в. совпадавшая территориально с границами губернии, имела свои конфессиональные, национальные и географические особенности. Олонецкая губ. граничила на северо-западе с Великим княжеством Финляндским, на северо-востоке с Архангельской губ., на юго-востоке с Вологодской губ., на юге с Санкт-Петербургской и Новгородской губерниями. Исторически эта местность отличалась преобладанием финно-угорских народов, к середине XIX в. в Олонецком у. проживало около 70% карелов (*Манаков* 2016: 74). Регион характеризовался не только влиянием финских проповедников, но и распространением идей староверов, в том числе беспоповцев и единоверцев (*Ружинская* 2002: 15–16).

Изучение истории монастырей Олонецкой епархии активно началось во второй половине XIX – начале XX в. (*Ивановский* 1874; Свято-Троицкий 1901). С целью реконструкции прошлого карельского народа финский историк Х. Киркинен в 1960–1990-х годах обращался к анализу религиозного своеобразия края (*Kirkinen* 1963; *Киркинен, Невалайнен, Сихво* 1998). В современной российской историографии в рамках изучения Северо-Запада России анализировалось историческое развитие монастырей и особенности церковной архитектуры Карелии (*Соловьева* 2008; митрополит *Константин* (*Горянов*) 2016; *Пулькин* 2023; *Ходаковский* 2020). Профессор М. В. Шкаровский, рассматривая историю церкви Александра Невского, упоминал о пожаре, произошедшем на подворье Александро-Свирского монастыря в г. Санкт-Петербурге в 1916 г. (*Шкаровский* 2021: 149).

Заметим, что опубликованные труды по истории страхового дела в Российской империи раскрывали различные аспекты и формы процесса. В дореволюционных монографиях поднимались общие вопросы нормативно-правового характера, в том числе проводился обзор документов и разбор оснований для введения страхования в духовном ведомстве (*Воблый* 1915: 309–311; *Луневский* 1912: 173–176; *Рыбников* 1912: 128–140, 231–233).

В советский период система страхования находилась в монопольном ведении государства, что повлияло на историографию, где лишь констатировалось возникновение в 1911 г. нового вида публично-правовых отношений: обязательного страхования от огня строений, состоявших в ведомстве Синода (*Райхер* 1992 [1947]: 161). Зарубежные и современные российские ученые рассматривали исторические особенности взаимного страхования главным образом на материалах земств (*Choi* 2015: 451–492; *Беднякова* 2024: 31–39; *Kingston-Mann, Mixter* 2014; *Emmons, Vucinich* 1982; *Best* 1989; *Логвинова* 2009; *Турбина, Дадьков* 2007), крайне редко обращаясь к документам духовного ведомства (*Кокарев* 2023: 44–47; *Рожина* 2024: 29–36; 2025: 67–75; 2026: 38–48).

В исследованиях о страховых практиках дореволюционного периода историки не анализировали материалы Олонецкой епархии. Данная публикация призвана осветить на основе архивных документов не изученный ранее опыт обязательного страхования церковных построек в Олонецком у. и сравнить с результатами по другим регионам Северо-Запада России.

Материалы и методы

В ходе исследования проанализированы материалы нескольких архивов: Российского государственного исторического архива (РГИА), Архива Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук (Архив СПбИИ РАН), Национального архива Республики Карелия (НАРК). Объектом исследования является страхование недвижимого имущества Олонецкого у., находившегося в ведении Русской православной церкви в 1910–1917 гг. Церковные постройки разделялись по четырем категориям в зависимости от их назначения и пожароопасности: культовые, церковно-причтовые, огнеопасные и производящие легко воспламеняющиеся вещества.

При обращении к неосвещенному в науке аспекту обнаружена ограниченность источников по Олонецкой епархии в фондах региональных архивов. Известно, что документация консистории

уничтожалась в ходе антирелигиозной деятельности и так называемых «чисток» в НАРК (*Кожевникова* 2006: 12). При этом сохранилось дело за 1899 г., сформированное Олонецкой духовной консисторией в период подготовки к введению обязательного страхования (НАРК. Л. 1–445).

Из рассмотренных дел государственных архивов Санкт-Петербурга для настоящего исследования большую ценность представляют страховые карточки и оценки, отложившиеся в фонде Хозяйственного управления при Синоде РГИА и переписка, сохранившаяся в фонде «Александров Свирский монастырь» Архива СПбИИ РАН.

Обработка информации дореволюционных текстов осуществлялась с помощью диахронического перевода и текстологического анализа, что позволило реконструировать историю страхового процесса в духовном ведомстве на территории Олонецкого у. В работе с источниками применялась методика сплошной систематизации, позволившая выявить количественные данные о застрахованных постройках, суммах расходов и компенсационных выплатах по страховым случаям.

Организация страхования построек духовного ведомства

До введения в действие с 1911 г. Положения о взаимном страховании строений от огня духовного ведомства (Положение 1904: 614–809) страховое дело в отношении церковных построек велось в Российской империи на добровольных началах (*Рыбников* 1912: 128). Согласно отчету Олонецкой консистории за 1889–1898 гг., из неокладных монастырских доходов страховались постройки Задне-Никифоровской пустыни и Александро-Свирского монастыря (НАРК. Л. 102об.–105, 238об.–239). В документах содержатся сведения о фактах страхования имущества Александро-Свирского монастыря (Архив СПбИИ РАН. Оп. 3. Д. 256. Л. 25–26об.).

Необязательный характер страхования приводил к несистемности этого процесса. Высокая пожароопасность создавала риски для церковных построек, что привело к организации в духовном ведомстве страхового дела на принципах взаимности. Для решения ключевых вопросов создается Страховое Присутствие, для ведения документооборота и финансовых расчетов – Страховой отдел в Хозяйственном управлении Синода. В епархиях функции контролирующего органа возлагаются на духовные консистории, а обязанности страховых агентов – на благочинных (*Рожина* 2024: 31).

Территория Олонецкого у. разделялась на три благочиния. Летом 1910 г. благочинные вместе с причтом и прихожанами описали церковные постройки и рассчитали взносы за страхование по тарифам духовного ведомства. Страховые документы были предоставлены в Олонецкую духовную консисторию и до отправки в Страховой отдел проверены. На нескольких страховых карточках впечатаны примечания, где поясняется корректировка расчетов страховых премий за подписью члена консистории протоиерея И. Машезерского, секретаря И. Борзецовского и столоначальника А. Звероловлева (РГИА. Оп. 33. Д. 1092. Л. 14, 25, 45, 77; Д. 1096. Л. 27, 36, 91, 94, 97; Д. 1117. Л. 3, 11, 33, 53).

В первом округе уезда на общую сумму свыше 488,8 тыс. руб. было застраховано 256 строений, находившихся в епархиальном ведении, во втором округе уезда на сумму свыше 171 тыс. руб. – 224 постройки, в третьем округе на сумму немногим менее 85 тыс. руб. – 59 зданий. Сведения о количестве строений, страховых суммах и размере ежегодных страховых премий по благочиниям в Олонецком у. к началу 1911 г. представлены в таблице 1.

Таблица 1

Страхование епархиальных строений в Олонецком у. по состоянию на 1911г.
(*РГИА. Оп. 33. Д. 1092, 1096, 1117*)

Благочиннический округ (*по уезду*)	*Благочиннический округ* (*по епархии*)	*Количество застрахованных строений*	*Страховые суммы строений* (*в руб.*)	*Ежегодные страховые премии* (*в руб.*)
первый округ	9-й округ	256	488 802,00	1180,15
второй округ	10-й округ	224	171 020,00	440,98
третий округ	36-й округ	59	84 947,00	238,98
Итого		*539*	*744 769,00*	*1860,11*

Тарифы на страхование различались (от 60 коп. до 24 руб. 20 коп. с тыс. руб.), более выгодные условия предусматривались для каменных построек, менее выгодные – для деревянных. При этом Олонецкий у. располагался в лесистой местности, поэтому застрахованные здания культового, жилого и хозяйственного предназначений возводились преимущественно из дерева. Благодаря природно-географическим особенностям строительный материал был доступным, но сохранялась опасность, связанная с риском возгорания построек. Однако по итогу пяти лет взаимного страхования построек в духовном ведомстве Олонецкая губ. не попала в число убыточных с Екатеринославской, Симбирской, Псковской, Омской, Владикавказской и Уфимской, которые были признаны таковыми по суммам пожарных убытков (*Кокарев* 2023: 47).

сохранились сведения о двух каменных приходских церквях в изучаемом регионе. В первом округе в г. Олонце был застрахован храм Смоленской Божьей Матери, построенный из камня, с колокольней, высота которой составляла 21 сажень, что равняется 44,8 м. Во втором благочинии числилась каменная церковь в с. Ильинском (РГИА. Оп. 33. Д. 1096. Л. 79, 81, 88; Д. 1092. Л. 41б, 43).

Каменное строительство было характерной чертой монастырей. Наибольшее количество монументальных строений застраховано на территории Александро-Свирского монастыря. Помимо деревянных построек там находилось 22 каменных, среди которых четыре храма, две колокольни, часовня, а также жилые, учебные и хозяйственные помещения (РГИА. Оп. 33. Д. 1096. Л. 2–55).



Александро-Свирский монастырь близ Лодейного Поля. Путевой набросок художника П. Ф. Бореля. 1890-е годы. Из кн.: Всемирная иллюстрация: еженедельный иллюстрированный журнал. 1892. Т. 48. № 3.

Возможно, сыграло свою роль и то, что храмы на Русском Севере в XIX – начале XX в. в большинстве случаев возводили на каменном фундаменте и покрывали крышу листовым железом (*Ходаковский* 2020: 7–8). Среди таких строений в документах фигурируют Николаевский собор, Казанская и Успенская церкви в г. Олонце, Николаевская и Ильинская в Ведлозерском приходе, Петропавловская Горского прихода (РГИА. Оп. 33. Д. 1092. Л. 21б, 21б об., 33б; Д. 1096. Л. 102, 107, 111).

Для Олонецкого у., равно как и для сельских окраин Архангельской епархии, в начале XX в. каменные храмы были скорее исключением (*Рожина* 2026: 42–45). В страховых документах за 1910 г. со-

Несмотря на то, что страхование каменных строений оценивалось по меньшему тарифу, чем для деревянных построек, годовой размер страховой премии, рассчитанный для Александро-Свирского монастыря по сельскому тарифу, оказался достаточно внушительным – 540 руб. 34 коп. (РГИА. Оп. 33. Д. 1096. Л. 2–55; Архив СПбИИ РАН. Оп. 3. Д. 455. Л. 26), что составляло почти половину сборов по первому благочинию. В связи с этим настоятель просил о сокращении страховых премий.

В 1910 г. архимандрит Агафангел обращался с ходатайством рассчитать размер страховой премии по городскому тарифу в связи с наличием собственных водопроводов и средств для пожаротушения. В

1912 и 1914 гг. в письменной форме были поданы отношения благочинному П. Ольгскому об уменьшении взносов за счет понижения страховой оценки Троицкого собора и Покровской церкви. Главный довод для сокращения премии за страхование был связан с тем, что храмы не использовались для богослужений регулярно, а открывались два раза в год на престольные праздники (РГИА. Оп. 33. Д. 1096. Л. 56, 56об.; Архив СПбИИ РАН. Оп. 3. Д. 455. Л. 29, 32, 60, 61).

В 1915 г. настоятель монастыря вновь отправил запрос о перестраховании построек по городскому тарифу. Архимандрит Агафангел сообщал благочинному о сложном положении иноческой обители во время Первой мировой войны и предъявлял отчеты, которые показывали, что расходы за год сравнялись с доходами. Но ходатайство, как и все ранее указанные просьбы настоятеля о сокращении страховых премий для Александро-Свирского монастыря, было отклонено (Архив СПбИИ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 455. Л. 64–66).

В 1911 г. каменные постройки на подворье Александро-Свирского монастыря в г. Санкт-Петербурге страховались на сумму свыше 83 000 руб. Расчет страховой премии был сделан по городскому тарифу и первоначально установлен по первому разряду (60 коп. с тыс. руб.), затем перерассчитан по второму разряду как для церковно-причтовых строений (70 коп. с тыс. руб.) и составил 58 руб. 94 коп. (РГИА. Оп. 33. Д. 1096. Л. 63).

На территории Важе-Озерско-Никифоро-Геннадиевской пустыни, которая находилась в первом округе Олонецкого у., с 1911 г. было застраховано 32 объекта недвижимости, построенных из дерева, за исключением трех каменных зданий: Церковь Всех Святых, часовня и братский корпус. На подворье пустыни располагалась одна каменная церковь и два каменных корпуса, остальные постройки были также деревянные. Размер страховой премии для пустыни и подворья был рассчитан по сельскому тарифу и составлял ежегодно 544 руб. 55 коп. (РГИА. Оп. 33. Д. 1096. Л. 79, 81, 88, 91, 94, 97).

Во втором благочинии монастырская недвижимость была преимущественно деревянная, но имелись и постройки из камня. В Сяндемском Успенском монастыре за страхование 23 деревянных строений и каменной холодной церкви ежегодно вносились премии в размере 20 руб. 58 коп. В архитектурном ансамбле Андрусово-Николаевского мужского монастыря, который располагался на каменистом полуострове восточной части Ладожского озера, было застраховано 25 деревянных построек и 11 каменных, среди которых две церкви, три дома, каменные башни, ворота и кузница. С 1911 г. страховая премия для монастыря была установлена в размере 69 руб. 83 коп. На фотографии представлена монастырская церковь Святителя Николая, утраченная к настоящему времени (РГИА. Оп. 33. Д. 1092. Л. 36–5, 7, 12–14).



Церковь Святителя Николая в Андрусовой пустыни. Фото А. Н. Нечаева. 1927 г. (Национальный музей Республики Карелия. КГМ-2328).

После 1911 г. один из аспектов работы по страховому делу был связан со страхованием новых строений, подведомственных Православной церкви, или построек, ранее застрахованных в других ведомствах. К примеру, во втором благочинническом округе в октябре 1915 г. священником Ведлозерского прихода Виктором Братолюбовым была составлена страховая карточка и оценка для деревянного полевого сарая, который находился на берегу р. Олонки в д. Слобода. Одна половина постройки была возведена в 1903 г., другая – в 1912 г. Строение было достаточно внушительных размеров: длина 23,5 сажени (около 50 м), ширина 14¼ сажени (около 30,3 м), высота в одной половине 6 аршин (около 4,2 м), в другой – 4,5 аршин (около 3,2 м). Хозяйственное строение находилось в собственности Спасо-Преображенского Валаамского монастыря Финляндской епархии, в связи с этим страховые документы были также подписаны настоятелем игуменом Маврикием и казначеем Иоасафом. До 1915 г. оно страховалось во взаимном страховании

Олонецкого губернского земства, с 8 января 1916 г. было застраховано в духовном ведомстве (РГИА. Оп. 33. Д. 1092. Л. 1–3).

Страховые случаи в постройках духовного ведомства

За период взаимного страхования на территории Олонецкого у. в постройках Православной церкви, относящихся к ведению Олонецкой епархии, произошло пять страховых случаев, в том числе один на подворье Александро-Свирского монастыря в столице империи (см.: Таблица 2). При пожаре страхователь был обязан сообщить о факте происшествия благочинному, который выезжал на место, делал его осмотр и расчет убытков. Пожарный акт направлялся в духовную консисторию, а оттуда сведения передавались в Страховой отдел для утверждения и возмещения суммы ущерба (*Рожина* 2025: 70).

Таблица 2

Страховые случаи в епархиальных постройках Олонецкого у. в 1911–1916 гг. (*РГИА. Оп. 33. Д. 1092, 1096*)

Название округа/ Страхователь	*Дата пожара*	*Тип пострадавшей при пожаре постройки*	*Материал наружных стен*	*Страховая оценка строения* (*в руб.*)	*Годичный взнос* (*в руб.*)	*Размер страховых выплат* (*в руб.*)
первый округ						
Храм во имя Смоленской Божьей Матери в г. Олонце	12.02.1911	церковь	каменные	50 000,00	30,00	153,00
Важе-Озерско-Никифоро-Геннадиевская пустынь	09.06.1914	церковь	деревянные	1300,00	3,38	1452,00
		дом	деревянные	200,00	1,40	
Александро-Свирский монастырь	01.07.1913	дом	деревянные	50,00	0,35	50,00
Александро-Свирский монастырь (подворье)	06.02.1916	флигель	каменные	21 000,00	14,70	5433,00
второй округ						
Андрусовский монастырь	11.01.1914	дом	деревянные	15,00	0,11	15,00
Итого				*72 565,00*	*49,94*	*7103,00*

Страховые случаи в церковных строениях Олонецкого у. были в период 1911–1916 гг. Сведений о возгорании построек духовного ведомства в 1917 г. в этом регионе не зафиксировано, в отличие от Вологодской епархии, где в июле революционного года огнем нанесен существенный урон зданиям в Спасо-Суморином мужском монастыре, ущерб был оценен более чем в 8000 руб. (*Рожина* 2025: 71).

Обращаясь к причинам пожаров, отметим, что треть случаев в дореволюционный период по Европейской части империи происходила при невыясненных обстоятельствах. По статистическим данным, опубликованным директором Центрального статистического комитета Министерства внутренних дел П. В. Георгиевским, около 30% возгораний в России случалось из-за неосторожного обращения с огнем, более 15 % происшествий – в результате неисправности труб и печей, примерно 14,5 % эпизодов – от поджогов и около 3% – от ударов молнии (*Георгиевский* 1912: XXI).

В Олонецком у. в период обязательного страхования два из пяти пожаров в епархиальных постройках произошли из-за неисправного состояния труб и печей. Оба страховых случая отмечены в первом благочинии. Первый инцидент по причине неисправности дымохода зафиксирован 2 февраля 1911 г. в храме Смоленской Божьей Матери. Ущерб от пожара был оценен в 153 руб. (РГИА. Оп. 33. Д. 1096. Л. I, 109, 109об.). На фото г. Олонца справа виден каменный Смоленский храм, где случилось возгорание, слева – деревянный Николаевский собор.

Второй эпизод по причине неисправности дымовой трубы в июне 1914 г. случился за Важозером в трех верстах от Никифоро-Геннадиевской пустыни. Огонь нанес весомый ущерб монастырскому бревенчатому дому и деревянной церкви Митрофания Воронежского с колокольней, возведенной в 1907 г. на каменном фундаменте. По страховке за урон от огня было выплачено 1452 руб. (97% от страховой суммы). В страховых документах за 1914–1917 гг. не сохранилось сведений о восстановлении утраченных построек (РГИА. Оп. 33. Д. 1096. Л. 89, 91, 91об.).

Невыясненные причины возгораний церковных построек более были распространены в Олонецком у., чем в целом по России, и составляли 60% случаев. По поводу одного из таких происшествий архимандрит Агафангел сообщал: «Никто из братии и из проживающих в монастыре пожара не видел, а увидел, когда он сгорел» (Архив СПбИИ РАН. Оп. 3. Д. 455. Л. 42об.).

Пожар произошел в июле 1913 г. в деревянном доме для богомольцев, посещающих часовню Казанской Божьей Матери в трех верстах от Александро-Свирского монастыря. За сгоревший дотла монастырский дом исправно выплачивались страховые премии в размере 35 коп. в год, в связи с чем настоятель ходатайствовал о выдаче из страховых сумм 50 рублей на постройку нового дома. Заметим, что при отправке денег по страховке в ноябре того же года на возмещение убытков благочинный П. Ольгский не только свидетельствовал глубочайшее почтение и пожелания здоровья архи-



Вид г. Олонца. Фото начала XX в. Из кн.: *Егоров Н.* Карелия на открытке. Прошлое и настоящее. Петрозаводск: Скандинавия, 2007.

мандриту, но и с просьбой святых молитв выслал «лишний четвертак» (Архив СПбИИ РАН. Оп. 3. Д. 455. Л. 44). Среди застрахованных в 1914–1915 гг. новых монастырских построек нет сведений о строительстве дома рядом с часовней Казанской Божьей Матери (РГИА. Оп. 33. Д. 1096. Л. 71–73).

Через два года после того, как сгорел монастырский дом, во время пожара на подворье Александро-Свирского монастыря в г. Санкт-Петербурге огнем был поврежден каменный флигель с иконостасом, ущерб оценивался в сумме 5433 руб. (РГИА. Оп. 33. Д. 1096. Л. 63, 63об., 64). Профессор М. В. Шкаровский отмечал, что здание подворья вскоре после происшествия к осени 1916 г. было уже восстановлено (*Шкаровский* 2021: 149).

Целевое расходование страховых средств отмечалось во втором благочинии. В Андрусовском монастыре вместо сгоревшего в январе 1914 г. деревянного дома с привлечением дополнительных церковных сумм была возведена новая постройка большего размера, застрахованная в 1915 г. на 500 руб. (РГИА. Оп. 33. Д. 1092. Л. 7–9).

Заключение

В ходе анализа страховых документов духовного ведомства по Олонецкому у. периода взаимного страхования сделаны следующие выводы:

1. Страховое дело было построено в целом аналогично другим уездам Северо-Запада Российской империи, но источники демонстрируют и отличительные особенности. В страховых карточках Олонецкой духовной консистории отражена проверка расчетов страховых взносов, в отличие от Вологодской и Архангельской епархий, где консистории осуществляли главным образом посреднические функции по пересылке документов в Страховой отдел.

2. Несмотря на то, что в период обязательного страхования в Олонецком у. не произошло больших пожаров, страховые случаи были зафиксированы, больший ущерб был нанесен огнем церковным деревянным строениям. Случай на подворье Александро-Свирского монастыря, где произошло возгорание в каменном здании, скорее исключение в этой закономерности.

3. Соотношение общих сумм страховых премий и компенсаций во взаимном страховании духовного ведомства в целом по России составляло примерно 2:1, что также характерно для Олонецкого у. За период 1910–1917 гг. суммы собранных страховых премий там составили немногим более 14 000, что более чем в два раза превысило компенсационные выплаты за ущерб от пожаров, которые составили немногим более 7000 руб. (включая монастырское подворье в г. Санкт-Петербурге). Целевое расходование средств по страховке от пожаров не отслеживалось церковными властями, в связи с этим только в трех из пяти страховых случаев средства по выплатам за ущерб от огня были затрачены на ремонт и строительные работы для восстановления зданий.

Отметим, что обращение к региональному опыту взаимного страхования построек духовного ведомства в Российской империи имеет как теоретическое, так и практическое значение. В рамках поиска решений для защиты построек от огня и нахождения оптимальных подходов к сохранению отечественного культурного наследия взаимное страхование, впервые апробированное в предреволюционные годы синодального периода, может рассматриваться как один из вариантов экономической зашиты от огня и обеспечения возможности восстановления церковной недвижимости.

Источники и материалы

Архив СПбИИ РАН – Архив Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук. Ф. 3.
НАРК – Национальный архив Республики Карелия. Ф. 25. Оп. 4. Д. 61/3.
НМРК – Национальный музей Республики Карелия. КГМ-2328.
РГИА – Российский государственный исторический архив. Ф. 799.
Всемирная иллюстрация 1892 – Всемирная иллюстрация. Еженедельный иллюстрированный журнал. 1892. Т. 48. № 3.
Егоров 2007 – *Егоров Н.* Карелия на открытке. Прошлое и настоящее. Петрозаводск: Скандинавия, 2007.
Положение 1904 – Положение о взаимном страховании от огня строений духовнаго ведомства. Июня 6 1904 года // Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3-е. Т. XXIV. СПб.: [б. и.], 1904. С. 614–809.
Свято-Троицкий 1901 – Свято-Троицкий Александро-Свирский монастырь: краткая история монастыря, с приложением важнейших документов. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1901.

Научная литература

Беднякова М. А. Агенты земского страхования: социальный состав, образование и профессиональные обязанности // Всероссийский молодежный краеведческий форум: сборник статей молодых историков, Сама-

ра, 30–31 октября 2024 года / отв. ред. М. М. Леонов. Самара: ООО «САМАРАМА», 2024. С. 31–39. https://doi.org/10.18287/978-5-6052980-3-8-2024-4
Воблый К. Г. Основы экономии страхования. Киев: скл. изд. в кн. маг. Л. Идзиковского, 1915.
Георгиевский П. Пожары в России // Статистика пожаров в Российской империи за 1895–1910 годы. Ч. 1: 63 губернии Европейской России. СПб.: Центр. стат. ком. МВД, 1912. С. I–XXIX.
Ивановский Я. И. Свирский Александров монастырь: Исторический очерк по документам монастырского архива. СПб.: Свир. монастырь, 1874.
Киркинен Х., Невалайнен П., Сихво Х. История карельского народа. Петрозаводск: Барс, 1998.
Кожевникова Ю. Н. Православные монастыри и монашество Олонецкой епархии во второй половине XVIII – начале XX в. Дис. … канд. ист. наук. Санкт-Петербургский институт истории. СПб., 2006.
Кокарев М. С. Страхование церковной недвижимости в Российской империи в начале XX в. // Модернизация культуры: диалоги о прошлом и настоящем в науке, искусстве, образовании: Материалы IX Международной научно-практической конференции, Самара, 25–26 мая 2023 года / ред. Л. М. Артамонова, М. А. Петинова, В. И. Ионесов. Самара: Самарский государственный институт культуры, 2023. С. 44–47.
Константин (*Горянов*), митрополит. История православия на карельской земле // Православие в Карелии: материалы IV научной конференции, посвященной 25-летию возрождения Петрозаводской и Карельской епархии, Петрозаводск, 25–26 ноября 2015 года. Петрозаводск: Петрозаводский государственный университет, 2016. С. 12–24.
Логвинова И. Л. Взаимное страхование в России: особенности эволюции. М.: Финансы и статистика, 2009.
Луневский С. П. Страхование от огня. СПб.: типо-лит. К. Фельдман, 1912.
Манаков А. Г. Динамика численности и этнического состава населения Северо-Запада России в XVIII–XIX вв. // Псковский регионологический журнал. 2016. № 1(25). С. 59–81.
Пулькин М. В. Монастыри Олонецкой епархии: общественная роль и основные тенденции развития (XVIII – начало XX в.) // Studia Humanitatis. 2023. № 3. URL: https://st-hum.ru/content/pulkin-mv-monastyri-oloneckoy-eparhii-obshchestvennaya-rol-i-osnovnye-tendencii-razvitiya (дата обращения: 25.02.2026).
Райхер В. К. Общественно-исторические типы страхования. М.: ЮКИС, 1992 [1947].
Рожина А. В. Реализация взаимного страхования «от огня» строений духовного ведомства в России в 1910–1917 годы (по материалам Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии) // Известия Коми научного центра УрО РАН. 2024. № 6 (72). С. 29–36. https://doi.org/10.19110/1994-5655-2024-6-29-36
Рожина А. В. Пожары и взаимное страхование «от огня» церковных построек в Тотемском уезде Вологодской губернии в 1910–1917 годах // Известия Коми научного центра УрО РАН. 2025. № 2 (78). С. 67–75. https://doi.org/10.19110/1994-5655-2025-2-67-75
Рожина А. В. Страхование церковного имущества в 1910–1917 годах (по материалам Мезенского уезда Архангельской епархии) // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2026. Т. 26. № 1. С. 38–48. https://doi.org/10.37482/2687-1505-V473
Ружинская И. Н. Старообрядчество Олонецкой губернии в конце XVIII – середине XIX века: численность, расселение и состав. Дис. … канд. ист. наук. Петрозаводский государственный университет, Петрозаводск, 2002.
Рыбников С. А. Очерк современного положения в России страхования от огня. СПб.: тип. М–ва вн. дел, 1912.
Соловьева И. Д. Свято-Троицкий Александро-Свирский монастырь: художественное наследие и историческая летопись. СПб.: В. Н. Жимиров, 2008.
Турбина К. Е., Дадьков В. Н. Взаимное страхование. М.: Анкил, 2007.
Ходаковский Е. В. Деревянная церковная архитектура Русского Севера XIX – начала XX века. Летопись храмостроительства. СПб.: Коло, 2020.
Шкаровский М. В. Храм Святого благоверного князя Александра Невского петербургского подворья Александро-Свирского монастыря в XX веке // Кафедра Исаакиевского собора: Сборник статей по материалам Всероссийской научно-практической конференции, Санкт-Петербург, 13–14 апреля 2021 года / ред. Е. А. Васильева, науч. ред. Ю. В. Мудров. СПб.: Первый издательско-полиграфический холдинг, 2021. С. 149–157.
Best P. J. Insurance in Imperial Russia // Journal of European Economic History. Rome, 1989. Vol. 18. № 1.
Choi J. Fire, arson and fire insurance in late imperial Russia // Slavonic and East European Review. 2015. Vol. 93. № 3. P. 451–492.
Emmons T., Vucinich W. S. The Zemstvo in Russia. Cambridge and New York, 1982.
Kingston-Mann E., Mixter T. Peasant Economy, Culture, and Politics of European Russia, 1800–1921. Wiley, 2014.
Kirkinen H. Karjala idan ulttuuripiirissa. Helsinki: Kirjayhtyma, 1963.

References

Bednyakova, M. A. 2024. Agenty zemskogo strakhovaniya: sotsial'nyy sostav, obrazovaniye i professional'nyye obyazannosti [Zemstvo Insurance Agents: Social Composition, Education, and Professional Duties]. In *Vserossiyskiy molodozhnyy krayevedcheskiy forum*: *sbornik statey molodykh istorikov, Samara, 30–31 oktyabrya 2024 goda* [All-Russian Youth Forum on Local History: Collection of Articles by Young Historians, Samara, October 30–31, 2024], edited by M. M. Leonov, 31–39. Samara: OOO «SAMARAMA».

Egorov, N. 2007. *Kareliya na otkrytke. Proshloe i nastoyashchee* [Karelia on Postcards: Past and Present]. Petrozavodsk: Skandinaviya.

Georgiyevskiy, P. 1912. Pozhary v Rossii [Fires in Russia]. In *Statistika pozharov v Rossiyskoy imperii za 1895–1910 gody*. Pt. 1. 63: gubernii Yevropeyskoy Rossii [Fire Statistics in the Russian Empire, 1895–1910. Part 1: The 63 Provinces of European Russia], I–XXIX. St. Petersburg: Central'nyj statisticheskij komitet MVD.

Ivanovskiy, Ya. I. 1874. *Svirskiy Aleksandrov monastyr'*: *Istoricheskij ocherk po dokumentam monastyrskogo arhiva* [The Svir-Alexander Monastery: A Historical Outline Based on Monastery Archive Documents]. St. Petersburg: Svirskij monastyr'.

Khodakovsky, E. V. 2020. *Derevyannaya tserkovnaya arkhitektura Russkogo Severa XIX – nachala XX veka. Letopis' khramostroitel'stva* [Wooden Church Architecture of the Russian North (19th – Early 20th Centuries): A Chronicle of Church Construction]. St. Petersburg: Kolo.

Kirkinen, H., P. Nevalajnen, and H. Sihvo. 1998. *Istoriya karel'skogo naroda* [History of the Karelian People]. Petrozavodsk: Bars.

Kokarev, M. S. 2023. Strakhovaniye tserkovnoy nedvizhimosti v Rossiyskoy imperii v nachale XX v. [Insurance of Church Real Estate in the Russian Empire in the Early 20th Century]. In *Modernizatsiya kul'tury: dialogi o proshlom i nastoyashchem v nauke, iskusstve, obrazovanii: Materialy IX Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii, Samara, 25–26 maya 2023 goda* [Cultural Modernization: Dialogues on the Past and Present in Science, Art, and Education – Proceedings of the 9th International Scientific and Practical Conference, Samara, May 25–26, 2023], edited by L. M. Artamonova, M. A. Petinova, V. I. Ionesov, 44–47. Samara: Samarskiy gosudarstvennyy institut kul'tury.

Konstantin, (Goryanov), Metropolitan. 2016. Istoriya pravoslaviya na karel'skoy zemle Metropolitan [History of Orthodoxy in the Karelian Lands]. In *Pravoslaviye v Karelii: materialy IV nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy 25-letiyu vozrozhdeniya Petrozavodskoy i Karel'skoy yeparkhii, Petrozavodsk, 25–26 noyabrya 2015 goda* [Orthodoxy in Karelia: Proceedings of the 4th Scientific Conference Marking the 25th Anniversary of the Revival of the Petrozavodsk and Karelia Diocese, Petrozavodsk, November 25–26, 2015], 12–24. Petrozavodsk: Petrozavodskiy gosudarstvennyy universitet.

Kozhevnikova, Yu. N. 2006. Pravoslavnyye monastyri i monashestvo Olonetskoy yeparkhii vo vtoroy polovine XVIII – nachale XX v. [Orthodox Monasteries and Monasticism in the Olonets Diocese (Second Half of the 18th – Early 20th Centuries)]. PhD diss., Sankt-Peterburgskij institut istorii, St. Petersburg.

Logvinova, I. L. 2009. *Vzaimnoye strakhovaniye v Rossii*: *osobennosti evolyutsii* [Mutual Insurance in Russia: Evolution and Characteristics]. Moscow: Finansy i statistika.

Lunevskiy, S. P. 1912. *Strakhovaniye ot ognya* [Fire Insurance]. St. Petersburg: tipo-litografiya K. Fel'dman.

Manakov, A. G. 2016. Dinamika chislennosti i etnicheskogo sostava naseleniya Severo-Zapada Rossii v XVIII–XIX vv. [Population Dynamics and Ethnic Composition in Northwestern Russia (18th–19th Centuries)]. *Pskovskiy regionologicheskiy zhurnal 1*(*25*): 59–81.

Pulkin, M. V. 2023. Monastyri Olonetskoy yeparkhii: obshchestvennaya rol' i osnovnyye tendentsii razvitiya (XVIII – nachalo XX) [Monasteries of the Olonets Diocese: Social Role and Key Development Trends (18th – Early 20th Centuries)]. *Studia Humanitatis. 3*. https://st-hum.ru/content/pulkin-mv-monastyri-oloneckoy-eparhii-obshchestvennaya-rol-i-osnovnye-tendencii-razvitiya (date of access: 25.02.2026).

Raykher, V. K. 1992 [1947]. *Obshchestvenno-istoricheskiye tipy strakhovaniya* [Socio-Historical Types of Insurance]. Moscow: YUKIS.

Rozhina, A. V. 2026. Strakhovaniye tserkovnogo imushchestva v 1910–1917 godakh (po materialam Mezenskogo uyezda Arkhangel'skoy yeparkhii) [Insurance of Church Property, 1910–1917 (Based on Materials from Mezen Uyezd, Arkhangelsk Diocese)]. *Vestnik of Northern* (*Arctic*) *Federal University. Series: Humanitarian And Social Sciences* 1: 38–48. https://doi.org/10.37482/2687-1505-V473

Rozhina, A. V. 2025. Pozhary i vzaimnoye strakhovaniye «ot ognya» tserkovnykh postroyek v Totemskom uyezde Vologodskoy gubernii v 1910–1917 godakh [Fires and Mutual Fire Insurance of Church Buildings in Totma Uyezd, Vologda Province, 1910–1917]. *Proceedings of the Komi Science Centre of the Ural Division of the Russian Academy of Sciences 2*: 67–75. https://doi.org/10.19110/1994-5655-2025-2-67-75

Rozhina, A. V. 2024. Realizatsiya vzaimnogo strakhovaniya «ot ognya» stroyeniy dukhovnogo vedomstva v Rossii v 1910–1917 gody (po materialam Ust'-Sysol'skogo uyezda Vologodskoy gubernii) [Implementation of Mutual Fire Insurance for Ecclesiastical Department Buildings in Russia, 1910–1917 (Based on Materials from Ust-Sysolsk Uyezd, Vologda Province)]. *Proceedings of the Komi Science Centre of the Ural Division of the Russian Academy of Sciences 2*: 29–36. https://doi.org/10.19110/1994-5655-2024-6-29-36
Ruzhinskaya, I. N. 2002. Staroobryadchestvo Olonetskoy gubernii v kontse XVIII – seredine XIX veka [Old Belief in Olonets Province, Late 18th – Mid-19th Centuries: Numbers, Settlement Patterns, and Composition]. PhD diss., Petrozavodskij gosudarstvennyj universitet, Petrozavodsk.
Rybnikov, S. A. 1912. *Ocherk sovremennogo polozheniya v Rossii strakhovaniya ot ognya* [An Overview of the Current State of Fire Insurance in Russia]. St. Petersburg: Printing House of Internal Affairs.
Shkarovsky, M. V. 2021. Khram Svyatogo blagovernogo knyazya Aleksandra Nevskogo peterburgskogo podvor'ya Aleksandro-Svirskogo monastyrya v XX veke [The Church of the Holy Right-Believing Prince Alexander Nevsky (St. Petersburg Metochion of the Alexander-Svirsky Monastery) in the 20th Century]. In *Kafedra Isaakievskogo sobora: Sbornik statej po materialam Vserossijskoj nauchno-prakticheskoj konferencii, St. Petersburg, April 13–14, 2021* [The St. Isaac's Cathedral Chair: Collected Articles from the All-Russian Scientific and Practical Conference, St. Petersburg, April 13–14, 2021], edited by E. A. Vasil'eva and Yu. V. Mudrov, 149–157. St. Petersburg: First Publishing and Printing Holding.
Solovieva, I. D. 2008. *Svyato-Troitskiy Aleksandro-Svirskiy monastyr': khudozhestvennoye naslediye i istoricheskaya letopis'* [Holy Trinity Alexander-Svirsky Monastery: Artistic Heritage and Historical Chronicle]. St. Petersburg: V. N. Zhimirov.
Turbina, K. E. and V. N. Dadkov. 2007. *Vzaimnoye strakhovaniye* [Mutual Insurance]. Moscow: Ankil.
Voblyy, K. G. 1915. *Osnovy ekonomii strakhovaniya* [Fundamentals of Insurance Economics]. Kiev: skladnoe izdanie v knizhnom magazine L. Idzikovskogo.

MUTUAL INSURANCE AGAINST FIRE OF CHURCH PROPERTY IN 1910–1917: BASED ON THE MATERIALS FROM OLONETS DISTRICT

Abstract. The vector of development of church property insurance against fire in the Russian Empire was connected with the transition from voluntary to mandatory form. In the article, an attempt is made for the first time to complete a comprehensive review of archival sources with the aim of studying the historical experience of compulsory fire insurance of buildings of the ecclesiastical department of Olonets district of the Russian Empire in the pre-revolutionary period. The scientific turnover includes data on real estate insurance costs since 1910 and amounts of payments for fire damage in 1911–1917 in the Olonets district. It has been established that since 1 January 1911, more than 539 church buildings were insured there in the amount of over 744,700 rubles. The insurance premiums for the holiday in the first reporting year amounted to more than 1800 rubles. The author pauses in a review of insurance cases that occurred in 1911–1917 in church buildings belonging to the Olonets district. It was concluded that mutual insurance can be considered as one of the options to financially protect from fire and ensure the possibility of rebuilding church real estate.

Keywords: Russian Empire; mutual insurance; fire insurance; Olonets diocese; Olonets district.

Authors Info: Rozhina, Anastasia V. – Ph. D. in History, Associate Professor of the Department of Social Sciences North-West Institute of Management, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: rozhina-av@ranepa.ru ORCID ID: https://orcid.org/0009-0006-8971-860X

For citation: Rozhina, A. V. 2026. Mutual insurance against fire of church property in 1910–1917: based on the materials from Olonets district. *Tradition and modernity* (*Traditsii i sovremennost*) *46*: 93–103

© 2026 Н. В. Хохлов
Москва, Россия
© 2026 С. Дзини
Москва, Россия



СЕРЕБРЯНЫЙ ЗВОН КОЛОКОЛОВ – МИФ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ (ЧАСТЬ 2)

Аннотация. Металлурги Средневековья определили, что для производства прочных и звонких колоколов классический сплав колокольной бронзы должен состоять из 80% чистой меди и 20% олова. Существует тем не менее множество исторических свидетельств и легенд о том, что мастера-литейщики добавляли в бронзу серебро. Этот секрет позволял создавать колокола с удивительной мелодичностью и глубиной звука. Чтобы выяснить истинную роль серебра, мы исследовали колокола разных эпох с помощью современных технологий. Рентгенофлуоресцентный анализ (РФА) колокольной бронзы выявил во многих образцах серебряный компонент, содержание которого варьируется в среднем от 0,35% до 1,2%. Запись аудиотреков позволила детально сравнить их акустические характеристики. Исследования доказали, что введение серебра носило целенаправленный характер. Мастера знали, что такой сплав улучшает акустические свойства и наделяет звон лечебными свойствами. В статье представлены подробные данные о химическом составе и акустике колоколов, раскрывающие особенности технологии их производства.

Ключевые слова: колокола, колокольная бронза, медь, олово, свинец, серебро, серебряный звон, колокольный звон, церковные колокола, серебряные колокола, РФА, акустические свойства.

Ссылка при цитировании: Хохлов Н. В., Дзини С. Серебряный звон колоколов – миф или реальность (часть 2) // Традиции и современность. 2026. № 46. С. 104–116

Публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Визуальная, цифровая и медиа-антропология в сохранении и презентации историко-культурного наследия»

Хохлов Никита Викторович (**Khokhlov Nikita Viktorovich**) – научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: ethno@yandex.ru
Дзини Стефания (**Zini Stefania**) – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: stefania.zini@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7288-9422

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2026. № 46. С. 104–116
ISSN 2687-1122; **ISSN 2687-119X** || http://naukapravoslavie.ru
УДК – 7.011.26; **ББК – 85.125.4**; https://doi.org/10.33876/2687-119X/2026-46/104-116

Для определения присутствия или отсутствия серебра (Ag) в колокольной бронзе мы применили метод рентгенофлуоресцентного анализа (РФА), который позволяет быстро, точно и без разрушения изучаемого объекта выявить состав и концентрацию в нем химических элементов от натрия (Na) до урана (U) (ПМА 1; ПМА 2).

Среди большого количества проанализированных колоколов (более 50), отлитых за последние 600 лет и существующих до сих пор в разных городах, мы решили привести в качестве примера результаты РФА 16 колоколов Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.



РФА колоколов колокольни Свято-Троицкой Сергиевой Лавры

Наш выбор обусловлен тем, что эти колокола, находящиеся в рабочем состоянии в одной колокольне, наглядно показывают особенности состава колокольной бронзы, отлитой в разное время с XV по XXI в. По литературным и архивным данным, самый старший колокол, «Чудотворцев», был отлит в 1420 г., а «Царь», самый современный, – в 2003 г. (*Филимонов* 2022).

Анализируя результаты, представленные в таблице, важно отметить, что только в одном из 16 исследуемых колоколов соблюдены пропорции состава классической колокольной бронзы (80% меди (Cu) и 20% олова (Sn)), описанные в известных трактатах прошлого. Речь идет о колоколе «Благовестник», отлитом в 2002 г. Анализ выявил 78,97% меди (Cu) и 20,39% олова (Sn), хотя также присутствуют незначительные примеси железа (Fe), титана (Ti) и вольфрама (W).

В составе колокольной бронзы колоколов «Первенец» и «Царь», отлитых в 2002 и 2003 гг. по классической технологии, пропорции медь-олово (4:1) не соблюдены. В колоколе «Первенец» выявлено 73% меди (Cu) и 22% олова (Sn), а также примеси кремния (Si), фосфора (P), серы (S), титана (Ti), вольфрама (W) и сурьмы (Sb). Колокол «Царь» имеет в своем составе всего лишь 69% меди (Cu) и 20% олова (Sn) и большое количество примесей: кремния (Si), свинца (Pb), алюминия (Al), марганца (Mn), фосфора (P), серы (S), селена (Se), хрома (Cr), железа (F), титана (Ti) и вольфрама (W).

Подобную картину показывают результаты РФА остальных колоколов Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, а также большинства исследованных нами колоколов. Поэтому, если говорить о чистоте металла в сплаве колокольной бронзы, сразу возникают следующие принципиальные вопросы. Действительно ли для отливки прочного и звонкого колокола нужно строго придерживаться идеальных, классических пропорций медь-олово 4:1, как утверждали металлурги Средневековья? И если даже при наличии современных технологий это соотношение редко соблюдается, то как справлялись с этой задачей колокольные мастера прошлого?

Рентгенофлуоресцентный анализ исследуемых нами колоколов также показал, что использование серебра (Ag) в колокольной бронзе являлось широко распространенной практикой. Среди колоколов Свято-Троицкой Сергиевой Лавры наличие серебра особо заметно в трех колоколах: в колоколе «Чудотворцев», также известном как «Никоновский» (1420 г.), в колоколе «Лебедь» (1594 г.) и в безымянном колоколе под условным названием «колокол № 4». Дата его отливки неизвестна, но по информации, переданной звонарями, это может быть 1781 г. Во всех колоколах доля серебра практически одинакова и составляет от 0,34% в нижней части колокола (юбка) до 1,2% в его верхней части (корона).

Как во всех предыдущих случаях, в этих трех колоколах классический состав колокольной бронзы (медь-олово 4:1) не соблюден. Кроме серебра (Ag), в колоколе «Чудотворцев» выявлено 56% меди (Cu) и 27% олова (Sn), в «Лебеде» 65% и 27% соответственно, а также большое количество примесей. В колоколе № 4 – 74,8% меди (Cu) и 12,5% олова (Sn), 6,9% свинца (Pb), 2,76% фосфора (P), 2,4% железа (Fe), 0,6% сурьмы (Sb), 0,13% никеля (Ni) и 1,27% кремния (Si).

В остальных колоколах Свято-Троицкой Сергиевой Лавры мы также зафиксировали небольшое присутствие серебра. Хотя количество найденного серебра зачастую весьма незначительно, следы этого драгоценного металла в колокольной бронзе почти всегда превышают естественные примеси в рудах. Это доказывает, что в прошлом серебро добавля-

Колокол	Год изг.	Вес	Cu	Sn	Zn	Pb	Ag	Si	Al	Mn	Sb
Царь	2003	72000	69,559	19,943	0	0,023	0,068	2,348	0,782	0,105	0
Первенец	2002	27000	73,058	22,67	0	0	0,087	1,034	0	0	0,042
Благовестник	2002	35500	78,969	20,389	0	0	0,077	0	0	0	0,019
Лебедь	1594	10250	62,329	27,62	0,048	2,51	0,372	2,506	1,762	0	0,549
Чудотворцев	1420	820	56,425	26,915	0	2,264	0,341	4,348	1,354	0	1,327
ак1	1598	650	74,488	15,309	0	0,412	0,152	0,823	0	0	0,309
ак2	1649	850	71,412	16,358	0,248	10,306	0,181	0,41	0	0,016	0,048
1907	1907		53,797	19,092	1,688	2,563	0,106	11,183	6,555	0,02	0,249
№1	1781	12	65,079	25,509	0,266	3,591	0,145	0,944	0,908	0	0,128
№2	1781	14	63,906	26,092	0,195	3,163	0,193	0,548	1,41	0	0,242
№3	1781	11	68,071	24,975	0,06	2,685	0,148	0	0	0,018	0,139
№4	1781	33	74,862	12,538	0	6,969	0,354	1,267	0	0	0,622
№5	1781	39	67,819	23,541	0,231	3,463	0,132	0,711	0,939	0,018	0,087
№6	1781	48	60,838	24,646	0,024	5,492	0,119	0,962	1,029	0,013	0
№7	1781	52	65,365	26,299	0,341	4,323	0,092	0	0,526	0	0,201
№8	1781	100	67,005	22,828	0,119	4,965	0,131	0,368	0,164	0	0,078
Колокол с трещиной		47	66,703	21,695	0,114	2,508	0,116	4,552	2,095	0	0,076

P	S	Se	Cr	Fe	Ni	Ti	V	W	Co
0,707	5,355	0,252	0,026	0,696	0	0,143	0	0,061	0
0,184	2,072	0	0	0,733	0	0,138	0	0,069	0
0,067	0	0	0	0,357	0	0,091	0	0,108	0
1,084	0	0,011	0	0,871	0,145	0,185	0	0,008	0
1,537	0,169	0,014	0,013	2,702	2,269	0,237	0,025	0,06	0
0	7,321	0	0	1,272	0	0,033	0	0,033	0
0,008	0	0	0	1,107	0	0,06	0,016	0	0,011
2,963	0	0	0	1,705	0	0,185	0	0	0
0,692	0	0	0	2,758	0,059	0,066	0	0	0
0,185	0	0	0	4,189	0,041	0	0,029	0	0
0	0	0	0	3,885	0,046	0,121	0	0	0
0,863	0	0	0	2,381	0,048	0,08	0,016	0	0
0,152	0	0	0	2,861	0,045	0,115	0,018	0	0
0,309	0	0	0	6,525	0	0,121	0,019	0,022	0
0,063	0	0	0	2,711	0,057	0,097	0,017	0	0
0,149	0	0	0	4,097	0,048	0,145	0,034	0	0
1,193	0	0,008	0	0,735	0,127	0,194	0	0	0

Таблица результатов химического анализа 16 колоколов Свято-Троицкой Сергиевой Лавры

лось в колокольный сплав на довольно регулярной основе, вероятно в более значительных количествах.

К подобному предположению нас привела большая концентрация свинца (Pb) – от 2,3 до 10,3% – в исследованных колоколах.

Известно, что добавление свинца отрицательно сказывается на акустических свойствах колокольной бронзы. Свинец имеет способность гасить низкочастотные колебания и ударные вибрации, из-за чего колокол теряет звонкость, а его голос становится «глухим».

Современные стандарты для колокольной бронзы предписывают не более 0,05% свинца (Pb), что можно считать технологически чистым сплавом, гарантирующим наилучшее музыкальное качество колокольного звона (*Шариков, Чурсин, Калашников* 2011). Мастера прошлого стремились к этому идеалу, но редко его достигали, стараясь в любом случае придерживаться старинных рецептов, допускающих не более 1,5% свинца (Pb) в колокольной бронзе, что считалось примесью природного характера (*Давыдов* 2005). Литейщики Средневековья также знали, что при нагревании свинец (Pb) не растворяется в меди (Cu). После остывания сплава свинец стремится выделиться в виде отдельных включений. Это явление (ликвация) нарушает однородность структуры колокольной бронзы, делая колокол более уязвимым к растрескиванию при ударе языка.

Учитывая, что уже в старину было известно пагубное влияние свинца на качество колокольной бронзы, возникает естественный вопрос: почему же во многих старинных колоколах мы сегодня находим большое количество свинца? В большинстве исследуемых колоколов Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, например, количество выявленного свинца (Pb) в колокольной бронзе варьируется от 2,5 до 10%. Вариант ответа может быть только один: колокола переплавлялись для повторного использования материалов, в частности для извлечения серебра (Ag) из колокольной бронзы.

Немецкий учёный Георг Агрикола (Georgius Agricola, 1494–1555) в своем труде «De re metallica libri XII», опубликованном впервые на латыни в 1556 г., подробно описал метод выделения серебра (Ag) из меди (Cu) с помощью свинца, без разрушения меди (*Agricolae* 1657: 393–438). Сначала медно-серебряный сплав нагревали и плавили при

температуре 700–800˚С с добавлением большого количества свинца (Pb). При остывании свинец поглощает серебро и застывает раньше меди, образуя легкоплавкий свинцово-серебряный сплав. Поскольку свинец и медь практически не растворяются друг в друге, в твердом виде они разделяются. Свинцово-серебряный сплав стекает вниз, из него отливают слитки (ковриги), в то время как обогащенная медь остается в печи. Полученные свинцово-серебряные слитки помещают в печь в пористый сосуд. При температуре 850–900˚С и принудительном обдуве воздухом свинец окисляется до оксида свинца (PbO), далее он впитывается в пористые стенки купели, а на дне остается серебро.



Портрет Георга Агриколы (1494–1555, немецкий католик, ученый, исследователь). Гравюра на дереве XIX в., созданная по мотивам анонимного портрета эпохи Возрождения. Автор: неизвестный мастер/иллюстратор, работавший для европейских научных изданий и энциклопедий примерно с конца 1860-х по 1880-е годы. Впервые была опубликована в 1877 г. в Лейпциге (Германия), позднее – в популярных немецких исторических антологиях, энциклопедиях и научных хрониках.

Метод купелирования Агриколы позволял эффективно отделять серебро (Ag), оставляя чистую медь (Cu), и был широко распространен среди колокольных мастеров-литейщиков XVI–XVIII вв. Высокое содержание свинца (Pb), которое сегодня выявляется во многих колоколах, – это «хвост» того самого технологического процесса, который использовался для извлечения серебра из первичного сплава.

Ответ на вопрос, почему колокола переплавляли для того, чтобы добыть серебро (Ag), а из получившегося богатого свинцом (Pb) сплава отливали новые колокола, лежит на стыке истории и приукрашивающих ее легенд.

В источниках часто упоминается Указ Петра I 1701 г. о переплавке церковных колоколов на пушки. Однако до сих пор сам указ не был найден (*Седов* 2014), и многие считают, что это исторический миф, возникший из-за смешения нескольких реальных событий и указов.

При Петре I колокола изымались не столько для переплавки именно в пушки (колокольная бронза хрупка для стволов из-за высокого содержания олова), сколько для компенсации нехватки металла (ПСС 1830: 95–154). Важно подчеркнуть, что забирали лишь те колокола, которые не имели подписи, и еще старые разбитые, отслужившие свой век. Почему именно эти колокола так интересовали Петра I? Вероятно, потому что в них были не только медь (Cu) и олово (Sn), а также значительное количество серебра (Ag).

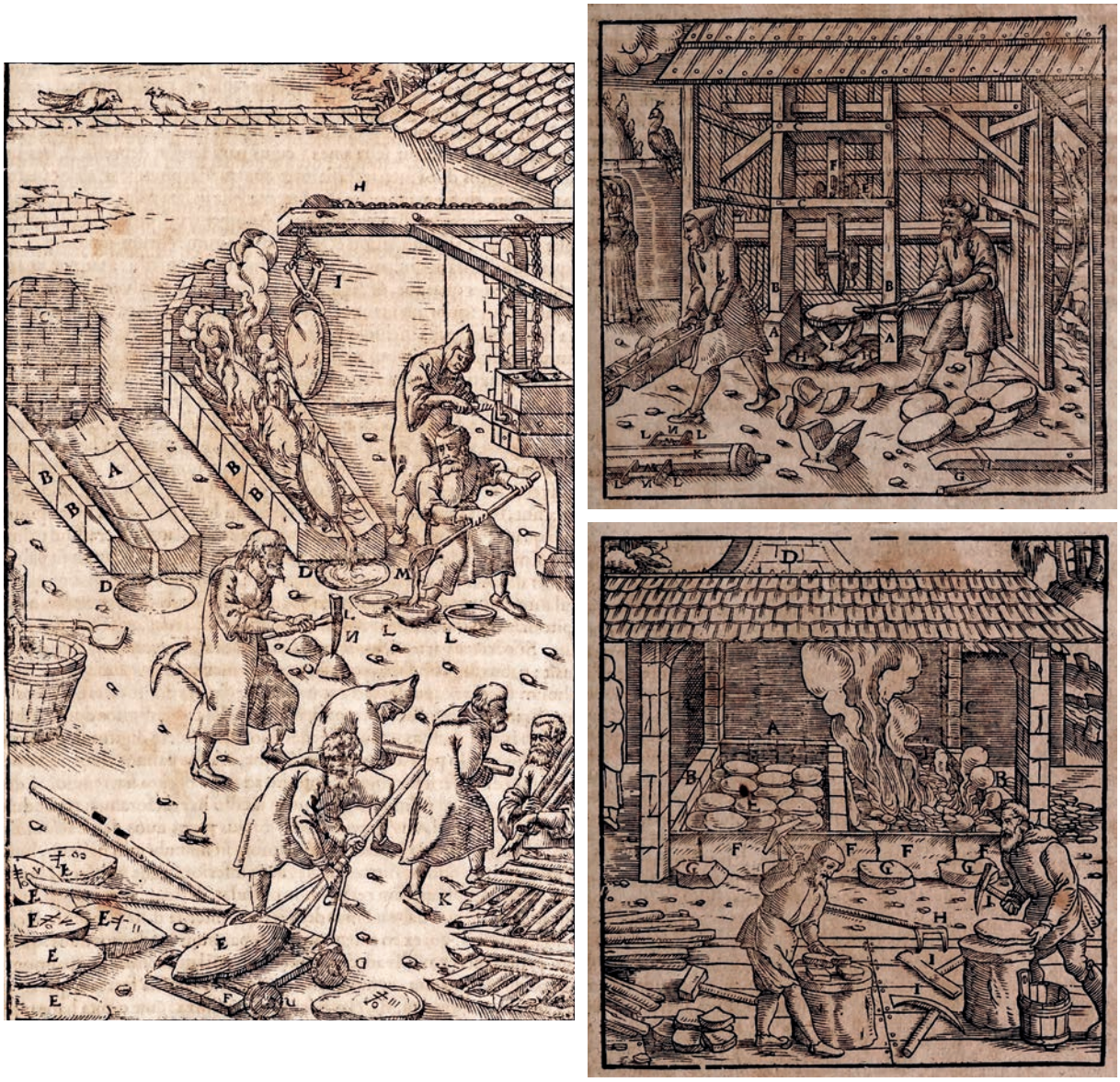
Шел 1701 г., в этот год Петром были задуманы не только идея возрождения артиллерии, но и монетная реформа, для которой нужны были медь и серебро. Также начиналось строительство Санкт-Петербурга. На этот огромный проект были нужны большие средства.

Второе массовое изъятие колоколов произошло в России в начале XX в. Эта трагическая страница истории связана с гонениями на Церковь и политикой индустриализации. Если говорить точно, массовое истребление колоколов как явление охватывает период конца 1920-х – начала 1930-х годов, хотя законодательная и «идейная» база для этого закладывалась с первых дней советской власти (*Козлов* 2024; *Табунщикова* 2017).

С колоколен снимали уникальные подборы колоколов. Часто их не спускали на веревках, а просто сбрасывали с высоты, отчего металл раскалывался. Гибли как маленькие зазвонные колокола, так и гигантские благовестники весом в сотни и тысячи пудов. Даже в тех храмах, что оставались открытыми, звонить запрещали директивно. Колокол превращался в «молчащий лом», который затем реквизировали «для нужд индустриализации».

Спаслись единицы. Некоторые колокола выкупались за границу, например, колокола Данилова монастыря, проданные в США, были спасены от переплавки. Несколько шедевров взяли музеи, но это были крохи от общего числа.

В результате этой кампании Россия лишилась подавляющего большинства своих исторических



Процесс купелирования. Иллюстрации из книги Георга Агриколы (*Agricolae* 1657 г.)

колоколов. Были уничтожены неповторимые по звучанию ансамбли, которые настраивались веками, и уничтожена технологическая преемственность литья. Например, знаменитые колокола-гиганты (такие как «Царь-колокол» Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, весом 65 тонн) были разбиты и проданы по кускам в Англию и Германию по цене драгметалла.

Нами было изучено влияние различных примесей на акустические свойства колоколов. По логике многих исследователей, только соотношение меди (Cu) и олова (Sn) 4:1 может давать хороший звук, но как мы показали на примере химического анализа колокольной бронзы 16 колоколов Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, это не соответствует действительности. В качестве примера мы решили сравнить частотные характеристики двух колоколов, одинаковых по весу и форме: колокола № 4 и колокола № 5. Также для сопоставления представим акустические спектры трех колоколов – № 4, № 5 и колокола с трещиной.

В частотном анализе звуковых спектров колоколов № 4 и № 5 мы выделили несколько пиков на частотах: колокол № 5 – 172,27 Гц (низкочастотный диапазон), 602,93 Гц (среднечастотный) и 1550,39, 2239,45, 2842,38 Гц (высокочастотный); колокол № 4 – 172,27 Гц (низкочастотный диапазон), 602,93 Гц (среднечастотный) и 1464,26, 2067,09, 2497,85 Гц (высокочастотный).

По стандарту A4=440 Гц, низкочастотный диапазон 172,27 Гц – это нижняя граница рабочего диапазона средних по размеру колоколов. Эксперты



Снятие колоколов Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1930 г. Автор: М. М. Пришвин. Название: «Рабочие отдыхают в сброшенном колоколе» (в каталогах также встречается как «Внутри колокола полно ребятами, с утра до ночи колокол звонит»). Место фиксации: Московская обл., г. Сергиев Посад (Загорск), Троице-Сергиева лавра. Тематическая группа фонда: Фотоархив М. М. Пришвина, негативная пленка из цикла «Когда били колокола...». Место хранения: Отдел ГМИРЛИ «Дом-музей М. М. Пришвина в Дунине». Официальная оцифрованная копия внесена в Государственный каталог Музейного фонда РФ; электронная версия снимка доступна для публичного просмотра в национальном фотоархиве «История России в фотографиях» (russiainphoto.ru).



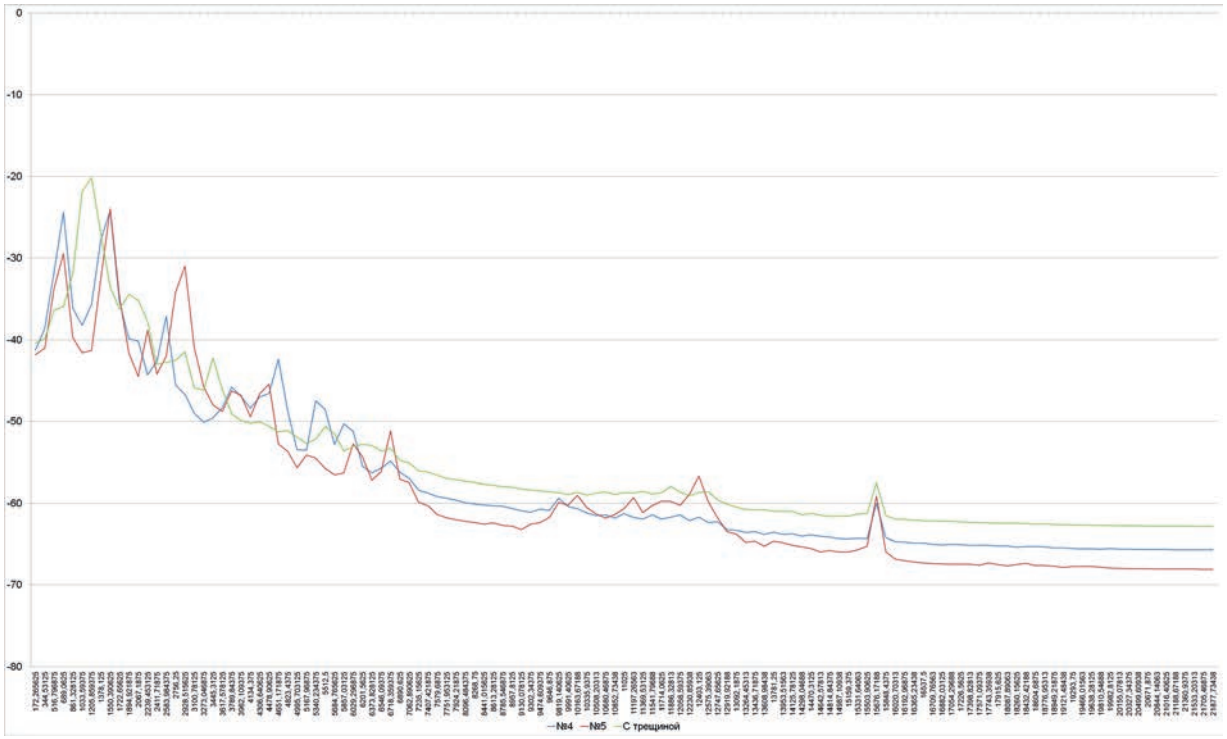
Снятие колоколов Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1930 г. Автор: М. М. Пришвин. Название: «С утра до ночи колокол звонит» (официальное каталожное название в ГМИРЛИ им. В. И. Даля и архиве «История России в фотографиях»).



Снятие колоколов Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1930 г. Автор: М. М. Пришвин. Название: «Члены бригады по заготовке цветного лома» (или «Рабочие “Рудметаллтреста” на фоне расколотых колоколов»).



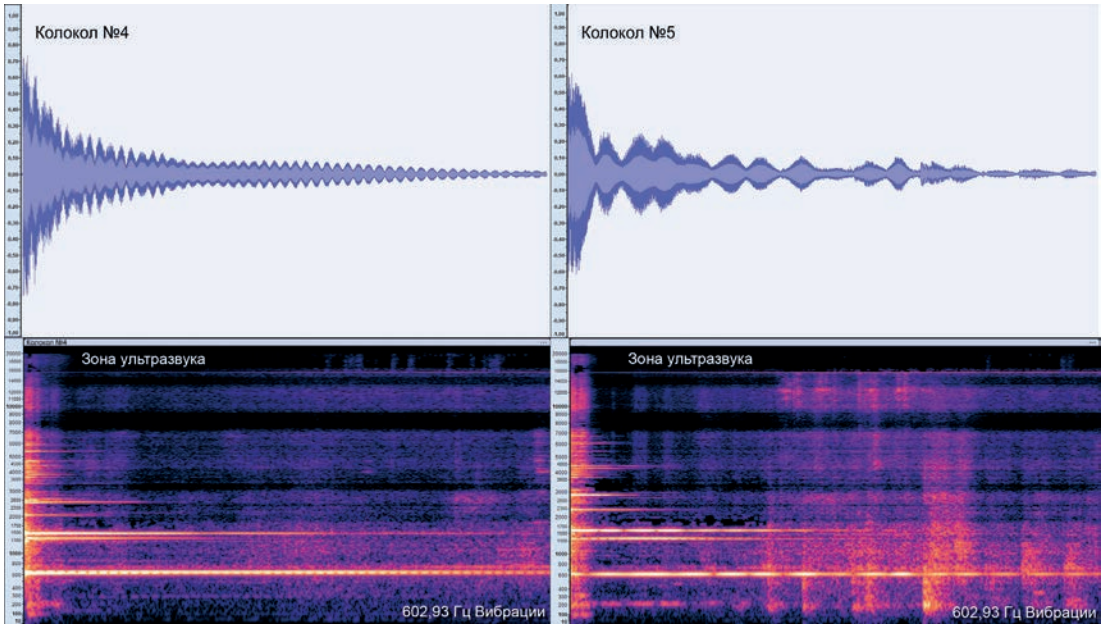
Снятие колоколов Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Царь-колокол. 1930 г.
Автор: М. М. Пришвин.



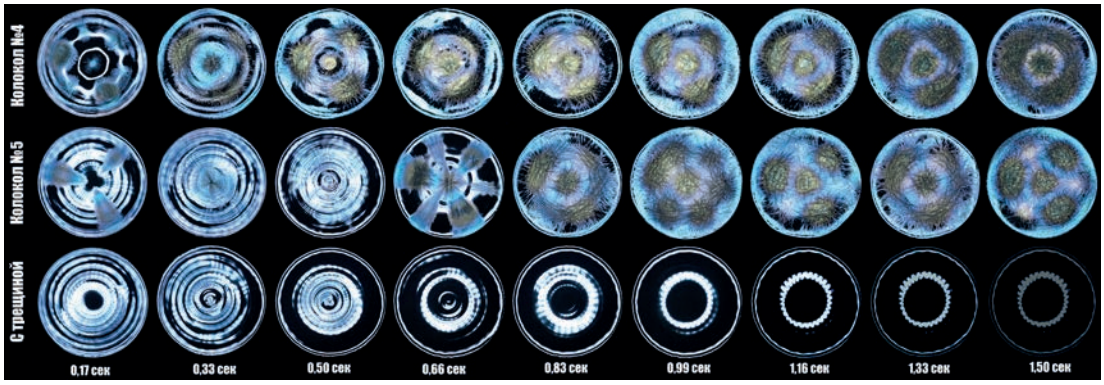
Акустические спектры колоколов № 4, № 5 и колокола с трещиной



Акустические спектры колоколов № 4 и № 5



Спектрограммы колоколов №4 и № 5.



Визуализация стоячих волн Фарадея (водный аналог фигур Хладни) в разных фазах удара колоколов №4, №5 и колокола с трещиной

отмечают, что основной диапазон церковных колоколов охватывает примерно полторы октавы – от 87 Гц до 247 Гц (*Флеминг* 1926; *Тосин* 2020).

Частота колоколов № 5 и № 4 172,27 Гц – это нота Ми большой октавы (E3). По акустике колоколов – это низкая и спокойная тональность. Колокола с основной нотой Ми звучат теплее и слитнее в общем звоне. Сравнивая два спектра исследуемых колоколов и содержание свинца (Pb) в сплаве, можно с уверенностью сказать, чем меньше свинца (Pb), тем сильнее звучит частота 172,27 Гц.

Частота 602,93 Гц в спектральном исследовании колоколов № 4 и № 5 – это не просто нота. В музыке это нота Ре-диез 5-й октавы (D#6/Eb6). Это акустический фундамент, на котором держится вся красота звона. Почему 602,93 Гц вибрирует долго и приятно?

Этот частотный пик колоколов № 4 и № 5 обладает тремя идеальными характеристиками. Во-первых, он находится как раз на стыке мужского и женского вокальных регистров. Во-вторых, человеческое ухо прекрасно его воспринимает, но без малейшего дискомфорта, который обычно вызывают частоты выше 2000 Гц. И наконец, этот звук воспринимается как очень приятный, объемный и певучий, напоминая по тембру виолончель или живой человеческий голос.

В колоколе № 4 свинец (Pb) в сплаве (6%) гасит низкий гул (172,27 Гц), но почти не влияет на затухание 602,93 Гц. Олово (Sn) (12,5%) + серебро (Ag)

(1%) создают упругую структуру, которая поддерживает колебания именно на этой частоте. А доля меди (Cu) 74,8% в колоколе № 4, в отличие от № 5, где его доля равна 68%, дает большее увеличение мощности звука на этой частоте, что видно из спектра. В результате мы слышим долгий, красивый «хвост» после удара – тон 602,93 Гц медленно затухает, создавая ощущение парения. Это приятная вибрация (отсутствие биений). Но, если бы рядом с пиком 602,93 Гц был дуплет (например, 599 и 605 Гц), мы бы слышали дрожание («вау-вау»). У нас этого нет, значит, пик чистый и стабильный. Вибрация ровная, успокаивающая, в отличие от колокола № 5.

Доминирование частоты 602,93 Гц в спектре затухания объясняется физическими свойствами сплава: свинец благодаря высокому внутреннему затуханию эффективно заглушил низкочастотные колебания, в то время как серебро способствовало увеличению длительности резонанса в среднечастотном диапазоне. Это не брак литья, это шедевр частотной фильтрации средствами металлургии XVI–XVII вв. На спектрограммах колоколов № 4 и № 5 видно различие вибраций на этой частоте. В зоне выше 16 000 Гц в спектрограмме колокола № 4 наблюдаются характерные всплески, способствующие лечебному звуковому воздействию.Частота 1464,27 Гц колокола № 4 находится в верхней части третьей октавы, ближе к четвертой. По стандарту A4=440 Гц это примерно нота Ре (D) или Ре-диез (D#) четвертой октавы (D5 = 1468 Гц; D#5 = 1556 Гц). Относительно 172 Гц: 1464/172=8,5 это не классический кратный обертон (как у струны), а специфический колокольный интервал. Относительно 602,92 Гц: 1464/602 = 2,42. Это чуть выше двойной октавы (2,42 против 2,0). Такой диапазон характерен для малых и средних колоколов, где высокие частоты не являются строгими гармониками низких. У колокола № 5 частота 1550,39 смещена на 86 Гц по отношению к колоколу № 4. Это Соль третьей октавы (G6, очень близко к 1568 Гц). Яркая и звонкая частота придает звучанию «мелодичность» и блеск. Терция (1550 Гц) – создает мажорное настроение. Относительно 172 Гц: 1550/172=9, почти точный 9-й обертон.

Звучание колокола № 4 с частотой 2067,09 Гц приходится на верхнюю границу шестой октавы (согласно международному стандарту SPN). Этот тон располагается в аккуратном интервале между нотами Си шестой октавы (B6) и До седьмой октавы (C7), завершая один звуковой регистр и открывая следующий, – но в любом случае, это зона очень высокого звука. Относительно 172 Гц: 2067/172=12, это почти точная 12-я гармоника! 602 Гц (квинта или терция) 2067/602=3,43 этот интервал 3,43 (чуть больше децимы). 1464 Гц (верхний обертон) 2067/1464=1,41 дает звонкость. В теории музыки и акустике интервал с математическим отношением частот 1,41 представляет собой тритон (а точнее, его темперированную версию). Нужно обратить внимание на точное совпадение с 12 гармоникой от 172 Гц. Это редкость для колоколов! Обычно обертоны у них негармоничны, а здесь идеальное соотношение 1:12. Благодаря почти точному совпадению с 12 гармоникой от 172 Гц колокол № 4 звучит нестандартно чисто и красиво. У колокола № 5 частота смещена на 172,36 Гц и составляет 2239,45 Гц. По отношению к 172 Гц. Это почти 13 гармоника 2239/172=13,07.

Колокол № 5 имеет две сильные верхние гармоники 9 и 13 относительно его основного тона 172 Гц, которые придают звуку металлический резкий, чуть фальшивый на слух, но очень яркий тембр в отличие от серебряного певучего тембра колокола № 4.

Серебряный звон колоколов – миф или реальность? Одним из ключевых результатов наших исследований стало разрушение устоявшегося мифа о классическом составе колокольной бронзы, который традиционно характеризуется как 80% меди (Cu) и 20% олова (Sn) (*Пухначев* 1974; *Шашкина* 1985: 238–259). В реальности, для отлития колоколов с идеальным звоном нет необходимости строго соблюдать эти пропорции и чистоту данных металлов в сплаве. Вероятно, колокольные мастера прошлого прекрасно знали, что наоборот, именно присутствие примесей в колокольной бронзе придает колоколу особое звучание. А строго установленное соотношение медь-олово 4:1, описанное в трактатах о металлургии, с наибольшей вероятностью является умышленным упрощением, позволяющим сохранить настоящие секреты колокольного производства.

Рентгенофлуоресцентный анализ (РФА) колокольной бронзы позволил обнаружить в большинстве исследованных колоколов серебряный компонент, содержание которого в среднем варьируется от 0,35% до 1,2%. Это подтверждает, что серебро (Ag) действительно являлось тем «секретным» элементом, который мастера-литейщики сознательно добавляли в колокольную бронзу для улучшения качества колоколов. Они знали по эмпирическому опыту и старинным преданиям, что присутствие серебра в сплаве придает колоколу уникальное, завораживающее звучание, лечащее не только душу, но и физические недуги прихожан. Отсюда понятия «серебряный звон» и «колокольная вода». Серебро используется не только из-за красоты звучания, но и благодаря своим биофизическим свойствам, способствуя подавлению роста бактерий. При ударе в колокол возникает эффект «звукового аэрозоля» – с поверхности инструмента в воздух выделяются микрочастицы металла. В случае с серебряным колоколом это дает двойное очищающее действие. Уль-

тразвук разрушает оболочки вирусов и бактерий, а микрочастицы серебра дополнительно обеззараживают воздух. Использование тибетских серебряных колоколов в онкологии – наиболее яркий пример. В Колумбийском медицинском центре США их используют в комплексной терапии онкологических больных наряду с химиотерапией. Исследования (*Шушарджан и др.* 2008: 32–36) показали, что виброакустические свойства серебряных колоколов: влияют на синтез ДНК опухолевых клеток (супрессивное действие), а также оказывают выраженное подавляющее действие на патогенные микроорганизмы.

В старинных лечебниках, а также в старинных книгах о производстве колоколов упоминается «колокольная вода», как древнейшее лекарство, которым с IX в. лечились на Руси. Получали такую воду во время остывания колокола, когда раскаленную отливку остужали, выливая на нее воду. В этот момент вода обогащалась ценнейшими ионами серебра (Ag) и меди (Cu).

В описаниях процесса отливки колоколов, который фактически проходил в условиях, напоминавших пожар, рассказывается, что часто работники теряли сознание от жара и дыма, получали ожоги от брызг расплавленного металла или перегретого пара. Но что удивительно, если на ожоги и травмы попадала колокольная вода, заживление проходило быстро и без нагноений. Приметив целебные свойства колокольной воды, в дальнейшем ее стали собирать и использовать как первейшее средство для лечения ран, эпилепсии, детской золотухи. Также считалось, что колокольная вода предохраняет от холеры, способствует сращению костей при переломах.

Когда при отливке колоколов в колокольную бронзу стали добавлять все меньше серебра, колокольная вода начала утрачивать свое значение как лекарство (*Родимин* 2008: 8–12). Однако сегодня колокольная вода переживает второе рождение как лекарство альтернативной медицины, не имеющее противопоказаний. Научные исследования доказали: омывая раскаленный металл, вода насыщается оксидами меди и серебра, и ионы этих металлов способствуют излечению.

Запись аудио-треков звона отдельных колоколов дала возможность сравнивать акустические характеристики колоколов с содержанием серебра и без него. По результатам анализа мы выявили значительные отличия в звуковых фрагментах.

Интересным решением стала возможность визуализировать стоячие волны Фарадея (водный аналог фигур Хладни) в разных фазах удара колоколов № 4, № 5 и колокола с трещиной. Это завораживающий физический процесс. Когда стенки колокола вибрируют, они передают энергию воде, заставляя её поверхность покрываться строгими геометрическими узорами из колеблющихся пучностей и неподвижных узловых линий.

Из всего этого можно сделать вывод, что наличие таких примесей, как свинец (Pb) или серебро (Ag), не портит колокол, а дает прочность металлу и прекрасный серебряный звук, что противоречит представлению об академическом стандарте колокольной бронзы. Кроме того, все исследованные нами колокола, за исключением созданных в 2000-х годах, являются преемниками старинных колоколов, которые содержат в своем составе серебро (Ag) и издают прекрасный серебряный звон.



Колокол с серебром



Колокол без серебра



Колокол с трещиной

Источники и материалы

ПМА 1 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в Московскую обл., Сергиево-Посадский городской округ, г. Сергиев Посад. Ноябрь 2025 г.

ПМА 2 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в Московскую обл., Сергиево-Посадский городской округ, г. Сергиев Посад. Март 2026 г.

ПСС 1830 – Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Том IV. 1700–1712. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830.

Научная литература

Agricolae G. De re metallica libri XII. Quibus officia, instrumenta, machinae, ac omnia denique ad metallicam spectantia, non modo lucullentissime describuntur; fed & per effiges, fuis locis infertas adjunctis Latinis, Germanicisque appellationibus, ita ob oculus ponuntur, ut clarius tradi non posfint. Basileae: Sumptibus & typis Emanuelis König, 1657.

Давыдов А. Н. Колокола России: история и технология изготовления. М.: Наука, 2005.

Козлов Ф. Н. «Снять колокола!..»: заготовка колокольного «цветмета» в СССР в конце 1920-х – 1930-е гг. (на примере Чувашской АССР) // Экономическая история. 2024. Т. 20. № 3. С. 259–267.

Пухначев Ю. В. Загадки звучащего металла. М.: Наука, 1974.

Родимин Е. М. Вода колокольная, вода золотая, вода живая и мертвая // Здоровый образ жизни и долголетие. М.: РИПОЛ Классик, 2008. С. 8–12.

Седов П. В. Снятие церковных колоколов для литья пушек в начале Северной войны // Петербургкий исторический журнал. 2014. № 1. С. 26–40.

Табунщикова Л. В. Антиколокольная кампания на Дону в 1920–1930-е гг. // Вестник ПСТГУ / Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2017. № 76. С. 54–66.

Тосин С. Г. Колокол как источник звука в православной звоннице // Вестник музыкальной науки. 2020. Т. 8. № 4. С. 55–63.

Филимонов К. А. (сост.). Благовестные колокола Свято-Троицкой Сергиевой Лавры / авт.-сост. К. А. Филимонов. Сергиев Посад: Издательско-полиграфический центр Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2022.

Флеминг Дж. Волны в воде, в воздухе, в эфире. М.; Л.: Государственное издательство, 1926. С. 124–153.

Шариков И. Г., Чурсин В. М., Калашников С. И. Колокольная бронза: оптимизация состава и свойства // Литейное производство. 2011. № 4. С. 17–20.

Шашкина Т. Б. Колокольная бронза // Колокола: История и современность / сост. Ю. В. Пухначев. М.: Наука, 1985. С. 238–259.

Шушарджан С. В., Шушарджан Р. С., Еремина Н. И. Традиционная концепция музыкальной терапии и резонансно-рефлекторная теория акустических воздействий // Традиционная медицина. 2008. № 2(13). С. 32–36.

References

Agricolae, G. 1657. *De re metallica libri XII. Quibus officia, instrumenta, machinae, ac omnia denique ad metallicam spectantia, non modo lucullentissime describuntur; fed & per effiges, fuis locis infertas adjunctis Latinis, Germanicisque appellationibus, ita ob oculus ponuntur, ut clarius tradi non posfint*. Basileae: Sumptibus & typis Emanuelis König.

Davydo, A. N. 2005. *Kolokola Rossii: istoriya i tekhnologiya izgotovleniya* [Bells of Russia: History and Manufacturing Technology]. Moscow: Nauka.

Kozlov, F. N. 2024. «Snyat' kolokola!..»: zagotovka kolokol'nogo «cvetmeta» v SSSR v kontse 1920-kh – 1930-kh gg. (na primere Chuvashskoj ASSR) [«Take down the bells!..»: procurement of bell «non-ferrous metal» in the USSR in the late 1920s and 1930s (using the Chuvash ASSR as an example)]. *Russian Journal of Economic History. Vol. 20. № 3*: 259–267.

Pukhnachev, Yu. V. 1974. *Zagadki zvuchashchego metalla* [The Mysteries of Sounding Metal]. Moscow: Nauka.

Rodimin, E. M. 2008. Voda kolokol'naya, voda zolotaya, voda zhivaya i mertvaya [Bell water, golden water, living and dead water]. In *Zdorovyj obraz zhizni i dolgoletie*. Moscow: RIPOL Klassik.

Sedov, P. V. 2014. Snyatie cerkovnykh kolokolov dlya lit'ya pushek v nachale Severnoj vojny [The Removing of Church Bells for Cannon Casting at the Beginning of the Northern War]. *Peterburzhskij istoricheskij zhurnal 1*: 26-40.

Tabunshchikova, L. V. 2017. Antikolokol'naya kampaniya na Donu v 1920–1930-e gg. [The Anti-bell Campaign in the Don Region in the 1920s–1930s]. *Vestnik PSTGU. Seriya II: Istoriya. Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 76*: 54–66.

Tosin, S. G. 2020. Kolokol kak istochnik zvuka v pravoslavnoj zvonnice [The bell as a Source of Sound in an Orthodox Belfry]. *Vestnik muzykal'noj nauki. Vol. 8. № 4*: 55–63.

Filimonov, K. A. (ed.). 2022. *Blagovestnye kolokola Svyato-Troickoj Sergievoj Lavry* [The Annunciation Bells of the Holy Trinity Lavra of St. Sergius]. Sergiev Posad: Izdatel'sko-poligraficheskij centr Svyato-Troickoj Sergievoj lavry.

Fleming, J. 1926. *Volny v vode, v vozduhe, v efire* [Waves in water, in air, in the ether]. Moscow: Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo.

Sharikov, I. G., V. M. Chursin and S. I. Kalashnikov. 2011. Kolokol'naya bronza: optimizaciya sostava i svojstva [The Bell Bronze: Optimization of Composition and Properties]. *Litejnoe proizvodstvo 4*: 17–20.

Shashkina, T. B. 1985. Kolokol'naya bronza [The Bell Bronze]. In *Kolokola*: *Istoriya i sovremennost'*, ed. by Yu.V. Puhnachev. Moscow: Nauka.

Shushardzhan, S. V., R. S. Shushardzhan and N. I. Eremina. 2008. Tradicionnaya koncepciya muzykal'noj terapii i rezonansno-reflektornaya teoriya akusticheskih vozdejstv [The Traditional Concept of Music Therapy and the Resonance-reflex Theory of Acoustic Effects]. *Tradicionnaya medicina 2*(*13*) 2008: 32–36.

THE SILVER BELL RINGING – MYTH OR REALITY (PART 2)

Abstract. Medieval metallurgists determined that to produce durable and resonant bells, the classic bell bronze alloy should consist of 80% pure copper and 20% tin. However, there are numerous historical witnesses and legends that master foundries added silver to the bronze. This secret allowed them to create bells with an astonishingly melodic and deep sound. To uncover the true role of silver, we examined bells from different historical periods using modern technology. X-ray fluorescence analysis (XRF) of bell bronze revealed a silver component in many samples, with the content varying on average from 0.35% to 1.2%. Audio recordings allowed for a detailed comparison of their acoustic properties. The studies proved that the addition of silver was intentional. The masters knew that this alloy improved acoustic properties and imparted therapeutic benefits to the ringing. This article presents detailed data on the chemical composition and acoustics of bells, revealing new features of their production technology.

Keywords: bells, bell bronze, copper, tin, lead, silver, silver ringing, bell ringing, church bells, silver bells, XRF, acoustic properties.

Authors Info: Khokhlov, Nikita V. – Researcher fellow at the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation), E-mail: ethno@yandex.ru

Authors Info: Zini, Stefania – Ph. D. in History, Researcher fellow at the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation), E-mail: stefania.zini@yandex.ru , ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7288-9422

For citation: Khokhlov, N. V., and S. Zini. 2026. The Silver Bell Ringing – Myth or Reality (Part 2). *Tradition and modernity* (*Traditsii i sovremennost*) *46*: 104–116

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.

ПУБЛИКАЦИИ ДОКУМЕНТОВ И МАТЕРИАЛОВ

© 2026 О. В. Кириченко
Москва, Россия



ПИСЬМО МИТРОПОЛИТА ЯПОНСКОГО НИКОЛАЯ (КАСАТКИНА) ПРОТОИЕРЕЮ ИОАННУ ВОСТОРГОВУ

Аннотация. Здесь публикуется найденное в Российском государственном историческом архиве письмо основателя Японской Православной Церкви святителя Николая Японского, равноапостольного, адресованное протоиерею Иоанну Восторгову (прославленному в чине священномученика), приезжавшему в 1909 г. инспектировать Пекинскую духовную миссию, с заездом в Японию. Письмо было адресовано о. Иоанну в тот момент, когда он только прибыл в страну, и имело целью помочь сориентироваться в выборе мест для посещения.

Ключевые слова: святитель Николай Японский, неизвестное письмо, протоиерей Иоанн Восторгов, знакомство с японской миссией.

Ссылка при цитировании: Письмо митрополита Японского Николая (Касаткина) протоиерею Иоанну Восторгову. Публикация, предисловие и комментарии О. В. Кириченко // Традиции и современность. 2026. № 46. С. 117–120

Публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Динамика идентичностей и культур населения России: академические и прикладные социально-антропологические исследования»

Кириченко Олег Викторович (**Kirichenko Oleg Victorovich**) – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: kirichenko.oleg.1961@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0730-7075

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2026. № 46. С. 117–120
ISSN 2687-1122; **ISSN 2687-119X** || http://naukapravoslavie.ru
УДК – 82.941; **ББК – 86.372**; https://doi.org/10.33876/2687-119X/2026-46/117-120

Предисловие к публикации

Миссионерская деятельность священномученика Иоанна Восторгова (1864–1918) началась с его церковного пути на Старополье, где он родился, окончил духовную семинарию в 1883 г. и был рукоположен во священники в 1889 г. Яркий талант проповедника, энергичного и деятельного организатора церковной жизни сделал его заметной фигурой на Ставрополье; ему поручались все более ответственные церковные должности. Из Ставрополья, по приглашению митрополита Владимира (Богоявленского), в 1894 г. он перебирается в Грузию и уже в 1900 г. руководит всеми церковно-приходскими школами и школами грамоты в экзархате. Много ездит по епархии, завязываются долгосрочные тесные отношения с епископом Димитрием (Абашидзе). Из Грузии ему пришлось уехать в 1906 г. из-за развязанного революционерами-националистами террора против русского присутствия. В Москве хорошо знавший его митрополит Владимир (Богоявленский) поручает о. Иоанну должность миссионера-проповедника Московской епархии с правами противосектантского епархиального миссионера. Также о. Иоанн входит в синодальную миссионерскую комиссию и по поручению Синода осуществляет инспекционные поездки по Сибири, Дальнему Востоку, Средней Азии. Его задачей является, кроме инспекции, выявление на местах возможностей для создания монастырей как особых церковных факторий, имеющих первостепенное значение для осуществления церковной миссии в отделенных регионах. Так, он устраивает женские общины в Туркестане, где епископом был известный и близкий ему владыка Димитрий (Абашидзе). Масштабные планы о. Иоанна (и частичная реализация их) по устроению православной миссии в Сибири, Средней Азии и на Кавказе до сих пор, к сожалению, научно, монографически не описаны; эта объемная задача только стоит в перспективе. В данном случае мы публикуем небольшой документ – письмо святителя Николая Японского 1909 г., полученное о. Иоанном, очевидно, уже в самой Японии, через нарочных, а не по почте. Письмо важно своей содержательной стороной, оно показывает, с каким вниманием и с какой деловой распорядительностью действует святитель Николай, встречая дорогого гостя из Москвы, все старается предусмотреть в его передвижениях по малоизвестной, иноязычной Японии.

Вот как святитель Николай описывает священнику Сергию Судзуки посещение гостями храма в Осаки 21 апреля 1909 г.: «В Осака приедут почтенные гости: преосвященный Иоанн, епископ Киренский[1], и из Москвы протоиерей, очень известный в России, Иоанн Иоаннович Восторгов. Они приедут, чтоб ознакомиться с нашею Церковью в Японии. Итак, когда они прибудут (вероятно, по пути из Мацуяма) в Оосака, то хорошенько познакомьте их с оосаковской церковью: покажите наше церковное место, также место, где теперь будут совершаться богослужения, познакомьте с христианами, проводите на русское кладбище в Хаматера. Если пожелают отслужить панихиду там, помогите в этом. Предложите посмотреть церковь в Вакаяма; и если они пожелают посмотреть, то проводите их туда. Когда они кончат посещение оосаковской церкви, то проводите их в Киото, чтоб они и там посмотрели нашу церковь. Если у вас будут расходы при этом на “дзинрикися” (рикша. – *О. К.*), на железную дорогу и проч., то я после возвращу Вам, сколько истратите…» (Письмо священнику 2019: 579). Судя по всему, епископу Иоанну и священнику Иоанну Восторгову удалось посетить лишь малую часть православных храмов из числа имеющихся. Как следует из отчета архиепископа Николая (Касаткина) 1910 г. в Синод, в Японской Православной Церкви на этот период насчитывалось: 265 церковных общин, с 31 538 христианами, 42 священнослужителя, два архиерея (оба русские), 33 иерея (все японцы), 7 диаконов (один русский), 12 учителей церковного пения, 118 проповедников. В течение года крестили 1120 японцев. Также даются сведения по семинарии в Токио и училищам. Они действовали в рамках Российской духовной миссии в Японии, которой руководил архиепископ Николай (Донесение 2018: 456).

Публикуемое письмо протоиерею Иоанну Восторгову от митрополита Японского Николая (Касаткина) хранится в Российском государственном историческом архиве (РГИА. Ф. 1102. Оп. 1. Д. 965. Л. 30–31). Текст рукописный, почерк мелкий, читаемый. Имеется конверт от письма. Письмо, видимо, было отправлено не по почте, а «из рук в руки», поскольку на конверте нет ни марок, ни почтового штемпеля. Кроме текста на почтовой бумаге, конверта для письма, здесь находятся листки с прозрачной бумагой, где черными чернилами выведены иероглифы имен японских священников, к которым направлялся о. Иоанн Восторгов с владыкой Иоанном, чтобы легче было их найти. В конверте находится вырезка из японской газеты. На ней – фото о. Иоанна Восторгова, в шляпе и с наперстным крестом; рядом с ним – епископ Иоанн. Вырезка наклеена на белый лист. На обратной стороне синим карандашом написано, очевидно, название японской газеты, откуда сделана вырезка, номер ее и год. Также в конверте листок прозрачной бумаги, где рукой архиепископа Николая написан адрес священника Фомы Такеока в Мацуяме; написаны несколько японских иероглифов и дано русскими буквами их звучание: Эаиме кемъ Мацуяма-эл Ицибанчёо[2].

ПИСЬМО МИТРОПОЛИТА ЯПОНСКОГО НИКОЛАЯ (КАСАТКИНА) ПРОТОИЕРЕЮ ИОАННУ ВОСТОРГОВУ

21 апреля 1909. Токио
Русская Духовная Миссия

Высокочтимый Отец Протоиерей Иоанн Иоаннович.

Приветствую Преосвященного Иоанна и Вас на пороге Японии. Милости просим почтить Миссию! В Нагасаки прошу благословить священника Антония Такаи[3], поставленного там от Миссии для Русского и для малого общества японских христиан, число которых он старается преумножить там своей проповедью среди японцев. Посетите и благословите также кладбище, где погребено немало русских, и где будет их много, когда соберут туда кости русских моряков из могил, рассеянных по западному берегу Ниппона и на островах после Цусимского боя.

Из Нагасаки Вам по пути Мацуяма, где священник Фома Такеока[4] немного говорит по-русски. Он покажет Вам церковь и все в ней, а также кладбище русских воинов погибших. Далее – Осака, где священник Сергей Судзуки[5], который тоже разумеет по-русски, как служивший дома у наших военнопленных в Мацуяме. Он познакомит Вас с церковью в Осаке. Вероятно, проедете с ним за город в Хамстер, чтобы благословить кладбище Порт-Артурских героев, военнопленных, сложивших там свои кости. Далее – Киото, где священник Кандидат Киевской Академии Симеон Мии[6], говорящий по-русски хорошо. Там посмотрите храм, благословите женское училище и общество христиан. По пути из Киото, если пожелаете посетить некоторые церкви, лежащие по линии Гел-Акот Рогом, то о. Симеон проводит Вас, я ему пишу о сем. Затем мы с преосвященным Сергием будем иметь радость встретить Вас в Токио. Итак, до скорого свидания!

С истиною братскою любовью к Преосвященному Иоанну и Вам. Остаюсь вашим покорным слугою и богомольцем. Николай, Архиепископ Японский.

(Написано еще восемь иероглифов и надпись по-русски: Христосъ – Сейкёокай, что означает «Православная Церковь». Далее – четыре иероглифа и надпись по-русски: «о. Фома Такеока». – О. К.)

Примечания

[1] В начале XX в. титул епископа Киренского (викария Иркутской епархии) имел архиепископ Иоанн (в миру Фёдор Иванович Смирнов).

[2] Здесь дан почтовый адрес по-японски: Префектура Экимэ, город Мацуяма, квартал Итибанто.

[3] Священник Японской Православной Церкви, протопресвитер (японское имя Макио, 1874-1966). Выпускник Токийской духовной семинарии, служил катехизатором в Токио, с 1906 г. священник. Служил в лагере русских военнопленных с апреля 1905 по февраль 1906, будучи дьяконом. Награжден Св. Синодом в 1907 г. Библией и золотым наперстным крестом. С 1906 г. сорок лет служил в храме г. Нагасаки. Пережил атомную бомбардировку, был ранен, потом служил в Токио до 1966 г. См.: Собрание трудов равноапостольного Николая Японского. Т. 3. Письма. М.: ООО «Издательство пенаты и книга», 2019. С. 688-689.

[4] Священник Японской Православной Церкви, а ранее – катехизатор, дьякон. С июня 1905 г. по январь 1906 г. служил в лагерях русских военнопленных в городах Маругамэ и Дзэнцудзи. Награжден Св. Синодом Библией на русском языке в 1907 г. С июля 1908 г. как священник служил в новопостроенном храме в г. Мацуяма, также служил в храмах провинции Эхимэ на о. Сикоку. – См.: Собрание трудов равноапостольного Николая Японского. Т. 3. Письма. М.: ООО «Издательство пенаты и книга», 2019. С. 689.

[5] Священник Японской Православной Церкви (Кюхати Номура), митрофорный протоиерей. Учился в школе при Миссии в Хокодатэ, потом окончил Токийскую духовную семинарию (1884). Работал переводчиком. С 1895 г. – священник, настоятель церкви в Осака. Служил в лагерях русских военнопленных. Награжден Библией Св. Синодом в 1907 г. – См.: Собрание трудов равноапостольного Николая Японского. Т. 3. Письма. М.: ООО «Издательство пенаты и книга», 2019. С. 688.

[6] Священник, протоиерей (японское имя Доро, 1858-1940). В 1873 г. одним из первых принял крещение, в 1874 г. поступил в Токийскую духовную семинарию, потом закончил Киевскую духовную академию (1883-1887), преподавал в Токийской духовной семинарии. Служил в храмах городов Осака, Киото, Нагоя, Сидзуока, Тэнгачая, Тоёхаси, Канадзава, Сабае, Цуруга. В 1907 г. был награжден Св. Синодом Библией и золотым наперстным крестом. См.: Собрание трудов равноапостольного Николая Японского. Т. 3. Письма. М.: ООО «Издательство пенаты и книга», 2019. С. 673.

Источники и материалы

Донесение 2018 – Донесение в Святейший Синод с отчетом о положении дел в Российской духовной миссии за 1909 г. // Собрание трудов равноапостольного Николая Японского. В 10 т. Т. 2: Официальная переписка. М.: ООО «Издательство “Пенаты и книга”», 2018. С. 456–459.

Письмо священнику 2019 – Письмо священнику Сергию Судзуки о посещении церкви в Осака гостями из

России // Собрание трудов равноапостольного Николая Японского. В 10 т. Т. 3: Письма. М.: ООО «Издательство “Пенаты и книга”», 2019. С. 579.

Научная литература

Восторгов о. Иоанн Иоаннович // Русский патриотизм. М.: Православное издательство «Энциклопедия русской цивилизации», 2003. С. 151–155.

Собрание трудов равноапостольного Николая Японского. Письма. Т. 3. М.: ООО «Издательство “Пенаты и книга”», 2019.

Русские православные миссионеры в Японии нового времени // Благотворительный мультимедийный православный проект «Предание.ру». URL: https://predanie.ru/book/214600-dnevniki-tom-i/?chapter=chapter_31

LETTER FROM METROPOLITAN NICHOLAS (KASATKIN) OF JAPAN TO ARCHPRIEST IOANN VOSTORGOV

Abstract. This article publishes a letter – discovered in the Russian State Historical Archive—from Saint Nicholas of Japan (Equal-to-the-Apostles), the founder of the Japanese Orthodox Church, to Archpriest Ioann Vostorgov (canonized as a hieromartyr). Vostorgov had traveled to inspect the Beijing Ecclesiastical Mission in 1909 and included a visit to Japan in his itinerary. The letter was sent to Fr. Ioann upon his arrival in the country and was intended to help him plan which locations to visit.

Keywords: Saint Nicholas of Japan, previously unknown letter, Archpriest Ioann Vostorgov, familiarization with the Japanese mission.

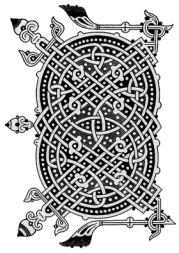
Authors Info: Kirichenko, Oleg V. – Dr. of History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation), E-mail: kirichenko.oleg.1961@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0730-7075

For citation: Kirichenko, O. V. 2026. Letter from Metropolitan Nicholas (Kasatkin) of Japan to Archpriest Ioann Vostorgov. Publication, foreword, and commentary by O. V. Kirichenko. *Tradition and modernity* (*Traditsii i sovremennost*) *46*: 117–120

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.

РЕЦЕНЗИИ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ

© 2026 Памфил (Осокин),
иеромонах
Москва, Россия



ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРУДЫ НА БЛАГО ЦЕРКВИ: О ЖИЗНИ И СЛУЖЕНИИ АРХИМАНДРИТА МАКАРИЯ (ВЕРЕТЕННИКОВА)

Аннотация. Юбилей известного церковного историка архимандрита Макария (Веретенникова), насельника Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, – событие важное для многих историков страны. В кратком сообщении освещаются научный путь архимандрита и его многочисленные труды.

Ключевые слова: научная биография архимандрита Макария (Веретенникова), Свято-Троицкая Сергиева Лавра.

Ссылка при цитировании: Памфил (Осокин), иеромонах. Исторические труды на благо Церкви: О жизни и служении архимандрита Макария (Веретенникова) // Традиции и современность. 2026. № 46. С. 121–126

Памфил (**Осокин**), **иеромонах** (**Pamfil** (**Osokin**), **Hieromonk**) – клирик Русской Православной Церкви, насельник Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, эл. почта: osokinmds@yandex.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2026. № 46. С. 121–126
ISSN 2687-1122; **ISSN 2687-119X** || http://naukapravoslavie.ru
УДК – 929; **091**; **ББК – 71.1**; **74.24**; https://doi.org/10.33876/2687-119X/2026-46/121-126

В 2026 г. исполняется 75 лет историку Церкви, доктору церковной истории, члену духовного собора Свято-Троицкой Сергиевой лавры, лауреату Макариевской премии, члену экспертного совета по Макариевским премиям, члену научно-редакционного совета Православной энциклопедии – архимандриту Макарию (Веретенникову).

Родился знаток русских летописей и архивных источников 11 ноября 1951 г. в Магнитогорске – городе, что основан был в самом начале 1930-х годов при «форсированной индустриализации» как один из промышленных центров тогдашней страны Советов. Впрочем, еще с XVIII в. на месте будущего города располагалась казачья станица как один из опорных пунктов пограничной и оборонительной линии Оренбуржья. А посему в поселении был храм, возможно, и не один.

Младенца крестили с именем Петр в честь священномученика Петра, архиепископа Александрийского. Семья посещала местный Свято-Николаевский храм. Священниками в нем служили Иоанн Щербатов (1886–1960), Владимир Рожков (1900–1966), позже – Николай Сапега (1909–1980). Из скудных данных известно: отец Иоанн Щербатов умер в заключении – его обвинили в смерти младенца во время (или вскоре после) крещения; отец Владимир Рожков – потомственный протоиерей, военный инженер, дал обет Богу, что, если вернется с войны живым, станет священником, и это обещание он исполнил.

По детству отцу Макарию запомнилась травля в обществе духовенства и активных прихожан. Хотя верующие все равно стремились в церковь, дорожили Богослужениями. В те годы, когда Петр Веретенников рос, духовную литературу достать было практически невозможно. Обычно давали друг другу что-то из переписанного от руки. Тогда и молитвословы, и Священное Писание, и святоотеческие труды бытовали так. Но верующие и в тех тяготах и ограничениях не унывали. «Нужно отдать должное, что при всем этом, народ пел, – вспоминает архимандрит Макарий. – Помню, как последний священник отец Николай Сапега подпускает народ ко Кресту после Литургии и обращается к молящимся: споем? Да, – отвечают. Все вместе пели “Господи, помилуй, Господи, прости, помоги мне, Боже, крест мой донести” и др. Какая-то особенная была атмосфера в храме». А еще батюшке запомнилось, как на богослужении «Господи, помилуй» во время ектеньи местные нагайбаки пели на родном языке (*Евстегнеева* 2021: 8).

В начале 1960-х годов, когда Петр был подростком, семья перебралась в Караганду. В Караганде в те годы действовало два православных храма. Петр больше любил бывать в Богородице-Рождественском, где было много монахинь – еще «царского» пострига. Столь много претерпевших в лагерях и ссылках, их точно волнами разбушевавшегося в богоборчестве житейского моря прибило к этой церкви – под духовное руководство ее настоятеля. Это ныне прославленный в лике преподобноисповедников архимандрит Севастиан (Фомин; 1884–1966) Карагандинский. Некогда он был монахом Оптиной пустыни, тоже узник ГУЛага, исповедник (Осталась светлая память 2025). По сути, при нем действовал тайный монастырь. И этот дух подвижничества не мог не коснуться восприимчивой юной души.



Архимандрит Макарий вспоминает, что среди матушек особо выделялись своими благодатными дарованиями две подвижницы – схимонахиня Анастасия (Шевеленко; 1888–1977) и монахиня Агния (Стародубцева; 1884–1976). Здесь же Петр Веретенников встретился с митрополитом Алма-Атинским и Казахстанским Иосифом (Черновым; 1893–1975). Владыка Иосиф принял иноческий чин еще до революции. А при советской власти 20 лет провел в лагерях. «Я всегда испытывал радость от общения с этим великим светильником, всякий раз ждал встречи с ним, – рассказывает архимандрит Макарий. – Слава Богу, что эти встречи происходили – и в Караганде, и в дальнейшем в Алма-Ате мне приходилось бывать у митрополита Иосифа в гостях» (Осталась светлая память 2025).

Несомненно, общение с людьми твердой веры, пронесшими ее через все невзгоды, повлияло на выбор жизненного пути принявшего постриг Петра



Веретенникова. После срочной службы в армии (а для молодого верующего человека тогда это было тем еще испытанием) он по благословению и рекомендации владыки Иосифа (Чернова) поступает в Московскую духовную семинарию, его сразу принимают во второй класс. В 1974 г., по окончании семинарии, поступает в Московскую духовную академию. 22 мая 1978 г. ректор академии архиепископ Дмитровский Владимир (Сабодан; впоследствии митрополит Киевский и всея Украины; 1935–2014) рукоположил его целибатом в академическом Покровском храме во диакона (Православная энциклопедия 2016). В том же году отец Петр окончил МДА со степенью кандидата богословия за работу «Всероссийский митрополит Макарий и его церковно-просветительская деятельность». Уже в этом труде был очевиден исследовательский талант, и отца Петра оставили профессорским стипендиатом на кафедре истории Русской Церкви. Через год он представил стипендиатский отчет на тему «Личное участие восточного духовенства в делах Русской Церкви».

Сам отец Макарий так объясняет свое тяготение к научной работе: «Я поступил в семинарию, потом закончил академию со званием кандидата богословия. Дело в том, что каждое семинарское сочинение – это не просто написание какого-то труда, это активная работа в библиотеке с книгами. Этот стиль работы сложился, когда я стал преподавателем. Нужно было готовиться к лекциям, готовиться к различным докладам, выступлениям, конференциям, все само самой собой сформировалось. Любовь к книгам – слагаемое всего этого процесса» (*Евстегнеева* 2021: 9). Интеллектуальный труд – один из самых тяжелых, оттого-то его и выбирают немногие.

19 декабря 1979 г. (примечательно, что и вторая хиротония состоялась на память святителя Николая, только уже «зимнего») отца Петра рукоположили во иерея. Осенью 1981 г. священник Петр вошел в состав делегации от Русской Православной Церкви в г. Дюссельдорф и позднее был назначен служить в один из приходов Московской Патриархии в Веймаре. На следующий 1982 г. зачислен в университет Мартина Лютера в г. Галле (ГДР). На втором году обучения родилась тема научной работы – «Храм святой равноапостольной Марии Магдалины в Веймаре». В этом храме на веймарском историческом кладбище он и служил. За глубину и доскональность раскрытия темы он в 1988 г. получил ученую степень доктора теологии. Причем надо отметить, что присвоение докторской степени лютеранским университетом православному священнику – явление не частое, если не сказать уникальное.

17 марта 1982 г. наместником Троице-Сергиевой лавры архимандритом Иеронимом (Зиновьевым; 1934–1982) в Троицком соборе отец Петр был пострижен в монашество с именем Макарий в честь преподобного Макария Египетского (*Евстегнеева* 2021: 9). В память этого же святого пятью веками ранее был наречен монашеским именем и будущий Митрополит Московский Макарий, к прославлению которого ставший ему в монашестве тезкой приложил много трудов. Отец Макарий занимался сбором материалов к канонизации Митрополита Макария Московского. Прославление Митрополита Макария было совершено на Поместном соборе Русской Православной Церкви в 1988 г. Отец Макарий составил подробное житие святителя, а также службу, похвальное слово и акафист. Его же тщанием был искусно изготовлен вышитый покров на гробницу Московского святителя, который возлагается ежегодно в день памяти святого. На Троицком подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры в г. Москве находится уникальная икона святителя Макария с житийными клеймами, которая была написана при содействии отца-архимандрита в 1998 г. Отцом Макарием опубликовано множество работ, посвященных Митрополиту Макарию (*Макарий* (*Веретенников*) *и др*. 2016) . Энциклопедизм выдающегося деятеля книжности XVI в. Митрополита Макария отразился на широте и разнообразии тем, которыми занимается и архимандрит Макарий.

На вопрос, какими качествами должен обладать современный исследователь, батюшка уверенно отвечает: «Любовь к науке, любовь к тому делу,



к которому мы здесь призваны» (Интервью 2025). И, разумеется, необходим огромный труд. Те церковные проекты, над которыми трудился отец Макарий, – прямое тому подтверждение. В частности, подготовка к изданию новых богослужебных Миней.

После прославления святителя Макария батюшка посвятил свои исследования Московским митрополитам XVI в. А в 2016 г. в свет вышел колоссальный труд, посвященный митрополитам Древней Руси с X по XVI в.

В целом тематика и хронологические рамки исследований весьма широки. От времен земной жизни Христа (статья «Святая равноапостольная Мария Магдалина») до века XXI (например, труд «Лаврский духовник архимандрит Кирилл»). Не так давно у отца Макария вышли книги, посвященные Патриарху Никону «Патриарх-схимник» (2024 г.), Патриарху Иоасафу II «Всероссийский Патриарх Иоасаф II. Троицкий настоятель на Первосвятительском Престоле» (2024 г.), Патриарху Иоакиму «Святейший Патриарх Иоаким» (2025 г.), архимандриту Леониду (Кавелину) «Троицкий наместник архимандрит Леонид (Кавелин)» (2025 г.), историку Е. Н. Сумарокову «Забытый церковный историк» (2025 г.). К настоящему времени опубликовано свыше 900 работ. И это не только исследования по истории Церкви, затрагивает архимандрит Макарий и каноническое право, и литургику, и нравственно-аскетические труды, и филологию, и церковное искусство. Также, на основе научных изысканий им предложен новый подход к периодизации истории Русской Церкви.

В 1986 г. в Журнале Московской Патриархии была опубликована статья отца Макария «Памятники древнерусской литературы, содержащие описание последних дней земной жизни подвижников XV–XVI веков» (*Игумен Макарий* 1986). В данной статье анализируются и впервые вводятся в научный оборот агиографические памятники, в которых описаны последние дни, кончина и погребение епископа Тверского Акакия, преподобного Пафнутия Боровского, преподобного Даниила Переяславского и др. Эти уникальные повествования «имеют большое значение. Их неповторимой чертой является “бытовизм”. Прямая речь с большей долей вероятности передает подлинные слова подвижников, дает яркое представление об их повседневной жизни, благочестии, быте и т. д.» – подчеркивается в данном исследовании, которое повлияло на формирование агиографии XX в.

Являясь безусловным авторитетом, отец Макарий участвовал в переиздании многотомной «Истории Русской Церкви» митрополита Макария (Булгакова), дополняя издание комментариями; он входит в научно-редакционный совет «Православной энциклопедии». Многие статьи «Православной энциклопедии» написаны архимандритом Макарием (Веретенниковым) либо основаны на его работах. На исследования ученого архимандрита ссылаются и авторы полномасштабной «Истории России» в 20

томах, которая издается в настоящее время в Институте российской истории РАН.

Насыщенную исследовательскую работу – отмеченную Макариевской премией (1997 г.) – отец Макарий совмещал с активной преподавательской деятельностью, а зачастую и с административной нагрузкой. После возвращения из ГДР он преподавал историю Церкви в МДАиС, руководил Регентской школой при МДА, был ректором новообразованных семинарий – Тобольской и Ставропольской; и снова вернулся в Alma mater – Московскую духовную академию – и стал насельником родной Свято-Троицкой Сергиевой лавры.

С июня 2001 по март 2010 г. архимандрит Макарий – заведующий Регентской школой при МДА. Один из учеников школы (Николай Кузнецов, ныне регент), ученичество у отца Макария отмечает так: «Для меня он непревзойденный образец профессионала-наставника, воспитателя и пастыря. Вообще, в деятельности отца архимандрита я поражался терпению, с которым он преодолевал на наших глазах различные проблемы, и этой мудрости также стоило у него поучиться» (На клиросе 2025). Отец Макарий сформировал сильный преподавательский состав Регентской школы, увлек учащихся этим видом церковного искусства. При непосредственном участии архимандрита Макария хором Регентской школы были записаны и выпущены диски «Молебное пение с акафистом преподобному Сергию Радонежскому», «Молебное пение с акафистом святителю Николаю» и др. 11 мая 2008 года хор Регентской школы выступил в Московской государственной консерватории с концертом, посвященным 15-летию возрождения подворья Лавры в Москве, в рамках подготовки к этому концерту была сделана запись диска с пасхальными песнопениями (Хор 2008).

Архимандрит Макарий дважды награжден Патриаршими грамотами (1985 г. и 2019 г.), орденами святого благоверного князя Даниила III (1996 г.) и II (2001 г.) степеней, дважды орденом преподобного



Сергия Радонежского III степени (1997 и 2007 гг.), орденами святителя Макария, митрополита Московского, III (2002 г.), II (2025 г.) и I (2026 г.) степеней. Помимо этого, он имеет другие Церковные медали. Архимандрит Макарий и поныне профессор МДА, с 2015 г. – доктор церковной истории. В 2016 г. Святейший Патриарх Кирилл во внимание к трудам на благо Церкви и в связи с 65-летием наградил отца Макария памятным крестом с украшением. Среди многих наград батюшка имеет и медаль Вооруженных сил «За веру и служение Отечеству» (Макарий (Веретенников) 2025). Именно так он и живет, трудясь на благо Церкви и Отечества, раскрывая их историю, проповедуя веру в Господа и любовь к Отечеству.

Источники и материалы

Евстегнеева 2021 – *Евстегнеева В.* «Если мы не обратимся к Богу, трудно говорить о возрождении России». Интервью с архимандритом Макарием (Веретенниковым) // Магнитогорские епархиальные ведомости. 2021. Декабрь. Вып. 5.

Интервью 2010 – Интервью с профессором Московской духовной академии архимандритом Макарием (Веретенниковым) по поводу выхода книги «Московские митрополиты XVI века» // Сайт «Московский патриархат. Учебный комитет Русской Православной Церкви». 14.06.2010. URL: https://old.mpda.ru/regent/site_pub/193991.html

Макарий (Веретенников) – Макарий (Веретенников) // Интернет-платформа «Рувики». URL: Макарий, биография, открытия и работы — РУВИКИ (дата обращения: 03.12.2025).

На клиросе 2025 – На клиросе. Беседа с регентом храма святителя Димитрия митрополита Ростовского в Очаково Николаем Кузнецовым // Сайт «Храм святителя Димитрия, митрополита Ростовского в Очакове г. Москвы». URL:http://hram-sdr.ru/index.php?module=pages&id=335 (дата обращения: 03.12.2025).

Осталась светлая память 2025 – «Осталась светлая память...». К 35-летию со дня блаженной кончины

митрополита Алма-Атинского и Казахстанского Иосифа (Чернова) // Интернет-портал «Православие.ru». URL: https://pravoslavie.ru/39021.html?ysclid=min5pnyi91566581481 (дата обращения: 02.12.2025).
Православная энциклопедия 2016 – Макарий (Веретенников) // Православная энциклопедия. Т. XLII: Львовский собор – Максим, блаженный Московский. М., 2016. С. 501–502.
Хор 2008 – Пресс-служба Московской Духовной Академии. 14.05.2008. Хор Регентской школы при МДА выступил в Московской государственной консерватории // Сайт «Московский патриархат. Учебный комитет Русской Православной Церкви». URL: https://old.mpda.ru/regent/news/text/21144.html (дата обращения: 24.02.2025).

Научная литература

Игумен Макарий, *преподователь МДА*. Памятники древнерусской литературы, содержащие описание последних дней жизни подвижников XV–XVI веков // Журнал Московской Патриархии. 1986. № 11. С. 68–75.
Макарий (*Веретенников*), *архим.* (сост.) Лаврский архимандрит Кирилл: Светлой памяти почившего о Господе старца архимандрита Кирилла (Павлова). М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2017.
Макарий (*Веретенников*), *архим*. Святая равноапостольная Мария Магдалина // Альфа и Омега. 2009. № 1(54). С. 160–171.
Макарий (*Веретенников*), *архим*. Троицкий наместник архимандрит Леонид (Кавелин). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2025.
Макарий (*Веретенников*), *архим. Флоря Б. Н., Э. П. Р., Маханько М. А*. Макарий // Православная энциклопедия. Т. XLII: Львовский собор – Максим, блаженный, Московский. М., 2016. С. 368–390.

References

Makarij (Veretennikov), abbot. 1986. Pamyatniki drevnerusskoj literatury, soderzhashchie opisanie poslednih dnej zhizni podvizhnikov XV–XVI vekov [Monuments of Old Russian Literature Containing Descriptions of the Final Days of 15th–16th Century Ascetics]. *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii 11*: 68–75.
Makarij (Veretennikov), archimandrite (ed.) 2017. *Lavrskij arhimandrit Kirill: Svetloj pamyati pochivshego o Gospode starca arhimandrita Kirilla* (*Pavlova*) [Lavra Archimandrite Kirill: To the Blessed Memory of the Elder Archimandrite Kirill (Pavlov), Who Reposed in the Lord]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo podvor'ya Svyato-Troickoj Sergievoj Lavry.
Makarij (Veretennikov), archimandrite. 2009. Svyataya ravnoapostol'naya Mariya Magdalina [Saint Mary Magdalene, Equal-to-the-Apostles]. *Al'fa i Omega 1*(*54*): 160–171.
Makarij (Veretennikov), archimandrite. 2025. *Troickij namestnik arhimandrit Leonid* (*Kavelin*) [Archimandrite Leonid (Kavelin), Abbot of the Trinity Monastery]. Trinity Lavra of St. Sergius.
Makarij (Veretennikov), archimandrite, et al. 2016. Makarij [Makary]. In *Pravoslavnaya enciklopediya*. Vol. XLII: L'vovskij sobor – Maksim, blazhennyj, Moskovskij [Orthodox Encyclopedia. Vol. XLII: Lviv Council – Maxim the Blessed of Moscow], 368–390. Moscow.

HISTORICAL WORKS FOR THE GOOD OF THE CHURCH: ON THE LIFE AND MINISTRY OF ARCHIMANDRITE MAKARIY (VERETENNIKOV)

Abstract. The jubilee of the renowned church historian Archimandrite Makariy (Veretennikov), a member of the Holy Trinity-St. Sergius Lavra, is a significant event for many historians in the country. This brief article highlights the Archimandrite's scholarly career and his numerous works.

Keywords: scholarly biography of Archimandrite Makariy (Veretennikov), Holy Trinity-St. Sergius Lavra.

Authors Info: Pamfil (Osokin), Hieromonk. – cleric of the Russian Orthodox Church, member of the Holy Trinity-St. Sergius Lavra (Moscow, Russian Federation). E-mail: osokinmds@yandex.ru

For citation: Pamfil (Osokin), Hieromonk. 2026. Historical Works for the Good of the Church: On the Life and Ministry of Archimandrite Makariy (Veretennikov) // *Tradition and modernity* (*Traditsii i sovremennost*) *46*: 121–126

Научное издание

ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

2026. № 46

Выпускающий редактор – О. В. Кириченко
Литературное редактирование, техническое редактирование, корректура – Н. В. Шляхтина, Л. Т. Соловьева
Редактор английских текстов – Г. О. Кириченко
Компьютерная верстка – А. К. Беспалов
Художественное оформление обложки – О. В. Кириченко

Подписано к печати 30.09.2026. Формат 194 х 270. Усл.-печ. л. 11. Заказ № 1-2026.
Тираж – 30 экз. Цена – 500 р.

ООО «СМАРТБУК»
123022, город Москва, Столярный пер., д. 14, под. 2.

