2023 (№4)

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ. ОСНОВАН В 2015 ГОДУ

ББК 86.37я5
Т 33

Т 33 **Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии:** ежегодный научный журнал. – №4. – Смоленск, 2023. – 123 с.

ISSN 2782-2095 Online

Журнал индексируется в базе данных «Российский индекс научного цитирования» (РИНЦ)

© Смоленская православная духовная семинария. 2023

ISSN 2782-2095 Online **© Смоленская Православная Духовная Семинария. 2023**

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

Тупикин Роман Владимирович (Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор) – кандидат богословия, кандидат юридических наук. Ректор Смоленской православной духовной семинарии.

Научный редактор:

Ивочкин Демьян Анатольевич (Иеромонах Рафаил) – доктор исторических наук, кандидат богословия, доцент. Заведующий кафедрой богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии.

Ответственный секретарь:

Мищенко Максим Александрович (Иерей Максим Мищенко) – помощник ректора Смоленской православной духовной семинарии по научной работе.

Технический редактор:

Тимофеев Виталий Александрович (Диакон Виталий Тимофеев) – магистр теологии. Смоленская православная духовная семинария.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Председатель:

Марченко Алексей Николаевич (Протоиерей Алексий Марченко), доктор церковной истории, доктор исторических наук, профессор, начальник отдела докторантуры Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

Члены Редакционного совета:

Хондзинский Павел Владимирович (протоиерей Павел Хондзинский) – кандидат теологии, доктор богословия. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

Акимов Виталий Викторович (архимандрит Сергий) – доктор богословия. Ректор Минской духовной академии. Доцент кафедры библеистики и христианского вероучения Института теологии БГУ.

Масленников Дмитрий Владимирович – доктор философских наук, профессор. Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского.

Шмонин Дмитрий Викторович – доктор философских наук, профессор. Общецерковная аспирантура и докторантура им. Кирилла и Мефодия, председатель Экспертного совета по теологии ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации.

Понкин Игорь Владиславович – доктор юридических наук, профессор. Институт государственной службы и управления ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации».

Реснянский Сергей Иванович – доктор исторических наук, профессор. Российский университет дружбы народов. Член экспертного совета ВАК при Министерстве образования и науки Российской Федерации по теологии.

Слесарев Александр Валерьевич – доктор церковной истории, кандидат богословия. Минская духовная академия и Минская духовная семинария.

Фирсов Сергей Львович – доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии, профессор Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

Леонтьева Татьяна Геннадьевна – доктор исторических наук, профессор. Тверской государственный университет.

Смирнов Алексей Евгеньевич – доктор философских наук, профессор. Иркутский юридический институт, филиал Российского государственного университета прокуратуры.

Гавриленков Алексей Федорович – доктор исторических наук, кандидат философских наук, доцент. Смоленская православная духовная семинария.

Соловьёв Илья Владимирович (Священник Илья Соловьёв) – кандидат богословия, кандидат исторических наук, председатель Общества любителей церковной истории.

Каиль Максим Владимирович – кандидат исторических наук, доцент. Смоленский государственный университет.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Ивочкин Демьян Анатольевич (Иеромонах Рафаил) – доктор исторических наук, кандидат богословия, доцент. Смоленская православная духовная семинария.

Казаков Михаил Михайлович – доктор исторических наук, профессор. Смоленская православная духовная семинария, Смоленский государственный университет.

Гавриленков Алексей Фёдорович – доктор исторических наук, кандидат философских наук, доцент, профессор. Смоленская православная духовная семинария.

Кульпинов Сергей Сергеевич (Диакон Сергий Кульпинов) – кандидат богословия, доцент. Томская духовная семинария.

Ребизов Олег Георгиевич (Иерей Олег Ребизов) – кандидат богословия, доцент. Смоленская православная духовная семинария.

Ильина Анна Михайловна – кандидат педагогических наук. Смоленская православная духовная семинария.

Ланге Юрий Иванович (Игумен Тарасий) – магистр психологии. Смоленская православная духовная семинария.

Кулаков Константин Юрьевич — кандидат богословия. Смоленская православная духовная семинария.

Мищенко Максим Александрович (Иерей Максим Мищенко) – помощник ректора Смоленской православной духовной семинарии по научной работе.

Содержание

Церковно-исторические исследования

Тупикин Р. В. (митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор)
Становление высшего духовного образования в Смоленской епархии, новейший период (1988 – 2008 гг.)……..……..6

Овчинников В. И. (архиепископ Элистинский и Калмыцкий Юстиниан)
Православие в Бессарабии в 1930-е годы..…….....19

Широков П. Ф. (иеромонах Ферапонт)
Смоленская духовная семинария в годы реформы 60-х гг. XIX века (по материалам отчетов ревизоров Учебного комитета)..……..……....33

Звонарёв С. Л. (протоиерей Сергий Звонарёв)
Взаимоотношения Московского и Иерусалимского Патриархатов в 60-е – начале 70-х годов XX века по материалам церковных и государственных архивов.……41

Лавринов В. В. (протоиерей Валерий Лавринов)
«Я никогда в жизни не был подлецом, мерзавцем, предателем кого бы то ни было…»: архиепископ Николай (Львов). (По материалам архивно-следственного дела)……...54

Теологические исследования

Ребизов О. Г., (иерей Олег Ребизов)
Деятельность пророка Илии в контексте истории и культуры Древнего Ближнего Востока IX в. до н.э.……..…76

Иванов А. М., Аксёнова Е. К.
История молитвенного дома иудейской религиозной общины во второй половине XX века в городе Рославле ……..…86

Гуманитарные исследования

Мищенко М. А., (иерей Максим Мищенко)
Этические основания запрета на клонирование человека в критической концепции Жана Бодрийяра..……92

Качурина Е. Б.
Особенности изучения английского языка бакалаврами теологии……105

Краеведческие исследования

Золотов Н. С. (игумен Николай)
К истории деятельности православных братств в Российской империи конца XIX в. (на примере Братства Преподобного Авраамия, Чудотворца Смоленского)……..112

Сведения об авторах……121

Contents

Church history research studies

Tupikin R. V. (metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh Isidor)
The formation of higher theological education in the Smolensk diocese:
the newest period (1988 – 2008)……6

Ovchinnikov V. I. (archbishop of Elista and Kalmyk Justinian)
Orthodoxy in Bessarabia in the 1930s……..…..19

Shirokov P. F. (hieromonk Ferapont)
The Smolensk Theological Seminary during the reform of the 60s of the 19th century
(based on the reports made by the auditors of the Educational Committee)……..…..33

Zvonarev S. L. (archpriest Sergiy Zvonarev)
The relationship between the Moscow and Jerusalem Patriarchates in the 60s - early 70s
of the XX century based on the materials of church and state archives……...…41

Lavrinov V. V. (archpriest Valery Lavrinov)
«I have never been a scoundrel, a bastard, a traitor to anyone in my life...»:
archbishop Nikolai (Lvov). (Based on the materials of the archival and investigative case)……...54

Theological research studies

Rebizov O.G. (priest Oleg Rebizov)
The activity of the Prophet Elijah in the context of the history and culture of the Ancient Near East
of the IX century BC……76

Ivanov A. M., Aksyonova E. K.
The history of the prayer house of the Jewish religious community in the second half
of the 20th century in the city of Roslavl……..86

Humanities

Mishchenko M. A. (priest Maxim Mishchenko)
Ethical reasons for the ban on human cloning in the critical concept of Jean Baudrillard……...……92

Kachurina E. B.
The features of studying English by bachelors of theology……...105

Local history studies

Zolotov N. S. (hegumen Nikolai)
On the history of the activity of Orthodox brotherhoods in the Russian Empire at the end of the XIX
century (on the example of the Brotherhood of St. Abraham, the Wonderworker of Smolensk)……..112

Information about the authors……121

Церковно-исторические исследования

Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2023. №4. С. 6-18

УДК 257:281.93

Тупикин Р. В.
(митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор)

Становление высшего духовного образования в Смоленской епархии: новейший период (1988 – 2008 гг.)

Аннотация. Настоящая статья посвящена рассмотрению эволюционных процессов, происходивших в образовательном поле Русской Православной Церкви в постсоветский период на примере Смоленска как одного из административных центров Смоленско-Калининградской епархии. Автором были исследованы формы и практики адаптации образовательной системы Русской Православной Церкви к новым условиям церковно-государственных взаимоотношений. Автор попытался проанализировать виды и формы современного религиозного образования в России на примере четырехступенчатой системы религиозного образования, выстроенной в административном центре Смоленско-Калининградской епархии – г. Смоленске. На основе исследованного материала было определено место региональной религиозной системы образования в общем образовательном пространстве России, его роль и перспективы. Исследование развития епархиальной образовательной системы, убеждает, что духовное образование является важной частью образовательного поля нашей страны. Поэтому в настоящей работе ключевое внимание уделяется проблематике создания, развития и реформирования высшего духовного образования в Смоленской епархии с 1988 по 2008 годы.

Ключевые слова: Смоленская епархия, Смоленская православная духовная семинария, духовное образование, высшее образование, Русская Православная Церковь

Постановка проблемы. Исследуя развитие в Новейший период истории Русской Православной Церкви, мы можем отметить две тенденции, которые были заложены еще в начале 1990-х гг. и господствуют по сей день. Первое направление работы предполагало реформирование существующей системы духовного образования, ее совершенствование при сохранении определенных традиций. Второй вектор заключал в себе инкорпорацию богословского образования в систему светского путем открытия кафедр по теологии в высших учебных заведениях и государственной аккредитации семинарий и академий.

В процессе проведения реформ перед руководством Церкви все более четко проступали и новые задачи, которые формулировались следующим

образом. Так, одной из ключевых проблем конца прошлого столетия был не только недостаток кадров, но и низкий уровень подготовки будущих священнослужителей и церковных работников к своей будущей деятельности. Последнее обстоятельство объяснялось интенсивным открытием храмов, предыдущей политикой государства, ограничивающей прием в духовные школы способных людей, и состоянием самих учебных заведений. Поэтому повышение уровня подготовки будущих священнослужителей, богословов, исследователей, было одним из ключевых вопросов, включенных в повестку реформ. С этой целью было решено двигаться к признанию высших духовных учебных заведений Русской Церкви государством, для чего было необходимо стремиться к их лицензированию и аккредитации реализуемых программ. Последний шаг открывал путь к получению прав богословскими школами выдавать своим выпускникам дипломы государственного образца, и, напротив, получать образование церковным специалистам в стенах светских учебных заведений.

В 1989 году на Архиерейском Соборе была поставлена задача по обеспечению обязательного высшего образования для всех священнослужителей Русской Православной Церкви. Для достижения поставленной цели предполагалось переустройство содержательной и структурной части учебного процесса в духовных семинариях. Именно семинарии, по мысли участников Собора, должны были выполнять функцию подготовки будущих пастырей.

5 мая 1995 года решением Священного Синода Смоленскому межъепархиальному духовному училищу был присвоен статус семинарии. За год до этого события на прошедшем 29 ноября – 4 декабря Архиерейском соборе было принято определение «О задачах Церкви в области богословского образования». В этом документе ключевая роль отводилась духовным семинариям, которые были призваны стать высшими учебным заведениями Русской Церкви[1]. Важным в данном определении был неформальный подход к делу преобразования духовных семинарий, которые для достижения поставленной цели должны были иметь достаточную материальную базу и профессиональный штат преподавателей. Два этих условия были соблюдены Смоленской семинарией при ее открытии, что и подтвердило позицию Архиерейского собора.

Еще в 1993 году Священный Синод благословил Смоленскому духовному училищу осуществлять учебно-воспитательный процесс по программе духовной семинарии. Как отмечалось в справке из журнала № 30 Священного Синода от 5 мая 1995 года, семинарская программа на момент рассмотрения вопроса о преобразовании Смоленского училища в семинарию была успешно

[1]См.: Определение «О задачах Церкви в области богословского образования» http://www.patriarchia.ru/db/text/527253.html

внедрена. К концу 1995 года был подготовлен первый выпуск, который прошел обучение по этой программе[2].

К концу 1994/1995 учебного года Смоленское межъепархиальное духовное училище осуществило 4 полных выпуска. К этому же моменту выпускники данного учебного заведения составляли уже более четверти клира Смоленско-Калининградской епархии. Преподавательская корпорация насчитывала 29 человек. Из них двое имели кандидатскую степень по богословию, пять – кандидатов светских наук, четыре – высшее богословское образование и 17 человек – высшее светское[3].

На момент преобразования в училище обучалось 73 студента, из которых на пастырском отделении (4 года обучения) – 55 человек, на регентском (2 года) – 18 человек. Библиотека семинарии насчитывала 5400 печатных изданий[4]. Среди предметов, преподаваемых в училище, были: каноническое право, патрология, введение в церковную археологию, библейская археология, древнегреческий язык, история русской философии, история средневековой философии, история Рима и Византии. Помимо этого, в стенах учебного заведения с лекционными курсами неоднократно выступали ряд преподавателей из иных высших учебных заведений России и зарубежья, как то: профессор Фил Слейтер (США) – социальная педагогика, Ив Дюбуа (Франция) – патрология, Д.В. Поспеловский (Канада) – история Русской Православной Церкви. Этот далеко не полный список курсов говорит о том, что в семинарии существовала довольно обширная программа, готовившая образованных и всесторонне развитых церковнослужителей.

Вновь открываемая семинария была обеспечена достаточным количеством помещений для организации общежития, учебных аудиторий, актового зала и кабинетов сотрудников. Имелся и семинарский Покровский храм. Студентам обеспечивалось бесплатное общежитие, питание и стипендия. И это несмотря на то, что, как отмечал в своем докладе на Архиерейском соборе в 1997 году исполняющий обязанности председателя Учебного комитета епископ Верейский Евгений, из-за большой нужды в церковных кадрах практиковалось открытие духовных школ в епархиях при отсутствии «необходимых материальных и кадровых условий»[5].

В рапорте, направленном 26 апреля 1995 года на имя Святейшего Патриарха Алексия II епископом Евгением, последний рекомендовал преобразовать Смоленское духовное училище в семинарию, аргументируя свое мнение следующими соображениями: «Представленный учебный план показал, что по количеству преподаваемых предметов и по составу преподавателей

---

[2] АСПДС. Определения Священного Синода Русской Православной Церкви Московского Патриархата от 5 мая 1995 года. Выписка из журнала № 30.

[3] АСЕУ. Отчет Смоленской духовной семинарии за 1995/1996 учебный год. Л. 1.

[4] АСПДС. Определения Священного Синода Русской Православной Церкви Московского Патриархата от 5 мая 1995 года. Выписка из журнала № 30. Л. 1.

[5] *Евгений (Решетников), архиеп.* Доклад исполняющего обязанности председателя Учебного комитета епископа Верейского Евгения 24.02.1997 на Архиерейском соборе. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: https://mospat.ru/archive/1997/02/sobor_04/ (дата обращения: 06.07.2020).

Смоленское духовное училище превосходит многие наши семинарии. Имеются положительные отзывы о постановке учебного процесса и от преподавателей наших духовных академий, неоднократно посещавших Смоленск с курсами лекций. Почтительно докладываю Вашему Святейшеству, что Смоленское духовное училище следует уже сейчас (к окончанию 1994/1995 учебного года) перевести в разряд семинарии, чтобы выпускникам этого года уже выдать дипломы об окончании семинарии»[6]. Из части рапорта мы видим, что Смоленское духовное училище за короткий отрезок времени стало одним из лучших учебных заведений в своем сегменте и взяло образовательную планку выше, нежели необходимо было для его статуса «училища», что подтверждали и преподаватели духовных академий, которые на регулярной основе приглашались в стены Смоленской духовной школы.

В следующем, 1996 году, был утвержден Устав семинарии. Согласно этому документу, в задачи учреждения входила подготовка кадров священнослужителей, регентов и церковных работников. При семинарии было открыто два отделения – регентское и пастырское. На регентском отделении срок обучения составлял два года (или три), на пастырском – четыре (или пять). В связи с наличием большого количества клириков, не имеющих достаточного уровня образования и времени для его полноценного получения в рамках очного обучения, при семинарии на пастырском отделении был открыт сектор заочного отделения[7].

Информация об абитуриентах была почерпнута из Смоленских епархиальных ведомостей и ежегодных отчетов Смоленской семинарии[8]. Мы видим, что в первые годы после возобновления деятельности Смоленской духовной семинарии существовал определенный конкурс для поступающих, однако в дальнейшем он стал уменьшаться. За 2005 – 2008 гг. мы имеем сведения лишь об общем количестве абитуриентов, без разделения на тех, кто поступал на заочное или очное отделения, поэтому использование этой информации не позволяет получить полноты данных. Но есть основание полагать, что изменение тенденции было маловероятным.

Рассматривая эту ситуацию, нетрудно найти причины происходившего. С течением времени, начиная с середины 1990-х гг. во многих епархиях Русской

---

[6] АСПДС. Определения Священного Синода Русской Православной Церкви Московского Патриархата от 5 мая 1995 года. Выписка из журнала № 30. Л. 1.

[7] АСПДС. Гражданский Устав Смоленской Православной Духовной семинарии Русской Православной Церкви (Московского Патриархата). Л. 1–2.

[8] АСЕУ. Отчет Смоленской духовной семинарии за 1995/1996 учебный год. Л. 1; Отчет Смоленской духовной семинарии за 1996/1997 учебный год. Л. 1; Отчет Смоленской духовной семинарии за 1997/1998 учебный год. Л. 1; Отчет Смоленской духовной семинарии за 1998/1999 учебный год. Л. 1; Отчет Смоленской духовной семинарии за 1999/2000 учебный год. Л. 1; Отчет Смоленской духовной семинарии за 2000/2001 учебный год. Л. 1; Отчет Смоленской духовной семинарии за 2001/2002 учебный год. Л. 1; Отчет Смоленской духовной семинарии за 2002/2003 учебный год. Л. 1; Отчет Смоленской духовной семинарии за 2003/2004 учебный год. Л. 1; Отчет Смоленской духовной семинарии за 2004/2005 учебный год. Л. 1; Отчет Смоленской духовной семинарии за 2005/2006 учебный год. Л. 1; Отчет Смоленской духовной семинарии за 2006/2007 учебный год. Л. 1; Отчет Смоленской духовной семинарии за 2007/2008 учебный год. Л. 1; Новый выпуск СДС // Смоленские епархиальные ведомости. 1998. № 2. С. 27; Годичный акт в Смоленской духовной семинарии // Смоленские епархиальные ведомости. 1999. № 4. С. 12.

Православной Церкви были открыты духовные семинарии. К этому стоит прибавить постепенное насыщение церковными кадрами, которое и способствовало уменьшению потока поступающих в духовные школы. Об этом же свидетельствует фрагмент из доклада председателя Учебного Комитета архиепископа Верейского Евгения, представленный им в 2000 году на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви. В нем он сообщил о том, что, несмотря на имеющийся дефицит в кадрах священнослужителей, он значительно уменьшился в сравнении с ситуацией десятилетней давности, а в некоторых епархиях этот вопрос полностью был решен. Докладчик также предположил полное решение этой проблемы в обозримой перспективе, в связи с чем встанут уже вопросы иного характера. Так как большинство представителей духовенства, рукоположенного в конце XX столетия, не имели богословского образования, то перед Церковью встанет проблема не расширения сети духовных училищ и семинарий, а расширения приема в уже существующих духовных школах, которые имеют достаточно финансовых и кадровых ресурсов[9]. То есть, архиепископ Евгений в своем выступлении призывал идти путем уже не экстенсивного, но интенсивного развития образовательной сферы Русской Православной Церкви.

Относительно кадрового вопроса в Смоленско-Калининградской епархии в работе епископа Серафима (Амельченкова) содержится следующая оценка ситуации: «Ключевой задачей Смоленской семинарии была подготовка всесторонне образованных пастырей. И с этой задачей школа справлялась. В середине 1990-х годов уже около половины клириков Смоленско-Калининградской епархии составляли выпускники, либо студенты Смоленской семинарии. В 1996 году подавляющее большинство священнических вакансий было заполнено ее выпускниками. Так, проблема кадрового дефицита, остро стоявшая перед Смоленской епархией в течение всего советского периода, была в большей степени решена в кратчайшие сроки»[10].

В отношении увеличения числа духовных семинарий, имеются следующие данные: в 1994 году действовало 14 семинарий[11], в 1997 году – 21, в 2000 – 27[12], в 2004 – 31[13]. Так, за 10 лет, с 1994 по 2004 г., количество семинарий выросло более чем в 2 раза. Большая часть из них была открыта в Центральном федеральном округе России. Поэтому тенденции к уменьшению

---

[9] *Евгений (Решетников), архиеп.* Доклад при Священном Синоде. Архиерейский собор. 2000 год. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: https://mospat.ru/archive/page/sobors/2000-2/377.html (дата обращения: 05.04.2020).

[10] *Серафим (Амельченков), иером.* Богословское образование в России: Смоленская духовная семинария. Исторический очерк. 1728–2008. Смоленск: Свиток, 2010. С. 173.

[11] *Евгений (Решетников), архиеп.* Доклад исполняющего обязанности председателя Учебного комитета епископа Верейского Евгения 24.02.1997 на Архиерейском соборе. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: https://mospat.ru/archive/1997/02/sobor_04/ (дата обращения: 06.07.2020).

[12] *Евгений (Решетников), архиеп.* Доклад при Священном Синоде. Архиерейский собор. 2000 год. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: https://mospat.ru/archive/page/sobors/2000-2/377.html (дата обращения: 05.04.2020).

[13] *Евгений (Решетников), архиеп.* Доклад в рабочей группе: Доклад Председателя Учебного Комитета при Священном Синоде архиепископа Верейского Евгения. 04.10.2004. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: https://mospat.ru/archive/2004/10/26422/ (дата обращения: 02.03.2020).

количества абитуриентов и, следовательно, студентов в региональных духовных учебных заведениях были вполне закономерны.

Несмотря на ряд неблагоприятных факторов, к которым можно отнести еще и нестабильную экономическую обстановку как в стране в целом, так и в Смоленском регионе, Смоленская духовная семинария являлась одной из передовых в Русской Православной Церкви по своему научному и образовательному потенциалу.

В одном из определений Архиерейского собора, проходившем в 1994 году, было отражено стремление к качественному изменению статуса духовных семинарий к 2000 году. Последние должны были стать высшими духовными учебными заведениями, что предполагало повышение уровня преподавания, соответствующее материально-техническое обеспечение и профессиональный коллектив преподавателей высокой квалификации. Лишь четыре духовные школы соответствовали высоким предъявляемым требованиям к семинарии нового типа. Об этих семинариях в своем докладе Архиерейскому собору в 2000 году говорил архиепископ Евгений: «Среди Духовных Школ Русской Православной Церкви следует особо отметить также Тобольскую, Коломенскую, Самарскую и Смоленскую Духовные семинарии, в которых уровень преподавания учебных дисциплин поставлен на должную высоту, соответствующую в целом требованиям нашего времени. Эти семинарии, обладая достаточно квалифицированными преподавательскими кадрами, смогли перейти к 5-летнему курсу обучения»[14]. В связи с изменениями в статусе семинарии, 17 февраля 2000 года была произведена перерегистрация ее Устава в Министерстве юстиции России (свидетельство № 368 от 17.02.2000 г.). Таким образом, Смоленская духовная семинария была в числе первых, получивших статус высшего богословского учебного заведения с пятилетним сроком обучения. Это явилось ярким свидетельством результатов работы высшей богословской школы в Смоленске.

О цели образовательной реформы, начатой еще в середине 1990-х гг. Святейший Патриарх Алексий II высказывался следующим образом: «Реформа потребовалась не потому, что изменились задачи духовного образования – они остались прежними - готовить достойных священнослужителей. Реформа вызвана тем, что принципиально изменилась историческая ситуация, в которой сегодня – Церковь призвана нести свидетельство и служение миру, осуществлять свою спасительную миссию. Это означает, что будущим пастырям Церкви необходимо дать такой уровень образования, который будет соответствовать нуждам и задачам Церкви в данный исторический момент ее земного бытия»[15].

---

[14] *Евгений (Решетников), архиеп.* Доклад при Священном Синоде. Архиерейский собор. 2000 год. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: https://mospat.ru/archive/page/sobors/2000-2/377.html (дата обращения: 05.04.2020).

[15] *Алексий II (Ридигер), патриарх Московский и всея Руси.* Слово на годичном акте в Московской духовной академии 14 октября 2003 г. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: https://credo.press/26808/?act=news&id=14195 (дата обращения: 06.07.2020).

В своем докладе на Архиерейском соборе 2000 года архиепископ Евгений отмечал возрастающую негативную тенденцию в среде выпускников духовных школ, которые все чаще отказывались принимать сан и служить в церкви. Как отмечал председатель Учебного Комитета, подобная проблема еще в 1990 году не стояла так остро. Относительно этой темы, по выпускникам Смоленской семинарии мы имеем следующие сведения. На 2003 год, спустя 14 лет после открытия пастырского отделения при Смоленском межъепархиальном духовном училище в 1989 году, из 165 выпускников сан приняло 100 лиц, в том числе в Смоленско-Калининградской епархии – 66 лиц. То есть всего – немногим более 60 %[16]. К 2008 году статистика несколько изменилась. Всего Смоленскую духовную семинарию к рассматриваемому периоду закончило 401 лицо, из них пастырское отделение – 309 человек, регентское – 92 человека. Из числа окончивших семинарию приняли священный сан – 219 выпускников (в т.ч. в Смоленско-Калининградской епархии – 133 лица), то есть – 70 %[17]. Причина, по которой процент принявших сан увеличился можно объяснить тем фактором, что в 1990-е состав поступавших в духовные школы Русской Православной Церкви значительно изменился. Если ранее, в Советский период, абитуриент семинарии представлял из себя зачастую человека зрелого, состоявшегося и получившего либо среднее-специальное/высшее образование, либо чаще всего опыт на какой-либо светской работе, прошедший службу в армии, то после распада СССР в семинарии стали поступать по большей части выпускники школ, чему способствовали и договоренности с государством относительно отсрочки от военной службы.

Таким образом, от 5 (в 2006/2007 гг.) до 13 % (2007/2008 гг.) варьировалась доля тех студентов, которые имели высшее образование, поступая в семинарию, что было очевидно незначительной в общем составе долей.

Несмотря на это, мы наблюдаем в 2000-е годы рост процента числа принявших хиротонию, что не может косвенно не свидетельствовать об эффективной воспитательной работе, которая проводилась в стенах Смоленской духовной школы.

О качестве научной работы, проводимой в семинарии, свидетельствует участие ее представителей в научных конференциях, форумах и иных площадках, а также проведение подобных мероприятий в стенах Смоленской духовной школы. В монографии епископа Серафима (Амельченкова) эта тема достаточно подробно рассмотрена[18], поэтому в настоящей работе мы не будем подробно на ней останавливаться.

В 1998 году из Смоленской духовной семинарии было выделено духовное училище, основой для которого послужило регентское отделение, поэтому мы видим резкое уменьшение количество преподавателей за 1997–1998 год. В

---

[16] АСЕУ. Отчет Смоленской духовной семинарии за 2002/2003 учебный год. Л. 1.
[17] АСЕУ. Отчет Смоленской духовной семинарии за 2007/2008 учебный год. Л. 1.
[18] *Серафим (Амельченков), иером.* Богословское образование в России: Смоленская духовная семинария. Исторический очерк. 1728–2008. Смоленск: Свиток, 2010. С. 173–195.

остальном же их число варьировалось от 29 до 37 человек. Лишь треть из них имели степени богословских или светских наук.

В ходе Архиерейского собора 1997 года рассматривалась тема лицензирования духовных учебных заведений и ставилась задача по формулировке критериев для достижения поставленной цели[19]. Также этот вопрос поднимался на Юбилейном Архиерейском соборе, где были уже более четкие призывы к действию: «Но совершенно очевидно, что все духовные школы должны пройти лицензирование в Министерстве образования Российской Федерации (это касается Духовных академий и семинарий, расположенных на территории России) или в местных органах образования (Духовные училища и пастырские курсы). В противном случае мы окажемся в положении, противоречащем действующему государственному законодательству»[20]. На момент проведения Собора в Русской Православной Церкви лицензирование прошли Московские и Санкт-Петербургские духовные школы, Православный Свято-Тихоновский богословский институт и 9 семинарий, в их числе – Смоленская духовная школа. Более того, семинария в Смоленске получила лицензию спустя год после возобновления своей деятельности. 8 июля 1996 года Государственный комитет Российской Федерации по высшему образованию выдал лицензию на право ведения образовательной деятельности в сфере религиозного образования[21]. В 2002 году Смоленская духовная семинария повторно прошла лицензирование[22].

В своем докладе на Архиерейском соборе в 2000 году архиепископ Евгений коснулся одной из самых ключевых и спорных сторон реформы духовного образования – аккредитации духовных школ: «Вопрос о целесообразности аккредитации духовных школ остается до известной степени еще открытым, хотя большинство руководителей духовных школ исходит из перспективы таковой аккредитации в будущем»[23].

Впервые к теме государственной аккредитации духовных учебных заведений на высоком уровне предметно подошли на Священном Синоде Русской Православной Церкви, проходившем 17 июля 2001 г. Так, Учебному Комитету поручалось: «Разработать внутрицерковный образовательный стандарт, на основе которого ввести внутрицерковное лицензирование Духовных учебных заведений и подготовку их к государственной

---

[19] *Евгений (Решетников), архиеп.* Доклад исполняющего обязанности председателя Учебного комитета епископа Верейского Евгения 24.02.1997 на Архиерейском соборе. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: https://mospat.ru/archive/1997/02/sobor_04/ (дата обращения: 06.07.2020).

[20] *Евгений (Решетников), архиеп.* Доклад при Священном Синоде. Архиерейский собор. 2000 год. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: https://mospat.ru/archive/page/sobors/2000-2/377.html (дата обращения: 05.04.2020).

[21] АСПДС. Лицензия на право ведения образовательной деятельности в сфере религиозного образования № 16 – 412.

[22] АСПДС. Лицензия на право ведения образовательной деятельности в сфере религиозного образования № 24 – 0402.

[23] *Евгений (Решетников), архиеп.* Доклад при Священном Синоде. Архиерейский собор. 2000 год. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: https://mospat.ru/archive/page/sobors/2000-2/377.html (дата обращения: 05.04.2020).

аккредитации»[24]. Тем не менее предпринимать какие-либо практические шаги по признанию духовного образования стало возможным лишь после утверждения государственных стандартов по направлению «Теология» и специальности теология[25] в 2002 году.

Поворотным моментом реформирования духовного образования стали реформы российского светского высшего образования, которое решено было включить в Болонский процесс. Встраивание российской образовательной модели в европейскую систему высшего образования помимо прочего предполагало создание двухуровневой системы – бакалавриата и магистратуры. В это же время реформирование духовного образования двигалось вперед, сообразуясь с меняющимися реалиями. Несмотря на сопротивление как извне, так и изнутри, движение реформы в сторону государственной аккредитации продолжалось. Итогом многолетних усилий стало подписание президентом России Владимиром Путиным Федерального Закона Российской Федерации от 28 февраля 2008 года № 14 «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в части лицензирования и аккредитации учреждений профессионального религиозного образования (духовных образовательных учреждений)». Таким образом, законом устанавливалось право получения духовными учебными заведениями Русской Православной Церкви свидетельства о государственной аккредитации, что давало возможность выдавать их выпускникам дипломы государственного образца.

С 2006/2007 года в Смоленской семинарии стал вводиться учебный план, который включал в себя те курсы, часы, семестры, зачеты и экзамены, которые относились к стандарту теологии. Эти изменения коснулись лишь первого курса, но в последующие годы к этому процессу подключались все остальные курсы[26]. Преобразования затронули, прежде всего, недельную лекционную нагрузку. Общая часовая нагрузка в год при 4-х годичном бакалавриате составляла 6945 часов (3855 часов – аудиторная и 3090 часов – самостоятельная). При составлении учебного плана Смоленской духовной семинарии за основу был принят учебный план Государственного образовательного стандарта 031900.62 «Теология», но, учитывая очевидную «светскость» стандарта, сотрудниками семинарии совместно с членами экспертного совета УМО «Теология», был разработан и принят учебный план, максимально приближенный к требованиям Духовной семинарии, который предполагал реализацию в течение 4-х лет Государственного стандарта «Теология», по окончании которого выпускник получал диплом государственного образца по специальности «Бакалавр теологии». Этот диплом предоставлял право выпускникам семинарии осуществлять свою трудовую деятельность не только в церковных, но и в светских учреждениях.

---

[24] Журналы заседания Священного Синода от 17 июля 2001 года. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: https://mospat.ru/archive/page/synod/2001-2/457.html (дата обращения: 06.07.2020).
[25] Итоги заседания Священного Синода от 8 августа 2001 года. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: https://mospat.ru/archive/2001/08/nr107172/ (дата обращения: 18.01.2020).
[26] АСПДС. Учебный план на 2006/07 учебный год. Л. 1–6.

Традиционные пропедевтические семинарские дисциплины, отсутствующие в Государственном стандарте (богослужебный устав, церковное пение, церковнославянский язык, чтение гимнографических текстов), были включены в сетку предметов, преподававшихся на I–II курсах в качестве факультативов с обязательным посещением.

Далее, необходимо было разработать нормативные документы, касавшиеся курсовых, выпускных квалификационных работ бакалавра, государственного экзамена и т.д. Была осуществлена работа по составлению рабочих планов на каждый учебный год. В итоге к 2010/2011 учебному году все курсы Смоленской духовной семинарии были построены по стандарту теологии.

Невозможно обойти стороной модернизацию научно-методической деятельности Смоленской духовной семинарии, так как для полноценной и качественной реализации задач современного богословского образования необходима разработанная научно-методическая база учебного заведения. Прежде всего, это относится к обеспечению современными учебными пособиями по широкому кругу дисциплин, а также повышению научного уровня преподавателей.

Проблему обеспечения современными учебными материалами в Смоленской духовной школе была решена путем создания собственных электронных учебно-методических пособий в системе e-learning. Согласно методике e-learning, ВУЗ создает электронный учебный портал. Курс той или иной дисциплины в рамках общего портала должен представлять собой сайт, где студент получает доступ к следующим разделам:

- основные требования к изучению курса и учебная программа;
- рекомендуемое учебное пособие (электронное) или авторские лекции по всем темам;
- примерные темы и планы семинарских занятий;
- литература для обязательного чтения и библиотека по предмету (электронный вариант);
- контрольные вопросы
- рейтинг студентов

При таком подходе студент обеспечивался всеми материалами для овладения знаниями, как на базисном уровне, так и на уровне более глубокого изучения предмета. Электронный вариант лекций преподавателя не является статичным, он постоянно обновляется и совершенствуется. В рамках системы e-learning возможен творческий подход преподавателя к формированию собственного образовательного профиля. Данная технология предполагает опережающее ознакомление слушателей с базовым содержанием лекции, что позволяет строить занятия в режиме диалога. Преподаватель получает возможность расширить курс и предложить на занятиях анализ первоисточников, детальное рассмотрение тех или иных аспектов изучаемой темы, дискуссию по вопросам, вызывающим у студентов особый интерес. Такая интерактивная методика соответствует требованиям образовательных

программ третьего поколения (Пункт 7.1.3: «Удельный вес занятий, проводимых в интерактивных формах, должен составлять не менее 20% аудиторных занятий. Занятия лекционного типа не могут составлять более 40% аудиторных занятий»).

Указанная технология стала апробироваться с 2008 года в качестве экспериментальной по предметам: патрология, методика преподавания теологии, Священное Писание Ветхого Завета, Священное Писание Нового Завета.

Заключение

Итак, в 2008 году Смоленская духовная семинария вплотную приблизилась к получению государственной аккредитации, что и было достигнуто спустя три года. Впервые в истории духовного образования в России духовная школа была признана государством в качестве высшего учебного заведения. С того момента, когда Смоленская духовная школа была отрыта в качестве духовного училища в 1988 году и преобразована в духовную семинарию в 1995 году она прошла значительный путь. Во многих областях благодаря большому вниманию, которое уделялось митрополитом Кириллом, ныне Святейшим Патриархом Московским и Всея Руси, Смоленской духовной семинарии и самоотверженному труду ее профессорско-педагогического состава, удалось достичь впечатляющих результатов. На этом пути высшая богословская школа Смоленска сталкивалась с материальными, кадровыми и иными трудностями, но преодолевая их, она становилась более современным, гибким и динамично развивающимся учебным заведением.

Стратегической задачей Смоленской епархии было создание учебного заведения, которое бы готовило собственные кадры священно- и церковнослужителей, певчих и иконописцев. Смоленское православной духовное училище, а затем Смоленская духовная семинария были призваны выполнять эту задачу. Однако в последующем Русская Православная Церковь стремилась к тому, чтобы государство также было заинтересовано в развитии религиозного образования и признало его наравне со светским. Для этого проводилось лицензирование духовных учебных заведений, совершенствовалась их материальная и учебно-методическая база. Как духовное училище, так и духовная семинария в Смоленске стали одними из передовых в этом смысле учебных заведений в нашей стране. Это подтверждается тем, что Смоленская православная духовная семинария стала первой духовной школой России, получившей государственную аккредитацию.

Литература

1. Алексий II (Ридигер), патриарх Московский и всея Руси. Слово на годичном акте в Московской духовной академии 14 октября 2003 г. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: https://credo.press/26808/?act=news&id=14195 (дата обращения: 06.07.2023).
2. Евгений (Решетников), архиеп. Доклад исполняющего обязанности председателя Учебного комитета епископа Верейского Евгения 24.02.1997 на Архиерейском соборе. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: https://mospat.ru/archive/1997/02/sobor_04/ (дата обращения: 06.07.2023).
3. Евгений (Решетников), архиеп. Доклад при Священном Синоде. Архиерейский собор. 2000 год. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: https://mospat.ru/archive/page/sobors/2000-2/377.html (дата обращения: 05.04.2023).
4. Евгений (Решетников), архиеп. Доклад в рабочей группе: Доклад Председателя Учебного Комитета при Священном Синоде архиепископа Верейского Евгения. 04.10.2004. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: https://mospat.ru/archive/2004/10/26422/ (дата обращения: 02.03.2020).
5. Журналы заседания Священного Синода от 17 июля 2001 года. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: https://mospat.ru/archive/page/synod/2001-2/457.html (дата обращения: 06.07.2020).
6. Итоги заседания Священного Синода от 8 августа 2001 года. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: https://mospat.ru/archive/2001/08/nr107172/ (дата обращения: 18.01.2020).
7. Определение «О задачах Церкви в области богословского образования» http://www.patriarchia.ru/db/text/527253.html
8. Серафим (Амельченков), иером. Богословское образование в России: Смоленская духовная семинария. Исторический очерк. 1728–2008. Смоленск: Свиток, 2010.

Tupikin R. V.
(metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh Isidor)

The formation of higher theological education in the Smolensk diocese: the newest period (1988 – 2008)

Abstract. This article is devoted to the consideration of the evolutionary processes that took place in the educational field of the Russian Orthodox Church in the post-Soviet period using the example of Smolensk as one of the administrative centers of the Smolensk-Kaliningrad diocese. The author examined the forms and practices of adaptation of the educational system of the Russian Orthodox Church to the new conditions of church-state relations. The author tried to analyze the types and forms of modern religious education in Russia using the example of a four-stage system of religious education built in the administrative center of the Smolensk-Kaliningrad diocese - the city of Smolensk. Based on the studied material, the place of the regional religious education system in the general educational space of Russia, its role and prospects was determined. A study of the development of the diocesan educational system convinces that spiritual education is an important part of the educational field of our country. Therefore, in this work, key attention is paid to the problems of creation, development and reform of higher theological education in the Smolensk diocese from 1988 to 2008.

Keywords: Smolensk diocese, Smolensk Orthodox Theological Seminary, spiritual education, higher education, Russian Orthodox Church

References

- Alexy II (Ridiger), Patriarch of Moscow and All Rus'. Address at the annual event at the Moscow Theological Academy on October 14, 2003 [Electronic resource]. Electron. text. URL: https://credo.press/26808/?act=news&id=14195 (access date: 07/06/2023).
- Evgeniy (Reshetnikov), archbishop. Report of the acting chairman of the Educational Committee, Bishop Eugene of Vereisky, 02/24/1997 at the Council of Bishops. [Electronic resource]. Electron. text. URL: https://mospat.ru/archive/1997/02/sobor_04/ (access date: 07/06/2023).
- Evgeny (Reshetnikov), archbishop. Report to the Holy Synod. Bishop's Council. year 2000. [Electronic resource]. Electron. text. URL: https://mospat.ru/archive/page/sobors/2000-2/377.html (access date: 04/05/2023).
- Evgeny (Reshetnikov), archbishop. Report in the working group: Report of the Chairman of the Educational Committee at the Holy Synod, Archbishop Eugene of Vereisky. 04.10.2004. [Electronic resource]. Electron. text. URL: https://mospat.ru/archive/2004/10/26422/ (access date: 03/02/2020).
- Journals of the meeting of the Holy Synod of July 17, 2001. [Electronic resource]. Electron. text. URL: https://mospat.ru/archive/page/synod/2001-2/457.html (access date: 07/06/2020).
- Results of the meeting of the Holy Synod on August 8, 2001. [Electronic resource]. Electron. text. URL: https://mospat.ru/archive/2001/08/nr107172/ (access date: 01/18/2020).
- Definition "On the tasks of the Church in the field of theological education" http://www.patriarchia.ru/db/text/527253.html
- Seraphim (Amelchenkov), priest. Theological education in Russia: Smolensk Theological Seminary. Historical sketch. 1728–2008. Smolensk: Scroll, 2010.

Теологический вестник
Смоленской православной духовной
семинарии. 2023. №4. С. 19-32

УДК 273
Овчинников В. И.
Архиепископ Элистинский и Калмыцкий Юстиниан

Православие в Бессарабии в 1930-е годы

Аннотация. В представленной статье рассматриваются события, связанные с развитием церковной жизни в Бессарабии в 1930-е годы. Своим участием в борьбе за автономию Бессарабской Церкви, в защите богослужения по старому стилю, других традиций русского православия, большинство бессарабских священнослужителей и прихожан показали, что своим духовным центром они продолжают считать Русскую Православную Церковь. В 1940 году состоялось возвращение Кишиневской епархии в юрисдикцию Московского Патриархата. Автор представленной работы детально знаком с жизнью православных в республике Молдова, поэтому считает очень важным обратиться к историческим событиям столетней давности на бессарабских землях.

Ключевые слова: Бессарабия, Румынская Православная Церковь, советское правительство, Русская Православная Церковь

Несмотря на шовинистические декларации, митрополит Гурий не желал во имя румынизации ссориться со священством. Благодаря его «уступчивости», – отмечал архимандрит Варлаам (Кирица), – в Бессарабии, особенно в русских и украинских селах, священникии и в 30-е годы «правили по-славянски, хотя нередко бывали нарекания и даже следствия со стороны гражданских властей»[1]. В марте 1934 года богослужение на русском языке было официально допущено митрополией в Кишинёве, в принадлежащей Александро-Невскому братству церкви на армянском кладбище[2]. Однако вскоре, после кончины руководителя Александро-Невского братства священника Николая Лашкова, митрополит подыграл румынским властям, назначив настоятелем Александро-Невской церкви соглашательски настроенного священника. В 1943 году этот священник стал информатором сигуранцы, но не исключено, что связи с тайной полицией он поддерживал уже в 30-е годы. В 1936 году, после эмиграции генерала Е. Леонтовича в США, прекратила деятельность, помогавшая церковной оппозиции, бессарабская монархическая организация. Но взять под духовный контроль прихожан властям не удалось. Церковь осталась своего рода православным домом, в ней по-прежнему собирались на богослужения более тысячи кишинёвцев, по сведениям сигуранцы, «в большинстве своем интеллигентов русского происхождения»[3].

---

[1] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие, 1940-1991: собрание документов: в 4 т. / отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. - Москва: РОССПЭН, 2009-2012. - Т. 3: Весна 1961-1975 г. Т. 3. - 2011. С. 142.
[2] Universul [București]. 1934. 31 martie.
[3] Шорников П.М. Политика румынских властей и кризис Православной Церкви в Бессарабии. 1918-1940 гг. // Отечественная история. 1998. №5. С. 162.

Нетерпимость румынских клириков к использованию церковнославянского языка осложняла им контакты с прихожанами – и русскими, и молдаванами. Восприятие молдаванами румын как чуждого народа, отмеченное в начале 20-х годов классиком румынской литературы Михаилом Садовяну[4], полтора десятилетия спустя, так и не было преодолено. Взаимное отчуждение усиливали языковые различия: литературный румынский язык оставался малопонятным для молдаван. В 30-е годы на Теологическом факультете Ясского университета, учрежденном в Кишинёве, свидетельствовал архимандрит Юлий (Скрибан), студенты-молдаване, не понимая текстов современных румынских писателей (за исключением Михаила Садовяну, уроженца Пруто-Карпатской Молдавии, избегавшего латинизмов и галлицизмов), прибегали к румыно-французскому словарю. «Бедный юноша! – восклицал архимандрит, – По-румынски он читал, как будто читал по-французски!»[5]. Отрицая молдавскую языковую самобытность, румынские власти, тем не менее, учитывали молдавскую лексическую и морфологическую специфику: рассчитанные на молдавских крестьян газеты, журналы, брошюры они редактировали на языке, близком к разговорному молдавскому. Но молдавской речью не владели и не желали её усваивать направляемые в бессарабские приходы священники-румыны.

Народ воспринимал этих священников соответственно их роли – как функционеров оккупирующего государства. Светские власти также видели в клириках прежде всего пропагандистов румынизма. В 1930 году епископ Дионисий был вынужден возглавить руководство общества «Астра», призванного насаждать в Бессарабии идеологию румынизма. «Слабую стену румынского сознания и [румынского] национального духа, – отмечено в программном документе этой организации, принятом по предложению церковного иерарха, – мы должны укрепить и распространить на всей территории между Прутом и Днестром»[6]. Опираясь на государственную администрацию на местах и финансовую помощь румынского правительства, эта организация, в отличие от других румынских националистических «обществ», развернула свою инфраструктуру. Три года спустя «Астра» располагала в Бессарабии 373 «Очагами культуры» и культурно-национальной газетой «Кувынт Молдовенеск»[7].

Перевод богослужения на новый стиль, конкордат с Ватиканом, румынское законодательство конца 20-х гг. способствовали распространению сектантства. В ответ на политику румынизации среди молдаван, в том числе среди монашествующих и священства, широко распространилась специфически молдавская секта иннокентьевцев. В 1925-1926 гг. проникло в Бессарабию движение иеговистов, отрицающее все религиозные обряды: иконы, мощи

---

[4] A se vedea: Vornicescu Nestor, mitrop. Mitropolitul Gurie al Basarabiei – osteneli cărturăreşti // Mitropolitul Gurie: misiunea de credinţă şi cultură. – Chişinău: Epigraf, 2007. P. 66-67.

[5] Basarabia [Chişinău]. 1943. 22 mai.

[6] Шорников П.М. Политика румынских властей и кризис Православной Церкви в Бессарабии. 1918-1940 гг. // Отечественная история. 1998. №5. С. 165.

[7] Там же.

святых, крестное знамение, литургию, священнические облачения. Родственная баптизму протестантская секта евангелистов также отвергала большинство церковных таинств и обрядов – молитвы, монашество, почитание Богородицы и святых, кресты, иконы[8].

Даже правые радикалы, ярые адепты румынизма, расценивали попытку перевода богослужения на старый стиль как затею, направленную против православия и региональных интересов Бессарабии. «Из уважения к франкомасонам, – ещё в 1929 году отмечено в газете «Скутул национал», написанной журналистом Сергеем Флореску, – либералы поспешили ввести в Церкви новый стиль, не позаботившись о подготовке почвы. Они полагали, что с душой народа можно делать все, стоит лишь отдать приказ жандармам»[9]. Весной 1932 г. «представитель интеллектуалов Бесарабии» П. Кузминский публично высказал мысль о том, что преследования стилистов на руку сектантам и даже большевикам. В адресованных румынскому королю двух открытых письмах, озаглавленных «В Бессарабии должен быть вновь введен старый стиль» и опубликованных в кишинёвской газете «Бессарабская почта», он отметил: «…с момента ввода нового стиля церкви пустуют, возросло число сект, а большевики пользуются этим и ведут по вопросу о стиле интенсивную пропаганду в селах. Единственное средство против этой пропаганды – разрешить празднование [церковных праздников] по старому стилю». П. Кузьминский высказался также за открытие в Кишинёве русской церкви[10].

Попытку открыть русскую церковь в Кишинёве предпринял находившийся в Югославии священник Владимир Поляков. В 1931 году он добился разрешения румынских властей возвратиться на родину и, находясь под омофором митрополита Евлогия, организовал по его благословению в Кишинёве русский приход, независимый от Румынской Патриархии. Получив гражданскую регистрацию, церковная община оборудовала в части дома церковь в честь преподобного Серафима Саровского. Посетив Кишинёв, митрополит Евлогий вместе с священником Владимиром провел в ней богослужение, естественно, по старому стилю. Румынские власти вновь прибегли к полицейским мерам. Отец Владимир был арестован и отправлен на суд в Яссы. Кишинёвские прихожане, собрав деньги, наняли адвоката, который выиграл процесс. Однако русский храм был закрыт и опечатан. В дальнейшем русских прихожан Кишинёва священнику Владимиру пришлось окормлять тайно, совершая требы по домам[11].

Тайное же стало явным. 13 декабря 1933 г. решением церковного суда, состоявшегося в Яссах, священник Владимир Поляков был лишен права

---

[8] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие, 1940-1991: собрание документов: в 4 т. / отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. - Москва: РОССПЭН, 2009-2012. - Т. 3: Весна 1961-1975 г. Т. 3. - 2011. С. 208 – 209; Павлова О.А. Эволюция религиозного сектантства в Молдавии // Покровские чтения: Сб. науч. докл. Кн.7 / Тираспольско-Дубоссарская епархия. – Бендеры, 2005. С. 34 – 36.

[9] Scutul naţional. 1929. 11 august.

[10] Шорников П.М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии (1918-1940) // Труды Современного Гуманитарного ин-та: Вып.3. Кишинев, 2006. С. 101.

[11] Флоринский Н., прот. Памяти архиепископа Венедикта (Полякова). – Кишинёв, 2001. С. 9.

учреждать русские приходы. Однако отец Владимир постарался избежать необходимости действовать нелегально. Он попытался если не оспорить приговор, то выиграть время. 5 мая 1934 года его «дело» рассмотрела в Бухаресте Центральная Духовная Консистория. Решение оказалось политическим. Оно гласило: «Учитывая, что хотя прот. Владимир Поляков за рубежом стал под юрисдикцию русских епископов-эмигрантов, они не могли ему дать иных полномочий, кроме как обслуживать русских за рубежом, а не тех, кто проживает в Бессарабии или на всем пространстве Румынского Королевства, поскольку в Румынии не существует отдельного русского православного меньшинства, и оно принадлежит Румынской Православной Церкви, так же как бессарабские молдаване принадлежали при русском владычестве Русской Православной Церкви»[12]. Полученные отцом Владимиром от русских епископов-эмигрантов полномочия «учреждать в Бессарабии русские миноритарные приходы и обслуживать их» румынские церковные власти не признали[13].

В начале 30-х годов епископ Зарубежной Русской Церкви Серафим рукоположил во священники ряд бессарабских сторонников богослужения по старому стилю. Один из них, священник Дмитрий Стецкевич, служил в кишинёвских храмах Нечаянной радости и преподобного Серафима, а также в частном молитвенном доме. За это он в феврале 1934 года был привлечен к суду, но сигуранца не пожелала оглашать имена доносчиков, и отец Дмитрий был оправдан[14]. В Бельцах агитацию за богослужение по старому стилю вел участник «Объединения Русского Меньшинства» крестьянин села Бадражи Н.А. Климович. Он созвал собрание верующих, на котором выступил за отделение Бессарабской митрополии от Румынской Церкви, принял участие в съездах православных священников в Сербии и Чехословакии, а затем выехал в Вену, где и был рукоположен во священники. По возвращении проводил богослужения по старому стилю в селах Поповка, Алуниш, Бадражи. В конце 1934 года, опасаясь ареста, священник Николай выехал в Кишинёв[15].

В начале 1935 года отец Николай поселился в молдавском селе Старый Албинец Бельцкого уезда и развернул там пропаганду богослужения по старому стилю. Его проповеди находили столь горячий отклик, что 24 июля 1935 года руководители ОРМ М. Цамутали и В. Датий, опасаясь запрета организации или предвидя грозящую отцу Николаю опасность, призвали его продолжить проповедническую деятельность в любом русском селе Бессарабии[16]. Масштабами крестьянского движения в Бельцком уезде в защиту богослужения по старому стилю встревожили священнослужителей-румын. Они и выступили организаторами расправы. «Священники, – вспоминал в 1958 году отец Николай, – собрались в г. Бельцы и подкупили жандармского

[12] Шорников П.М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии (1918-1940) // Труды Современного Гуманитарного ин-та: Вып.3. Кишинев, 2006. С. 101.
[13] Там же.
[14] Там же. С. 102.
[15] Там же. С. 103.
[16] Там же.

полковника Манцила за 260 тыс. лей, и полковник Манцила выдал священникам военное обмундирование и винтовки с патронами и 19 августа 1935 года ночью напали на меня в полном боевом порядке и наделали великое несчастье, убили 3 человек… и очень многих ранили пулями. Верующие пришли в великий ужас и встали на защиту меня и скрыли меня. Благочинный Фалештского района отец Михаил Стойко был одет в военную форму капитана, он расстрелял все патроны и стал бить людей прикладом. Люди и большинство женщин стали защищаться холодным оружием, а одна женщина, боевая, не потеряла духа, взяла железные вилы и защищалась от благочинного, и проколола ему ногу, и от этого получилось у него заражение крови – через 3 месяца он умер»[17]. Всего были убиты 5 крестьян, а 10 получили ранения. Полицией в селе Старый Албинец были арестованы 120 человек[18].

«Умиротворение» паствы, достигнутое такими методами, стало моральным поражением Румынской Церкви. Глухая «война» верующих с официальной Церковью продолжалась до последних дней оккупации Бессарабии. «Для подавления всякой воли масс даже в вопросе о том, праздновать ли религиозные праздники по новому или старому стилю, что является как будто вопросом мелким, – отмечало руководство Бессарабского коммунистического подполья, – буржуазия здесь, как и в национальном вопросе, видит не только чисто религиозную проблему, но и социальную подкладку, и подавляет движение крестьян, которые, по словам самих крестьян, хотят праздновать и молиться Богу так, как они хотят, а не как хотят бояре»[19]. Могло ли быть иначе, если речь шла о защите национальной традиции?

Сторонники православной традиции были готовы и к богослужению в подполье. В январе 1936 года священник Дмитрий Стецкевич организовал молельный дом на Вистерниченах, в то время окраине Кишинёва. 4 февраля в капелле Кишинёвской митрополии в присутствии множества верующих была распространена листовка на русском языке в поддержку богослужения по старому стилю. Полиция подозревала в этом деянии нескольких женщин-прихожанок священников Бориса Бинецкого и Владимира Полякова, но священник-молдаванин Елевферий Крэчун, видевший все, отказался дать показания. Тогда же полиция уличила в проведении пропаганды богослужения по старому стилю священников села Питушки Михаила и Евстратия Кирица. Они были наказаны удержанием месячного жалования[20].

Пытаясь дать религиозным гонениям политическое «обоснование», митрополия провела в 1936 г. ряд публичных мероприятий. «Старостилизм» стал главным вопросом, обсужденным на конференции духовенства севера Бессарабии в г. Сороки. «Старостилизм», – заявил перед аудиторией из 200

---

[17] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие, 1940-1991: собрание документов: в 4 т. / отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. - Москва: РОССПЭН, 2009-2012. - Т. 3: Весна 1961-1975 г. Т. 3. - 2011. С. 151 – 152.

[18] Лазарев А.М. Молдавская советская государственность и бессарабский вопрос. – Кишинёв: Картя Молдовеняскэ, 1974. – С.271-272.

[19] Шорников П.М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии (1918-1940) // Труды Современного Гуманитарного ин-та: Вып.3. Кишинев, 2006. С. 104.

[20] Там же. С. 105.

священников епископ Хотинский Тит, – пропагандируют агенты, находящиеся на службе коммунизма»[21]. В Бельцах съезд священников заключил, что движение стилистов вызвано агитацией русской интеллигенции, а также «бродячих монахов». В села, где на почве внедрения богослужения по новому стилю «имели место тяжкие инциденты», – Албинец, Мустяца, Фундурь, Иленуца, Изворы, Глинжены, Стрымба, Кошены, Сочь, Клочены, Боканы, Обрежа, Бучумены и Старая Сарата, решено было направить 40 «миссионеров»[22].

Митрополит Гурий, скомпрометированный борьбой против старостильников, ситуацию в епархии не контролировал. Население области видело в нем изменника православной традиции. «Бессарабцы, – признал его сторонник архимандрит Варлаам (Кирица), – в большинстве своем отошли от митрополита…»[23]. С другой стороны, отстаивая перед Патриархатом и Синодом свои прерогативы, он действовал в русле бессарабского церковного автономизма, и оказался неприемлем для официального Бухареста. Но митрополит не мог быть уволен как простой чиновник. Не желал он это сделать и «добровольно». В 1936 году митрополит Гурий был предан гражданскому суду за хищение денег из кассы Кишинёвского епархиального управления и использование для собственных нужд церковной собственности. В газетных статьях суммы пропавших денег исчислялись десятками миллионов леев. После расследования обвинений министр культов Румынии В.Яманди возложил на Гурия вину за отсутствие в церковной кассе «только» 11,5 млн. леев. Обвиняли митрополита также в продвижении на посты в церковной администрации лиц некомпетентных и аморальных. В декабре 1936 года Гурий был вынужден покинуть Кишинёв. Хотя роль обвинителя взял на себя сам патриарх Мирон (Кристя), по вопросу о хищениях, суд так и не вынес обвинительного заключения, избрав средний термин между обвинением и оправданием – «абсолваре». Но дело было сделано, обратной дороги на Кишинёвскую кафедру митрополиту не было[24].

Удаление митрополита Гурия позволило Патриархату подчинить Кишинёвскую епархию Никодиму (Мунтяну), в это время уже митрополиту Ясс. Но Никодим отдавал себе отчет в невозможности при существующих политических условиях вывести Бессарабскую Церковь из кризисного состояния, и от поездки в епархию практически уклонился. Через год на Кишинёвскую епархию был назначен Галацкий епископ Косьма (Петрович), но и он «потакал» бессарабскому духовенству, оппозиционному Бухаресту. Весной 1938 г. патриарх Мирон (Кристя) направил в Кишинёв благочинного монастырей Бухарестской епархии епископа Ефрема (Енэческу) в качестве викария, присвоив ему титул епископа Тигины (Бендер). Вновь назначенный епископ управлял очень осторожно. Не доверяя бессарабским

[21] Там же.
[22] Там же.
[23] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие, 1940-1991: собрание документов: в 4 т. / отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. - Москва: РОССПЭН, 2009-2012. - Т. 3: Весна 1961-1975 г. Т. 3. - 2011. С. 143.
[24] Там же. С. 144.

священнослужителям, он окружил себя молодыми функционерами-румынами. «Как румын, – подчеркнул архимандрит Варлаам, – всецело опираясь на поддержку гражданских и военных властей румынских, он навел террор на мирных и благодушных жителей Бессарабии. В монастырях протежировал отъявленных негодяев, попирая честных тружеников, потому что не находил у них поддержки»[25]. Доверия духовенства и верующих Ефрем не стяжал. За не принятую у бессарабского духовенства публичную вольность манер в народе его окрестили «Ефрешкой»[26].

Все эти назначения проводились на фоне полицейских репрессий против сторонников старого стиля. В сентябре 1937 года к дому №1 по улице Стибиковской в Кишинёве подъехала на двух автомашинах группа полицейских. «Прибывшие, – вспоминал священник Владимир, – быстро соскочили с машин, взломали замки на дверях нашего храма, вынесли решительно все церковное имущество (престол, иконостас, облачения, иконы, книги, ковры, мебель), погрузили все это поспешно на машины и увезли. […] После этого мы уже не могли, конечно, сконструировать новую церковь»[27]. В октябре священнослужители Борис Бинецкий, Дмитрий Стецкевич и Владимир Поляков за проведение богослужений по старому стилю были преданы суду и осуждены на тюремное заключение. Но их последователи продолжали отстаивать свои взгляды. Полгода спустя сигуранца уличила в ведении «панславистской» пропаганды группу прихожанок этих священников. В феврале 1938 года полицией был схвачен монах Кондрицкого монастыря Леон (Талмазан), который, переодевшись священником, агитировал верующих за старый стиль. Сигуранца вновь и вновь требовала от митрополии содействия в надзоре над населением и пресечения предпринимаемых приверженцами старого стиля «вылазок с целью русификации»[28]. Что касается священника Владимира Полякова, то он по выходе из тюрьмы собирал верующих у себя на даче по Костюженскому шоссе, 45, где устроил домовую церковь. Богослужения по старому стилю, проводимые на русском языке, продолжались нелегально до июня 1940 года[29].

Праворадикальный переворот в Бухаресте, осуществленный в феврале 1938 г. королем Каролем II, привел к усилению национальных гонений. Были закрыты газеты, выходящие на языках национальных меньшинств. Публичное использование любого языка, кроме румынского, власти начали преследовать в судебном порядке. За пропаганду стилизма был арестован вице-председатель «Объединения Русского Меньшинства» адвокат В.Г. Матвиевич. При обыске у него была обнаружена рукопись книги «Как живет русское меньшинство в Румынии». Следователь представил суду выписку из нее: «…суровое, жестокое

---

[25] Там же. С. 145 – 146.
[26] Там же.
[27] Там же. С. 276.
[28] Шорников П.М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии (1918-1940) // Труды Современного Гуманитарного ин-та: Вып.3. Кишинев, 2006. С. 105.
[29] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие, 1940-1991: собрание документов: в 4 т. / отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. - Москва: РОССПЭН, 2009-2012. - Т. 3: Весна 1961-1975 г. Т. 3. - 2011. С. 276.

и беспощадное преследование всего русского. До введения военного положения гонение Русской Церкви несколько ослабело, но затем по предоставлении румынским властям всей власти по охране порядка и тишины гонение усилилось, и снова священники Русского Меньшинства Владимир Поляков, Борис Бинецкий, Кожухарь, Иванченко, Климович и Стецкевич были преданы уже военному суду по обвинению в совершении у себя на дому службы по старому стилю и на церковнославянском языке. Суд приговорил каждого из них к тюремному заключению на 3 месяца». Сам автор был приговорен к четырехмесячному заключению[30].

Действуя в духе светских властей, Синод Румынской Церкви запретил священникам даже при исповеди разговаривать с прихожанами на любом языке, кроме румынского. Для русских, украинцев, болгар, гагаузов эта мера была равносильна отлучению от Церкви. На Буковине румынизацию богослужения усердно проводил митрополит Виссарион (Пую). «С приходом епископа Виссариона, – свидетельствовал архимандрит Варлаам (Кирица), – категорически было запрещено священникам править по-русски. Вследствие этого в русских селах церкви буквально пустовали. Непослушные приказу священники переводились и даже лишались мест; один священник в порыве отчаяния удавился, оставив письмо, в котором обвиняет в своей смерти еп[ископа] Виссариона»[31]. Не так усердно, как в епархии Виссариона, но все же настойчиво правилась на румынском языке, верующим непонятном, церковная служба в Измаильской епархии. Там церковные румынизаторы сжигали богослужебные книги на русском языке, вычеркивали из святцев русских святых[32].

Митрополия по поводу решения Синода промолчала, но организации церковных традиционалистов протест против гонений на русский язык высказали. «Сир! – обратились 15 апреля 1938 года к Каролю II писатель Семен Стодульский и его коллеги, – В Кишинёве существует «Общества Гроба Господня», имеющего целью укрепление православия и борьбы с атеизмом. С запретом русского языка невозможно выполнять этот долг, поскольку много населения не владеет хорошо румынским языком»[33]. Члены Общества просили разрешить им молиться Богу и наставлять также на славянско-русском языке. Телеграмму с просьбой разрешить им и впредь проводить службу в своих молельных домах на русском языке направила королю также община молокан Бессарабии[34]. В Вилкове 82-летний священник Илларион Софронович после проповеди заявил: «У бухарестских бояр Бог отнял разум, и пришли они с дьявольским законом, запретив богослужение на русском языке, и Святую

---

[30] Шорников П.М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии (1918-1940) // Труды Современного Гуманитарного ин-та: Вып.3. Кишинев, 2006. С. 106.

[31] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие, 1940-1991: собрание документов: в 4 т. / отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. - Москва: РОССПЭН, 2009-2012. - Т. 3: Весна 1961-1975 г. Т. 3. - 2011. С. 142.

[32] Там же.

[33] Шорников П.М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии (1918-1940) // Труды Современного Гуманитарного ин-та: Вып.3. Кишинев, 2006. С. 106.

[34] Там же.

Пасху провели мы в плаче, поскольку полиция шпионила за церковью и не позволяла служить по-русски». Затем священник с полным на то основанием обвинил правительство Румынии в потворстве сектантам[35].

Абсурдный запрет игнорировали многие священники. В апреле 1938 г. полиция известила Румынскую Патриархию о том, что в Аккерманско-Измаильской епархии «не соблюдается распоряжение об использовании [только] румынского языка в церквах и что в большинстве церквей служба проводится на русском языке»[36]. В ответ аккерманский епископ Дионисий призвал к распространению языковых гонений и на иные конфессии. «В то время, – заявил он на заседании Синода, – когда православным позволено проводить богослужение только на румынском языке даже в селах с исключительно русским населением, липованам и баптистам разрешено свободно проводить службу на родном языке верующих»[37]. Это, отметил епископ далее, ущемляет Православную Церковь, вследствие чего «во многих местах массы православных русских угрожают покинуть церковь»[38]. В том же духе выступил глава Хотинской епархии епископ Тит. Учитывая информацию, оглашенную ими и советником патриарха священником Константином Дроном, изучавшим ситуацию в Бессарабии, 3 мая 1938 года Синод постановил: в приходах с русским населением богослужение проводить наполовину – на русском и на румынском языке. 19 мая Синод распространил «разъяснение»: «в молдавских приходах богослужение проводить исключительно на румынском языке, так же проводить богослужение в гагаузских приходах, а в приходах с преимущественно славянским населением половину богослужения проводить на славянском языке»[39]. Разъяснять Священное Писание Синод разрешил на любом языке, понятном населению: румынском, русском, болгарском, гагаузском, албанском. Старообрядцам также было позволено использовать в богослужении славянский язык, но от сектантов власти потребовали использовать устно и письменно только румынский язык[40].

Таким образом, по вопросу об использовании русского языка в богослужении Румынская Церковь заняла все же менее жесткую позицию, чем правительство Румынии. Но это была лишь тактическая уступка. Священнослужителей – и русских, и молдаван, подозреваемых в «русизме», – Патриархия лишала, как священника Владимира Полякова, приходов и заменяла их священниками-румынами. Священник Борис Бинецкий не выдержал гонения и в феврале 1940 года вышел из состава церковного клира[41]. Опасаясь нового ареста, уехал в Румынию священник Николай Климович. Но крестьяне-молдаване, большинство населения области, сохраняли

[35] Там же. С. 107.
[36] Там же.
[37] Там же.
[38] Там же.
[39] Там же.
[40] Там же.
[41] Там же.

приверженность старому стилю. Весной 1938 года движение стилистов вновь активизировалось. Отчуждение между клиром и народом нарастало.

Насилие, примененное Румынским Патриархатом в вопросе о переводе богослужения в Бессарабии на новый стиль и запрет богослужения на русском языке действительно компрометировали Румынскую Церковь как общественный институт, поставленный на службу румынскому государству. Но оно, – хотя бы потому, что представителей Румынской Церкви бессарабские верующие считали униатами, – не могло скомпрометировать православие. Старостильники были православными традиционалистами. Другой традицией Молдавской Церкви являлось использование в богослужении наряду с молдавским также церковно-слаянского и русского языков. Защита этой традиции представляла собой борьбу за молдавскую национальную идентичность, отличную от румынской, и за демократические права верующих.

Политика Бухареста продолжала провоцировать в Бессарабии и на Буковине церковный раскол. Несмотря на все усилия церковнослужителей и властей, народ продолжал отмечать церковные праздники по старому стилю. Перевод богослужения на новый стиль и гонения на русский язык способствовали расширению влияния Старообрядческой Белокриницкой митрополии. Получая поддержку из Америки, расширяли свое влияние баптисты. Росли ряды молокан, иннокентьевцев. Под влиянием церковной политики Румынии в 30-е гг. в Бессарабии возникли и позднее исчезнувшие секты. В их числе – «Христианская наука», общины которой, состоявшие главным образом из иностранцев, появились в 1933 году в Кишинёве, секта «Белый голубь», основанная в 1934 году в селе Варзарешты, секта «Слово Евангелия»[42].

Как национальную драму переживали кризисное время в Церкви бессарабские священники, справедливо обвиняя в создавшемся положении румынские власти. «Горе нынешнему веку, – восклицал в начале 30-х гг. бессарабский протоиерей Митрофан Игнатьев, – для искоренения зла в мире ничего не предпринимается. Этот вопрос никого не интересует, никто и не думает об этом. […] Основания веры и нравственности в молдавском народе пошатнулись. Понятия добра и зла, чести и совести, ответственности, человеколюбия, силы и правды, дерзнем сказать с глубокой душевной скорбью, не лучше и не чище, чем в дохристианском мире»[43]. Все более очевидным становился провал курса румынских властей на включение бессарабцев в состав румынской политической нации. «Уже 15 лет наша [бессарабская] нация взволнована и общественная жизнь ещё не вошла в нормальное русло, – утверждал в 1934 г. диакон Федор Жереге, – Примарам и другим должностным лицам гражданский закон [принятая в 1923 году Конституция Румынии] дает повод хулить и чернить Церковь и веру православную. Что не претерпевают

---

[42] Павлова О.А. Эволюция религиозного сектантства в Молдавии // Покровские чтения: Сб. науч. докл. Кн.7 / Тираспольско-Дубоссарская епархия. – Бендеры, 2005. – С.37.

[43] Ignatiev M. Chiteva trasaturi a moravurilor in ajunul crestinitatii si in vremea noastra // Luminatorul. 1934. №8-9. – P.610.

сегодня служители от примаров, жандармов и других чиновников?! Чтобы отличиться перед начальством, они, подобно большевикам, пристают к церковнослужителям и к Церкви»[44].

Компрометируя Румынскую Церковь как общественный институт, поставленный на службу официальному Бухаресту, церковная политика Румынии не могла скомпрометировать православие. Своим участием в борьбе за автономию Бессарабской Церкви, в защите богослужения по старому стилю, других традиций русского православия большинство бессарабских священнослужителей и верующих показали, что своим духовным центром они продолжают считать Русскую Православную Церковь. Истинными борцами за веру, защитниками православной традиции, инициаторами церковного сопротивления проявили себя – лидер церковных автономистов священник Александр Балтага; защитник использования русского языка в богослужении священник Иеремия Чекан; глава движения старостильников в Бессарабии 30-х гг. священник Владимир Поляков (будущий архиепископ Кишинёвский Венедикт).

Церковное сопротивление в Бессарабии ориентировалось на традиции и опиралось на нравственный авторитет Русской Православной Церкви. В вопросе о сохранении юлианского календаря в богослужении принципиальная позиция Русской Православной Церкви сыграла для верующих Бессарабии решающую роль. Духовная их переориентация с Москвы на Бухарест, являвшаяся главной задачей Румынского Патриархата в Бессарабии, не состоялась. Воссоединение Бессарабской епархии с Русской Православной Церковью в 1940 году произошло при инициативном участии клириков и верующих Бессарабии. В силу внутрицерковных причин оппозиции, направленной против Русской Православной Церкви, в епархии не возникло.

Вместе с тем Румынский Патриархат не признал антиканоничными аннексию Румынской Церковью Бессарабской епархии Русской Церкви в 1918 году; исключение в Бессарабии русского языка из богослужения и церковного обихода; навязывание Бессарабской Церкви богослужения по григорианскому календарю. Поэтому отношения между Русской и Румынской Православными Церквами остались гораздо менее искренними и близкими, чем с Болгарской и Сербской Православными Церквами. В силу преходящих политических причин Русская Православная Церковь перед Румынским Патриархатом эти вопросы более не поднимала.

Приведенное исследование показывает, что на протяжении 1918-1940 гг. молдавско-румынские межцерковные отношения были достаточно сложными. Выступая в качестве государственной структуры Румынии, Румынская Православная Церковь в 1918 г., освящала своим авторитетом вторжения румынских войск в пределы православной России и участвовала в проведении оккупационной политики Бухареста в Бессарабии. Действия Румынской

[44] Jereghe T. Bolsevizarea satelor de primari si notary // Luminatorul. 1934. №8-9. – P.26.

Православной Церкви представляли собой вторжения на каноническую территорию Московского Патриархата.

Бессарабская епархия Русской Православной Церкви была подчинена Румынскому Патриархату антиканонически, вопреки правилам и традициям межцерковного общения. Превращение Бессарабской епархии Русской Православной Церкви в епархию румынскую было осуществлено ценой замены общественно-активной части местного клира на румынский. Однако насаждая румынский язык и румынизм, официальную идеологию Румынского государства, добиваясь исключения церковнославянского языка из богослужения и разрыва бессарабских священнослужителей и верующих с Русской Православной Церковью, Румынская Патриархия вошла в конфликт с местной общественностью, а среди клира и мирян Бессарабской Церкви спровоцировала раскол. Исследование событий 20-х – 30-х гг. показывает, как часто неприятие румынизации проходило в сочетании с борьбой против нового стиля. Борьба за автономию Бессарабской Церкви, сопротивление реформе церковного календаря, навязанной верующим Бессарабии Румынским Патриархатом, защита клириками и верующими богослужения на церковнославянском языке, своего права пользоваться в церковном обиходе русским языком, свидетельствовали о том, что церковное сопротивление являлось составной частью Бессарабского освободительного движения. Сопротивление прихожан духовному насилию было массовым и упорным, и оно так и не было сломлено. Церковная политика Румынии в Бессарабии вносила смуту и раскол в среду священнослужителей и мирян. Своим участием в борьбе за автономию Бессарабской Церкви, в защите богослужения по старому стилю, других традиций русского православия, большинство бессарабских священнослужителей и прихожан показали, что своим духовным центром они продолжают считать Русскую Православную Церковь. В 1940 году состоялось возвращение Кишиневской епархии в юрисдикцию Московского Патриархата.

Литература

1. Лазарев А.М. Молдавская советская государственность и бессарабский вопрос. – Кишинёв: Картя Молдовеняскэ, 1974.
2. Павлова О.А. Эволюция религиозного сектантства в Молдавии // Покровские чтения: Сб. науч. докл. Кн.7 / Тираспольско-Дубоссарская епархия. – Бендеры, 2005.
3. Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие, 1940-1991: собрание документов: в 4 т. / отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. - Москва: РОССПЭН, 2009-2012. - Т. 3: Весна 1961-1975 г. Т. 3. - 2011. 662 с.
4. Флоринский Н., прот. Памяти архиепископа Венедикта (Полякова). – Кишинёв, 2001.
5. Шорников П.М. Политика румынских властей и кризис Православной Церкви в Бессарабии. 1918-1940 гг. // Отечественная история. 1998. №5.
6. Шорников П.М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии (1918-1940) // Труды Современного Гуманитарного ин-та: Вып.3. Кишинев, 2006.
7. A se vedea: Vornicescu Nestor, mitrop. Mitropolitul Gurie al Basarabiei – osteneli cărturăreşti // Mitropolitul Gurie: misiunea de credinţă şi cultură. – Chişinău: Epigraf, 2007.
8. Basarabia [Chişinău]. 1943. 22 mai.
9. Ignatiev M. Chiteva trasaturi a moravurilor in ajunul crestinitatii si in vremea noastra // Luminatorul. 1934. №8-9.
10. Jereghe T. Bolsevizarea satelor de primari si notary // Luminatorul. 1934. №8-9.
11. Scutul naţional. 1929. 11 august.
12. Universul [Bucureşti]. 1934. 31 martie.

Ovchinnikov V. I.
(Archbishop of Elista and Kalmyk Justinian)

Orthodoxy in Bessarabia in the 1930s

Abstract. The presented article examines events related to the development of church life in Bessarabia in the 1930s. By their participation in the struggle for the autonomy of the Bessarabian Church, in the defense of worship according to the old style, and other traditions of Russian Orthodoxy, the majority of Bessarabian clergy and parishioners showed that they continue to consider the Russian Orthodox Church as their spiritual center. In 1940, the Chisinau diocese returned to the jurisdiction of the Moscow Patriarchate. The author of the presented work is familiar in detail with the life of Orthodox Christians in the Republic of Moldova, therefore he considers it very important to turn to the historical events of a hundred years ago in the Bessarabian lands.

Keywords: Bessarabia, Romanian Orthodox Church, Soviet government, Russian Orthodox Church

References

- Lazarev A.M. Moldavian Soviet statehood and the Bessarabian question. – Chisinau: Cartea Moldovenasca, 1974.
- Pavlova O.A. The evolution of religious sectarianism in Moldova // Intercession readings: Sat. scientific report Book 7 / Tiraspol-Dubossary diocese. – Bendery, 2005.
- Orthodoxy in Moldova: power, church, believers, 1940-1991: collection of documents: in 4 volumes / rep. ed., comp. and ed. preface V. Pasat. - Moscow: ROSSPEN, 2009-2012. - T. 3: Spring 1961-1975. T. 3. - 2011. 662 p.
- Florinsky N., prot. In memory of Archbishop Venedikt (Polyakov). – Chisinau, 2001.
- Shornikov P.M. The policy of the Romanian authorities and the crisis of the Orthodox Church in Bessarabia. 1918-1940 // National history. 1998. No. 5.
- Shornikov P.M. The crisis of the Orthodox Church in Bessarabia (1918-1940) // Proceedings of the Modern Humanitarian Institute: Issue 3. Chisinau, 2006.
- A se vedea: Vornicescu Nestor, mitrop. Mitropolitul Gurie al Basarabiei – osteneli cărturăreşti // Mitropolitul Gurie: misiunea de credinţă şi cultură. – Chişinău: Epigraf, 2007.
- Basarabia [Chişinău]. 1943. 22 May.
- Ignatiev M. Chiteva trasaturi a moravurilor in ajunul crestinitatii si in time noastra // Luminatorul. 1934. No. 8-9.
- Jereghe T. Bolsevizarea satelor de primari si notary // Luminatorul. 1934. No. 8-9.
- Scutul national. 1929. 11 August.
- Universul [Bucureşti]. 1934. 31 martie.

Теологический вестник
Смоленской православной духовной
семинарии. 2023. №4. С. 33-40

УДК 94(47).083
Широков П. Ф. (иеромонах Ферапонт)

Смоленская духовная семинария в годы реформы 60-х гг. XIX века (по материалам отчетов ревизоров Учебного комитета)

Аннотация. Статья посвящена истории развития духовного образования в период реформы 1860-х гг. на примере Смоленской духовной семинарии. В качестве источника использованы материалы четырех ревизий Смоленской духовной семинарии, осуществленных в 1868 году ревизором С. В. Керским, в 1870 году С. И. Лебедевым, в 1873 году М. Х. Григоревским и в 1876 году С. И. Лебедевым. Цель исследования – путем анализа материалов ревизий показать характер становления учебной и воспитательной части в Смоленской семинарии, а также выявить основные проблемы и отметить общую тенденцию развития духовной школы в первые пореформенные годы. В результате удалось установить, что ревизии духовно-учебных заведений внесли существенный вклад в развитие среднего духовного образования и способствовали становлению отечественной духовной школы.

Ключевые слова: реформа духовного образования, духовные семинарии, Смоленская духовная семинария, ревизии духовных школ, Учебный комитет, епископ Иоанн (Соколов), С. И. Лебедев, М. Х. Григоревский.

История духовного образования сегодня привлекает все больше исследователей, которые раскрывают различные аспекты как исторических событий реформирования системы духовного образования, так и развитие региональных духовных школ. Способствуют этому архивные источники, находящиеся как в региональных, так и в центральных архивохранилищах. Реформа духовного образования 1867 года в виду учреждения Учебного комитета при Святейшем Синоде и особых ревизоров, задача которых заключалась в выявлении истинного положения духовных школ на местах, способствовала формированию отдельного источника по истории региональных духовных семинарий и училищ – отчетов ревизоров Учебного комитета, в которых отражено состояние духовных школ, глазами синодального чиновника. Несомненно, данные материалы не претендуют на максимальную объективность, но наряду с официальными отчетами являются важным источников по истории региональных духовных школ второй половины XIX – начала XX века.

Смоленская духовная семинария была учреждена в начале XVIII века, в период, характерный становлением духовных школ, которые согласно

Духовному регламенту, открывались при домах епископов практически повсеместно[1]. Именно с эпохой Петра I связывают процесс зарождения духовной школы в России, так как именно в этот период получение духовного образования стало обязательным условием для последующего священнического служения. Российский историк П. В. Знаменский называет учреждение духовных школ «важнейшей услугой» эпохи Петра I для Церкви в России[2]. Однако весь XVIII век архиерейские школы, а затем и духовные семинарии находились в полном ведении епархиальных архиереев, что, как показала практика, часто негативно влияло на их положение, так как далеко не все архиереи могли и желали содержать духовные школы, тем более что вопрос финансирования возлагался на монастыри, а по факту чаще всего на архиерейский дом. После смерти императора Петра открытие новых семинарий стало редкостью, а многие ранее открытые закрывались. Размещение семинарии при монастыре или архиерейском доме создавало дополнительные неудобства для обеих сторон, так как помещений не хватало, а те, что имелись, были не приспособлены для нужд духовной школы[3]. Так, в Смоленске духовная семинария сформировалась окончательно в Авраамическом монастыре, что в последующем формировало некоторые проблемы, о которых будут говорить ревизоры.

Реформа духовного образования начала XIX века способствовала установлению системы духовного образования. В то же самое время семинарии вышли из-под непосредственного контроля со стороны епархиальных архиереев и перешли в ведении духовных академий, в соответствии с учебным округом. Однако уже в начале царствования императора Николая I зависимость духовных школ от епархиальных архиереев вернулась. В середине столетия вновь был поднят вопрос о реформе духовного образования, что поддерживал новый император Александр II, который посетив в 1858 году ряд семинарий, остался недоволен ходом учебно-воспитательного процесса. Назначение на должность обер-прокурора графа Д. А. Толстого и последующее определение его по совместительством министром народного просвещения, способствовало продвижению реформы. 14 мая 1867 года был введен в действие новый устав духовных семинарий, а также учрежден Учебный комитет, одной из главных функций которого были ревизии духовных семинарий и училищ. Преобразование духовных семинарий и училищ началось с 1867 года, в год по несколько семинарий, в соответствии с синодальным определением. В 1868 году полное преобразование получили духовные семинарии Санкт-Петербургской, Смоленской, Псковской, Кишиневской, Харьковской и

---

[1] Регламент или Устав духовной коллегии // Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного вероисповедания Российской империи. Т. 1. СПб.: Синодальная типография, 1879. С. 3-32.

[2] *Знаменский П. В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань, 1881. С. 1.

[3] *Ферапонт (Широков), иером.* Развитие среднего духовного образования в Вологодской епархии во второй половине XIX – начале XX вв. . Дисс… канд. богослов. СПб.: СПбДА, 2021. С. 37.

Херсонской епархии[4]. Первая ревизия Смоленской семинарии была проведена, как и полагалось тогда в год преобразования ревизором С. В. Керским. Ревизия прошла с 27 февраля по 17 марта 1868 года, 20 июля материалы ревизии поступили на рассмотрение Учебного комитета. Керский отметил, что семинарское правление в Смоленске было организовано по новому уставу уже в июле 1867 года. Учебная часть была обнаружена им в хорошем состоянии, только физический кабинет нуждался в пополнении инвентаря. Нравственное состояние воспитанников также было на высоком уровне, в них, по замечанию ревизора «нет следов направления неправославного и грубых пороков»[5].

Ревизор констатировал недостаток штатного числа учеников, что имело место из-за увольнения в 1866/1867 году значительного числа воспитанников. Это было связано с тем, что епископ Смоленский Иоанн (Соколов), бывший до этого ректором Санкт-Петербургской семинарии, Казанской духовной академии, а затем Санкт-Петербургской духовной академии, по своему усмотрению изменил значение баллов и отметок при оценке успеваемости, вследствие чего было уволено значительное количество воспитанников. Учебный комитет в виду отсутствия законных оснований на данное действие, отменил распоряжение об увольнении, ученикам было предоставлено право поступать в те же классы, а ученикам высших классов училища поступать на общих правах в семинарию[6].

Вторая ревизия была произведена в 1870 году ревизором Учебного комитета С. И. Лебедевым. Цель ревизии заключалась в выявлении состояние духовной семинарии и училищ, а также в удостоверении в том, насколько удалось осуществить преобразование духовно-учебных заведений. Ревизор обнаружил состояние учебной и воспитательной части в семинарии в порядке, обозначив лишь некоторые замечания. Так, были выявлены нарушения устава в подаче письменных сочинений: было назначено одно и то же время для подачи сочинений наставнику учениками из разных классов, в виду чего у преподавателя накапливались сочинения и затруднялась проверка. Ревизор отмечал, что ученики младших классов не привыкли к письменному изложению мысли, что отражалось в плохом качестве сочинений. Это было связано со слабой подготовкой в духовных училищах, что повсеместно наблюдалось практически во всех семинариях в первые пореформенные годы. Здание семинарии ревизором было оценено положительно. По окончании ревизии обер-прокурор запросил у правления семинарии сведений о том, приведены ли в исполнение требования ревизора.

Следующая ревизия, произведенная в 1873 году М. Х. Григоревским засвидетельствовала положительную динамику в развитии семинарии. В

---

[4] Извлечение из отчета по Ведомству духовных дел православного исповедания за 1868. СПб., 1869. С. 157.
[5] РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1868. Д. 44. Л. 127.
[6] Там же. Л. 44, 86.

духовной школе обучалось 290 воспитанников – на 17 учеников больше, чем при прошлой ревизии и на 9 больше штатного числа.

Ректор семинарии архимандрит Нестор (Метаниев) состоял на службе с октября 1854 года, преподавал догматическое богословие. Архимандрит Нестор имел значительный опыт службы в духовно-учебном ведомстве: окончив Саратовскую семинарию, а затем в 1854 году Казанскую духовную академию, он был определен сначала помощником ректора в Кавказскую семинарию, затем с 1863 года являлся инспектором Тифлисской семинарии, вплоть до назначения ректором в Смоленск в 1866 году, накануне реформы.

Письменные ученические сочинения ревизор в 1873 году характеризовал следующим образом: «В уменье письменно излагать свои мысли первые три класса семинарии резко отличаются от последних трех. В старших классах ученики пишут большей частью связно и стройно в логическом отношении, и правильно в грамматическом; около половины учеников 4 класса и большая часть 6 класса пишут хорошо. Сочинения учеников этих классов рассматриваются наставниками с должным вниманием и отметки вполне соответствуют внутреннему достоинству сочинений. И по внешнему виду письменные работы этих классов отличаются аккуратностью и чистотой»[7]. Столь высокая оценка письменных сочинений свидетельствовала о достаточно успешном уровне подготовки воспитанников в семинарии. При этом сочинения учеников младших классов отличались неаккуратностью и значительным числом грамматических ошибок: «Если же отнестись к этим сочинениям с надлежащей справедливостью, то окажется, что балл 2 следует заменить 1, балл 3 – должен перейти в 2»[8]. Однако, преподаватель, по замечанию ревизора, был «щедр на баллы» и вместо балла 1 ставил 2 =.

Ревизор запросил у ректора сведений относительно столь существенной разницы между сочинениями воспитанников младших и старших классов, на что получил разъяснения о том, что в семинарию до указанного времени продолжали поступать выпускники училищ без надлежащей подготовки в правильном письменном изложении своих мыслей, в то время как воспитанники старших классов «от долговременного упражнения» достигают навыка писать с необходимой точностью. При этом, по замечанию ректора, воспитанники относились к письменным работам без должного усердия, в виду того, что месячные баллы, определяющие успехи учеников, а следовательно, и годовые, выводились из устных ответов, поэтому воспитанники, стараясь получить удовлетворительные баллы за ответы, не прилагали должного усердия в написании сочинений. «От того случается иногда, что способный юноша, получающий баллы 5 и 4 по классным ответам, по сочинению довольствуется

---

[7] *Григоревский М. Х.* Отчет о ревизии духовно-учебных заведений Смоленской епархии 1873 года. СПб., 1874. С. 29.
[8] Там же.

баллом 3, нисколько не теряя от этого в общем выводе. Воспитанник, получающий по предмету отметку 3, а по сочинению 2, считается успевающим хорошо и получает месячный балл 3»[9]. Таким образом, ревизор вновь отмечал неудовлетворительные показатели письменных работ, что, впрочем, имело место в большинстве семинарий в начальный этап преобразований.

Данные, характеризующие учебный процесс, свидетельствовали в целом о хорошем состоянии учебного дела, при этом ревизор отмечал, что выводы он сделал не только с привлечения материалов месячных ведомостей за период между ревизиями, но и из личных наблюдений. Только в познаниях древних языков знания воспитанников были значительно ниже имеющихся баллов[10].

В воспитательном отношении по мнению ревизора позитивным изменением следует считать отмену бывших ранее наказаний, несоответствующих духу нового устава, таких как стояние в классе во время урока на ногах, стояние на коленях в столовой и так далее. Наказания при употреблении были направлены на улучшение нравственной стороны воспитанников. Помощники инспектора несли надзор за воспитанниками, проживающими в общежитии, а также на квартирах, в чем ревизор убедился, просматривая квартирные журналы. В воскресные и праздничные дни ученики посещали богослужения в церкви Авраамиевского монастыря, при этом за полтора часа до службы воспитанники собирались в учебном классе, где ректор давал разъяснения дневного Евангельского чтения, главная цель которых заключалась в том, чтобы «возбудить в слушателях религиозную настроенность, приготовить их к имеющему совершиться богослужению…»[11].

В казенном общежитии помещалось 140 воспитанников, из них 129 было казеннокоштных, 29 пансионеров. Проблема семинарского здания заключалась в том, коридоры были холодными, поэтому при переходе из одного класса в другой ученики и наставники должны были надевать верхнюю теплую одежду. Вполне естественным следствием этого становятся частые случаи простуды, «которой имел несчастье подвергнуться и ревизор»[12]. Само расположение семинарии в монастыре было признано неудобным, в виду чего обер-прокурор еще в 1868 году поручил подготовить план и смету на строительство нового здания семинарии и церкви, но в виду скоропостижной кончины архиепископа Иоанна вопрос остался без разрешения[13].

144 воспитанника размещались в 26 квартирах, 6 проживали в Авраамиевском монастыре, прежде всего, бедные и сироты, не получавшие по успехам в учебе права на казенное содержание. Большая часть квартир находилась в отдаленных, труднодоступных частях города в неблагоприятной

---

[9] *Григоревский М. Х.* Отчет о ревизии духовно-учебных заведений Смоленской епархии 1873 года. С. 31.
[10] Там же. С. 33.
[11] Там же. С. 33.
[12] Там же. С. 40.
[13] РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1868. Д. 44. Л. 87.

обстановке. «В большинстве осмотренных мною квартир не было форточек для вентиляции, к устройству которых я просил о. инспектора располагать домохозяев и в разговоре с некоторыми из них старался сам выяснить им необходимость освежать воздух в комнате, указывая, что недостаточно того, если жильцы выходят иногда из комнаты…Постельного белья в большей части квартир или вовсе не было, или имелась одна простыня и одна наволочка для подушки на целую треть года…В некоторых квартирах, вследствие тесноты помещения, на одной кровати спали по двое воспитанников семинарии даже старших классов, и вовсе не родственников. Я считал необходимым устранить это важное неудобство и просил о. инспектора поставить непременным условием для воспитанников иметь свою особую постель, а для содержателей квартир, чтобы было место для постели каждого, проживающего у них ученика»[14]. Семинарское начальство обещало приобрести новые постельные принадлежности для воспитанников. «В половине апреля, на пути в Псков, я нарочно остановился в Смоленске посмотреть на обещанные новые одеяла, которые действительно были на постелях учеников и оказались хорошего качества»[15].

Ревизия 1876 г, произведенная С. И. Лебедевым, который во второй раз посещал Смоленскую семинарию, отметила улучшения нравственного состояния воспитанников, указав, что возвышением духовного быта учеников, улучшением материального положения и введением порядков нового устава семинария обязана ректору, который в течение десяти лет много сделал, не требуя средств от Синода. Ревизор рекомендовал его к поощрению, однако на момент рассмотрения журнала Учебным комитетом он уже был определён епископом Аксайским, викарием Донской епархии[16].

Таким образом, на материалах отчетов ревизий Смоленской духовной семинарии можно отметить положительную динамику развития духовно-учебного заведения после реформы духовной школы 1867 года. Смоленская семинария была определена к преобразованию одной из первых, в 1868 году. Последующие ревизии хоть и свидетельствовали о некоторых проблемах учебной и воспитательной части, а также материального положения воспитанников семинарии, но в то же самое время указывали на наличие явных преобразований и улучшений, что и являлось целью контрольно-ревизионной деятельности Учебного комитета.

---

[14] *Григоревский М. Х.* Отчет о ревизии духовно-учебных заведений Смоленской епархии 1873 года. С. 43.
[15] Там же. С. 41
[16] РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1877. Д. 78. Л. 35.

Литература

1. *Григоревский М. Х.* Отчет о ревизии духовно-учебных заведений Смоленской епархии 1873 года. СПб., 1874. 108 с.
2. *Знаменский П. В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань, 1881. 807 с.
3. Извлечение из отчета по Ведомству духовных дел православного исповедания за 1868. СПб., 1869.
4. О ревизии коллежским советником Миропольским в 1877 году духовно-учебных заведений Донской епархии // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 802. Оп. 9. 1877. Д. 78.
5. По отчету действительного статского советника Лебедева о произведенной им ревизии духовно-учебных заведений Смоленской епархии // РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1870. Д. 1.
6. По отчету действительного статского советника Лебедева о произведенной им ревизии духовно-учебных заведений Смоленской епархии в 1876 году // РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1877. Д. 73.
7. По отчету коллежского советника Керского о произведенной им ревизии духовно-учебных заведений Смоленской епархии в 1868 году // РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1868. Д. 44.
8. Регламент или Устав духовной коллегии // Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного вероисповедания Российской империи. Т. 1. СПб.: Синодальная типография, 1879. С. 3-32.
9. *Ферапонт (Широков), иером.* Развитие среднего духовного образования в Вологодской епархии во второй половине XIX – начале XX вв. . Дисс… канд. богослов. СПб.: СПбДА, 2021. 364 с.

The Smolensk Theological Seminary during the reform of the 60s of the 19th century (based on the reports made by the auditors of the Educational Committee)

Annotation. The article is devoted to the history of theological education development during the reform of the 1860s by the example of the Smolensk Theological Seminary. The materials of four audits held at the Smolensk Theological Seminary by the auditors of the Educational Committee - S. V. Kersky in 1868, S. I. Lebedev in 1870, M. H. Grigorevsky in 1873 and S. I. Lebedev in 1876 - were used as a source. The purpose of the study is to show the formation process at the educational department in the Smolensk Seminary by analyzing the revisions' materials, as well as to identify the main problems and note the general trend of the development of the theological school in the first post–reform years. As a result, we can conclude that the audits at theological educational institutions made a significant contribution to the development of the secondary theological education and contributed to the formation of the national theological school.

Keywords: theological education reform, theological seminaries, the Smolensk Theological Seminary, revisions at theological schools, the Educational Committee, Bishop John (Sokolov), S. I. Lebedev, M. H. Grigorevsky.

References

- Grigorevskii M. Kh. Otchet o revizii dukhovno-uchebnykh zavedenii Smolenskoi eparkhii 1873 g. [Report on the audit of the spiritual and educational institutions of the Smolensk Diocese of 1873]. SPb., 1874.
- Znamenskii P. V. Dukhovnye shkoly v Rossii do reformy 1808 g. [Theological schools in Russia before the reform of 1808]. Kazan', 1881.
- Izvlechenie iz otcheta po Vedomstvu dukhovnykh del pravoslavnogo ispovedaniia za 1868. [Extract from the report on the Department of Spiritual Affairs of the Orthodox Confession for 1868]. SPb., 1869.
- Reglament ili Ustav dukhovnoi kollegii [Regulations or the Charter of the Spiritual Board]. *Polnoe sobranie postanovlenii i rasporiazhenii po vedomstvu pravoslavnogo veroispovedaniia Rossiiskoi imperii. T. 1.* SPb.: Sinodal'naia tipografiia, 1879. pp. 3-32.
- Ferapont (Shirokov), ierom. Razvitie srednego dukhovnogo obrazovaniia v Vologodskoi eparkhii vo vtoroi polovine XIX – nachale KhKh vv. [Development of secondary spiritual education in the Vologda Diocese in the second half of the XIX – early XX centuries]. Diss… kand. bogoslov. SPb.: SPbDA, 2021.

Теологический вестник
Смоленской православной духовной
семинарии. 2023. №4. С. 41-53

УДК 273
Звонарёв С. Л.
(протоиерей Сергий Звонарёв)

Взаимоотношения Московского и Иерусалимского Патриархатов в 60-е – начале 70-х годов XX века по материалам церковных и государственных архивов

Аннотация: Статья призвана послужить популяризации опыта взаимоотношений Русской и Иерусалимской Православных Церквей в период возглавления Отдела внешних церковных сношений одним из наиболее ярких иерархов Русской Церкви второй половины XX столетия – митрополитом Никодимом (Ротовым).

Достижению поставленной цели служат обработка и анализ материалов Архива Отдела внешних церковных связей и Государственного архива Российской Федерации, фонды которых содержат документы, раскрывающие характер двусторонних церковных контактов, специфику служения Русской духовной миссии в Иерусалиме. Русское церковное представительство на Святой Земле выполняло как историческую миссию – служение нуждам паломников и поддержание отношений со священноначалием Иерусалимской Церкви, так и обеспечивало широкий круг представительских контактов, в том числе с государственными властями и дипломатами.

На положении Русской духовной миссии в Иерусалиме сказывалось состояние советско-израильских и советско-иорданских отношений. В то же время, несмотря на изменения политического климата Московский и Иерусалимский Патриархаты стремились сохранять братское общение.

Ключевые слова: Архив Отдела внешних церковных связей, Государственный архив Российской Федерации, Иерусалимский Патриархат, Синайская Автономная Православная Церковь, Русская духовная миссия в Иерусалиме, Отдел внешних церковных сношений, митрополит Никодим, Израиль, Иордания, советская дипломатия.

Взаимоотношения Московского и Иерусалимского Патриархатов во многом определялись давней историей присутствия Русской Православной Церкви на Святой Земле. Деятельность Русской духовной миссии и Императорского православного палестинского общества, пребывание на землях евангельской и библейской истории многочисленных паломников из исторической России породили Русскую Палестину. В исследуемый период особый настрой отношениям двух Церквей придавал и тот факт, что председатель ОВЦС митрополит Никодим занял свой пост (с кратким периодом заместительства председателя Отдела) после завершения возглавления Русской духовной миссии в Иерусалиме. Многочисленные контакты и тесные связи с предстоятелем, иерархами, духовенством и мирянами Иерусалимской Церкви, налаженные в годы служения владыки Никодима в Миссии, способствовали укреплению межцерковных отношений.

Контакты священноначалия Русской и Иерусалимской Православных Церквей

Особый вклад в общение двух Церквей вносили их предстоятели. Патриарх Московский и всея Руси Алексий в сопровождении церковной делегации в декабре 1960 года после пятнадцатилетнего перерыва (первый визит в патриаршем достоинстве состоялся в 1945 году) посетил Иерусалим. Московские церковные паломники получили доступ в старый город, где совершили богослужение в храме Гроба Господня, приобщились к святыням, расположенным в Иерусалиме и его окрестностях, а также в других местах. Состоялось братское общение двух предстоятелей, в ходе которого был затронут круг вопросов межцерковного сотрудничества. Патриарх Алексий встретился с королём Иордании Хусейном ибн Талалом. По мнению Патриарха Иерусалимского Венедикта, визит предстоятеля Русской Церкви на Святую Землю должен был способствовать улучшению отношений между Советским Союзом и Иорданией[1].

В ответ на оказанное гостеприимство на Святой Земле Патриарх Алексий пригласил своего иерусалимского собрата в сопровождении делегации посетить в 1961 году Русскую Церковь[2]. Патриарх Венедикт медлил с поездкой, намереваясь осуществить её в сентябре 1965 года[3]. Однако официальный визит состоялся лишь в 1968 году на торжества, посвящённые пятидесятилетнему юбилею восстановления патриаршества в Русской Церкви. Патриарх Венедикт и сопровождающие его члены делегации Иерусалимского Патриархата в течении двух недель пребывали гостями Русской Церкви[4]. Программа поездки включала в себя посещение Москвы, где состоялось братское молитвенное и деловое общение двух предстоятелей, а также Ленинграда, где митрополит Никодим оказал гостеприимство высоким гостям. Решением Совета Ленинградской духовной академии Патриарх Венедикт был избран её почётным членом. Предстоятель Иерусалимской Церкви и члены сопровождавшей его делегации были удостоены наград Московского Патриархата. Священноначалие и официальные представители Русской Церкви также были отмечены наградами Иерусалимского Патриархата.

Летом следующего, 1969 года Патриарх Венедикт приглашался предстоятелем Русской Церкви вновь посетить пределы Русской Церкви, поправить здоровье в советских здравницах[5]. В 1970 году данное приглашение уже после кончины Патриарха Алексия было подтверждено от имени

---

[1] Запись беседы второго секретаря посольства СССР в Израиле А. В. Чурлина с Патриархом Иерусалимской Церкви Венедиктом. Из дневника А. В. Чурлина № 60 от 21.02.1961 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 433. Л. 26-27.

[2] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Патриарху Святого Града Иерусалима и всея Палестины Венедикту I от 13.05.1961 г. // Архив ОВЦС. Д. 24. 1961.

[3] Запись беседы советника посольства СССР в Иордании Ю. В. Сусликова с Патриархом Иерусалима Венедиктом 12 января 1965 г. Из дневника Ю. В. Сусликова № 8 от 26.01.1965 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 595. Л. 9.

[4] Предстоятеля Иерусалимской Церкви сопровождали архиепископ Василий (Блацос), архиепископ Герман (Мамаладис), архимандрит Феодосий (Макос), архидиакон Лонгин (Скарцонис) и Константин Петракис.

[5] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Патриарху Святого Града Иерусалима и всея Палестины Венедикту I от 14.03.1969 г. // Архив ОВЦС. Д. 24. 1969.

Священного Синода местоблюстителем московского патриаршего престола митрополитом Крутицким и Коломенским Пименом[6]. Однако Патриарх Венедикт не решился на новую поездку в Москву.

Во второй половине мая 1972 года Патриарх Московский и всея Руси Пимен в сопровождении церковной делегации совершил мирный визит в Иерусалимский Патриархат. Поездка во-многом носила паломнический характер: состоялись посещения святых мест, связанных с земной жизнью Иисуса Христа, совместные с Патриархом Венедиктом и другими иерархами Иерусалимского Патриархата богослужения. Патриарх Пимен имел встречи с министром религий Израиля З. Вархавтигом, министром юстиции Я. Шапиро, губернатором Иерусалима Р. Леви, мэром Иерусалима Т. Колеком, главами христианских общин. По возвращении в Советский Союз предстоятель Русской Церкви сделал жест ответного гостеприимства и пригласил Патриарха Иерусалимского Венедикта в 1973 году посетить Русскую Церковь[7].

В апреле 1966 и в ноябре 1970 года в Иерусалиме находился митрополит Ленинградский и Ладожский Никодим во главе группы паломников из Русской Церкви. В ноябрьской 1970 года поездке в числе сопровождавших митрополита Никодима лиц был молодой преподаватель Ленинградской духовной академии иеромонах Кирилл (Гундяев). Частью программы пребывания на Святой Земле были встречи с Блаженнейшим Патриархом Венедиктом, богослужения у святынь Старого Города, в храмах Миссии и Горненском монастыре, посещения мест, связанных с евангельской историей. В ходе паломнических поездок председатель ОВЦС встречался с высокопоставленными государственными деятелями Израиля, в частности, министром религий, властями Иерусалима. Русская духовная миссия в Иерусалиме в честь митрополита Никодима устроила приёмы, на которых присутствовали иерархи Иерусалимской Церкви, представители христианских церквей, дипломаты и представители израильской общественности. Вклад митрополита Никодима в развитие отношений Русской и Иерусалимской Православных Церквей был отмечен Патриархом Венедиктом, удостоившим ленинградского иерарха ордена Святого Гроба Господня.

Синайская Автономная Православная Церковь в международной повестке Московского Патриархата

Контакты священноначалия Русской Церкви с Синайской Православной Церковью, имевшей автономный статус в составе Иерусалимского Патриархата и возглавляемой в исследуемый период Архиепископом Синайским Порфирием III, а позднее Григорием II, служили поддержке древнего монастыря святой Екатерины на удостоившейся божественного нисхождения горе Синай. Вопрос материального вспомоществования для Синайской Церкви стоял довольно

[6] Письмо местоблюстителя московского патриаршего престола митрополита Крутицкого и Коломенского Пимена Патриарху Святого Града Иерусалима и всея Палестины Венедикту № 805 от 19.05.1970 г. // Там же. 1970.

[7] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Пимена Патриарху Святого Града Иерусалима и всея Палестины Венедикту № 2274 от 28.11.1972 г. // Там же. 1972.

остро, особенно во время арабо-израильского конфликта, когда Синай был занят Израилем. Архиепископ был вынужден находиться в Египте, а его связь с обителью затруднялась. Монастырская братия испытывала сложности с доставкой продуктов питания, денежными переводами, а монастырские постройки приходили в ветхость и требовали ремонта. Ещё ранее Автономная Церковь лишилась источников доходов, в том числе в советской России, где в Киеве, Нежине и Тифлисе располагала объектами недвижимости. Архиепископ Порфирий просил Патриарха Алексия содействовать либо возвращению Синайской Церкви изъятого у неё государственными властями имущества, либо выплате компенсации[8]. В свою очередь, Архиепископ Григорий в 1971 году ходатайствовал о восстановлении подворья Синайской обители в Киеве и просил священноначалие Русской Церкви оказать помощь монастырю[9].

Настоятели храма святого князя Александра Невского в Александрии от лица Русской Церкви поддерживали отношения с Синайской Церковью и Архиепископом Порфирием. При посещении монастыря святой Екатерины московским церковным представителем вносились пожертвования на поддержание святой обители. В октябре 1971 года монастырь святой Екатерины посетил начальник Русской духовной миссии архимандрит Иероним (Зиновьев) в составе делегации глав христианских церквей в Иерусалиме.

Историческим событием, которое привлекло внимание православного мира, стало празднование в 1966 году 1400-летия основания монастыря святой Екатерины. Торжества, на которые собрались делегации ряда Поместных Православных Церквей, преимущественно греческих, состоялись 16-25 сентября. К этому же времени было приурочено чествование Архиепископа Порфирия в связи с 40-летием его служения в архиерейском сане. В состав делегации Русской Церкви вошли представитель Московского Патриархата при антиохийском патриаршем престоле епископ Подольский Владимир (Котляров) – глава делегации, а также настоятель храма святого князя Александра Невского в Александрии протоиерей М. Стаднюк и настоятель Подворья Русской Церкви в Бейруте протоиерей И. Ильич. Святейший Патриарх Алексий направил поздравительное послание в адрес Блаженнейшего Архиепископа Порфирия и участников торжеств, а также передал через главу русской делегации в дар предстоятелю Синайской Церкви панагию, кофейный сервиз и памятную медаль.

Патриарх Алексий в ходе своего визита в Александрийский Патриархат в конце 1960 года посетил каирское подворье монастыря святой Екатерины. В августе 1963 года Архиепископ Порфирий удостоил Святейшего Патриарха Алексия по случаю пятидесятилетия его служения в епископском сане ордена святой Екатерины. Митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим в сопровождении членов паломнической группы в ноябре 1970 года совершил паломнический визит на Синай.

---

[8] Письмо Архиепископа Синайского Порфирия Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 119 от июля 1960 г. // Там же. 1960. С. 2.

[9] Меморандум Архиепископа Синайского и Раифского Григория II Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси и Священному Синоду // Там же. 1971. С. 2-3.

Русская духовная миссия в Иерусалиме

Русская духовная миссия в Иерусалиме, основанная в 1847 году, в 1960-е – начале 1970-х годов продолжала своё историческое служение нуждам паломников, прибывающих на Святую Землю, а также являлась важным связующим звеном между Московским и Иерусалимским Патриархатами. В те годы паломниками из СССР были преимущественно члены церковных делегаций и отдельные организованные группы верующих, посещавших Святую Землю к праздникам Рождества Христова и Пасхи. Ни о каком массовом паломничестве из страны советов не могло идти и речи. В Архиве Отдела внешних церковных связей сохранилась переписка священноначалия Русской и Иерусалимской Церквей, в которой испрашивалось благословение Патриарха Иерусалимского для членов делегаций Московского Патриархата как посетить святые места, так и совершить богослужения в храмах[10]. Регулярное паломничество на Святую Землю началось в апреле 1964 года после установления дипломатических отношений СССР и Иордании в августе 1963 года. Первую паломническую группу в составе четырнадцати человек возглавил начальник Русской духовной миссии архимандрит Ювеналий (Поярков).

После освобождения архимандрита Никодима (Ротова) от должности начальника Миссии на это место был назначен архимандрит Августин (Судоплатов), которого в октябре 1961 года сменил архимандрит Варфоломей (Гондаровский) – в прошлом насельник Троице-Сергиевой лавры. Новым начальником Миссии в мае 1963 года был назначен архимандрит Ювеналий (Поярков), которого председатель ОВЦС характеризовал как близкого ему человека[11]. В помощь отцу Ювеналию в качестве заместителя начальника Миссии решением Священного Синода Русской Церкви в марте 1964 года был назначен игумен Гермоген (Орехов) – однокурсник митрополита Никодима по Ленинградской духовной академии. Уже в декабре 1964 года игумен Гермоген сменил на посту начальника Миссии архимандрита Ювеналия, назначенного на должность заместителя председателя ОВЦС. Патриарх Алексий просил Патриарха Венедикта возвести отца Гермогена, в связи с новым назначением, в сан архимандрита[12]. В апреле 1967 года новым начальником Миссии был назначен ключарь Николо-Богоявленского кафедрального собора Ленинграда архимандрит Антоний (Завгородний). Трёхлетние труды архимандрита Антония на посту главы русского церковного представительства получили высокую оценку Патриарха Иерусалимского Венедикта[13]. Архимандрита Антония в марте 1970 года сменил земляк митрополита Никодима архимандрит

---

[10] К примеру, телеграмма Патриарха Московского и всея Руси Алексия Патриарху Святого Града Иерусалима и всея Палестины Венедикту от 2.04.1966 г., письмо председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима Патриарху Венедикту № 895 от 25.05.1966 г. // Там же. 1966.

[11] Письмо архиепископа Ярославского и Ростовского Никодима митрополиту Назаретскому Исидору № 697 от 14.05.1963 г. // Там же. 1963.

[12] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Патриарху Святого Града Иерусалима и всея Палестины Венедикту от 31.12.1964 г. // Там же. 1964.

[13] Письмо Патриарха Святого Града Иерусалима и всея Палестины Венедикта местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 29.04.1970 г. // Там же. 1970.

Иероним (Зиновьев), перешедший с должности заместителя начальника Миссии. Последним начальником Миссии в обозреваемый период с августа 1972 года был ранее трудившийся заместителем начальника Миссии архимандрит Климент (Толстихин). Примечательно, что начальники Миссии были людьми, близкими митрополиту Никодиму, которых он не только хорошо лично знал, но и совершал их постриг, рукополагал в священный сан. Внимание председателя ОВЦС к должности главы русского церковного представительства на Святой Земле можно объяснить тем, что архипастырь отдал этому служению годы жизни, хорошо знал специфику такого служения. Должность начальника Миссии становилась своего рода подготовкой к епископской стезе. Митрополит Никодим, когда у него имелась возможность, лично читал периодические отчёты начальника Миссии, на некоторых делал многочисленные пометки, свидетельствующие о его осведомлённости в излагаемых вопросах. В штате Миссии находились заместители начальника, секретари и члены[14]. Внутренние решения принимались на заседаниях Совета Миссии.

Русское церковное представительство в Иерусалиме вносило важный вклад в развитие отношений между Московским и Иерусалимским Патриархатами. По свидетельству начальника Миссии архимандрита Августина (Судоплатова), такие отношения характеризовались как добрые[15]. Их важной составляющей были личные контакты начальника Миссии с Патриархом Иерусалимским Венедиктом. Последний высоко ценил труды митрополита Никодима как в его иерусалимский период, так и на должности председателя ОВЦС. В прощальной беседе с архимандритом Никодимом (Руснаком) предстоятель Иерусалимской Церкви признался: «Передай епископу Никодиму, что я люблю его за его энергию»[16].

Предстоятель Иерусалимской Церкви многократно совершал богослужения в храмах Миссии как в дни церковных праздников, так и в дни, отмеченные событиями из личной биографии Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия. Начальник и духовенство Миссии посещали Патриарха Венедикта в его резиденции, где проходили содержательные беседы. Гостями Миссии становились члены Синода, иерархи и духовенство Иерусалимского Патриархата. Порой богослужения в храмах Миссии в праздничные дни по благословению Патриарха Венедикта совершали архиереи Иерусалимской Церкви. В свою очередь, руководство Миссии принимало приглашения сослужить иерархам и духовенству в храмах на израильской,

---

[14] Среди членов Миссии в обозреваемый период заместители начальника – архимандрит Никодим (Руснак), иеромонах Владимир (Котляров), архимандрит Владимир (Сабодан); секретари Миссии – протодиакон Николай Дмитриев, диакон Павел Корчагин, протодиакон Борис Глебов, иеродиакон Гавриил (Стеблюченко), иеромонах Евсевий (Саввин), игумен Серафим (Тихонов) (ставший также заместителем начальника Миссии); члены Миссии – иеромонах Агафангел (Догадин), иеромонах Николай (Кузьмин), иеромонах Исидор (Кириченко), иеромонах Владимир (Иким), протодиакон Владимир Назаркин, Н. К. Куликов, В. Н. Клюев, Ю. Т. Деревянченко и Л. А. Козлов (последние четверо мирян - управляющие хозяйством Миссии).

[15] Доклад начальника Русской духовной миссии в Иерусалиме архимандрита Августина председателю ОВЦС архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму от 23.06.1961 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 433. Л. 187.

[16] Доклад архимандрита Никодима председателю ОВЦС епископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму от 28.02.1961 г. // Там же. Л. 31.

палестинской и иорданской территориях. Евхаристическое и внебогослужебное общение помогало укрепить личные связи, обмениваться информацией о состоянии церковной жизни в СССР и в странах канонической ответственности Иерусалимского Патриархата.

Русская духовная миссия вела активную представительскую работу, в которой были задействованы не только начальник и его заместитель, но и члены Миссии. Русское церковное представительство служило местом встреч его руководства с иерархами и духовенством Поместных Церквей, высокими представителями инославных и древних восточных церквей, руководителями христианских благотворительных организаций и духовно-просветительских обществ, зарубежными дипломатами, аккредитованными в Израиле, иностранными студентами и иными гостями, находящимися в Иерусалиме с рабочими, паломническими и туристическими целями. Посещали Миссию и встречались с её начальником научные деятели из СССР, как, к примеру, было в октябре 1961 года, когда в Иерусалим прибыла группа грузинских учёных с целью проверки достоверности страниц биографии поэта Ш. Руставелли. Среди гостей из Советского Союза встречались футболисты, прибывшие в мае 1961 года в Израиль из Риги на серию футбольных матчей, а декабре 1966 года из Москвы, участники конференции дружбы в декабре 1963 года в Иерусалиме, члены советской делегации, прибывшие в октябре 1964 года на Всемирный конгресс по аэронавтике, советские шахматисты, участвовавшие в ноябре 1964 года в XVI шахматной олимпиаде, энергетики, прибывшие из СССР в сентябре 1965 года, а также арфистки, скрипачи, пианисты, дирижёры и другие деятели искусства, культуры, науки и просвещения, спорта и туризма, находившиеся в командировках в Иерусалиме. В апреле 1966 года Миссию посетил советский поэт и писатель Константин Симонов с супругой. Благодаря активной представительской работе Русская духовная миссия в Иерусалиме приобрела авторитет в зарубежных кругах, в Советском Союзе, а также в израильской общественной среде.

В задачи Миссии входило развитие контактов с иудейскими общинами Израиля и мусульманскими общинами на палестинских территориях, что служило межрелигиозному диалогу и сотрудничеству.

Руководство Миссии поддерживало отношения с израильскими властями, в том числе, на высоком государственном уровне. Начальник Миссии получал приглашения и посещал приёмы, устраиваемые президентом и председателем Кнессета Израиля, а также посольствами иностранных государств, присутствовал на официальных государственных церемониях, как, например, в октябре 1962 года на церемонии в Кнессете по случаю вступления Бен-Цви в должность президента Израиля после победы на очередных выборах. Начальник Миссии архимандрит Варфоломей (Гондаровский) в феврале 1963 года при посещении Кнессета беседовал с президентом Израиля Бен-Цви. Высокопоставленный государственный деятель посещал Русскую духовную миссию в Иерусалиме. Архимандрит Ювеналий (Поярков) в июле 1963 года нанёс визит новому президенту Израиля Залману Шазару в его иерусалимской

резиденции. Президент, будучи историком и палестиноведом, проявил интерес к кандидатской диссертации митрополита Никодима «История Русской духовной миссии в Иерусалиме», подготовленной иерархом в бытность начальником Миссии, желал прочитать научный труд[17]. Миссию посещали министры израильского правительства (министр сельского хозяйства Израиля Моше Даян в декабре 1963 года), руководители государственных ведомств, парламентарии. Глава русской церковной миссии уделял большое внимание контактам с министерством религий Израиля и властями Иерусалима (мэром и губернатором города), в ходе которых обсуждались имущественные и хозяйственные вопросы, а также неоднократно имевшие место хулиганские выходки местных жителей с причинением материального ущерба храмам и строениям Миссии, Горненского монастыря, яффского Русского сада в Абу-Кабире. Нападки молодчиков и отсутствие должной реакции со стороны израильских властей побудили митрополита Никодима 11 марта 1968 года направить в адрес президента Израиля Залмана Шазара телеграмму с выражением решительного протеста преступным действиям и призывом к властям страны предпринять необходимые меры для ограждения имущества Русской Церкви от посягательств[18]. Телеграмма председателя ОВЦС на фоне разрыва дипломатических отношений между СССР и Израилем 10 июня 1967 года, вызванного началом Шестидневной войны, вызвала негативную реакцию как в израильской общественной среде, так и местных средствах массовой информации. Телеграммы с сообщением о сложившейся вокруг Миссии ситуации и просьбой вмешаться в неё с целью защиты имущества Русской Церкви от посягательств были направлены генеральному секретарю Всемирного совета церквей Юджину Карсону Блейку и директору Комиссии церквей по международным делам ВСЦ Отто Фредерику Нольде. Между председателем ОВЦС и израильскими властями последовал обмен телеграммами, в которых обосновывались и парировались позиции каждой из сторон.

Обострение отношений СССР и Израиля сказывалось на положении Русской духовной миссии в Иерусалиме. К негативному настрою в израильском обществе в отношении Советского Союза, вызванному поддержкой арабских стран в противостоянии Израилю, добавился ещё и судебный процесс над гражданами СССР преимущественно еврейского происхождения, планировавшими в июне 1970 года захватить в аэропорте Ленинграда пассажирский самолёт для перелёта в Израиль – «ленинградское самолётное дело». Смертный приговор организаторам преступления и длительные сроки заключения его участникам спровоцировали пикеты и акции протеста у стен Миссии: звучали оскорбления в адрес церковных представителей, зданию Миссии был нанесён ущерб. Происходили нападки на Миссию в израильских СМИ. Временами агрессивные акции доходили до осквернений и ограблений

[17] Прошение начальника Русской духовной миссии в Иерусалиме архимандрита Ювеналия председателю ОВЦС митрополиту Минскому и Белорусскому Никодиму от 20.09.1963 г. // Архив ОВЦС. Д. 36. 1963. Ч. 2.

[18] Телеграмма председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима президенту Израиля Залману Шазару от 11.03.1968 г. // Журнал Московской Патриархии. 1968. № 4. С. 4.

храмов, как это случилось в декабре 1971 года с храмом святого апостола Петра в яффском Русском саде. Преступление побудило Святейшего Патриарха Пимена направить телеграмму президенту Израиля Залману Шазару с выражением озабоченности произошедшим и протеста. Соответствующая телеграмма была также послана генеральному секретарю ВСЦ Ю. К. Блейку с просьбой предпринять возможные действия для защиты Миссии и её имущества.

Глава и члены русского церковного представительства на Святой Земле поддерживали постоянные рабочие контакты с главами советской дипломатической миссии в Израиле, среди которых в разные годы были Чрезвычайный и Полномочный посол М. Ф. Бодров, временный поверенный в делах посольства СССР в Израиле А. С. Лихачёв, Чрезвычайный и Полномочный посол Д. С. Чувахин. На деловых встречах, проходивших большей частью в посольстве СССР, церковные представители обсуждали с советскими дипломатами деятельность Миссии, в том числе имущественные и хозяйственные вопросы. Некоторые из них требовали консультаций посольства с МИД СССР[19].

Послы СССР в Израиле, первые секретари и руководители консульского отдела советского посольства присутствовали на богослужениях в храмах Миссии, совершаемых по случаю праздничных дат, участвовали в церковных приёмах и многосторонних встречах, проходивших в здании русского церковного представительства. Духовную миссию посещали и делегации Министерства иностранных дел СССР. Так, в июле 1960 года в Миссию прибыли ответственные сотрудники советского внешнеполитического ведомства, находящиеся в Иерусалиме с целью проведения переговоров с израильскими властями о правовом статусе имущества, принадлежащего Русскому палестинскому обществу[20] и Русской духовной миссии в Иерусалиме. Миссию многократно посещали дипломаты посольства Финляндии в Израиле, в частности, консул Леонид Таурен, как для протокольных встреч, так и для делового общения, особенно в период после разрыва дипломатических отношений между СССР и Израилем, когда финская дипломатическая миссия представляла интересы Советского Союза в израильском государстве.

В свою очередь, начальник и члены Миссии присутствовали на новогодних вечерах, приёмах по случаю очередной годовщины Октябрьской революции и Международного дня трудящихся, проходивших в посольстве Советского Союза в Тель-Авиве.

Сложной страницей в истории присутствия Русской Церкви на Святой Земле стало решение правительства СССР, принятое в конце 1963 года, о продаже находящегося на территории Израиля недвижимого имущества, ранее

[19] Как, например, в случае с Русским садом (Абу-Кабир, Яффа), принадлежавшим Миссии, часть которого в ноябре 1965 года в соответствии с решением священноначалия Русской Церкви (постановление Святейшего Патриарха и Священного Синода от 26.11.1965 г., № 43) была передана во владение посольству СССР в Израиле (на территории сада располагались здания, в которых проживали сотрудники посольства и члены их семей. Началась реализация плана строительства на переданном участке комплекса зданий посольства СССР).

[20] В своё время Императорское православное палестинское общество, которое в советское время именовалось Русским палестинским обществом и действовало в составе Академии наук СССР.

принадлежавшего Миссии, а после октябрьской 1917 года революции экспроприированного в пользу советского государства, – так называемая «апельсиновая сделка». Согласно планам Москвы, на продажу выставлялись здания и сооружения, земельные участки, в том числе Русское подворье в Иерусалиме, где располагалась Русская духовная миссия. Продаже не подлежали Троицкий собор и здание Миссии.

Иордания на карте церковных контактов

Важной составляющей отношений Московского и Иерусалимского Патриархатов были контакты священноначалия Русской Церкви с Королём Иордании Хусейном ибн Талалом, который выступал патроном Иерусалимской Церкви. Святейший Патриарх Алексий поздравил короля с новым 1964 годом, а в подарок направил московский сервиз[21]. Начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме неоднократно передавал королю церковные дары. Связи священноначалия Русской Церкви с властями Иордании, направление на иорданскую территорию церковного представителя из СССР в должности заместителя начальника Русской духовной миссии в Иерусалиме возбуждали подозрения в Иерусалимском Патриархате о тайных действиях Москвы по созданию в Королевстве духовной миссии по аналогии с исторической Русской духовной миссией в Иерусалиме. Патриарх Иерусалимский Венедикт 19 марта 1966 года направил телеграмму предстоятелю Русской Церкви, в которой выразил протест якобы учреждением руководством Московского Патриархата постоянной Русской духовной миссии в Иордании и просил отменить назначение архимандрита Владимира (Сабодана) на должность заместителя начальника иорданской Миссии[22]. В ответной телеграмме Патриарх Алексий сообщил о том, что архимандрит Владимир назначен священноначалием Русской Церкви заместителем начальника Русской духовной миссии в Иерусалиме, а о создании новой Миссии на канонической территории Иерусалимского Патриархата не может быть и речи[23]. В последующем письме на имя предстоятеля Иерусалимской Церкви Патриарх Алексий пояснил, что архимандрит Владимир был направлен в Иорданию для удобства контактов с Патриархом Венедиктом, а также с целью содействия паломникам из Советского Союза, прибывающим на поклонение святыням иорданской земли. Московский Патриарх вновь указывал на отсутствие планов Русской Церкви по учреждению второй духовной Миссии в Палестине, расширению или изменению статуса Миссии в Иерусалиме[24]. С целью уладить недоразумения с Иерусалимским Патриархатом в Старый Город в пасхальные дни апреля 1966 года прибыл митрополит Никодим. Председатель ОВЦС провёл встречу с Патриархом Венедиктом. Митрополиту Никодиму удалось разрядить

[21] Проявлением особого уважения к монаршей особе стало собственноручно написанное Патриархом Алексием поздравительное послание на английском языке. См.: поздравительное послание Патриарха Алексия Королю Иордании Хусейну от 8.01.1964 г. // Архив ОВЦС. Д. 24. 1964.

[22] Телеграмма Патриарха Венедикта Патриарху Алексию от 19.03.1966 г. // Там же. 1966.

[23] Ответная телеграмма Патриарха Алексия Патриарху Венедикту от 22.03.1966 г. // Там же.

[24] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Патриарху Святого Града Иерусалима и всея Палестины Венедикту от 1.04.1966 г. // Там же. С. 2.

обстановку. Впрочем, архимандриту Владимиру всё же пришлось покинуть территорию Иордании по настоянию её властей. Причина заключалась в ухудшении отношений иорданского государства с Советским Союзом, поскольку Королевство подпало под влияние Соединённых Штатов Америки.

Посольство СССР в Иордании оказывало начальнику Русской духовной миссии помощь в получении разрешений на въезд на территорию Королевства. В этих целях советская дипломатическая миссия контактировала с Министерством иностранных дел Иордании. Внимание, оказываемое московским церковным представителем властям Королевства, в первую очередь королю, призвано было создать благоприятную почву для решения вопроса с церковным имуществом, расположенным в Иордании. Кроме того, иорданские власти выдавали разрешения на посещение Старого Города, где находилась резиденция Иерусалимского Патриарха и где проходили встречи начальника Русской духовной миссии с предстоятелем Иерусалимской Церкви. У святынь Старого Города совершались богослужения, в которых также участвовал московский церковный представитель. Защите интересов Русской Церкви в Иордании способствовали встречи архимандрита Гермогена (Орехова) с послом СССР в Королевстве Иордании П. К. Слюсаренко и архимандрита Антония (Завгороднего) с главой советской дипломатической миссии в Иордании А. В. Анисимовым.

Сложной международной проблемой в изучаемый период стали действия Израиля по выселению арабских жителей с западного берега реки Иордан на восточный, политика по выдавливанию арабского населения Иерусалима, что рождало межнациональные и межрелигиозные конфликты. Русская Церковь поддерживала право арабского населения на проживание на землях своих предков, призывала к справедливому решению проблемы арабских беженцев, в том числе с привлечением Организации Объединённых Наций[25].

В заключение краткого экскурса в историю взаимоотношений Московского и Иерусалимского Патриархатов в 1960-е – начале 1970-х годов нужно отметить, что контакты между ними характеризовались высоким уровнем сотрудничества, начиная с братского общения предстоятелей и представителей двух Церквей и заканчивая паломниками из Советского Союза, прибывавшими к святыням Иерусалима и других мест евангельской и библейской истории. Частью этих контактов были доброжелательные отношения Русской и Синайской Православных Церквей.

Особую роль в поддержании и развитии межцерковных связей играла Русская духовная миссия в Иерусалиме, к деятельности которой митрополит Никодим проявлял повышенное внимание. Председатель ОВЦС лично подбирал руководящий состав Миссии, что являлось важной частью его кадровой политики пополнения епископата Русской Церкви молодыми церковными деятелями. Миссия выполняла многие представительские функции, позволявшие укреплять межцерковные и межрелигиозные контакты,

[25] Телеграмма Патриарха Московского и всея Руси Алексия архиепископу Иерапольскому Диодору от 15.07.1967 г. // Там же. 1967.

взаимодействие с израильскими и иорданскими властями. Святая Земля продолжала оставаться притягательной для советских граждан, которые старались использовать служебные командировки и туристические поездки в Израиль для посещения Русской духовной миссии.

Как конструктивные можно охарактеризовать отношения церковного представительства в Иерусалиме с советскими посольствами в Израиле и Иордании, даже в сложные времена, связанные с решением советских властей продать бо′льшую часть исторического имущества Миссии.

На положении церковного представительства сказывалось состояние советско-израильских и советско-иорданских отношений. Спокойный характер таких отношений позволял начальнику Миссии выстраивать взаимополезные контакты с высшим руководством Израиля и Иордании. Однако в годы обострений межгосударственных противоречий Русская духовная миссия сталкивалась с агрессией со стороны радикально настроенных местных жителей, причинявших при попустительстве властей немалый ущерб церковному имуществу, враждебной информационной кампанией в СМИ, выдворением своих представителей.

Литература

1. Архив Отдела внешних церковных связей (Архив ОВЦС). Д. 24. 1960, 1961, 1963, 1964, 1966, 1967, 1969, 1970, 1971, 1972; Д. 36. 1963. Ч. 2.
2. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 433, 595.
3. Телеграмма председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима президенту Израиля Залману Шазару от 11.03.1968 г. // Журнал Московской Патриархии. 1968. № 4.

Zvonarev S. L.
(archpriest Sergiy Zvonarev)

The relationship between the Moscow and Jerusalem Patriarchates in the 60s - early 70s of the XX century based on the materials of church and state archives

Abstract: The article is intended to popularize the experience of relations between the Moscow and Jerusalem Patriarchates during the period when Metropolitan Nikodim (Rotov), one of the most prominent hierarchs of the Russian Church of the second half of the 20th century, headed the Department of External Church Relations.

For this goal the author processed and analyzed the materials from the funds of the Archive of the Department for External Church Relations and the State Archive of the Russian Federation, which contain documents revealing the nature of bilateral church contacts and the specifics of the ministry of the Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem. The Russian Church mission in the Holy Land fulfilled both a historical mission – serving the needs of pilgrims and maintaining relations with the clergy of the Jerusalem Church, and provided a wide range of representative contacts, including with government authorities and diplomats.

The situation of the Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem was affected by the state of Soviet-Israeli and Soviet-Jordanian relations. At the same time, despite the changes in the political climate, the Moscow and Jerusalem Patriarchates sought to maintain fraternal communication.

Keywords: Archive of the Department for External Church Relations, State Archive of the Russian Federation, Jerusalem Patriarchate, Autonomous Orthodox Church of Mount Sinai, Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem, Department for External Church Relations, Metropolitan Nikodim, Israel, Jordan, Soviet diplomacy.

References

- Archive of the Department for External Church Relations (DECR Archive). The case 24. 1960, 1961, 1963, 1964, 1966, 1967, 1969, 1970, 1971, 1972; Case 36. 1963. Part 2.
- The State Archive of the Russian Federation (GARF). Foundation. R-6991. Inventory 2. Case 433, 595.
- Telegram of the DECR Chairman Metropolitan Nikodim of Leningrad and Novgorod to the President of Israel Zalman Shazar dated 03/11/1968 // Journal of the Moscow Patriarchate. 1968. No. 4.

Теологический вестник
Смоленской православной духовной
семинарии. 2023. №4. С. 54-75

УДК 271.2
Лавринов В. В.
(протоиерей Валерий Лавринов)

«Я никогда в жизни не был подлецом, мерзавцем, предателем кого бы то ни было...»: архиепископ Николай (Львов) (По материалам архивно-следственного дела)

Аннотация. В декабре 1925 г. в Российской Православной Церкви произошел очередной раскол, который и поныне именуется григорианским. В среде староцерковников образовался Временный Высший Церковный Совет под председательством архиепископа Григория (Яцковского). Долгие годы большинство исследователей приравнивали его к обновленчеству. Однако выявленные документальные материалы позволяют отнести раскол, порожденный деятелями ВВЦС, к правой оппозиции митрополиту Сергию (Страгородскому), наряду с иосифлянами, «истинно-православными христианами» и «непоминающими».

Структуры ВВЦС осуществляли свою деятельность в течение 12 лет и были ликвидированы в период массовых репрессий 1937–1938 гг. Поводом к ликвидации стали тактические соображения сотрудников органов государственной безопасности о полной бесперспективности данного течения для внутрицерковной борьбы. За весь период существования Временного Высшего Церковного Совета его возглавляли лишь два человека: митрополит Григорий (Яцковский) в 1925–1932 гг. и митрополит Виссарион (Зорнин) в 1932–1937 гг. Первый период характеризуется наличием коллегиального руководства, что вполне соответствовало ранее заявленным принципам и уставным документам Совета. Второй период характеризуется авторитарностью управления митрополита Виссариона, что в значительной степени было обусловлено его властолюбием и воздействием на него со стороны силовых органов. Поскольку оба руководителя позиционировали себя по-разному, у каждого из них имелись единомышленники. Одним из ставленников и сподвижников митрополита Григория был архиепископ Николай (Львов), а митрополит Иннокентий (Бусыгин) всецело поддерживал митрополита Виссариона. Приведенные ниже документы дают исчерпывающую информацию о жизнедеятельности архиепископа Николая, показывают несостоятельность предъявленного ему обвинения, характеризуют взаимоотношения членов ВВЦС и обличают деятельность обновленцев. Материалы этого дела 1933 года, хранящегося в Архиве УФСБ России по Ростовской области, до настоящего времени нигде не публиковались.

Ключевые слова: Временный Высший Церковный Совет; григорианский раскол; митрополит Григорий (Яцковский); митрополит Виссарион (Зорнин); митрополит Иннокентий (Бусыгин); архиепископ Николай (Львов); репрессии против духовенства; следственное дело 1933 г.

Будущий архиепископ Николай (Львов) родился в 1864 г. в Варшаве в мещанской семье и при крещении получил имя Михаил. Отец его происходил из крестьян Самарской губернии и служил рядовым лейб-гвардии Литовского полка. Мать была домохозяйка. В 1881 г. Михаил окончил Самарское духовное училище, а через шесть лет – Самарскую духовную семинарию. По окончании обучения служил учителем в Чувашском миссионерском училище. По своему желанию был принят в ведомство военного и морского духовенства. 5 декабря 1890 г. рукоположен во диакона, а 13 октября 1894 г. – во священника. В течение 27 лет, вплоть до Октябрьского переворота, осуществлял пастырскую деятельность в должности военного священника. Был благочинным, участвовал в военных действиях, за что был награжден орденом св. Анны 2-й степени с мечами. Возведен в сан протоиерея. После развала армии стал приходским священником. Овдовев, протоиерей Михаил принял монашество с именем Николай и был возведен в сан архимандрита. К этому времени он придерживался устремлений ВВЦС. В ноябре 1928 г. архимандрит Николай был посвящен в архиерейский сан и назначен епископом Барнаульским. Хиротонию в Свердловске возглавлял митрополит Григорий (Яцковский)[1]. С 3 октября 1929 г. епископ Красноярский. С марта 1931 г. епископ Благовещенский. 8 декабря 1931 г. возведен в сан архиепископа и избран членом пленума ВВЦС (Малого Собора епископов). В сентябре 1933 г. был назначен архиепископом Каменским и Шахтинским. 2 декабря 1933 г. архиепископ Николай был арестован. Поводом для ареста послужило заявление в советские органы его непосредственного начальника митрополита Иннокентия (Бусыгина)[2].

***

(л. 3)

В КАМЕНСКИЙ РАЙИСПОЛКОМ

гражд. В.С. Бусыгина (митрополита Иннокентия)

ЗАЯВЛЕНИЕ

Девятого ноября с/г., отыскивая в делах Каменского Епархиального архиерея нужные мне бумаги для справок, я совершенно случайно наткнулся на один лист бумаги, на котором была напечатана статейка под заглавием: «Имя антихриста». Заинтересовавшись заглавием, и слышав неоднократно от архиеп. Каменского Николая Львова о том, что он основательно изучил вопрос об антихристе по

[1] Митрополит Григорий (Яцковский) (см.: Лавринов В.В., прот. Временный Высший Церковный Совет… С. 391–392).

[2] Митрополит Иннокентий (Бусыгин) в 1933 г. управляющий Азово-Черноморской митрополией юрисдикции ВВЦС (см.: Там же. С. 406–407).

Апокалипсису и другим различным книгам до научных включительно, я невольно взял и прочитал эту статейку. Когда я прочитал ее, то пришел в ужас, и скажу больше даже, пришел прямо чуть ли не в бешенство от сознания, чем занимаются архиереи. ‖ (л. 3 об.)

И мне стало и стыдно и больно от того, что они ради достижения своих гадких и подлых контрреволюционных целей, эксплуатируют религию и ловят при помощи ее простодушных верующих, втягивая и их в свою контрреволюционную среду, а потому и решил через Каменский РИК довести, до кого следует, об этом бесчестном и подлом поступке архиерея Николая, предоставив РИКу в копии и самую заметку его: «Имя антихриста».

10.XI–33 г. Подпись гражд. Бусыгин

(л. 20)

ПРОТОКОЛ ДОПРОСА ЛЬВОВА МИХАИЛА АЛЕКСЕЕВИЧА от 3 ДЕКАБРЯ 1933 г.

Допросил уполномоч. СПО Шахтинского Горотдела ОГПУ Казаков

Родился я в семье мещанина г. Варшавы в 1864 году 7 ноября по старому стилю. Отец мой Алексей Илларионович происходит из крестьян Самарской губернии и в 1854 году из его рассказов был взят на действительную военную службу в Литовский гвардейский полк в г. Варшаву, прослужил 5–6 лет, он был в отпуску в Самарской губернии Бугульминского уезда село Солдатское-Писмянка, где женился и возвратившись в Варшаву продолжал военную службу, которая сроком имела 25-летие. Отец служил рядовым солдатом, из его слов я узнал, что он всего срока 25 лет не прослужил, а прослужил всего 14 лет и был отпущен в бессрочный отпуск. В семье моего отца имелось всего 3 человека детей, из них самый старший я. Второй брат Василий Алексеевич умер в 1917 году прибывши из действительной военной службы, кажется, в Вологодском кавалерийском полку. И третья сестра Таисия Алексеевна, в данное время находящаяся в г. Ленинграде вдова. Муж сестры был начальником станции Коканд в Казахстане, она сейчас живет пенсионеркой, у сестры имеются 2 сына и 2 дочери, которые в данное время живут вместе с нею. Из них Сергей Станиславович Гловдецкий инженер-электрик, ему приблизительно лет 35, второй Виктор Станиславович студент, кажется тоже по этой специальности, как и старший сын, ему приблизительно 20–21 год. Дочь ее Ольга Станиславовна Гловдецкая находится замужем, фамилии ее мужа я не знаю, вторая дочь Лидия Станиславовна Гловдецкая также замужем, но фамилии ее мужа я не знаю. Адрес моей сестры Ленинград Нарвский район Турбинная улица дом 2 квартира № 46. Последнее письмо я от сестры получил приблизительно одну неделю тому назад, в котором она пишет просто по-семейному, что очень хочет видится со мною, от ее детей я писем не получал. В

возрасте 6 лет меня отец отдал учиться в приходскую-городскую школу города Самары, в которой я проучился 2–3 года и был переведен в уездное училище, в котором проучился 1 год и в Духовное училище г. Самары, где проучился 5 лет. Директором последнего духовного училища был Ушаков, имя отчество не помню (он уже не живой). По окончании духовного училища я поступил в духовную семинарию г. Самары, в которой проучился 6 лет, по окончании семинарии поступил учителем || (л. 21) в Чувашское миссионерское училище. Возвращаясь к моей учебе в семинарии, разъясняю, что в период моей учебы директором, т.е. по духовному ректором нашей гимназии т.е. Семинарии был первым архимандрит Тихон, фамилию не знаю, в последствии перешедший Оренбургским архиереем, где и умер. 2-й был ректор протоиерей Яков Иванович Третьяков, также умерший в 1887 году. В миссионерском училище я прослужил 3 года т.е. с 1887 года по 1890 год включительно. Отец мой был очень религиозен, и в одно время в беседе со мною настоятельно даже требовал, чтобы я стал священником, чего я не хотел, но отец мне говорил, у меня умерло ряд детей, а ты если выжил, то должен исполнять данное мне Богу обещание и стать священником здесь. Я отцу также поставил ультиматум, что я в Епархиальное ведомство священником не пойду, только в военное, чтобы быть солдатским отцом. В 1890 году я написал прошение на имя протопресвитера военно-морского духовенства по фамилии Желобовского[3] с просьбой принятия меня в свое ведомство. В конце декабря месяца 1890 года я был назначен дьяконом Николаевского Адмиралтейского собора в г. Николаев, где пробыл в течение 4 лет с разными священниками, в данное время умершими. В 1894 году я был назначен в 156-й пехотный Елисаветпольский полк в должность священника, указанный полк в это время стоял в местечке Саракамыш Карской области, в указанном полку я пробыл 1 год и по болезни был переведен в 151-й пехотный Пятигорский полк местечке Картуз-Береза Гродненской губернии. По истечении 2 лет был переведен в 162-й Ахалтийский полк, находящийся в г. Могилеве на Днепре, в этом полку я пробыл 3 года, т.е. до конца 1899 года и был переведен в 10-й Новоингерманландский полк стоявший в г. Калуге, в указанном полку я пробыл 3 года, т.е. до конца 1902 года, откуда был переведен бригадным священником во 2-ю Восточно-Сибирскую стрелковую бригаду, местечко Ново-Киевское, находящееся на границе с Кореей. В этой бригаде пробыл 14 лет, т.е. до 1916 года, будучи в течении 12 лет благочинным 2-й Сибирской стрелковой дивизии. Революция 1905 года меня застала в вышеназванной дивизии, которая была брошена в Корею с приказом для военных действия напора на правый фланг Японской армии. Особых военных действий у нас с Японией не было, так как этому препятствовали географические условия (гористая местность и бездорожье), за исключением нескольких боев. В октябре месяце 1906 года, наша дивизия возвратилась обратно в местечко Ново-Киевское, где и находилась до 1912 года. Задачами моими как дивизионного благочинного являлось наблюдение над

[3] Имеется ввиду протопресвитер Александр Желобовский.

подчиненным духовенством и, руководство таковым. Практическая деятельность среди солдатских масс заключалась в церковной службе преподавания Закона Божьего и учебной команде и в не богослужебное время - беседы с нижними чинами на религиозные темы. В 1912 году наша дивизия на станцию Большой, т.е. просто Раздольная Уссурийской железной дороги, где находился до начала немецко-русской, т.е. империалистической войны. В августе месяце 1914 года наша дивизия выступила на Германский фронт в г. Варшаву, где и встретила первый бой с немцами. Прямо под Варшавой из вагонов в этом бою мы взяли верх и преследовали их до города Ченстохова. Откуда наш первый Сибирский армейский корпус был переброшен на г. Лодзь, окруженный немцами. В итоге нескольких боев мы продвинулись на реку Бзуру, где принимали ожесточенные бои в течении полгода, потом были переброшены в марте месяце 1915 года под г. Прасныш, где находились течении 4 месяцев, также принимая ожесточенные бои. Кажется, в июле 1915 года у нас началось на Западном фронте общее отступление по направлению г. Вильно, дошедши до местечка Поставы Виленской губернии наши части закрепились, где и держали фронт до февраля или марта месяца 1916 года. Задачей в последнем местечке Поставы нашей русской армии, где скопилось до 7 корпусов являлось во что бы то ни стало прорвать немецкий фронт в течении 5–6–7 месяцев. С марта 1916 года у нас с немцами были ожесточенные бои, результатом коих был отход немцев, но в связи со сложившимися естественными условиями - дождь и снег, наша армия успеха не имела, та местность на которой мы принимали бои, была низменной и после дождей, ‖ (л. 22) снега затоплено, что не давало возможности двигаться вперед. В апреле месяце 1916 года в связи с тем, что была Пасха, 5-й корпус Русской армии находящийся между озерами Вишневское и другое не помню, начал справлять Пасху, где офицерство даже имело жен, прозевали и немец прорвался и даже забрал жен офицеров и полковников забрали в плен - нас перебросили в это место, где отбив место занятое немцами, выправив дело обратно возвратились на свою позицию. В июне или половине мая 1918 года нас перебросили в г. Ковель, где несколько приняли ожесточенных боев и в следствии громадных потерь людского состава, наш корпус начал вести отход для отдыха и пополнения. В 1916 году в августе месяце я был переведен в 13-ю стрелковую вновь сформированную дивизию в связи с тем, что там не было священников с одной стороны и с другой, потому что имел долголетнюю практику в военном ведомстве духовенства. В указанной дивизии я пробыл в течении 3-х месяцев, т.е. искал я эту дивизию почти в течении 3-х месяцев, и нашел таковую в Галиции, около города Подгайцы. 13-я дивизия принимала ожесточеннейший бой по рекам Золотой Лине, Гнилой Лине и на Раковке против австрийцев, пробывши в этих местах до начала Февральской революции 1917 года. Февральская революция меня застала в должности священника дивизионного лазарета указанной 13-й дивизии, где находился до 4 января 1918 года. В связи с тем, что армия, и в частности наша дивизия, совершенно с фронта разбежалась, не примкнув ни к армии Красной и Белой, мне

как благочинному и как лазаретному священнику делать было нечего, поэтому я с разрешения управляющего лазаретом, фамилию не помню, выехал в отпуск в г. Хабаровск, где у меня находилась семья. В гор. Хабаровске меня застала ликвидация военно-морского духовенства. Разъясняю, что из 13-й дивизии я выехал 4 января 1918 года по линии Юго-Западной дороги через станции Проскурово, Новозыбков, Брянск, Тулу, Самару, Иркутск, Никольско-Уссурийская и Хабаровск, ехал я в течение месяца с массой солдат, по дороге с которыми абсолютно разговоров ни каких не вел. Прибывши в Хабаровск, я там застал уже соввласть, первое время я обратился к коменданту города, представив ему свой послужной список, здесь же просил о даче мне места, которое мне было обещано и в мае месяце 1918 года я поступил на должность делопроизводителя податного участка в г. Свободный, находящийся в 600 километрах от гор. Хабаровска. Указанное назначение я получил через Амурский коллектив казенной палаты существовавшего в то время в г. Хабаровске, вместо ранее существовавшего управляющего казенной палатой. Прибывши в гор. Свободный в мае мес. 1918 года, я поступил на должность как выше указал делопроизводителя, где и проработал до сентября месяца 1918 года. В сентябре месяце 1918 года из коллектива мы получили сообщение, что город Хабаровск занят атаманом Колмыковым и вместо существовавшей палаты, снова вернулся хозяин казенной палаты, который всех нас уволил со службы. Еще в мое нахождение в Свободном, там шли бои недалеко в местечке Бочкарева между советами и атаманами. Начальник участка Кормилов Василий Иванович мне как делопроизводителю сказал, что наш участок уже ликвидирован, и поэтому, что хотите, то и делайте, в силу чего я выехал в гор. Хабаровск. Это в сентябре месяце. В г. Хабаровске я пробыл в течение полутора года совершенно без места, так как имел средства, но за эти полтора года мне приходилось выезжать в г. Читу на ст. Манчжурия, где также устроиться на работу не мог, в силу чего в августе месяце 1919 года я из Манчжурии прибыл в гор. Хабаровск, где уже власти белых не было. Правительство в это время в г. Хабаровске состояло из 40 человек, из них было 18 эсеров, 18 коммунистов и 4 б/п. Я служил в это время в должности заведующего отдела призрения николаевских беженцев. В названную должность я был приглашен инженером Милеевым Александром Николаевичем или Ивановичем, который был эмиссаром временного правительства в гор. Хабаровске и какой он принадлежал политической партии я не знаю. В данное время, на сколько мне известно, он находится в гор. Владивостоке в должности главного инженера Металлургического завода. О том, что Милеев находится в гор. Владивостоке я слышал в 1932 году. Будучи там под ведением Милеева, я прослужил в течение 3-х месяцев, т.е. до декабря месяца 1919 года. Как я уже выше указал, что в гор. Хаба- || (л. 23) ровске было правительство из 18 эсеров, 18 коммунистов и 4 б/п., то таковое было организованно уже в декабре месяце 1919 года. Перед этим же существовала Городская Управа или Городская Дума, головой которой был б.

учитель Збайков, бывший эсер, и он же вошел в состав нового правительства депутатов городского самоуправления от эсеров.

Указанное правительство просуществовало в городе Хабаровске до декабря месяца 1920 года, т.е. до момента занятия города белыми войсками во главе с генералом Молчановым, все советские учреждения к этому времени эвакуировались, мне же лично эвакуироваться не представилось возможным в силу того, что как я уже указывал, я был заведующим хозяйством и так быстро сдать хозяйство не имел возможности. Как только заняли белые, возвратились в город все старые хозяева и были восстановлены Городская Управа, во главе которой стал бывший в советском правительстве эсер Збайков, меня же с должности завхоза сняли, направили работать заведующим дровозаготовками на станцию Верино, где я пробыл до ухода генерала Молчанова во Владивосток, таким образом, белые на территории гор. Хабаровска пробыли не больше 1,5 месяца, после чего заняли Хабаровск красные войска, и я с приходом последних возвратился в гор. Хабаровск, заняв опять должность завхоза, в каковой находился до конца 1922 года. В связи с советизацией края мне было предложено или снять сан священника, или уйти с должности, так как священник не имел права работать. Снять сан я не пожелал, а поэтому в 1922 году я поступил на службу священником в село Саровку Иманского уезда Приморской области, где прослужил до августа месяца 1923 года. Я совершенно выпустил из виду, что в моей семье до 1919 года имелись следующие дети: 1). дочь Антонина Михайловна, сейчас 38 лет, замужем за Добригиным Василием Афанасьевичем, работавший до 1927 года в газете гор. Хабаровска художником, где он находится в данное время я не знаю, но предполагаю, что в городе Хабаровске. 2). дочь Тамара Михайловна, 36 лет, замужем за учителем Николаевым Александром Дмитриевичем, в данное время работает учителем при железнодорожной школе ст. Цицикар Китайско-Восточной железной дороги. Его я никогда не видел и откуда он происходит я не знаю, переписки с ним никакой не имею. 3). сын Анатолий Михайлович, в данное время ему было бы 40 лет, он в 1914 году окончил Николаевское кавалерийское училище, получив чин хорунжего и служил в Уссурийском казачьем полку гор. Хабаровск. В 1914 году с полком вышел на Германский фронт, по окончании гражданской войны он остался в Манчжурии и что он там делал для меня не известно. В октябре месяце 1918 года, когда в гор. Хабаровске, точно сейчас не помню, был ли атаман Калмыков или не было, мой сын Анатолий с Манчжурии приезжал в гор. Хабаровск всего на один день по своим делам и уехал обратно в Манчжурию, после этого до 1920 года когда я проживал в г. Хабаровске, Анатолий присылал письма из г. Харбина, в которых очень кратко писал о том, что он жив-здоров и больше ничего, какую он занимал должность в Харбине я не знаю. В 1918 году в октябре месяце, он приезжал в военной форме, чина офицерского, был одет в кожаную тужурку. С 1920 года ни я, ни жена, известий от него никаких не имели и где он находится в данное время мне не известно. Был ли он женат я не знаю. В 1923 году я переехал в гор. Владивосток, где поступил на службу священником в

кафедральный обновленческий собор, где прослужил около года, епископом в то время был Смелов Василий, который якобы находится в Средней Азии в гор. Коканд или Фергана, священниками были: Архипов[4], в данное время должен быть в Свердловске, Дворянский Алексей, где находится в данное время я не знаю. В связи с болезнью жены я в 1924 году переехал в гор. Хабаровск, где поступил в обновленческий кафедральный собор священником, епископом собора был Давыдов Владимир, в данное время находится в гор. Камень на реке Оби. Священником был Каюков, где находится точно не знаю, но слышал, что должен быть в Михайло-Семеновской станице Амурской области. В Хабаровске я пробыл несколько больше года и ушел за штат. В 1925 году в связи с ссорой между священниками и епископом я ушел за штат, поступив работать в гострест «Дальлес» в должность делопроизводителя-архивариуса и библиотекаря, прослужив 4 месяца, откуда был уволен, как не член Союза и в таковой не принимали. В марте мес.1926 года, я снова поступил священником в село Лермонтовку Хабаровского уезда, где прослужил 1,5 года. В 1927 году в августе || (л. 24) месяце я поступил на службу в гор. Благовещенск Амурской области в должность настоятеля кафедрального собора ВВЦС ориентации, где пробыл 1 год, после чего получил назначение на должность епископа в гор. Барнаул, где прослужил 1 год, был переведен в гор. Красноярск также епископом ВВЦС. В Красноярске пробыл полтора года и обратно был переведен в гор. Благовещенск, где и служил до июня 1933 года. В 1931 году в декабре месяце пленумом ВВЦС в Москве я был утвержден, т.е. избран членом Временного Высшего Церковного Совета. Будучи священником Владивостокского кафедрального собора обновленческой ориентации и служа вместе с Успенским Федором, который являлся настоятелем Покровской церкви гор. Владивостока, мы с Успенским как сослуживцы одной ориентации познакомились и частенько один к другому заходили. Зимою 1933 года, я пришел к Успенскому на квартиру за стаканом чая, точно не помню, с чего началась беседа, но разговор у нас шел за секту адвентистов. Он, Успенский мне задал вопрос: «Как Вы понимаете толкование 18 стиха 13-й главы Апокалипсиса?» Я на это ему ответил незнанием, тогда он сказал, что он кроме всяких толкований вышеназванного стиха имеет совершенно новое и здесь же из письменного стола достал напечатанную на машинке коротенькую статью этого толкования, под заголовком «Имя антихриста». Статья эта начиналась так: «Среди многих вопросов о личности антихриста есть особо интересный вопрос. Это вопрос его имени. Как отдельные определения личность антихриста будет иметь собственное имя. Какое это может быть имя? Апостол Иоанн Богослов говорит: «Никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это печатание – или имя зверя, или число имени его. Здесь мудрость, кто имеет ум, тот сочти число зверя ибо это число человека, число 666». Известно, что евреи и греки, а в последствии славяне особых начертаний цифр не

[4] Имеется ввиду Константин Архипов, священник Екатеринбургской епархии.

имел, а буквы из азбуки служили вместе с тем и цифрами, например: А – 1, Б – 2, Г – 3, Д – 4, К – 20, П – 50, Р – 100 и т.д. Каждое слово состоит из букв, а если мы в таком каком либо слове вместо букв поставим соответствующие цифры или число и все их сложим вместе, то получится сумма. Вот эта сумма букв имеет имя антихриста и должна равняться 666.

Много было попыток и предложений угадать и указать имя антихриста, но все они глубоко неправильны, так как брались имена случайные и без всякого внутреннего смысла, так например: древние христиане богословы указывали на имени Лотейнос, Шеатан и другие, которые если написать их получим 666. В новое время старообрядцы видели 666 в исковерканных словах Наполеон, император, а теперь в слове вольнодумцы, но все эти ухищрения не имеют никакого смысла и значения, как и всякие ухищрения со спичками. Несомненно, что имя антихриста будет заключать в себе глубокий смысл, выявляющий весь характер и деятельность антихриста. Именно на это указал Иисус Христос словами: «Я пришел во имя Отца Моего, и не приняли Меня, а если иной придет во имя свое, его примите (Ин 5:43)». Мы знаем, что выразителем антихриста явится: во-первых, дух антихриста, т.е. учение старающееся ниспровергнуть истинную веру в Бога и во все христианское учение, и поставить себя выше всего и даже силой навязать себя всем людям. Апостол Иоанн говорит: «Всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире». Во-вторых, общество людей, не признающих никакой веры, не только христианской, но и вообще никакой и враждующая со всеми религиями, вера их есть самый грубый материализм, а конечное стремление оскотоподобит человека. Все же это делается для блага всего человечества во имя свободы, братства и равенства, апостол говорит про них: «Теперь много появилось антихристов». И наконец, в-третьих, отдельный определенный человек, который и воплотит в себе боговраждебность и будет выдавать себя за Бога, апостол Иоанн говорит: «Никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет...» и т.д. Все эти определения имени антихриста существенны, есть ли в настоящее время нечто подобное. Конечно есть, есть и дух антихриста, т.е. безбожное учение, основанное на материализме, есть и слуги антихриста, выдвигающие богоборные доктрины, прикрытие маской учености и желающие счастья всему человечеству и на- || (л. 25) конец есть и общество или точнее партия людей, отвергающая всякую веру вообще и христианство в частности, и ставящая себя и свои заблуждения выше всего в мире, выше всего называемого Богом или святынею, ни какого Бога, говорит эта партия — нет, нет ни души, ни ада, ни рая, ни даже отдельной личности, а есть только коммунизм. Коммуна-бог тут есть все этому богу люди должны приносить в жертву все и себя, и семью, и жен, и детей. Это воскрес древний бог – Молох, но уже в новой форме, еще кровожаднее, страшнее, звериноподобнее. Бог по-еврейски «ЭЛ», слово это при присоединении с другими переходит в «ИЛ», например, Михаил, Гавриил, и т.д. И из коммунизма,

отбрасывая «з» и «м» выходит слово «Коммуниил», которое должно быть и будет собственным именем антихриста. Разберем же это слово точнее и определим, подойдет ли оно приличествует ли оно антихристу, и с высшей стороны, и со стороны внутреннего смысла. Начнем с внешней, поставим в «Коммуниил» вместо букв цифры К–20, О–70, М–40, У–400, Н–50, И–8, Л–30, сложил все и получил 666. Итак, с внешней стороны «Коммуниил» соответствует. Определим с внутренней стороны «Коммунизм» есть именно богоборное учение и т.д. Их знак пока временная звезда «Сатурн», которую древние обоготворяли и называли богом Ремфаном. Апостол Иоанн говорит: «Никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто будет иметь начертание» и действительно, все блага Мира, вся торговля, все мировые средства должны принадлежать только коммунистам и ими захватываться, они господствующие, а прочие все рабы. И с этой стороны внутренний коммунизм вполне соответствует антихристу. Не христианская религия есть дурман и опиум, а коммуна-бог, а поэтому имя его будет Коммуниил».

Прочитавши статью, я Успенскому сказал, что они очень ловко подведены, но с большой натяжкой, потому что имя «Коммуниил» сложное из 2-х языков: латинского и еврейского, а должно быть или одно еврейское или греческое, так как Иоанн Богослов писал Апокалипсис для греческих малаазийских церквей. О распространении этих листовок мы с Успенским не договаривались, хотя я лично их считаю не контрреволюционными. Здесь мне Успенский дал 4 листовки, которые я и хранил у себя. Из них 2, мною еще во Владивостоке были уничтожены, одна была отобрана при обыске в гор. Благовещенске органами ОГПУ, и одна была привезена в связи с моим назначением в должность епископа в гор. Каменск. Последнюю я, приблизительно в октябре месяце 1933 года, хорошо помню, пришел в мою квартиру Чернобаев Дмитрий Михайлович[5]. Я ему сказал: «Эквилибристику богословского ума» Вы читали?» и здесь же дал ему ее прочитать. Он, прочитавши, засмеялся и сказал, что это чепуха. Больше я ему эту листовку не давал, а также никому не читал и не давал никому читать. И в этот же день, а возможно на другой, сжег таковую в печке. Указанную листовку я совершенно не собирался где-либо распространять и в соборе гор. Каменска беседах я об ней не говорил.

Записано с моих слов, мне зачитано, в чем и расписываюсь ЛЬВОВ
Допросил УПОЛ. ОПО ШДОС ОГПУ (КАЗАКОВ)

[5] Протоиерей Димитрий Чернобаев в 1933 г. председатель Каменского Епархиального Совета (см.: Лавринов В.В., прот. Временный Высший Церковный Совет… С. 500).

(л. 46)

ПРОТОКОЛ ДОПРОСА ЛЬВОВА МИХАИЛА АЛЕКСЕЕВИЧА от 19 ДЕКАБРЯ 1933 г.

Допросил уполномоч. СПО Шахтинского Горотдела ОГПУ Казаков

В развитии ранее данных мною показаний сообщаю, что мною перед уходом из дивизионного лазарета 4 января 1918 года было подано на имя главного врача Исидора Сигизмундовича Беттэ рапорт о представлении мне отпуска на 2 месяца и выдачи документов на проезд. Моя просьба была удовлетворена, и я как указывал ранее приехал в г. Хабаровск, так как там у меня находилась семья. Прибыл в Хабаровск я через месяц, то есть 4-го февраля 1918 года. Сына Анатолия при приезде меня в г. Хабаровск я не застал и где он находился в тот период я не знаю. Когда город Хабаровск был занят атаманом Колмыковым, а я в то время из города Свободного приехал в Хабаровск, то хорошо помню, что мой сын Анатолий Михайлович Львов приехал в Хабаровск. Зачем он приехал не знаю, но как я ранее показывал, что Анатолий служил в Уссурийском казачьем полку хорунжим и штаб полка находился в г. Хабаровске, возможно он приезжал по каким-либо || (л. 46 об.) своим делам. В моей квартире пробыл всего одни сутки и уехал в г. Владивосток. После указанной встречи я его больше не видел ни одного раза, а он только присылал до 1920 года письма. С сыном я в течение 13 лет не какой связи не имел и где он находится не знал. Бывшего учителя эсера Збайкова я последний раз видел в 1928 году в г. Хабаровске и имел с ним разговор на церковную тему. Он мне советовал переехать к ним в Алексеевскую церковь г. Хабаровска тихоновской ориентации. Милеев Александр, я ранее показывал, я слышал от кого не помню, что он находится во Владивостоке. Он сейчас в возрасте 60 с лишним лет.

Записано с моих слов, мне зачитано, в чем и расписываюсь ЛЬВОВ

Допросил (КАЗАКОВ)

(л. 63)

ПРОТОКОЛ ДОПРОСА ЛЬВОВА МИХАИЛА АЛЕКСЕЕВИЧА от 24 ЯНВАРЯ 1934 г.

Допросил уполномоч. СПО Шахтинского Горотдела ОГПУ Казаков

Ф.И.О. и другие анкетные данные

|| (л. 63 об.) Показания по существу дела: в 1923 году 9 февраля я был арестован Хабаровским ОГПУ. За то, что я будучи священником в г. Хабаровске написал письмо прихожанам Ново-Покровского о том, что появившийся в их приходе и выдающий себя за священника Федулкин Михаил не является священником, а просто самозванец, а поэтому его не принимать. Просидел я под

арестом 5 недель. Дело было передано прокурору на рассмотрение и последний дело прекратил, после чего я был выпущен из-под ареста. В 1927 году я снова был арестован Хабаровским ОГПУ сам не знаю за что. Я просидел 2 недели и был освобожден обвинения мне предъявили в том, что я якобы на кладбище говорил о том, что правительство притесняет нас в религиозном вопросе. 5 мая 1933 года я был арестован Благовещенским ОГПУ. И мне в ОГПУ предложили сдать имеющееся золото. Так как я золота абсолютно не имею, то через 2 недели я был освобожден. В обнаруженных у меня при обыске заметках указывается о том, что для того, чтобы звонить в колокол || (л. 64) в церкви, совершать службу, церковный староста должен был каждый раз ходить в ВИК, испрашивать разрешения и далее. Сколько крестьяне не испрашивали разрешения отслужить молебен перед выгоном скота на пастбище или выйти с иконами в поле по случаю бездождия тоже не разрешали. Несмотря на то, что это было, но это от советской власти не зависело, так как это делали на местах.

Листовку «Имя антихриста», как я уже указывал в своем первом показании, я давал читать только одному Чернобаеву Дмитрию священнику каменского собора. Когда Чернобаев прочитал эту листовку, то он просто усмехнулся и сказал, что это чепуха. Категорически заявляю, что эту листовку я больше никому не читал. Еще раз подтверждаю, что о сыне Анатолие Львове я уже 14 лет ни каких известий не имею. Хорошо помню, что в 1933 году, когда он приехал в г. Каменск, у меня действительно был с ним, с Чернобаевым, разговор о имеющихся у него и меня детях. Я ему рассказывал какие у меня имеются дети и, в частности, говорил ему о том, что у меня был сын Анатолий офицер, который неизвестно где пропал. Я с ним 14 лет не имею никакой связи. Свои предположения я высказывал о том, что если || (л. 64 об.) он жив, то возможно находится где-либо в Монголии или еще где-либо. Моя дочь Антонина Михайловна, по мужу фамилия Добрыкина Василия Афанасьевича, он работает художником. Дочь работает в г. Красноярске машинисткой. С ними как я уже указывал переписки никакой не имею. Отобранное у меня перепечатанное на машинке письмо, переведенное с греческого языка от Вселенского Патриарха Фотия II-го на имя Собора епископов, признающих Временный Высший Церковный Совет, мною получена от ВВЦС из Москвы. Это письмо точно не помню, но кажется, что я и другие читали его в г. Красноярске. От дочери Тамары Михайловны Николаевой, служащей при станции Цицикар Китайско-Восточной железной дороги, я в 1933 году получил 5 долларов через Благовещенский торгсин. Больше мною долларов от дочери не получалось.

Записанное в моем заявлении и мои понятия: советская власть и коммунизм у меня таковы: советская власть есть форма управления народом и в таком виде она почтенна и священна. Коммунизм же посягает или вернее теоретически трактует об устройстве жизни и посягает на духовную природу человека. Это есть безбожие. С коммунизмом я просто не согласен.

Записано со слов, мне зачитано, в чем и расписываюсь ЛЬВОВ

Допросил (КАЗАКОВ)

(л. 69)
ЗАЯВЛЕНИЕ
Архиепископа, члена Высшего Церковного Совета,
гражданина Михаила Львова

Я был лишен свободы в ночь на 2-е декабря прошлого 33 года. Причиной ареста был донос на меня митрополита Иннокентия Бусыгина, которому я слишком мешаю жить в городе Каменске. Мне ставилось в вину, что я будто бы проповедовал в церкви о наступлении конца света (мира) и о пришествии «антихриста», причем, была предъявлена статья об имени антихриста, доставленная Бусыгиным, в которой было несколько резких и обидных выражений на счет коммунизма и коммунистов. У меня была такая статья, но она мною сожжена, а предъявлена была Бусыгинского изделия, очевидно, это обстоятельство со стороны закона преступлением не считается, то мне 19-го декабря во имя «окончательной ликвидации остатков паразитического класса» предъявлено обвинение в шпионаже, участии в временном правительстве (г. Хабаровск) и в составлении контрреволюционных организаций в городе Каменске, где я служил архиепископом. На это я и намерен теперь дать исчерпывающее объяснение.

1. ШПИОНАЖ. Мне 70-й год, и я никогда в жизни не был подлецом, мерзавцем, предателем кого бы то ни было и кому бы то ни было. Политикой я никогда не занимался и не занимаюсь, т.к. эта область апостольскими правилами нам запрещена. А для меня не представляла и не представляет никакого интереса и у нас своего дела много. Да и жил на Дальнем Востоке, где в этом и нужды нет. Дальний Восток до 24 года был открыт для всех и теперь кишит китайцами и корейцами – мировыми шпионами, предающими за деньги своих детей. Японца от китайца не отличишь, и я совершенно отрицаю то, чтобы японцы за сведениями обращались к русскому населению. Пустое дело. У меня был сын, но он уже 14 лет в неизвестности, вероятно умер. Есть дочь в г. Цицикаре, но она служит учительницей в советской школе второй ступени, член профсоюза и с ней никакой переписки тоже нет, т.к. не пропускают. Я от нее получал по открытке в 31 и в 32 годах, а в 33 году перевод на Русск. Банк: 5 долларов. Мои же письма давно не доходят, и я писать перестал.

2. УЧАСТИЕ В ВРЕМЕННЫХ ПРАВИТЕЛЬСТВАХ. Никогда и ни в каких не состоял и не домогался, т.к. совершенно лишен тщеславия, да если бы и хотел, то попов в члены правительства нигде не приглашают. Примера такого не было, да и церковные правила этого не позволяют. Я просто находился из-за куска хлеба на службе в Хабаровской управе, при чем, главной моей обязанностью были не управлять, а добывать провиант, топливо и фураж. Надо было кормить больницу,

приют, богадельню, 600 служащих и отапливать водопровод, 21 школу и учреждения города. А || (л. 70) когда пришла 4-я красная дивизия, то помогать всемерно ей. Мне было не до политики. И когда я ушел, то мне был выдан за подписями предс. В.И. Остроумова и Минова, обоих коммунистов прекрасный аттестат за отличную службу. Меня и после опять приглашали на службу в коммунхоз, но я принужден по преклонности лет отказаться, не справлюсь. И предлагали коммунисты через гр. Белкина (коммунист). Трижды я был арестован ГПУ, копались в моей жизни усердно и ничего позорного не находили, а если бы что-либо за ней было, то меня не выпустили бы подобру, поздорову, а я не скрывался. Да мне это было не к чему.

3. СОСТАВЛЕНИЕ КОНТРРЕВОЛЮЦИОННЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ. Я в Каменске служил ровно два месяца, ни с кем не был знаком кроме духовенства, ни к кому не ходил и у меня никто не был. В церкви же видел только стариков и старух. И если бы я и действительно был враг советской власти, то абсолютно при таком положении ничего бы сделать не мог, а я и не враг соввласти и не сумасшедший старик, я владею обширным образованием и большим жизненным опытом. Мне 70-й год, и я наполовину только здоров и полуглухой. Я не авантюрист и ни в чем, кроме спокойствия и куска хлеба не нуждаюсь, но я разделяю понятия: советская власть и коммунизм. Соввласть есть форма управления народом и в таком виде она и почтенна и священна, о чем свидетельствует библия (история избрания Саула на царство), а коммунизм трактует об устройстве жизни и посягает на духовную природу человека, я верю в Бога, существование души, в загробную жизнь и воздаяние, а потому с ним я просто не согласен. В этом только моя вина, если это есть вина. Я служил на гражданской службе и делопроизводителем финучастка, завхозом, делопроизводителем треста «Дальлес» и всюду заслуживал одобрение. А приехав в г. Каменск, через два месяца очутился в подвале. За что? Ликвидация? Семидесятилетнего старика?

Архиепископ Николай Львов 11.1.34 г.
Верно: Уполномоченный СПО Меж-горотдела ОГПУ (Казаков)

(л. 79)

ПРОТОКОЛ ДОПРОСА ЛЬВОВА МИХАИЛА АЛЕКСЕЕВИЧА от 15 ФЕВРАЛЯ 1934 г.

Допросил уполномоч. СПО Шахтинского Горотдела ОГПУ Казаков

Ф.И.О. и другие анкетные данные

Предъявленную вами, моею рукою написанную, речь при наречении моем в епископы, которую я произносил в 1928 году в церкви г. Свердловска на площади. Слова, написанные в этой речи «Кажется все силы ада ополчились на Православную Веру и Православную Церковь. Злые и бешеные волны бушующего

житейского мира употребляют все усилия разбить и потопить церковный корабль и смыть с православных душ святую веру. С одной стороны, полное неверие с другой полное равнодушие к делам веры и с третьей всевозможные ереси отсутствие разделения и мятежи против законов Церкви || (л. 79 об.) поруганной волной разливаются по лицу земли русской затопляют и поглощают православные души, людей не могущих разобраться в истине». Я считаю, что здесь ничего нет контрреволюционного. Предъявленную вами моею рукою написанную открытку на имя моей внучки Добригиной Маргариты со словами: но весной и летом здесь грянет настоящий голод, а за ним тиф. Народ толпами валит из города, везде белеют объявления о распродаже… Писал я это потому, что в тот период времени в г. Благовещенске действительно было такое положение, что не было хлеба на рынке и покупали по 100–110 рублей за каравай.

Записано с моих слов, верно, мне зачитано и объяснено, что следствие по моему делу закончено, в чем и расписываюсь

Подпись

Допросил и объявил об окончании следствия
Упол. СПО ШГО ОГПУ (КАЗАКОВ)

(л. 81)
КАМЕНСКОМУ ЕПАРХИАЛЬНОМУ СОВЕТУ
Вх. № 30 18.X-33 г.

Прочитав внимательно рапорт благочинного протоиерея о. Косьянова[6] и приложенное к нему воззвание обновленческого протоиерея Семенова[7], предлагаю Епарх. Совету объявить вверенной мне епархии следующее.

Все воззвание есть ничто иное как обыкновенное обновленческое языкоблудие, рассчитанное на затуманивание легковерных и мало осведомленных людей. Дело же заключается в том, что обновленчество не имеет твердой опоры ни в св. писании, ни в св. предании, ни в практике Церкви, ни в народном православном духе, в настоящее время совершенно разваливается. Оно давно уже, с 28 года, страстно ищет возможность единения с организацией В.В.Ц.С., твердо стоящей на православном каноне, надеясь через это укрепить свои позиции. Рыба тухнет с головы. Голова же обновленчества, верхушка его, состоит из таких митрополитов (как Введенский[8], Смелов[9], Блинов[10], Трубин[11], Минин[12] и др.), с

[6] Протоиерей Косьянов, в 1933 г. благочинный церквей Каменского округа юрисдикции ВВЦС.
[7] Протоиерей Семенов, в 1933 г. благочинный церквей Каменского округа обновленческой ориентации.
[8] Имеется ввиду митрополит Александр (Введенский) (см.: Лавринов В.В., прот. Обновленческий раскол… С. 50–52).
[9] Имеется ввиду митрополит Василий (Смелов) (см.: Там же. С. 156–157).
[10] Имеется ввиду митрополит Петр (Блинов) (см.: Там же. С. 459–460).

которыми ни один из иерархов В.В.Ц.С., которые все монахи, сохраняя свое достоинство и честь, ни в коем случае встать на одну доску не пожелают и по своим убеждениям не могут. Никто сознательно и по своей воле в грязи не валяется, а если кто почему-либо в нее упадет, непременно стараются из нее вылезти. Поэтому обновленчество и ищет возможности начать объединение с низов, которые в околпачивании скоро не разберутся, а не с верхов. Если же низы, клир и народ будут на их стороне, то верхи сами сдадутся. Расчет верен, но не выполним. Всякое дело решается наверху, а не внизу и всякая организация крепка только дисциплиною, без которой она и существовать не может. Чтобы начать дело объединения, дело первостепенной важности, необходимо согласие верха организации, в данном случае В.В.Ц.С., а В.В.Ц.С., т.е. Малый Совет епископов, никакого согласия на объединение с обновленцами дать не может до тех пор, пока обновленцы не откажутся от своих заблуждений и новшеств и не возвратятся на правый путь, указанный св. писанием, св. преданием и правилами апостолов, соборов вселенских, поместных и св. отец. Это вообще, а в частности. Обновленцы говорят, что они признаны вселенскими патриархами, || (л. 81 об.) и что постановления Московского их съезда, 23 года, который они наивно величают собором, утверждены Вселенским Константинопольским патриархом Григорием VII. Такое заявление просто наглая ложь.

Несмотря на все старания, уловки, обманы и подходы обновленцев к восточным патриархам, патриархи неизменно им отвечают, что если же вы строго стоите на св. писании и св. предании, то мы с вами, а нет, так и нет. Вот. Этого то сказать про себя обновленцы не могут, а патриархи тоже иного сказать не могут.

Как могут патриархи-монахи утверждать: женатый епископат, второбрачие и даже многобрачие духовенства, вступление в брак епископов, священников и диаконов, непризнание мощей, чудотворных икон и упразднение монашества? Правила говорят: «Епископ, диакон и пресвитер должен быть одной жены муж» (1 Тим. 3:2) «Кто по святом крещении двумя браками обязан был, или наложницу имел, тот не может быть епископ, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке священного чина» (Ап. 17). «Вземший в супружество вдову или отверженную от супружества … не может быть епископ, пресвитер, диакон, ниже в списке священного чина (Ап. 18).» «Повелеваем, да из вступивших в клир безбрачными, желающие вступают в брак одни только чтецы и певцы» (Ап. 26). Обновленцы слова ап. Павла и 17-го правила толкуют в смысле «одновременно», а разновременно де можно иметь несколько жен. Толкование это – совершенно ложно. У евреев с вавилонского плена было строгое одновременное одноженство. Они тот самый плен считали Божиим наказанием за одновременное многоженство, как за распутство. А у римлян и греков многоженства и двоеженства, в смысле одновременных, никогда и не было. Для кого говорил апостол Павел и было

[11] Имеется ввиду митрополит Михаил (Трубин) (см.: Там же. С. 377–379).
[12] Имеется ввиду митрополит Николай (Минин) (см.: Там же. С. 404–405).

писано 17-е правило? Несомненно, для тогдашних и теперешних обновленцев, которые «свою праведность ставят выше праведности Божией» (Рим. 10:3). На основании своей праведности или точнее, необузданности они, вопреки 18-му правилу разводятся и женятся на разведенных. Вопреки 26-му правилу у них вступают в брак и епископы, и пресвитеры, и диаконы.

Кто может уничтожить слова ап. Павла и правила апостолов. Никто. Даже и вселенский собор не может. Вот поэтому-то иерархи утверждать обновленческие постановления никак не могут. Младший не может отменить закон, изданный старшим. || (л. 82) Вселенский собор не в праве отменить правила апостольских, а поместный –правил вселенских соборов. Отменить правила может только равный по власти. Московский же съезд обновленцев 23 года никак не может быть назван даже и собором поместным, так как состоял всего только из 15-ти ешископов, в то время когда Русская Православная Церковь имела их более 200. Что же касается до 58 обновленческих архиереев бывших на съезде, то это были не православные епископы, а лжеепископы, явившиеся на съезд узаконять свое беззаконие, и разглагольствования их для Церкви не имеют никакого значения.

На обновленчество надобно смотреть как на немецкое лютеранство, пересаженное на русскую почву. Своего рода штундобаптизм. А что это так, видно из того, что обновленцы, как и лютеранские богословы (Гарнак и его школа) выдвигают необходимость изменить учение об Иисусе Христе, считать Его не Богочеловеком, не 2 Лицом Святой Троицы, а просто только человеком, величайшим учителем наравне с Конфуцием, Буддой, Моисеем, Магометом и т.д. Попутно обновленцы намерены пересмотреть и все догматы. Признание мощей и чудотворных икон ими давно уже отвергнуто, как упразднено монашество. По их учению не жизнь должно вести по св. писанию и св. преданию, а св. писание и св. предание необходимо приладить к современной жизни и все современное из него удалить. Взять, значит, Новый Завет, Книгу правил и выдирать из них каждый день по листочку, || (л. 81 об.) пока не останутся одни корки, переплет, т.е. одна видимость, внешность христианства. Вот обновленчество и есть только переплет христианства. Одно название, а внутри пустота, полное неверие.

Это православные христиане должны твердо знать и твердо помнить. Да, мы молимся об единении, искренно желаем слить всех христиан воедино, дабы было едино стадо и един пастырь, но это объединение должно быть на основании св. писания и св. предания, толкуемых по разуму Вселенской Церкви, а не по разуму сбившихся с толку людей. Нам с ними не по дороге.

В заключении могу указать на слова апостола Павла, которые как нельзя более подходят к современным обновленцам: «Много непокорных, пустословов и обманщиков, особенно из обрезанных (по настоящему времени из духовных, т.е. епископов и пресвитеров) каковым должно заграждать уста: они развращают целые домы, уча, чему не должно, из постыдной корысти» (Тит. 1:10–11) «Они поступают как враги креста Христова… их бог чрево и слава их в сраме, они мыслят о земном» (Флп. 3:18–19). «Лицемеры лжесловесники, сожженные в

совести своей» (1 Тим.4:2). А посему: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2:8)

1933 г. октября 6 дня Архиепископ Николай

(л. 84)

ОБВИНИТЕЛЬНОЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

По следственному делу № 9761/СПО по обвин. ЛЬВОВА Михаила Алексеевича по ст. 58 п. 10 УК ч. II

Настоящее дело возникло на основании поступивших материалов в Шахтинский горотдел ОГПУ, в которых говорилось о том, что 25 августа 1933 года, из г. Благовещенска ДВК, по назначению, прибыл в гор. Каменск епископ епархии ВВЦС ориентации ЛЬВОВ Михаил Алексеевич.

Являясь ярым монархистом и непримиримым врагом существующего советского строя, и особенно идей коммунизма, с первых же дней, после ликвидации белогвардейщины и начала строительства социалистического пролетарского государства, ЛЬВОВ М.А. встал на пусть к-р деятельности, используя свое положение служителя религиозного культа, внедрял в реакционную массу населения идеи борьбы против советского строя.

За указанную к-р деятельность с 1923 по 1933 год на ДВК, ЛЬВОВ М.А. органами ОГПУ арестовывался три раза.

В 1928 году, проживая в г. Свердловске, ЛЬВОВ М.А. принял сан епископа и, в связи с этим, произнес речь в соборе, дав обещание верующим вести непримиримую борьбу с советской властью: «…злые и бешеные волны бушующего житейского мира употребляют все усилия – разбить и потопить церковный корабль и смыть с православных душ святую веру. С одной стороны – полное неверие, с другой – полное равнодушие к делам веры, и с третьей – всевозможные ереси отсутствие разделения и мятежи против законов церкви, поруганной волной разливаются по лицу земли русской... затопляют и поглощают православные души людей не могущих разобраться в истине...». И далее: «… будучи епископом, смогу принести Православной Церкви большую пользу, чем мог это делать доселе… я знаю, что меня ожидает впереди, в мире будут иметь скорбь, если меня гнали, будут гнать и вас (см. речь л.д. № 75).

По прибытии в г. Каменск, и учтя, что последний в период разгула белогвардейщины на Дону, являлся очагом организации белогвардейских карательных отрядов, в целях использования оставшегося реакционно настроенного против советского строя населения, ЛЬВОВ Михаил Алексеевич еще больше усилил свою к-р деятельность, для этого разработал листовку явно к-р содержания, под заголовком «ИМЯ АНТИХРИСТА», отдельные выдержки которой приводим ниже:

«… мы знаем, что выразителем антихриста во-первых – явится дух антихриста, т.е. учение старающееся ниспровергнуть истинную веру в Бога и во все христианское учение и поставить себя || (л. 85) выше всего и даже силой навязать себя всем людям...»

«… общество людей, не признающих никакой веры, не только христианской, но и вообще никакой и враждующая со всеми религиями, вера их есть самый грубый материализм, а конечное стремление – оскотоподобить человека…

«… есть ли в настоящее время нечто подобное? Конечно есть, есть и дух антихриста, т.е. безбожное учение основанное на материализме, есть и слуги антихриста, выдвигающие богоборные доктрины, прикрытие маской учености и желающие счастья всему человечеству … и наконец есть и общество или точнее партия людей, отвергающая всякую веру вообще и христианство в частности, и ставящая себя и свои заблуждения выше всего в мире, выше всего называемого Богом или святыней … никакого Бога – говорит эта партия – нет, а есть только коммунизм…

«... коммуна бог, тут есть все, этому богу люди должны приносить в жертву все – себя, и семью, и жен, и детей. Это воскрес древний бог Молох, но уже в новой форме, еще кровожаднее, страшнее, звериноподобнее...»

«… апостол Иоанн говорит: «Никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто будет иметь начертание» и действительно, все блага Мира, вся торговля? все мировые средства должны принадлежать только коммунистам и ими захватываться… они господствующие, а прочие все рабы».

«… не христианская религия есть дурман и опиум, а коммуна-Бог, а поэтому имя его будет Коммуниил…» (л.д. 3, 4, 5, 6).

В момент совершения богослужения в соборе гор. Каменска, на проповедях ЛЬВОВ использовал отдельные выдержки указанной им листовки, прививая верующим к-р взгляды и противопоставляя их советскому строю. Вся к-р а-с деятельность ЛЬВОВА подтверждается полностью свидетельскими показаниями ЧЕРНОБАЕВА, ПОКРОВСКОГО [13] , БУСЫГИНА, а также самосознанием обвиняемого (см. л.д. 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 54, 55, 56, 57, 63, 64, 79).

Привлеченный по данному делу и допрошенный в качестве обвиняемого ЛЬВОВ Михаил Алексеевич, в предъявленном ему обвинении к-р а-с деятельности, виновным себя признал, в том, что:

а) Лично разработал листовку явно к-р содержания, под заголовком «Имя антихриста».

б) На основании этой листовки реакционно настроенные массы – казачество гор. Каменска в проповедях с амвона прививал к-р а-с взгляды, направленные против советской власти. || (л. 86)

---

[13] Имеется ввиду протоиерей Иоанн Покровский, в 1933 г. секретарь Каменского Епархиального Совета юрисдикции ВВЦС.

в) Вступая епископом в 1928 году, дал клятву – беспощадно вести борьбу с советской властью, как властью безбожников (л.д. 63, 64, 79).

На основании вышеизложенного ОБЪЯВЛЯЕТСЯ: ЛЬВОВ Михаил Алексеевич 1864 года рождения (70 лет) урожен. г. Варшавы, перед арестом проживал в г. Каменске, образование высшее, священником служил 38 лет, с 1928 года епископ, лишен избирательных прав по ст.15 п. «м» инструкции ВЦИК. С ноября 1933 года служил епископом в г. Каменске, ВВЦС ориентации, вдов, за к-р деятельность органами ОГПУ арестовывался три раза.

В ТОМ, ЧТО:

а) Лично разработал листовку явно к-р содержания под заголовком «Имя антихриста».

б) На основании этой листовки призывал реакционно-направленную массу казачества гор. Каменска, в проповедях с амвона, прививая а-с и к-р взгляды против советской власти.

в) Вступая епископом, еще в 1928 году дал клятву беспощадно вести борьбу с соввластью, как властью безбожников, что и осуществлял. (см. л.д. 3, 5, 4, 6, 75). Т.е. в преступлении предусмотрен. ст. 58 п. 10 УК ч II. А посему, руководствуясь постановлением ВЦИК от 9.04.27 года и приказом ОГПУ за № 172

ПОСТАНОВИЛ: Настоящее дело направить на рассмотрение в КПТ при ПП ОГПУ АЧК, предварительно согласовав с ПРОКУРОРОМ.

Составлено 22.02.34 г. Гор. Шахты. АЧК

УПОЛНОМОЧЕННЫМ СПО ШГО (Казаков)
«СОГЛАСЕН» НАЧАЛЬНИК СПО ШГО (Курочкин)
«ПОДТВЕРЖДАЮ» НАЧАЛЬНИК ШГО ОГПУ (Баланюк)

Арестованный ЛЬВОВ Михаил Алексеевич, содержится под стражей при ШГО ОГПУ с 1.12.33 года и с сего числа перечисляется содержанием за КПТ при ПП ОГПУ АЧК.

Вещдоказат. по делу: листовка к-р содержания (л.д.75, 76). Воззвание епископа Николая о борьбе с обновленчеством (л.д. 81, 82). Изъятые облигации на сумму 100 р. по квитанц. № 95 и 435 р. денег по кв. № 85, панагия серебряная одна, панагия серебряная с цепочкой – 1, крест серебряный большой – 1 по квит. № 104 сданы на хранение в бухгалтерию ШГО ОГПУ.

УПОЛНОМОЧЕННЫЙ СПО ШГО (Казаков)

***

23 марта 1934 г. постановлением Тройки при ПП ОГПУ по Азово-Черноморскому краю архиепископ Николай (Львов) был приговорен к 3 годам ссылки в Северный край. С декабря 1936 г., по окончании ссылки, проживал без определенных занятий у дочери в Красноярске. 4 октября 1937 г. был арестован. 30 ноября 1937 г. постановлением Тройки УНКВД СССР по Красноярскому краю приговорен к высшей мере наказания. Расстрелян в тот же день в Красноярске. В 1989 г. и в 1990 г. по обоим делам архиепископ Николай (Львов М.А.) был реабилитирован.

Источники

1. Дело 1933 г. по обвинению Львова М.А. // Архив УФСБ России по Ростовской области. Д. П–23470.
2. Дело 1937 г. по обвинению Львова М.А., Качеровского А.Н., Челнокова В.А. // Архив УФСБ России по Красноярскому краю. Д. П–17713.

Литература

1. *Лавринов В.В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М.: Общество любителей церковной истории, 2016. 733 с.
2. *Лавринов В.В., прот.* Временный Высший Церковный Совет и его роль в истории Русской Православной Церкви (1925–1945). М.: Общество любителей церковной истории, 2018. 604 с.

Lavrinov V. V.
(archpriest Valery Lavrinov)

«I have never been a scoundrel, a bastard, a traitor to anyone in my life...»: archbishop Nikolai (Lvov)

(Based on the materials of the archival and investigative case)

Abstract. In December 1925, another schism occurred in the Russian Orthodox Church, which is still called the Gregorian schism. Among the Old churchmen, a Temporary Supreme Church Council was formed under the chairmanship of Archbishop Grigory (Yatskovsky). For many years, most researchers have equated it with renovationism. However, the revealed documentary materials allow us to attribute the split generated by the leaders of the VVCC to the right-wing opposition to Metropolitan Sergius (Stragorodsky), along with the Josephites, "true Orthodox Christians" and "non-remembrancers".

The structures of the Air Force carried out their activities for 12 years and were liquidated during the period of mass repression in 1937–1938. The reason for the liquidation was the tactical considerations of employees of state security agencies about the complete futility of this trend for intra-church struggle. During the entire period of the existence of the Provisional Supreme Church Council, it was headed by only two people: Metropolitan Grigory (Yatskovsky) in 1925–1932 and Metropolitan Vissarion (Zornin) in 1932–1937. The first period is characterized by the presence of collegial leadership, which fully corresponded to the previously stated principles and statutory documents of the Council. The second period is characterized by the authoritarianism of Metropolitan Vissarion's administration, which was largely due to his love of power and the influence of law enforcement agencies on him. Since both managers positioned themselves differently, each of them had like-minded people. One of Metropolitan Gregory's proteges and associates was Archbishop Nikolai (Lviv), and Metropolitan Innokenty (Busygin) fully supported Metropolitan Vissarion. The following documents provide comprehensive information about the life of Archbishop Nicholas, show the inconsistency of the charges against him, characterize the relationship of the members of the VVCC and expose the activities of the Renovationists. The materials of this 1933 case, which is stored in the Archive of the Federal Security Service of Russia for the Rostov region, have not been published anywhere to date.

Keywords: Provisional Supreme Church Council; Gregorian Schism; Metropolitan Grigory (Yatskovsky); Metropolitan Vissarion (Zornin); Metropolitan Innokenty (Busygin); Archbishop Nicholas (Lvov); repression against the clergy; investigative case of 1933.

References

- *Lavrinov V.V., prot.* Obnovlencheskij raskol v portretax ego deiatelej [The Renovationist schism in the portraits of its figures]. M., 2016.
- *Lavrinov V.V., prot.* Vremennyj Vysshij Cerkovnyj Sovet i ego rol' v istorii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (1925–*1945)* [The Provisional Supreme Church Council and its role in the History of the Russian Orthodox Church (1925–1945)]. M., 2018.

Теологические исследования

Теологический вестник
Смоленской православной духовной
семинарии. 2023. №4. С. 76-85

УДК 94(3)
Ребизов О. Г.
(иерей Олег Ребизов)

Деятельность пророка Илии в контексте истории и культуры Древнего Ближнего Востока IX в. до н.э.

Аннотация. В статье исследуется вопрос об историческом и религиозном контексте деятельности библейского пророка Илии. Включение истории пророка Илии в канву исторических процессов восточного Средиземноморья IX в. до н.э. является важным моментов в деле развития библейской науки и играет значимую роль в реконструкции событий Ветхого Завета. В статье определено влияние исторических и религиозных процессов, происходивших на Древнем Ближнем Востоке в IX в. до н.э. на деятельность пророка Илии. В результате исследования было определено, что историческая и религиозная ситуация в Леванте и Передней Азии складывалась неблагоприятно для существования ветхозаветной религии, активным сторонником которой был пророк Илия. Влияние на Израильское царство финикийцев и арамеев, а также их религиозных представлений в правление царей из династии Амврия было очень значительно. В данном контексте пророку Илье пришлось прилагать большие усилия для обеспечения дальнейшего существования ветхозаветной религии в Израильском царстве.

Ключевые слова: пророк Илия, династия Амврия, Ахав, Иезавель, Бен-Хадада II, Салманассара III, Тир, финикийцы, Самария, Северное царство.

Деятельность пророка Илии проходило в контексте исторического бытия древних восточных культур, особенно тех, что существовали в районе «Плодородного полумесяца», между Египтом и Месопотамией. В политическом и культурном отношении Палестина представляла собой часть Древнего Востока. Международная политика и торговля, формы хозяйства и социальные порядки, литература и обычаи – все это связывало между собой страны Леванта, Анатолии, Египта и Месопотамии.

Жизнь и деятельность пророка Илии проходила во времена разделенного Израильского царства. Некогда единое мощное государство Давида и Соломона около 931 г. до н.э. распалось на два небольших образования: одно на юге Палестины, а другое – на севере. За Северным царством сохранилось древнее

название «Израиль», ставшее официальным наименованием государства. Южное царство, по названию наиболее крупного из оставшихся двух племен, стало именоваться Иудой, или Иудеей. [1] При этом Северное царство потеряло значительные территории – Дамаск и Северную Сирию. Южное царство, оставшееся верной династии Давида, в больше степени, чем Северное, сохранило религиозные традиции и обычаи Закона Моисея, а Северное царство в значительной степени испытывало влияние верований окружающих народов. С точки зрения библейских авторов, данный факт во многом и определил краткость существования Северного царства по меркам исторического процесса – оно было разгромлено ассирийцами в 722 г. до н.э. и более никогда не возрождалось.

Одним из последствий разделения явился религиозный раскол, осуществленный основателем Северного царства Иеровоамом I (931 – 910 гг. до н.э.). Видя тяготение народа к Иерусалимскому храму, Иеровоам, умышленно опираясь на пример пророка Аарона (Исх. 32 гл.), сделал статуи двух золотых тельцов. Одного он поставил в Дане, а другого в Вефиле, разместив в последнем главное святилище нового культа. Расположение двух святилищ было выбрано не случайно – Вефиль находился на самом юге, а Дан – на севере царства. Правитель поставил служить в нем «священников, которые не были из колена Левиина» (3 Цар. 12.31). Иеровоам I установил и новые религиозные праздники, наподобие иудейских, что безусловно определило противостояние пророков Божьих новой вероисповедной традиции Северного царства.

Пророк Илия проповедовал в тяжелые дни для истинной веры правления в Израиле царя Ахава. Ахав (874 – 853) был выдающимся в политическом плане царем из династии Амврия (885 – 841 гг. до н.э.). Уже его отец считается некоторыми исследователями самым успешным из ранних царей Северного царства. Памятником его эпохи является город Самария, который он основал и укрепил и в который перенес резиденцию правительства из Тирцы. Амврий произвел на своих современников такое впечатление, что в течение столетия после уничтожения его династии ассирийские летописи продолжали называть Израильское царство «Домом Амврия (Омри)».[2]

Он относился с расположением к окружающим народам, и считается достаточно успешным правителем, расширившим пределы Израиля и укрепившим его экономическую и политическую мощь за двадцать два года своего правления.

Подобно Давиду и Соломону, Ахав заключил договор с финикийцами. Обширная торговля с Таршишем (Фарсисом) и Офиром, господство над многочисленными колониями в Западном Средиземноморье, приносили финикийцам, особенно царям Тира, много средств и способствовали превращению Тира в сильнейший город Финикии. В результате возникает в той

[1] Тантлевский И.Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. – С. 175 – 176.
[2] Hitti P. History of Syria including lebanon and Palestine. – London, 1951. – P. 192.

или иной степени господство этого города над другими городами-государствами Ливана, включая восстановленный после филистимского набега Сидон. Традиционная точка зрения заключается в том, что в IX или даже еще в X в. до н.э. возникло объединенное Тиро-Сидонское царство. Его царь выступал в первую очередь как «царь сидонян» (так он именуется не только в одной из библейских книг и в анналах ассирийских царей, но и в посвятительной надписи царского наместника), но столицей его был Тир. Сравнительно недавно было высказано другое мнение: в южной части Финикии возникла федерация городов, возглавляемая Тиром.[3]

Союз с финикийцами Ахав скрепил браком с Иезавелью, дочерью Этбаала, царя Сидонского, в прошлом – главного жреца тирского Ваала – Мелькарта (царь города), поэтому в Израиле данный культ начал насаждаться и получил широкое распространение. Этбаал считается правителем, с которого начался золотой век Тира. Так, он явился активным колонизатором новых территорий – он основал Аузу и др. поселения в Африке. От данного союза Ахав должен был получать немалую прибыль, что подтверждается его активной строительной деятельностью по всему Северному царству. Финикийцев могли заинтересовать пресноводная рыба Галилейского озера – главного источника ее в данном регионе, шерсть и овцы, поставляемые моавитянами Ахаву в качестве дани и разнообразная сельскохозяйственная продукция, которую в силу отсутствия обширных территорий для ее возделывания, финикийцы не могли производить сами.

Кроме того, Израиль во времена Амврия и Ахава был одним из сильнейших государств Леванта, что подтверждается сообщения ассирийцев о битве при Каркаре. Союз с Израилем, а через него и с Иудеей укрепил позиции Тира в торговых путях юга Леванта и вообще в данном регионе.[4]

Обширная торговля Ахава с Финикией привела к широкой культурно-религиозной экспансии последней в Израиле. В основном, это было связано с попытками Иезавели и ее сторонников установить почитание финикийских богов в Северном царстве, прежде всего, Ваала и Астарты. Вполне вероятно, что значительное влияние Иезавели на своего мужа можно объяснить важностью союза Израиля и Тира для Ахава. Финикийское направление торговли было для израильтян очень важно еще и потому, что оно было самым стабильным. Торговля через юг Приморской равнины Палестины была затруднена сложными взаимоотношениями с филистимлянами, а торговля по торговому пути от Гелиополя до Дамаска была осложнена взаимоотношениями с арамеями Дамаска, с которыми часто израильтяне вели войны.

В связи со значительным влиянием финикийцев, многие исследователи называют Ахава самым нечестивым из царей Израиля. Вот что о его правлении пишет известный историк I в. н.э. Иосиф Флавий: «Израильский царь Ахав жил в Самарии и правил приблизительно двадцать два года, причем ничем не отличался от своих предшественников по престолу, если не считать того, что

[3] История Востока: в 6-ти т. Т. 1. / Отв. ред. В.А. Якобсон. – М.: Вост. лит., 2002. – С. 334.
[4] Циркин Ю.Б. От Ханаана до Карфагена. – М.: Астрель, АСТ, 2001. – С. 171.

он дошел в своей порочности до крайних пределов, подражая всем их злодеяниям и глумлению над Всевышним и взяв себе примером особенно беззакония Иеровоама. И он также поклонялся тельцам, сооруженным последним, да вдобавок придумал к этому культу еще всякие другие мерзости. Женился он на дочери царя тирского и сидонского, Ифавала, которая носила имя Иезавели, и от нее научился поклонению ее собственным (финикийским) богам. Это была женщина энергичная и смелая, которая зашла в своей дерзости и распущенности до того, что воздвигла даже храм тирскому божеству Ваалу и обсадила это капище рощею из всевозможных деревьев. Вместе с тем она назначила также священнослужителей и лжепророков в честь этого бога. Вместе с тем и сам царь держал при себе множество таких бездельников, так как безрассудством и гнусностью далеко превосходил всех своих предшественников» (Иудейские древности, Кн. 8. Гл.13.1.)[5]

Тот факт, что Ахав построил в новой столице храм Ваала, свидетельствует о попытке превратить поклонение Ваалу в государственную религию Израиля. Это подтверждается и истреблением пророков истинного Бога. Он установил для поклонения и изображения Астарты, учредил ее пророков, как и пророков Ваала (3 Цар. 18.19). Упоминание о восстановлении Иерихона говорит нам много больше, чем просто об исполнении давнего пророчества Иисуса Навина (Нав. 6.25). Третья книга Царств (16.34) повествует о человеческих жертвоприношениях некоего Ахиила при начале и завершении строительных работ по восстановлению Иерихона. В таком случае, это подчеркивает, насколько глубоко был вовлечен Израиль во время царствования Ахава в практику идолопоклонства. [6]

Ваал – наиболее известное божество ханаанеев. Он выступает как воин, противостоящий силам хаоса и беспорядка. Ваал вечно молод и энергичен. Одно из его дополнительных имен Хадад этимологически соотносится с раскатами грома во время зимнего дождя, которые считаются проявлениями его силы. В этом случае его считают богом растительности [7] или божеством погоды, поэтому главной его задачей было поддержание существовавшего земледельческого уклада. Земледелие в этом регионе было бы невозможным в отсутствие дождей, выпадавших в период с октября по апрель. Поэтому прекращение сезона дождей в мае воспринималось как смерть Ваала, которого требовалось вернуть к жизни. В мифах бог смерти Мот убивает Ваала, но богиня войны и любви Анат убивает Мота и воскрешает Ваала. Некоторые исследователи полагают, что воскрешение Ваала с помощью Анат или Астарты, было центральным моментом ежегодного праздника начала года, отмечавшегося по всей Палестине, а может быть, и за ее пределами. В этот праздник (он приходился на осень) царь и храмовая блудница воспроизводили историю Ваала и Анат, чтобы обеспечить благополучие и на следующий год. Без сомнения, этот же ритуал повторялся и во множестве местных святилищ:

---

[5] Флавий И. Иудейские древности: в 2-х. т. Т.1. – М.: АСТ, 2002. – С. 484 – 485.
[6] Новый библейский комментарий. Т.2. – СПб.: Мирт, 2000. – С. 574.
[7] Грей Дж. Ханаанцы. На земле чудес ветхозаветных / Пер. с англ.– М.: Центрполиграф, 2003. – С. 143–144

половой акт с храмовой проституткой постоянно упоминается в Ветхом Завете среди «мерзостей Ваала». Вероятно, этот акт входил в число естественных обязанностей крестьянина наряду с обычными сельскими трудами. Поэтому ничего нет удивительного в том, что народ Израиля, судя по имеющимся у нас данным, стал перенимать обряды этой веры.[8]

Следует отметить, что согласно «Стеле Мелькарта», найденной в 1938 г. севернее Алеппо, Бен-Хадад I (библ. Венедад Дамасский), «царь Араму», называет тирского бога Мелькарта «своим Господом». Это указывает на тесные торговые связи между Тиром и Дамаском и на широкое почитание Ваала по всему Леванту.[9] Тесные отношения в совершенно различных областях от торговых до военных с арамеями и ханаанеями, несомненно, способствовали распространению почитания Ваала и других финикийских богов в Израиле.

Принятие поклонения Ваалу не было неприятным или противным для большинства израильтян. Изваяния ханаанского бога плодородия представляли собой осязаемый предмет, с которым связывалось поклонение, а празднества предоставляли возможность дать полную волю своей страсти к вину и безнравственности. Необузданное пьянство и сексуальная невоздержанность были в ваализме религиозным долгом. Интимные отношения с культовыми проститутками (мужчинами и женщинами) должны были, по верованию, способствовать совокуплению Ваала с его супругой, что обеспечивало плодородие всей земли. Кроме того, Ваал стал для ханаанеев всеобщим божеством, хотя ему поклонялись и в местных формах. Богом Иезавели был Ваал Мелькарт (или просто Мелькарт) – одна из форм Ваала, почитаемая в ее родном городе Тире, но она без колебания перенесла его власть на Израиль. Угаритские тексты, похоже, указывают, что титул Ваала – Мелькарт – определяет его как повелителя преисподней и, следовательно, его власть не ограничивалась какими-либо географическими рамками.[10] Отметим, что слово «Ваал» (хозяин, владыка) могло обозначать и просто составляющее имя божества, например, владыка севера – Ваал-цафон.[11]

Одни израильтяне во дни пророка Илии, вероятно, полностью принимали традиционный ритуал почитания ханаанских богов; другие пытались соединить обе традиции; третьи отдавали первенство Яхве, но для поклонения Ему «на всякий случай» использовали ханаанский ритуал и ханаанские святилища.

Ритуалы ханаанской религии состояли преимущественно в магических обрядах. Хотя в целом поведение Анат, Ваала и прочих божеств было непредсказуемым, предполагалась внутренняя связь между деятельностью людей и жизнью богов, а потому люди могли отчасти повлиять на решение богов в свою пользу. Из этой логики проистекает уверенность, что половые отношения между земледельцем и представительницей божества (обычно храмовой блудницей) увеличат урожай зерновых, побудив богов к совокупле-

---

[8] Дрейн Дж. Путеводитель по Ветхому Завету / Пер. с англ. – М.: Триада, 2003. – С. 107– 108.
[9] Бернхардт К.Х. Древний Ливан / Пер. с нем. – М.: Наука, 1982. – С. 88.
[10] Ла Сор У.С. Обзор Ветхого Завета / У.С. Ла Сор, Д.А. Хаббард, Ф.У. Буш. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 249.
[11] Бадак А.Н. История Древнего мира / А.Н.Бадак, И.Е.Войнич, Н.М.Волчек. – Минск: Харвест, 1999. С. 612.

нию. Напротив, Бог Израиля был неподвластен магии. Яхве ничто не вынуждало избрать Авраама и Сарру или вызволить рабов из Египта: и эти, и другие деяния проистекают из свободной любви Бога и Его попечения о народе. Понимание обрядов как магического ритуала приводит к тому, что верующие начинают отделять религию от повседневной жизни, против чего и выступал пророк Илия.[12]

На юге Ахавом был заключен мир с Иудейским царством. Прекратив вражду с южанами, женив свою дочь Гофолию на наследнике Иудейского царя Иосафата (870 – 848 гг. до н.э.), Ахав высвободил достаточно большие материальные ресурсы, направив их на развитие Израиля. По всей территории страны Ахав построил и укрепил многие города, включая Иерихон (3 Цар. 16.34; 22.39) и Самарию, новую столицу Северного царства.

Исследователи сравнивают строительную деятельность Ахава в Самарии с постройками Соломона в Иерусалиме. Здесь проявились мощь и богатство израильского царского дома Амврия, что, может быть связано с обширной торговлей с финикийским Тиром и необходимостью устраивать новые царские резиденции. Самария – город, основанный отцом Ахава, который перенес туда столицу из Фирцы, нуждался в обширном строительстве зданий и сооружений. В Самарии помимо города был устроена царская резиденция, основанная еще Амврием. Царский акрополь в Самарии представлял собой большой окруженный стеной четырехугольник 89 на 178 метров. Для того, чтобы начать строительство на округлой вершине холма, архитекторы воздвигли насыпную прямоугольную платформу, поддерживавшуюся массивными стенами, что уже использовали строители в Иерусалиме во времена Соломона при постройке храма и царского дворца. Царский дворец, построенный, предположительно по образцу финикийских дворцов, был окружен стеной казематного типа.[13] На акрополе археологи обнаружили множество изделий из слоновой кости, что тоже свидетельствует о богатстве самарийских царей. Вероятно, данная находка связана с упоминанием Ветхого Завета о том, что Ахав «построил себе дом из слоновой кости (3 Цар. 22.39)».

Кроме Самарии, Ахав в Изрееле устроил еще одну царскую резиденцию, расположенную в одноименной долине. Выборочные раскопки в этом городище показали огромный крепостной ров, которым холм отделялся от окружающего пространства. Кроме того, были раскрыты следы каменной кладки, что доказывает существование значительной, по масштабам того времени, строительной активности. Были обнаружены стены казематной конструкции и четыре башни, окружавшие территорию в одиннадцать акров.

Следы обширной строительной деятельности во времена Ахава зафиксированы археологами в Хацоре и Мегиддо. Так, Хацор увеличился по площади вдвое, была построена крепость-цитадель и множество общественных зданий.

---

[12] Дрейн Дж. Путеводитель по Ветхому Завету / Пер. с англ. – М.: Триада, 2003. – С. 109–110.

[13] Мазар А. Археология библейской земли: в 2-х т. Т.2. – Иерусалим: Библиотека-Алия, 1996. – С. 58 – 60.

Ахав проводил активную внешнюю политику. Так, он восстановил контроль над странами за Иорданом – Моавом и Аммоном. Ахав наложил тяжелый налог на скот из Моава (4 Цар. 3.4), что ставило его в выгодное положение в торговле с Финикией и Сирией. О господстве Ахава в Моаве свидетельствует обнаруженный еще в 1868 г. в Дивоне камень с выбитым на нем текстом, датируемым примерно 830 г. до н.э. Моавитский царь Меша повествует на нем о борьбе с израильской династией Амврия. Он замечает, что израильтяне оккупировали Моав в течение 40 лет, но после смерти Ахава Меша освободился от их власти и сам захватил ряд городов Северного царства.[14] Данное сообщение подтверждается 4 Цар. 3.4.: «Меса, царь Моавитский, был богат скотом и присылал царю Израильскому по сто тысяч овец и по сто тысяч неостриженных баранов». Эта дань обогащала Ахава, который вполне мог использовать ее для торговли в Средиземноморье через финикийцев.

Сирия – еще одно из направлений внешней деятельности Ахава. С Дамаском шла давняя борьба за Галаад – местность, расположенную к востоку от Галилейского озера, славившуюся своими плодородными пастбищами и земледельческими районами. Холмы Галаада, покрытые густыми лесами и обрывистые, часто сравниваются с Ливанскими (Иер. 22.6; Зах. 10.10), – самым плодородным местом Леванта.

Дамаск представлял собой значительную угрозу для Северного царства. В течение IX – VIII вв. до н.э. Сирия и Израиль с небольшими перерывами вели многочисленные войны, иногда объединяясь против другого опасного врага – Ассирии. Не исключением было и противостояние Ахава и Дамасских царей Бен-Хадада I (880 – 860 гг. до н.э.) и Бен-Хадада II (860 – 841 гг. до н.э.). Ветхий Завет сообщает о нескольких военных кампаниях сирийцев, направленных против царей из династии Амврия. Сначала Бен-Хадад II осадил Самарию, столицу Израиля, и потребовал большую подать. Ахав отказался исполнить эти требования и созвал совет старейшин. Когда сирийцы готовились к атаке, некий пророк посоветовал Ахаву напасть первым, в результате чего сирийцы были разгромлены и сирийский царь чудом избежал плена (3 Цар. 20.20–11). На следующий год Бен-Хадад предпринял еще одну попытку атаковать войско Ахава, снова потерпел поражение и сдался Ахаву (3 Цар. 20.23–33). Дамасский царь вернул Израилю несколько городов, которые были захвачены его отцом, и дал разрешение на торговые площади в Дамаске (3 Цар. 20.34). Во время последней войны с Сирией Ахав выступил в союзе с царем Иудеи Иосафатом (3 Цар. 22.2–4; 2 Пар. 18.1–3). Они вместе отправились к Рамофу Галаадскому, но в битве Ахав пал и власть перешла к его сыну Охозии.

После насильственной смерти Бен-Хадада II к власти в Дамаске пришел Азаил. Он, вероятнее всего, упоминается в надписи на базальтовой стеле, обнаруженной при археологических раскопках в 1993 году, проведенных на месте древнего города Дан, там где находилось одно из двух главных святилищ «культа тельцов». Надпись была сделана на арамейском языке и повествует о

[14] Moabite stone / New International Dictionary of Biblical Archaeology. – Michigan, 1983. – P. 319.

завоеваниях Азаила и умерщвлении им двух царей – Иорама Израильского и некоего царя из Дома Давида. Ветхий Завет приводит другую версию убийства двух царей – их уничтожил военачальник Ииуй (4 Цар. 9. 24, 27), который устроил переворот в Израиле и сам пришел к власти, основав новую царскую династию, управлявшую Израилем в течение следующих 100 лет. Сообщение стелы из Тель-Дана о завоеваниях Азаила подтверждается сообщением Ветхого Завета о захвате сирийцами Галаада и всех израильских территорий к востоку от Иордана (4 Цар. 10. 32 – 33).

IX в. до н.э. – время начала очередной экспансии Ассирии на древнем Ближнем Востоке. Данная эпоха в исторической науке называется Ранним имперским периодом Новоассирийской империи и представляет собой правление двух царей – Ашшурнацирапал II (884 – 859 гг. до н.э.) и Салманассара III (859 – 824 гг. до н.э.). [15] Основная задача, которую поставила перед собой ассирийская элита, заключалась в постепенном продвижении на запад, в сторону Леванта и Малой Азии. Ашшурнацирапал II провел одну военную кампанию к западу от Евфрата, а его сын Салманассар III – девятнадцать. За Евфратом находились важные источники сырья (медь, древесина), центры производства и торговые пути вдоль восточного побережья Средиземного моря и юга Малой Азии.

Ассирийский царь Ашшурнацирапал II (884 – 859 гг. до н.э.) начал экспансию в Северную Сирию и Финикию, захватив Кархемиш и принудив заплатить дань финикийским и северо-сирийским городам. В данной ситуации Ахав заключил союз с царями Дамаска, Емафа, Финикии и Аммона. Вместе с ними он отразил первый натиск ассирийского завоевателя Салманассара III (859 – 824 гг. до н.э.). После битвы при Каркаре в Сирии (3 Цар. 21) ассирийцы были вынуждены временно отступить, хотя Салманассар и рассказывает о своей победе.[16] Битву обычно датируют 854 г. до н.э.[17]

Не упомянутое в Библии сражение при Каркаре было достаточно значительным событием, происшедшим в трехлетний период мира между Сирией и Израилем, чтобы получить детальное описание в летописях Ассирии (3 Цар. 22.1). Ассирийцы при Ашшурнацирапале II (883 – 859 гг. до н.э.) установили контакты со Средиземноморьем, но избегали нападений на Сирию или Израиль. Салманассар III (859 – 824 гг. до н.э.), однако, столкнулся с оппозицией. После захвата нескольких городов на севере от Каркара, ассирийское наступление было остановлено крупными силами, которые Салманассар описал на монолите, обнаруженном в Кархе (Турция), так: Хададезер (Венадад) Дамасский имел 1200 колесниц, 1200 всадников и 20000 пехоты; царь Ирхулени из Емафа прибавил к этому 100 колесниц, 700 всадников и 10000 пехоты; Ахав, израильтянин, привел 2000 колесниц и 10000 пехоты. Хотя Ахаву не приписываются всадники, зато о нем упоминается, что у

[15] K. Lawson Younger Jr. Assyria's Expansion West of the Euphrates (ca. 870–701 BCE) // Archaeology and history of eighth-century Judah. – Atlanta: SBL Press, 2018. – P. 18.
[16] Тураев Б.А. История Древнего Востока. – Минск: Харвест, 2002. – С. 401.
[17] Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет) / Пер. с итал. – М.–Милан: Христианская Россия, 1995. – С. 199.

него было больше колесниц, чем у всех других царей Израиля со времен Давида и больше чем у всех остальных союзников по антиассирийской коалиции. Всего коалиция, согласно сведениям ассирийцев, собрала около 3940 колесниц, 2900 всадников и 44900 пехотинцев. Салманассар хвалится великой победой, замечая, что он уничтожил 14000 врагов. Вопрос только в том, насколько решающим было ее значение, потому что ассирийцы не пошли на Емаф и не возобновили своего наступления в течение последующих пяти или шести лет. Только к 841 г до н.э., когда распался антиассирийский союз Дамаска и Израиля, а пребывание на земле для пророка Илии закончилось, ассирийцам удалось продвинуться на юг вплоть до Дамаска, Тира и Сидона, но власть над этими городами ограничивалось только данью.

В эту эпоху религиозного и политического кризиса и выступил в Самарии пророк Илия Фесвитянин (то есть уроженец галаадского города Тишби). Окруженный внешними и внутренними врагами пророк вынужден был бороться против царей и правителей Северного царства, сделавшись на все времена примером истинного и нелицемерного служения единому Богу.

Литература

1. Бадак А.Н. История Древнего мира / А.Н. Бадак, И.Е. Войнич, Н.М. Волчек.– Минск: Харвест, 1999.– 832 с.
2. Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет) / Пер. с итал. – М.– Милан: Христианская Россия, 1995.– 315 с.
3. Бернхардт К.Х. Древний Ливан / Пер. с нем.–М.: Наука, 1982. – 222 с.
4. Грей Дж. Ханаанцы. На земле чудес ветхозаветных / Пер. с англ.– М.: Центрполиграф, 2003.– 224 с.
5. Дрейн Дж. Путеводитель по Ветхому Завету / Пер. с англ.– М.: Триада, 2003. – 464 с.
6. История Востока: в 6-ти т. Т.1. / Отв. ред. В.А. Якобсон. – М.: Вост. лит., 2002. – 688 с.
7. Ла Сор У.С. Обзор Ветхого Завета / У.С. Ла Сор, Д.А. Хаббард, Ф.У. Буш. – Одесса: Богомыслие, 1998. – 615 с.
8. Мазар А. Археология библейской земли: в 2-х т. Т.2. – Иерусалим: Библиотека-Алия, 1996.
9. Новый библейский комментарий. Ч.2. – СПб.: Мирт, 2000. – 571 с.
10. Тантлевский И.Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. – 402 с.
11. Тураев Б.А. История Древнего Востока.– Минск: Харвест, 2002.– 752 с.
12. Флавий И. Иудейские древности: в 2-х. т. Т.1. – М.: АСТ, 2002. – 784 с.
13. Циркин Ю.Б. От Ханаана до Карфагена. – М.: Астрель, АСТ, 2001. – 528 с.
14. Hitti P. History of Syria including lebanon and Palestine. – London, 1951. – 749 p.
15. K. Lawson Younger Jr. Assyria's Expansion West of the Euphrates (ca. 870–701 BCE) // Archaeology and history of eighth-century Judah. – Atlanta: SBL Press, 2018. P. 17 – 34
16. New International Dictionary of Biblical Archaeology. – Michigan, 1983. – 486 p.

O. G. Rebizov
(priest Oleg Rebizov)

The activity of the Prophet Elijah in the context of the history and culture of the Ancient Near East of the IX century BC

Abstract. The article examines the historical and religious context of the activities of the Biblical prophet Elijah. The inclusion of the story of the prophet Elijah in the outline of the historical processes of the eastern Mediterranean in the IX century BC is an important moment in the development of biblical science and plays a significant role in the reconstruction of the events of the Old Testament. The article defines the influence of historical and religious processes that took place in the Ancient Near East in the IX century BC on the activities of the prophet Elijah. As a result of the study, it was determined that the historical and religious situation in the Levant and Near Asia was unfavorable for the existence of the Old Testament religion, of which the prophet Elijah was an active supporter. The influence of the Phoenicians and Arameans on the kingdom of Israel, as well as their religious beliefs during the reign of the kings of the Ambrian dynasty, was very significant. In this context, the prophet Elijah had to make great efforts to ensure the continued existence of the Old Testament religion in Israel.

Keywords: Prophet Elijah, the dynasty of Ambria, Ahab, Jezebel, Ben-Hadad II, Shalmaneser III, Tyre, Phoenicians, Samaria, the Northern Kingdom.

References

- Badak A.N. Istoriya Drevnego mira / A.N. Badak, I.E. Vojnich, N.M. Volchek.– Minsk: Harvest, 1999.– 832 p.
- Gal'biati E., P'yacca A. Trudnye stranicy Biblii (Vethij Zavet) / Per. s ital. – M.–Milan: Hristianskaya Rossiya, 1995. – 315 p.
- Bernhardt K.H. Drevnij Livan / Per. s nem.–M.: Nauka, 1982. – 222 p.
- Grej Dzh. Hanaancy. Na zemle chudes vethozavetnyh / Per. s angl.– M.: Centrpoligraf, 2003.– 224 p.
- Drejn Dzh. Putevoditel' po Vethomu Zavetu / Per. s angl.– M.: Triada, 2003. – 464 p.
- Istoriya Vostoka: v 6-ti t. T.1. / Otv. red. V.A. YAkobson. – M.: Vost. lit., 2002. – 688 p.
- La Sor U.S. Obzor Vethogo Zaveta / U.S. La Sor, D.A. Habbard, F.U. Bush. – Odessa: Bogomyslie, 1998. – 615 p.
- Mazar A. Arheologiya biblejskoj zemli: v 2-h t. T.2. – Ierusalim: Biblioteka-Aliya, 1996.
- Novyj biblejskij kommentarij. CH.2. – SPb.: Mirt, 2000. – 571 p.
- Tantlevskij I.R. Istoriya Izrailya i Iudei do razrusheniya Pervogo Hrama. – SPb.: Izd-vo SPbGU, 2005. – 402 p.
- Turaev B.A. Istoriya Drevnego Vostoka.– Minsk: Harvest, 2002.– 752 p.
- Flavij I. Iudejskie drevnosti: v 2-h. t. T.1. – M.: AST, 2002. – 784 p.
- Cirkin YU.B. Ot Hanaana do Karfagena. – M.: Astrel', AST, 2001. – 528 p.
- Hitti P. History of Syria including lebanon and Palestine. – London, 1951. – 749 p.
- K. Lawson Younger Jr. Assyria's Expansion West of the Euphrates (ca. 870–701 BCE) // Archaeology and history of eighth-century Judah. – Atlanta: SBL Press, 2018. P. 17 – 34.
- New International Dictionary of Biblical Archaeology. – Michigan, 1983. – 486 p.

Теологический вестник
Смоленской православной духовной
семинарии. 2023. №4. С. 86-91

УДК 908
Иванов А. М.
Аксёнова Е. К.

История молитвенного дома иудейской религиозной общины во второй половине XX века в городе Рославле

Аннотация. Данная статья посвящена истории регистрации молитвенного дома иудейской религиозной общины во второй половине XX века в городе Рославль Смоленской области. Исследование проведено на базе архивных источников, хранящихся в Государственном архиве новейшей истории Смоленской области (далее ГАНИСО), многие из которых вводятся в научный оборот впервые. Делается вывод о том, что история религиозных сооружений еврейского населения в городе Рославле и окрестностях еще имеется много белых пятен. Сбережение и изучение региональной истории необходимо, это помогает обогащать историю многонациональной и многоконфессиональной страны.

Ключевые слова: вероисповедание, еврейская община, иудеи, молитвенный дом, черта оседлости.

К началу XX в. Смоленская губерния являлась многонациональным и многоконфессиональным регионом, поэтому неудивительно, что на ее территории помимо православных храмов имелись религиозные сооружения иных конфессий. В основе законодательной базы проживания лиц иудейского вероисповедания в Российской империи лежало «Высочайшее утвержденное положение о евреях» от 13 апреля 1835 г. В соответствии с ним еврейское население было ограничено в возможности расселения, была введена «черта оседлости», за пределами которой евреям было запрещено селиться.[1]

Первые официально зарегистрированные и легально проживающие евреи в Рославле и окрестностях появились во второй половине XIX века. В 1860-70-х годах с промежутком в несколько лет были изданы указы, разрешающие селиться вне черты оседлости сначала евреям-ремесленникам, а затем купцам и отставным солдатам, отслужившим срок по рекрутскому уставу.[2] Именно к этому периоду можно отнести формирование еврейской общины в Рославле.

[1] *Иванов А.М., Иванова Е.А.* Проблемы еврейского вопроса в городе Вязьме Смоленской области (XIX-XX века) // Многонациональная Россия: вчера, сегодня, завтра. Сборник научных статей III научно-практической конференции. Отв. редактор Н.Н. Розанова. Смоленск, 2022. С. 374

[2] *Иванов А.М., Иванова Е.А.* Проблемы еврейского вопроса в городе Вязьме Смоленской области (XIX-XX века) // Многонациональная Россия: вчера, сегодня, завтра. Сборник научных статей III научно-практической конференции. Отв. редактор Н.Н. Розанова. Смоленск, 2022. С. 374.

В 1858 г. на территории Смоленской губернии проживало официально 154 иудея. Но уже в 1860 г. количество иудеев достигло 519 человек.[3] Согласно дореволюционному российскому законодательству евреям, имевшим университетские степени, разрешалось проживать за пределами «черты оседлости». Такое же право предоставлялось демобилизованным солдатам и их потомкам после их смерти, акушеркам, фармацевтам, дантистам и их помощникам, а также некоторым категориям ремесленников. К концу XIX в. именно их этих категорий формировалась еврейская диаспора в Рославле.[4] По данным переписи 1897 г. в Российской империи, на территории Смоленской губернии проживало 11144 иудея[5], в городе Рославле и Рославльском уезде в 1898 г. было зарегистрировано 344 еврея (182 жили в городе, 162 в уезде).[6]

В городе Смоленске для еврейской диаспоры в начале XX века действовали три синагоги и шесть молитвенных домов. Достаточно высокая численность иудеев в Рославле и Рославльском уезде вызвала необходимость в строительстве культового сооружения в регионе. Количественный состав еврейского населения в Рославле постоянно менялся. Так, в 1910 г. в городе Рославле проживало уже 1040 представителей еврейского населения.[7] Разрешение на строительство синагоги в Рославле было получено в 1897 г., двухэтажное асимметричное здание со сдвоенными арочными «мавританскими» окнами второго этажа, было построено в самом конце XIX века.

Коренной перелом в отношении еврейского населения и их святынь произошел после Октябрьской революции 1917 г. Согласно Декрету Совета народных комиссаров РСФСР о свободе совести, церковных и религиозных обществах от 20 января 1918 г., все молитвенные здания (храмы) стали собственностью государства.[8] В период оккупации города Рославля немецко-фашистскими войсками 1941-1943 гг. здание синагоги было разрушено (август 1942 года) и впоследствии больше не восстанавливалось.

После окончания военных действий Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. на территории Смоленской области зарегистрированных молитвенных домов иудеев (синагог) не имелось. Иудейская религиозная община в городе Рославле возникла после освобождения Смоленской области от немецко-фашистских оккупантов. До 1955 г. община развивала значительную религиозную активность и проявляла большую устойчивость.

---

[3] *Иванов А.М.* История культовых сооружений евреев в городе Вязьма Смоленской области // Конфессиональные и этнические группы российских регионов в XIX-XXI вв. Сборник научных трудов. Сост. и науч. ред. Ф.А. Селезнев, отв. ред. А.А. Сорокин. Москва, 2023. С. 27.

[4] *Иванов А.М., Иванова Е.А.* Проблемы еврейского вопроса в городе Вязьме Смоленской области (XIX-XX века) // Многонациональная Россия: вчера, сегодня, завтра. Сборник научных статей III научно-практической конференции. Отв. редактор Н.Н. Розанова. Смоленск, 2022. С. 375.

[5] *Иванов А.М.* История культовых сооружений евреев в городе Вязьма Смоленской области // Конфессиональные и этнические группы российских регионов в XIX-XXI вв. Сборник научных трудов. Сост. и науч. ред. Ф.А. Селезнев, отв. ред. А.А. Сорокин. Москва, 2023. С. 28.

[6] *Гавриленков А.Ф.* Еврейское население в Рославле и уезде во второй половине - конце XIX века // Рославльская Правда. 2004. № 92-93. С. 5.

[7] Там же. С. 5.

[8] *Иванов А.М.* Вязьма православная. Библиотека историко-литературного журнала «Странникъ». Смоленск, 2016. С. 11.

20 ноября 1945 г. община предъявила в исполком Облсовета документы с просьбой о регистрации ее молитвенного дома и разрешении ей строительства синагоги. В конце октября 1946 г. община вновь обратилась в исполком Облсовета с той же просьбой. Одновременно с подачей ходатайства о регистрации религиозного общества, руководители общины в обход советского законодательства о строительстве новых молитвенных зданий в Рославльском горсовете приобрели участок для индивидуальной застройки на подставную фамилию, причем усадьбой избрали довоенную усадьбу синагоги, разрушенную немецко-фашистскими захватчиками. Возведя стены знания будущей синагоги, руководители религиозной общины инсценировали покупку его у подставной хозяйки, поскольку застройщица оказалось якобы несостоятельной. Описанная комбинация руководителей общины были вскрыта и строительство в городе Рославле было прекращено исполкомом Облсовета.[9]

Руководители религиозной общины в связи с этим в 1948 г. обратились с жалобой в ЦК ВКП (б) на имя товарища Суслова, в которой излагали, что в период оккупации в городе Рославле было расстреляно 800 евреев (фактически 370 – *так в документе, примечания авторов*) и что за души погибших во имя освобождения родины они по иудейским законам должны молиться; жалобщики ссылались на нарушение местными Советами Конституции РСФСР, на факт затраты верующими на строительство синагоги свыше 30 тысяч рублей и т.д. Руководители общины просили в жалобе разрешить достройку молитвенного дома. Определить численность религиозной общины представлялось затруднительной. Руководители общины определяли численность общины в 18-20 человек преклонных возрастов. Но факт затраты верующими на строительство синагоги свыше 30 тысяч рублей красноречиво говорило о том, что два десятка верующих стариков таких расходов сделать не были в состоянии.

В городе Рославль на середину 1950-х гг. насчитывалось до 500 семейств евреев. В 1944-48 гг. верующие имели специалиста – резника для изготовления кошерного мяса. Двадцатка учредителей религиозного общества подобрана была исключительно из числа престарелых лиц, за которыми скрывались более активные возрасты. В составе учредителей общества находились лица: в возрасте 1860-1870 гг. рождения – 1 человек, в возрасте 1870-1875 гг. рождения – 4 чел., в возрасте 1875-1880 гг. рождения – 5 чел., в возрасте 1880-1885 гг. рождения – 5 чел., в возрасте 1885-1890 гг. рождения - 3 чел., в возрасте 1890-1895 гг. рождения – 2 человека.[10]

С 1948 г. по 1956 г. Рославльская иудейская община проводила свои молитвенные собрания в доме единоверцев.[11] Начиная с 1954 года молитвенные собрания проводились беспрепятственно. Часть других общин арендовали помещения для молитвенных собраний у своих единоверцев. Другая же часть

[9] Государственный архив новейшей истории Смоленской области (далее ГАНИСО). Ф. 985. Оп. 2. Д. 29. Л. 39.
[10] ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 2. Д. 29. Л. 40.
[11] Там же. Л. 40.

проводили собрания в частных домах единоверцев. По мере надобности проходили обряды и похороны.[12]

Помещения, в которых проводилась молитва, не соответствовала культовым целям, в наличии была захламленность бытовым имуществом, ограниченности площади и др. В связи с тем, что помещения молитвенного дома не соответствовали назначению, ходатайство религиозной общины с регистрацией их неоднократно отклонялись исполкомом Облсовета при наличии согласия Совета по делам религиозных культов (отношение № 1-48с от 5 мая 1949 г.).[13]

В течение 1955-1956 гг. иудейская община стала постоянно проводить регулярные молитвенные собрания у единоверцев гражданина Кац (ул. Интернациональная, 17). Помещение молитвенного дома, арендуемое общиной, не соответствовало культовым целям, оно было освобождено от жильцов, имела ограниченную площадь, отсутствовала высота вырубки и запасной выход. На основании всего уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Смоленском Облисполкоме Казубский В. отклонил регистрацию Рославльского иудейского общества и его молитвенного дома в помещении гражданина Кац (ул. Интенациональная, 17).[14]

На 1958 г. на территории Смоленской области действовали две общины иудеев в городах Смоленске и Рославле.[15] Дальнейшая судьба иудейской общины в Рославле изобилует еще белыми пятнам и ждет своего исследователя.

На основании вышеизложенного можно сделаем вывод, что Смоленская область являлась исконно русской, но здесь на протяжении многих лет проживали представители разных наций: белорусы, цыгане, евреи и т.д. Авторы статьи попытались раскрыть белые пятна в истории молитвенного дома иудейской религиозной общины во второй половине XX века в городе Рославле. Сбережение и изучение региональной истории необходимо, это помогать обогащать историю многонациональной и многоконфессиональной страны.

[12] ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 2. Д. 33. Л. 31.
[13] ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 2. Д. 29. Л. 40-41.
[14] Там же. Л. 41.
[15] ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 2. Д. 33. Л. 31.

Источники

1. Государственный архив новейшей истории Смоленской области (далее ГАНИСО). Ф. 985. Оп. 2. Д. 29. Л. 39-41.
2. ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 2. Д. 33. Л. 29-31.

Литература

1. *Гавриленков А.Ф.* Еврейское население в Рославле и уезде во второй половине - конце XIX века // Рославльская Правда. 2004. № 92-93. С. 5.
2. *Иванов А.М.* Вязьма православная. Библиотека историко-литературного журнала «Странникъ». Смоленск, 2016. 216 с.
3. *Иванов А.М.* История культовых сооружений евреев в городе Вязьма Смоленской области // Конфессиональные и этнические группы российских регионов в XIX-XXI вв. Сборник научных трудов. Сост. и науч. ред. Ф.А. Селезнев, отв. ред. А.А. Сорокин. Москва, 2023. С. 27-33.
4. *Иванов А.М., Иванова Е.А.* Проблемы еврейского вопроса в городе Вязьме Смоленской области (XIX-XX века) // Многонациональная Россия: вчера, сегодня, завтра. Сборник научных статей III научно-практической конференции. Отв. редактор Н.Н. Розанова. Смоленск, 2022. С. 373-379.

Ivanov A. M.
Aksyonova E. K.

The history of the prayer house of the Jewish religious community in the second half of the 20th century in the city of Roslavl

Abstract. This article is devoted to the history of the registration of the prayer house of the Jewish religious community in the second half of the 20th century in the city of Roslavl, Smolensk region. The study was carried out on the basis of archival sources stored in the State Archive of Contemporary History of the Smolensk Region (hereinafter referred to as GANISO), many of which are introduced into scientific circulation for the first time. It is concluded that the history of religious buildings of the Jewish population in the city of Roslavl and its environs still has many blank spots. Preserving and studying regional history is necessary to enrich the history of a multinational and multi-religious country.

Keywords: religion, Jewish community, Jews, prayer house, Pale of Settlement.

References

- *Gavrilenkov A.F.* Jewish population in Roslavl and the district in the second half - the end of the XIX century // Roslavlskaya Pravda. 2004. № 92-93. P. 5.
- *Ivanov A.M.* Orthodox Vyazma. Library of the historical and literary journal "Strannik". Smolensk, 2016. 216 p. (In Russian).
- *Ivanov A.M.* Istoriya kultovykh strozheniya evrejov v gorode Vyazma Smolenskoy oblasti [History of cult structures of Jews in the city of Vyazma, Smolensk region] // Confessional and ethnic groups of Russian regions in the XIX-XXI centuries. Comp. and Sci. Ed. by F.A. Seleznev, responsible. Ed. by A.A. Sorokin. Moscow, 2023. P. 27-33.
- *Ivanov A.M., Ivanova E.A.* Problemy evreyskogo voprosy v gorode Vyazma Smolenskoy oblasti (XIX-XX veka) [Problems of the Jewish question in the city of Vyazma of the Smolensk region (XIX-XX centuries)]. Collection of Scientific Articles of the III Scientific and Practical Conference. Answer. Editor N.N. Rozanova. Smolensk, 2022. P. 373-379.

Гуманитарные исследования

Теологический вестник
Смоленской православной духовной
семинарии. 2023. №4. С. 92-104

УДК 17
Мищенко М. А.
(иерей Максим Мищенко)

Этические основания запрета на клонирование человека в критической концепции Жана Бодрийяра

Аннотация: представленная статья является анализом феномена клонирования человека в критической философии французского мыслителя Жана Бодрийяра (1929 – 2007). В своей аналитике автор обратился к трем фундаментальным монографиям Жана Бодрийяра: «Соблазн», «Симулякры и симуляция», «Прозрачность зла». Французский мыслитель в ходе интерпретации современных биотехнологий (в частности, клонирование) представляет самобытный взгляд на указанную актуальную проблему. На основании анализа концептуальных положений Ж. Бодрийяра в отношении феномена клонирования, автор пришел к ряду этических коллизий, которые могут являться одним из препятствий для экспериментов с генетическим материалом человека. Французский мыслитель в технологии клонирования видит несколько проблемных областей: сведение ценности человеческой личности до набора генетической информации в одной клетке; разрушение классической концепции Инаковости и снятие классической оппозиции Я-Другой; потенциальная возможность индустриальной технологии «серийного производства человека»; виртуальная опасность для будущего генетического разнообразия. Автор заключает, что грядущее законодательное регулирование в отношении технологии клонирования в рамках как международного права, так и в пределах правовых систем отдельных государства, должно ориентироваться на философскую рефлексию и концептуальные положения ведущих современных мыслителей.

Ключевые слова: клонирование, современные биотехнологии, этика, Жан Бодрийяр, постструктурализм, постмодернизм.

Постановка проблемы. Тема клонирования человека, нередко появляющаяся в новостных каналах и повествующая о биотехнологических достижениях современного «общества потребления», вызывает одну из самых больших фобий среднестатистического жителя мегаполиса. К этому страху примешивается банальное любопытство: где, когда, как возникнет возможность клонирования человека, с какими последствиями мы столкнемся при реализации этой продвинутой технологии?

Что же характеризует клон? Клон с точки зрения генетики является «точной копией организма, из которого он произошел». Клонирование предполагает сценарий, совершенно отличный от традиционной для

человеческого рода репродуктивной функции, в том случае, когда генетический материал мужчины и женщины сливается, чтобы произвести уникальную личность. С тех пор, как овечка Долли показала, что клонирование животных возможно, наше внимание переключилось на реализацию фантазии о клонировании самих себя. Действительно, в современном медиапространстве регулярно появляются заявления о том, что человеческое клонирование достигнуто, хотя в настоящий момент нет ни одного научно верифицируемого подтверждения свершившегося события.

Наша озабоченность клоном неудивительна, учитывая современное «надреальное» бытие в социуме, где господствуют копии вещей и событий, а языковые коды и цифровые модели формируют наше восприятие мира. Клон можно рассматривать как еще одну яркую иллюстрацию к теоретическому положению французского мыслителя Жана Бодрийяра (1929 – 2007) об всесторонней подмене субъекта объектами и стратегиями цифрового капитализма. Субъект безвременно и безвозвратно исчезает в цепях генетического кода, цифровой информации, глобальных средств коммуникации, рискуя модифицироваться в товар, вещь, объект свободно-рыночных отношений.

В культурологическом пространстве клонирование репрезентируется с точки зрения жанровой специфики литературных жанров хоррора или научной фантастики, отражая человеческие фобии фатальной утраты собственной идентичности. В рамках художественных миров «Дивного нового мира» Олдоса Хаксли (1932), «Мальчиков из Бразилии» Айры Левин (1976), «Запчастей» Майкла Маршалла Смита (1988) клонирование носит преимущественно негативный характер, вызывая у многих читателей чувство экзистенциального ужаса. Современная массовая культура способствовала распространению парадоксального образа армии клонов, захватывающих землю. Действительно, существует множество неверных представлений относительно клонирования, создающих в обывательском воображении сильно искаженные картины того, что может оказаться грядущей реальностью. Технология клонирования представляет собой еще одну трансгуманистическую форму, которая ставит под вопрос наше традиционное понимание субъективности и реальности.

Одна из причин, почему клон ужасен, заключается в том, что он угрожает уникальности каждого человека. Если вы можете сделать клон самого себя, то кто же будет «настоящим», «подлинным»? Будет ли ваш клон полностью вам идентичен? Будет ли действовать, как и вы? Или, может быть, он заменит вас? Чтобы выйти за пределы этих укоренившихся представлений о клоне, как о скрытой и неосознанной угрозе, я обращусь к творчеству французского мыслителя Жана Бодрийяра. Именно французский мыслитель в своих работах «Соблазн»[1], «Симулякры и симуляция»[2], «Прозрачность зла»[3] выдвинул

[1] Бодрийяр Ж. Соблазн / Пер. А. Гараджи. М.: «Ad Marginem», 2000.
[2] Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / Ж. Бодрийяр; [пер. с фр. А. Качалова]. – М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. С. 131 – 142.

фундаментальные теоретические положения в отношении феномена клонирования, которые стали в дальнейшем концептуальной основой для выработки продуманной этической позиции, оказавшей влияние на законодательные решения в отношении запрета на клонирование человека.

Бодрийяровская теоретизация статуса тела и сексуальности в потребительском обществе является одним из сильнейших мест его философской рефлексии. В прошлом столетии концепты «соблазна», «сексуальности», «телесности» стали широко распространенными постмодернистскими понятиями, описывающими снятие традиционной для классической европейской рациональности терминологической оппозиции «мужского» и «женского». Постмодернизм рассматривается через фундаментальный отказ от такого типа организации концептуального пространства, в основу которой положен единый мужской субъект представления. Жан Бодрийяр ввел в культурологическое пространство несколько глубинных категорий, с помощью которых была осмыслена современная этическая ситуация телесности и субъектности. В рамках авторской концепции Жан Бодрийяр обращается к феномену постиндустриальных биотехнологий, радикально преобразующих традиционное понимание человеческого тела, и, в частности, к возможности техногенного клонирования.

«Соблазн»

В ранней работе «Соблазн» Ж. Бодрийяр впервые обращается к теме клонирования в контексте его постмодернистского видения «телесности». В главе «Игровое и холодный соблазн»[4] Бодрийяр в технологии клонирования видит симптом повсеместной трансформации человеческого тела и сексуальности в постмодернистском обществе. Клонирование, по предположению Бодрийяра, обеспечивающее потенциальное расширение и совершающее умножение человеческого тела, в действительности продуцирует радикальные изменения человеческой природы, телесности, сексуальности. Находясь под сильным впечатлением от историй о «мальчике-клоне», воспроизведенном из гена в Соединенных Штатах[5], Бодрийяр видит в этом будущую модель воспроизводства, которая устраняет потребность в сексуальности, как репродуктивном методе, делая возможным новый вид нарциссизма, новые тела, новые личности.[6]

Клонирование, для Жана Бодрийяра, является радикальной формой «самообольщения», «бионическим зеркалом», «нарциссическим некрозом», парадоксальным движением «от Тождественного к Тождественному в обход

---

[3] Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Пер. Л. Любарской и Е. Марковской. М.: «Добросвет», 2000. С. 167 – 183.
[4] Бодрийяр Ж. Соблазн / Пер. А. Гараджи. М.: «Ad Marginem», 2000. С. 271 – 307.
[5] Там же. С. 287.
[6] В действительности к моменту написания «Соблазна», а это был 1979 год, не существовало проверенной информации о случае успешного клонирования ребенка в США. Здесь Ж. Бодрийяр основывается на работу Д. Рорвик. "По его образу и подобию: копия человека". Бодрийяр Ж. Соблазн / Пер. А. Гараджи. М.: «Ad Marginem», 2000. С. 287. Напомним, что проект «Геном человека» стартовал в США лишь в 1990 году и обнародованного официального факта научного клонирования человека не зарегистрировано.

Иного»[7]. Одна-единственная клетка, содержащая весь генетический код отдельного человека, становится уникальной матрицей, с помощью которой можно наладить серийное производство себя самого. Бодрийяр видит в этой возможности смещение человеческой идентичности из эдипальной драмы семейного треугольника в сторону холодного самореферентного Нарцисса, нарциссического расширения «одного и того же». Клонированный ребенок фактически порождает самого себя, а не является продуктом слияния генетической информацией сперматозоида и яйцеклетки, совмещения личного влияния матери и отца.[8] Бодрийяр в клонировании видит конец всему психоанализу, основанному на коллизиях эдипального треугольника, перипетиях семейной драмы. «Отец и Мать исчезли, уступив место матрице, именуемой кодом. Матрица взамен матери. Она-то, матрица генетического кода, и будет отныне "порождать" – до бесконечности»[9].

Бодрийяр в свойственном для себя гипертрофированном писательском русле радикализирует отдельные положения: с его точки зрения, клонирование фактически устраняет традиционную телесность. Тело, которое мы знали и из-за которого мы страдали, исчезает. Отныне тело не будет уникальным феноменом, той единичной субъектностью, порожденной случайным сцеплением генетических черт родителей, личного опыта и давления социальной среды, но является продолжением клонированных клеток. «В биокибернетической картине любая клетка, мельчайший недифференцированный элемент, становится эмбриональным протезом тела. Подлинным современным протезом всех тел становится формула, записанная в каждой клетке. Ведь если, вообще говоря, протез есть артефакт, заменяющий недостающий орган, или же инструментальное продолжение тела, то молекула ДНК, которая заключает в себе всю относящуюся к живому существу информацию, есть протез в высшем и наиболее полном смысле…»[10]. Тело, как бесконечно репродуцируемое технологическое продолжение отдельного генетического кода. Сексуальность полностью утрачивает свое репродуктивное назначение и переходит на сугубо культурологическую орбиту вращения, растворяясь в тиражируемых образах и сиюминутных ощущениях. Смерть утрачивает свое фундаментальное и судьбоносное значение; здесь вспоминается патетическая фраза святого апостола Павла «Смерть! где твое жало?» (1 Кор. 15:55). Но можно ли ее продолжать традиционным взыванием «ад! где твоя победа?», в случае если люди научаться бесконечно себя репродуцировать с помощью репликации одной-единственной клетки? Не возникнет ли в итоге «Ад того же самого»?

Таким образом, цифровой самоповторяющийся Нарцисс заменяет психоаналитического Эдипа. Клон буквально ломает старомодный нарратив об искусственном двойнике, так как он является естественной, безупречной

---

[7] Бодрийяр Ж. Соблазн / Пер. А. Гараджи. М.: «Ad Marginem», 2000. С. 287.
[8] Бодрийяр Ж. Соблазн / Пер. А. Гараджи. М.: «Ad Marginem», 2000. С. 288.
[9] Там же. С. 291.
[10] Там же. С. 293.

копией. Клон отныне будет вашим ангелом-хранителем, видимой формой вашего бессознательного и плотью от вашей плоти, - буквально и без метафор. Вы никогда больше не будете одиноки и не будете иметь больше тайны. Клонирование, с точки зрения Бодрийяра, просто переворачивает традиционные этические максимы: «"Возлюби ближнего твоего как себя самого" – эта старинная евангельская проблема решена: ближний – ты сам. И тотальная любовь. Тотальное самообольщение»[11].Такой клонированный нарциссизм вызовет полную мутацию в обществе и истории, предполагает Бодрийяр: «Массы тоже представляют собой клонический агрегат, работающий от тождественного к тождественному, без обращения к иному. По сути, они не более чем сумма терминалов всех возможных систем — сеть, наполненная цифровыми импульсами, — это и образует массу. Нечувствительные к внешним командам, они составляются в интегральные схемы, открытые для манипуляции (автоманипуляции) и "обольщения" (самообольщения)»[12].

«Симулякры и симуляция»

В культовой работе «Симулякры и симуляция» Жан Бодрийяр вновь обращается к онтологическим и этическим аспектам клонирования. В самостоятельном разделе «История клонов»[13] французский мыслитель опять-таки безжалостно препарирует феномен современных технологий. В «Симулякрах и симуляции» Жан Бодрийяр начинает критику феномена клонирования с обращения к классическому образу Двойника. Автор констатирует факт трансформации сложной фигуры Двойника, доведенной до состояния точного дубликата. Если ранее Двойник был неким зачаровывающим фантомом, тенью, правдивой иллюзией, зеркальным отражением или частью сновидения, то теперь он становится «точной копией»[14]. «Каждый из нас волен мечтать и, вероятно, мечтал всю жизнь о дублировании или идеальном размножении своего существа, но это остается всего лишь мечтой, которая рушится, как только пытается воплотиться в реальность. То же самое можно наблюдать и в сцене (обычного) обольщения: оно возможно лишь тогда, когда воплощается в фантазмы, в смутные воспоминания, не обретая при этом формы реального. Предназначением нашей эпохи было желание изгнать этот фантазм, как и все другие, то есть желание реализовать, материализовать его в плоть и кровь и, что является уже полным искажением смысла, изменить взаимодействие с двойником посредством подмены неуловимой смерти вместе с Другим вечностью Того же Самого»[15].

Физическая материализация фантома в форме идеальной копии, клона, знаменует собой конец ключевых различий между субстанциальным-реальным и нематериальным-призрачным. В отличие от фольклорного двойника, появление которого означает неминуемую смерть, клон олицетворяет

---

[11] Там же. С. 298.
[12] Там же.
[13] Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / Ж. Бодрийяр; [пер. с фр. А. Качалова]. – М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. С. 131 – 142.
[14] Там же. С. 132.
[15] Там же. С. 131 – 132.

возможность продления жизни на неопределенный срок, тем самым сводя на нет различие между жизнью и смертью. Клонирование полностью стирает противоположные различия, тем самым устанавливая «вечность Того же Самого»[16].

Клонирование уничтожает естественную дифференциацию и естественное многообразие двумя ключевыми способами. Во-первых, любой индустриальный товар есть точная копия, являющаяся частью потенциально бесконечной серии, так и «клонирование посвящено повторению Того же Самого: 1+1+1+1+ и т. д.»[17]. Бесконечное распространение совершенных копий оригинального товара идет параллельно с распространением механических репродукций произведений искусства, что приводит к разрушению самой концепции оригинала (см. концепцию В. Беньямина)[18]. В случае серийного (конвейерного) воспроизведения клонов будет разрушена концепция уникальной личности – ключевой элемент гуманистических ценностей[19]. Второе стирание дифференциации вызывается отсутствием предшественников клона. Для Бодрийяра клоны могут быть созданы из одной клетки, тем самым нивелируя двойственность (различие между мужчиной и женщиной), необходимую для полового размножения.

«Клоны. Клонирование. Черенкование людей до бесконечности, когда каждая клетка индивидуального организма может стать матрицей для идентичного индивидуума. В Соединенных Штатах несколько месяцев назад будто родился ребенок таким же образом, как размножают герань, — черенкованием. Первый ребенок-клон (порождение индивидуума посредством вегетативного размножения). Первый человек, который родился из одной клетки одного индивидуума, своего «отца», единственного родителя, относительно которого он должен стать точным слепком, абсолютным двойником, копией»[20]. Процитированный пассаж Бодрийяра представляет нивелирование половых различий как стирание всего человеческого: ребенок похож на садовое растение, выращенное из черенков. Более поздние метафоры сравнивают клон с его клеточным предшественником. В противоположность дарвиновским моделям эволюции клонирование «открывает сложным существам доступ к судьбе, предназначенной для простейших»[21]. Нечеловеческая клеточная репликация уничтожает как биологическое воспроизводство, так и сопутствующие ему теоретические модели.

«Прозрачность зла»

В своем эссе «Ад того же самого» из сборника «Прозрачность зла» Бодрийяр размышляет о последствиях репродуктивных форм, основанных на воспроизведении генов из одной клетки: «Отец и мать исчезли, но не в пользу проблематичной свободы субъекта, а в пользу матрицы, именуемой кодом. Нет

[16] Там же. С. 132.
[17] Там же. С. 134.
[18] Там же. С. 137
[19] Там же.
[20] Там же. С. 132.
[21] Там же.

более ни матери, ни отца: есть только матрица. И именно она, матрица генетического кода, отныне и навек занимается «деторождением» операционным способом, очищенным от какой бы то ни было случайной сексуальности»[22]. Биотехнологические методы репродукции приводит к отмене половой дифференциации, подменяя отцовство и материнство генетической матрицей. Являясь продуктом репликации генетического материала отдельной клетки, клон перестанет быть результатом соединения родительских ДНК. Являясь точным воспроизведением генетической информации, содержащейся в одной клетке, клон становится преимущественно моделью симуляции: «клонирование освящает повторение Того же самого: 1 + 1 + 1 + 1+...»[23]. Возможность серийного размножения отличает клон от близнеца. Ведь хотя однояйцевые близнецы имеют одинаковую ДНК, но, в отличие от клона, близнецы являются результатом смешения двух генетических кодов – от матери и отца. Более того, в случае с клонированием решится вся функция репродукции, так как секс между двумя людьми не обязателен.

Но является ли обоснованным страх перед клонированием, основанным на искоренении из функции репродукции сексуального контакта между двумя полами? В конечном счете, в настоящее время традиционный половой акт не является необходимым для рождения потомства. В современном технологическом мире существуют вспомогательные методы искусственного оплодотворения (ЭКО), ставшие уже настолько обычными процедурами и законными формами воспроизводства для массового восприятия, как и старомодный половой акт. Более того, отдаление гендера, половой дифференциации от функции размножения перестало быть странным. Сам Бодрийяр напоминает, что сексуальная революция и инновационные методы контрацепции больше послужили разъединению секса и репродуктивной функции. Секс в этом смысле обрел свободу.

Однако не отделение пола от воспроизводства в технологиях клонирования более всего настораживало Бодрийяра. Выведение смерти за рамки общественной жизни, нивелирование смерти посредством биотехнологий, навело Бодрийяра на размышления относительно клонирования как о способе, ведущем к бессмертию, То, что является отличительным качеством органических форм жизни, является цикл жизни и смерти. Возможность человеческого клонирования дают шанс обретения бессмертия. В частности, конкретная личность получит возможность бесконечно продлевать свою жизнь за счет запасных частей тела, поставляемых с помощью техники клонирования.

Тем самым, возможность бессмертия приводит к новой проблеме, а именно к вопросу идентичности рода человеческого, изменению господствующих культурных представлений о человеке. Возникает кризис традиционной антропологии. Ввиду технологических инноваций и проникновения в человеческую природу под сомнение ставиться классический

---

[22] Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Пер. Л. Любарской и Е. Марковской. М.: «Добросвет», 2000. С. 170.
[23] Там же. С. 171.

бинаризм естественного и искусственного. До какой степени приемлемы технологические манипуляции с человеческим естеством? Опять же, вспомним, что не клонирование первым бросило вызов классической антропологии, сместив демаркационную линию приемлемого. Клонирование имело перед собой таких биотехнологических неудачников, как евгеника. Противоречия вокруг клонирования не новы, но являются продолжением истории взаимодействия между людьми и технологиями, которые нарушают и переустанавливают границы того, что принято считать человеческой природой.

Бодрийяр постулирует изменения статуса тела и идентичности с появлением новых средств коммуникаций и биотехнологий. Под воздействием технологий происходит снятие традиционной оппозиции естественного и искусственного. Происходит глубинное смешение природы и технологий, Я и Другого, что типично для декларируемого Бодрийяром «общества симуляции». Новые технологичные репрезентации предопределяют посттрадиционалистские интерпретации субъекта, выходящие за рамки классической идентификации, апеллирующей к двойственной структуре «Я» и «Другого». Предвестником клонирования является «плавающий» статус субъекта, идентичности, телесности, принципиальной не фиксируемый фундаментальными структурами. Более того, кроме сугубо абстрактных негативных следствий клонирование приводит ко множеству противоречивых социальных ситуаций, таких, как монопольное получение жизненно важных патентов многонациональными корпорациями или риск для биоразнообразия.

Клонирование является продуктом определенного культурного и исторического момента, результатом того социально-исторического контекста, в котором наше понимание категорий телесности, человечности, идентичности радикально изменяется. Феномен клонирования приводит к снятию доминирующего нарратива о человеке, предполагая возможность дифференцировать субъект вне идеологии идентичности, за пределами структуры Я-Другой. Постструктуралистский проект по пересмотру модели субъекта, свойственной парадигме Просвещения и акцентировавшей внимание на Разуме и знании, очень близок бодрийяровской трактовке клонирования. Идентичность клонов нивелирует принцип традиционных различий, основанных на бинарных оппозициях. Клонирование апеллирует чистыми «различиями», не выходящими за рамки бинарного. Различие, конструируемое, как Другой господствующего дискурса, заменяется различием внутри знаковой системы.

Более того, клонирование заменяет телесность, как проявление человеческой идентичности, генетическим кодом. В частности, «The Human Genome Project» выстраивает новый образ человека посредством генетической информации, миниатюризирует человеческое тело. Клонирование расширяет и размножает единственную клетку, делая последнюю протезом тела. В отличие от внешних протезов индустриальной эры, в эпоху цифровых технологий

протез становится внутренним[24]. Устраняя классическое разделение на субъект и объект с помощью клонирования, Бодрийяр помещает субъект в ад тождества, «обреченного на самометастазирование, на чистое повторение»[25]. Хотя клон сигнализирует об исчезновении уникального «Я», это не означает окончательной потери субъектности в биотехнологическую эпоху. Это еще не означает конец человечества, даже если Землю будут населять клоны, похожие на зомби массовой культуры.

Заключение

Считаю, что теоретические прозрения Жана Бодрийяра могут предложить не только пессимистическую оценку клонирования, как это в большинстве случаев интерпретируется исследователями творчества французского мыслителя. Видение клонирования Ж. Бодрийяром проникнуто двусмысленностью. По причине влияния таких современных биотехнологий, как клонирование, субъективность может выходить за диалектические рамки Я-Другой[26], субъект будет утрачивать точное расположение в идентификационном пространстве. Несмотря на мрачность и пессимизм, сопровождающие «ад того же самого», существует возможность, что благодаря исчезновению «подлинного Я» могут появиться новые модальности субъекта, приспособленные к расширению и распространению различий за пределами дихотомической системы ценностей. Существует возможность того, что через радикальную Инаковость найдется шанс избежать ада Тождественности.

Концепция Бодрийяра не пытается представить клонирование как гибель человека из-за технологий. Он также не считает технологии клонирования угрозой неприкосновенности человека. Клонирование скорее приводит к проблематике осмысления границ человечности, естественности, индивидуальности. Клонирование может привести к большим медицинским достижениям, но этот медицинский рубеж выглядит сверхъестественным, тревожным и все еще неразрешенным с точки зрения самих «репликантов».

Стоит отметить, что радикальные феминистские теоретики в значительной степени критикуют влияние новых технологий на социальную власть и субъективность женщин. В частности, технология клонирования радикальным феминизмом охарактеризована как реализация классического патриархального мифа об одиноком родителе мужчины, который служит обесцениванию, если не устранению, женской репродуктивной способности. Хотя технологии клонирования были оценены радикальным феминизмом как несовместимые с феминистским политическим проектом, другие феминистские критики определили потенциал клонирования для снятия доминирующих форм идентичности и субъектности.

Парадокс естественного и технологического, вызванный биотехнологиями, подталкивает к ревизии традиционных моделей отношений человеческого и нечеловеческого. Глядя на взаимодействие между живыми и

---

[24] Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Пер. Л. Любарской и Е. Марковской. М.: «Добросвет», 2000. С. 170.
[25] Там же. С. 173.
[26] Там же.

неживыми формами материи в плоскости современных биотехнологий, сам феномен клонирования будет восприниматься вне рамок традиционной этики «хорошего» или «плохого». Интеллектуальные акценты эпохи Просвещения, расставленные на традиционных концептах Разума, идентичности, природности, происхождения, в настоящее время подменяются процессом повсеместного смешения некогда самостоятельных областей, таких, как сферы органического и неорганического, живого и неживого, естественного и искусственного. Фундаментальные различия снимаются в многочисленных лабораторных процессах, где появляются на свет многообразные продукты биотехнологий. В частности, в сложной научной процедуре клонирования одновременно участвуют живые (стволовые клетки) и неживые (генетические базы данных) элементы, так что технологические и природные компоненты невозможно четко различить. Смешение человеческих и нечеловеческих элементов дает пространство для появления альтернативных интеллектуальных парадигм, с помощью которых можно интерпретировать новейшие техно-человеческие отношения.

Жан Бодрийяр намекает на возможную биологическую связь между феноменом стволовых клеток и клонированными людьми, тем самым бросая вызов негативной оценке будущих техно-человеческих отношений. Ведь правдоподобным может быть сценарий, согласно которому клонированные люди окажутся побочным продуктом научных исследований по выращиванию сердца, печени или руки из клеток тела девочки. У них будет одна и та же ДНК, они будут клонами из одной и той же генетической материи, только реализованными по-разному. Бодрийяр разрушает смысловую структуру, которая позиционирует клонирование как коллапс человеческой личности. Различия перестают быть абсолютными. Противоречие между естественным и искусственным, реальным и виртуальным, в эпоху биотехнологий – постоянная тема в трудах Жана Бодрийяра. Однако для Бодрийяра большая часть беспокойства, вызванного клонированием, возникает из-за изменения нашего восприятия пола и воспроизводства в эпоху биотехнологий.

Литература

1. Барт Р. Основы семиологии. Структурализм: «за» и «против». – М., 1975, сс.114 – 163.
2. Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры / Ролан Барт; Сост., пер. с фр. и вступ. ст. С. Зенкина. - М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003 (ППП Тип. Наука). - 511 с.
3. Бодрийяр Ж. Войны в заливе не было // Художественный журнал. 1994. №3.
4. Бодрийяр Ж. Интервью Катрин Франблен с Жаном Бодрийяром: Об эстетике современного искусства [Беседа с фр. философом] / Пер. с англ. // Искусство. – 1993. – №1. С.14-15.
5. Бодрийяр Ж. Город и ненависть / Пер. В. Нарумова // Логос. – 1997. – №·9. С. 107-116.
6. Бодрийяр Ж. Эстетика иллюзий, эстетика утраты иллюзий // Элементы, 1998. № 9.
7. Бодрийяр Ж. Экстаз и инерция // Аполлинарий. 1998. №5. С. 81 – 95.

8. Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа / Пер. М. М. Фёдоровой // Поэтика и политика. (Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской академии наук) / Под ред. Н. А. Шматко. СПб.: «Алетейя», 1999. С. 193-226.
9. Бодрийяр Ж. Америка / Пер. Д. Калугина. СПб.: «Владимир Даль», 2000. 206 с.
10. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Пер. Н. В. Суслова. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2000. 96 с.
11. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Пер. Л. Любарской и Е. Марковской. М.: «Добросвет», 2000. 257 с.
12. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Пер. С. Н. Зенкина. М.: «Добросвет» 2000. 387 с.
13. Бодрийар Ж. Забыть Фуко/ Пер. Д. Калугина. СПб.: «Владимир Даль», 2000. 92 с.
14. Бодрийяр Ж. Соблазн / Пер. А. Гараджн. М.: «Ad Marginem», 2000. 319 с.
15. Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. С. Н. Зенкина. М.: «Рудомино», 2001. 220 с.
16. Бодрийяр Ж. Вирус прозрачности. Беседа с Жаном Бодрийяром // Рыклин М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М., 2002. С. 61 – 80.
17. Бодрийяр Ж. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Пер. Д. Кралечкина. М.: «Библион – Русская книга», 2003. 304 с.
18. Бодрийяр Ж. Меланхолический Ницше: интервью с Жаном Бодрийяром / Н. Архангельская // Эксперт: журнал. — 2002. — № 17 (324) (29 апрель).
19. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Пер. Н. Суслова. Екатеринбург: «У-Фактория», 2006. 200 с.
20. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Пер. Е. А. Самарской. М.: «Республика»; «Культурная революция», 2006. 269 с.
21. Бодрийяр Ж., Ясперс К. Призрак толпы. - М.: Алгоритм, 2007. - 272 с.
22. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / Ж. Бодрийяр; [пер. с фр. А. Качалова]. – М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. – 240 с.
23. Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии / Жан Бодрийяр; [перевод с французского Качалова А. В.]. - Москва: РИПОЛ классик, cop. 2017. - 285, [2] с.
24. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр; перевод с французского и вступительная статья С. Зенкина. - Изд. 3-е, испр. - Москва: РИПОЛ классик, 2021. - 510, [1] с.
25. Емельянова М. А. Семиотика искусства в зеркале французского постструктурализма: Барт и Бодрийяр: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Белгород, 2009.
26. Зенкин С. Предисловие // Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. С. Н. Зенкина. М.: Рудомино, 2001.
27. История философии. Энциклопедия». Минск, Книжный дом, 2002.
28. Папушина Ю. О. Социологический анализ потребления в работах Ж. Бодрийяра: автореф. дис. ... канд. социол. наук. М., 2009.
29. Петровская Е. Вхождение в бесконечное. // Бодрийяр Ж. Соблазн / Пер. А. Гараджн. М.: «Ad Marginem», 2000.
30. Печенкина О. А. Этика симулякров Жана Бодрийяра: анализ постмодернистской рецепции этического: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2006.
31. Франц В. А. Концепция симуляции в политической философии Ж. Бодрийяра: автореф. дис. канд. полит. наук. Екатеринбург, 2011.

Mishchenko M. A.
(priest Maxim Mishchenko)

Ethical reasons for the ban on human cloning in the critical concept of Jean Baudrillard

Abstract: the presented article is an analysis of the phenomenon of human cloning in the critical philosophy of the French thinker Jean Baudrillard (1929 - 2007). In his analysis, the author turned to three fundamental monographs by Jean Baudrillard: "Seduction", "Simulacra and Simulation", "Transparency of Evil". The French thinker, in the course of interpreting modern biotechnologies (in particular, cloning), presents an original view of this topical issue. Based on the analysis of the conceptual provisions of J. Baudrillard in relation to the phenomenon of cloning, the author came to a number of ethical collisions, which may be one of the obstacles to experiments with human genetic material. The French thinker sees several problem areas in cloning technology: reducing the value of the human personality to a set of genetic information in one cell; the destruction of the classical concept of Otherness and the removal of the classical opposition I-Other; the potential of the industrial technology of "mass production of man"; a virtual danger to the future of genetic diversity. The author concludes that the future legislative regulation of cloning technology within the framework of both international law and the legal systems of individual states should be guided by philosophical reflection and conceptual provisions of leading modern thinkers.

Keywords: cloning, modern biotechnologies, ethics, Jean Baudrillard, poststructuralism, postmodernism.

References

- Barth R. Fundamentals of semiology. Structuralism: pros and cons. – M., 1975, pp. 114 – 163.
- Bart R. System of Fashion. Articles on semiotics of culture / Roland Barthes; Comp., trans. from fr. and entry Art. S. Zenkina. - M.: Publishing house named after. Sabashnikov, 2003 (PPP Type. Science). - 511 p.
- Baudrillard J. There was no war in the Gulf // Art magazine. 1994. No. 3.
- Baudrillard J. Interview with Catherine Franblain with Jean Baudrillard: On the aesthetics of contemporary art [Conversation with French. philosopher] / Trans. from English // Art. – 1993. – No. 1. P.14-15.
- Baudrillard J. City and hatred / Trans. V. Narumova // Logos. – 1997. – No. 9. pp. 107-116.
- Baudrillard J. Aesthetics of illusions, aesthetics of loss of illusions // Elements, 1998. No. 9.
- Baudrillard J. Ecstasy and inertia // Apollinaris. 1998. No. 5. pp. 81 – 95.
- Baudrillard J. Requiem for mass media / Transl. M. M. Fedorova // Poetics and politics. (Almanac of the Russian-French Center for Sociology and Philosophy of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences) / Ed. N. A. Shmatko. St. Petersburg: “Aletheia”, 1999. pp. 193-226.
- Baudrillard J. America / Transl. D. Kalugina. St. Petersburg: “Vladimir Dal”, 2000. 206 p.
- Baudrillard J. In the shadow of the silent majority, or the End of the social / Transl. N.V. Suslova. Ekaterinburg: Ural Publishing House, University, 2000. 96 p.
- Baudrillard J. Transparency of evil / Trans. L. Lyubarskaya and E. Markovskaya. M.: “Dobrosvet”, 2000. 257 p.

- Baudrillard J. Symbolic exchange and death / Transl. S. N. Zenkina. M.: “Dobrosvet” 2000. 387 p.
- Baudrillard J. Forgetting Foucault / Trans. D. Kalugina. St. Petersburg: “Vladimir Dal”, 2000. 92 p.
- Baudrillard J. Temptation / Trans. A. Garajn. M.: “Ad Marginem”, 2000. 319 p.
- Baudrillard J. System of Things / Transl. S. N. Zenkina. M.: “Rudomino”, 2001. 220 p.
- Baudrillard J. Virus of transparency. Conversation with Jean Baudrillard // Ryklin M. Deconstruction and destruction. Conversations with philosophers. M., 2002. S. 61 – 80.
- Baudrillard J. Baudrillard J. Towards a critique of the political economy of the sign / Transl. D. Kralechkina. M.: “Biblion - Russian Book”, 2003. 304 p.
- Baudrillard J. Melancholic Nietzsche: interview with Jean Baudrillard / N. Arkhangelskaya // Expert: magazine. - 2002. - No. 17 (324) (April 29).
- Baudrillard J. Passwords. From fragment to fragment / Transl. N. Suslova. Ekaterinburg: “U-Factoria”, 2006. 200 p.
- Baudrillard J. Consumer Society. His myths and structures / Trans. E. A. Samarskaya. M.: “Republic”; "Cultural Revolution", 2006. 269 p.
- Baudrillard J., Jaspers K. The Phantom of the Crowd. - M.: Algorithm, 2007. - 272 p.
- Baudrillard J. Simulacra and simulations / J. Baudrillard; [transl. from fr. A. Kachalova]. – M.: Publishing house “POSTUM”, 2015. – 240 p.
- Baudrillard J. Fatal strategies / Jean Baudrillard; [translation from French by A. V. Kachalov]. - Moscow: RIPOL classic, litter. 2017. - 285, [2] p.
- Baudrillard J. Symbolic exchange and death / Jean Baudrillard; translation from French and introductory article by S. Zenkin. - Ed. 3rd, rev. - Moscow: RIPOL classic, 2021. - 510, [1] p.
- Emelyanova M. A. Semiotics of art in the mirror of French poststructuralism: Barthes and Baudrillard: abstract. dis. ...cand. Philosopher Sci. Belgorod, 2009.
- Zenkin S. Preface // Baudrillard J. System of things / Transl. S. N. Zenkina. M.: Rudomino, 2001.
- History of philosophy. Encyclopedia". Minsk, Book House, 2002.
- Papushina Yu. O. Sociological analysis of consumption in the works of J. Baudrillard: abstract. dis. ...cand. sociol. Sci. M., 2009.
- Petrovskaya E. Entering the infinite. // Baudrillard J. Temptation / Trans. A. Garajn. M.: “Ad Marginem”, 2000.
- Pechenkina O. A. Ethics of simulacra by Jean Baudrillard: analysis of postmodernist reception of the ethical: abstract. dis. ...cand. Philosopher Sci. Tula, 2006.
- Franz V. A. The concept of simulation in the political philosophy of J. Baudrillard: abstract. dis. Ph.D. watered Sci. Ekaterinburg, 2011.

Теологический вестник
Смоленской православной духовной
семинарии. 2023. №4. С. 105-111

УДК 27-9
Качурина Е. Б.

Особенности изучения английского языка бакалаврами теологии

Аннотация: в настоящей статье представлен анализ особенностей изучения английского языка бакалаврами теологии, сложностей и проблем, с которыми они сталкиваются на этом пути, а также положительными тенденциями в данном направлении. Основная задача студентов - научиться говорить, читать и слушать, опираясь на знание лексики и грамматики. Цель преподавателя – повысить имеющийся у слушателей уровень английского языка; познакомить их с лексикой, касающейся догматики, литургики и истории Церкви; минимизировать трудности в устной и письменной коммуникации; облегчить понимание иноязычной литературы и раскрыть важные для понимания контекста культурные особенности, связанные с религиозными традициями; побудить студентов и в дальнейшем самостоятельно осваивать интересующие их аспекты основ веры и церковной жизни на английском языке.

Ключевые слова: английский язык для бакалавров теологии; сложности изучения; основные тенденции развития; грамматика, лексика, аудирование, разговорная речь; перевод без потери смысла; коммуникативный подход.

Изучение иностранных языков давно перестало быть чем-то нетривиальным, напротив, оно плавно, но решительно вошло в повседневную жизнь. Без уверенного знания языка сегодня не обходится работа не только переводчиков, но и преподавателей, юристов, экономистов, программистов, дипломатов, специалистов туристического бизнеса. Не исключением являются и будущие теологи, пастыри, священники, призванные нести слово Божье и осуществлять свою миссионерскую деятельность.

Процесс изучения английского языка включает в себя освоение базовой лексики, грамматики и навыков общения. Он может включать в себя изучение английского алфавита, основных глаголов, времен, артиклей, предлогов и грамматических конструкций. Для развития навыков понимания и интерпретации текста на иностранном языке студенты учатся читать и воспринимать тексты на слух. Для того чтобы сделать процесс изучения более интересным и увлекательным для студентов, целесообразно использовать различные методики, например, игры и упражнения, интерактивные задания и обучающие мультимедийные материалы, разговорную практику, ведь мало кому нравится знакомиться с иностранным языком исключительно по учебникам.

При изучении любого иностранного языка принято уделять внимание четырем основным языковым компетенциям – чтению, аудированию, письму,

говорению. В данной статье рассмотрим особенности изучения английского языка бакалаврами теологии, а также коснемся современных тенденций процесса обучения и основных проблем, возникающих у вчерашних школьников, а ныне - студентов.

Известно, что нередко в процессе изучения языка большая часть времени и внимания уделяется грамматике, в то время как на изучение словарного запаса, фраз и устойчивых выражений времени остается мало и в основном это самостоятельная работа. Наряду с этим, хочется отметить и устойчивую тенденцию вошедшего в современную жизнь коммуникативного подхода, что не может не нравиться студентам. В ходе проведенных опросов в фокус-группе, около 80% респондентов отметили необходимость практики и ее главенство над теорией.

В основном, перед бакалаврами теологии стоит задача научиться говорить, читать и слушать о родной вере на английском языке. Некоторые студенты выражают желание читать в оригинале христианских авторов, т.к. изучение христианской лексики иностранного языка – это очень увлекательный процесс. Задача преподавателя здесь - дать импульс для дальнейшего самостоятельного освоения интересующих аспектов. Изучается лексика, которая обычно требуется для разговора об основах веры и церковной жизни: Таинства, убранство храма, лексика Евангелия и православных молитв. Кроме того, студенты знакомятся с лексикой, касающейся догматики, литургики и истории Церкви[1].

Студенты, начинающие изучать английский язык, непременно в начале своего пути сталкиваются с рядом трудностей. Прежде всего, это неспособность к полноценной коммуникации на иностранном языке. Большинство имеет ограниченный опыт такого общения и, как следствие, испытывает трудности в устной и письменной коммуникации.

Отсутствие основных навыков английской грамматики и лексики также делает процесс изучения более сложным. Это, в свою очередь, может повлечь трудности в понимании иноязычной литературы из-за недостаточного уровня владения языком. Неидеальное понимание культурных особенностей также может привести к разночтениям, поэтому в процессе изучения английского языка большое внимание уделяется культурным аспектам, связанным с христианскими и другими религиозными традициями. Это помогает всесторонне понимать контекст религиозных текстов.

Начиная изучать иностранный язык, в долгосрочной перспективе перед студентами стоит задача овладеть специализированной лексикой, с которой они сталкиваются впервые[2]; познакомиться с терминологией на религиозную тематику, научиться читать библейские тексты и обсуждать их на английском языке[3].

---

[1] Профессиональный английский язык для теологов: учебное пособие для бакалавриата теологии. / под ред. свщ. Христофора Хилла. Москва, 2022. С. 81.

[2] Крылова Л. В. Английский для теологии: книга для чтения и развития навыков устной речи. Ставрополь, 2009. – С. 116.

[3] Там же.

Изучение англоязычной богословской литературы, молитв, текстов псалмов на иностранном языке способствует дальнейшему пониманию современных теологических тенденций. Изучение языка помогает лучше освоить этот материал и быть в курсе актуальных обсуждений в области теологии. Основные богословские труды переводятся на английский язык, он является языком многих богословских конференций.

Кроме этого, бакалавры теологии обучаются коммуникационным навыкам, связанным с проповеднической работой. Изучение языка включает в себя развитие умений публичных выступлений, аргументации и убеждения слушателей, что особенно важно в их будущей профессиональной деятельности.

Среди проблем, которые отмечают студенты, можно назвать естественное желание так называемого буквального перевода - «слово в слово». Эта тенденция наблюдается у любого, кто, так или иначе, сталкивается с иностранным языком. Тем не менее, различные языки предполагают присущие исключительно им конструкции, их своеобразное выражение и построение. Безусловно, встречаются выражения, которые трудно перевести без потери смысла, но это уже исключительно переводческая проблема.

Периодически встает вопрос, что сложнее, научиться разговаривать на богословские темы на английском языке или изучать англоязычные работы[4]. Это зависит от изначальной языковой подготовки человека, его знаний богословия, навыков чтения и устной речи. При современных достижениях техники перевести текст любой сложности намного проще, чем заговорить. Ведь для этого нет необходимости даже учить новые слова.

Английский язык помогает разобраться в сложностях церковнославянского языка. Студенты периодически сравнивают звучание молитвенных текстов на изучаемых ими языках и находят английский относительно простым для понимания. Например, «церковно-английский» ближе к современному английскому, чем церковнославянский к русскому.

Невозможно сказать, что какие-то определенные темы вызывают особые затруднения. Пожалуй, самым сложным аспектом любой темы оказывается восприятие материалов на слух. С чтением и переводом таких проблем не возникает. Определенные трудности может вызывать письмо - в части построения ряда конструкций при их письменном изложении. В качестве альтернативной возможности в развитии и улучшении навыков аудирования и коммуникации можно было бы предложить просмотр фильмов на языке оригинала с русскими субтитрами, совмещая приятное с полезным.

Тем не менее, основная работа при коммуникативном подходе уделяется навыкам говорения, проведению срезов знаний путем устного тестирования.

Ко второму курсу уровень студентов обычно выравнивается, и они плавно начинают погружаться в язык профессиональной коммуникации. Безусловно, в идеальном варианте к этому времени требуется средний уровень

[4] Профессиональный английский язык для теологов: учебное пособие для бакалавриата теологии. / под ред. свщ. Христофора Хилла. Москва, 2022. С. 39.

владения английским, известный как B1 или пороговый, который как будто устанавливает рубеж, после которого студент способен понимать речь на бытовые и несложные профессиональные темы. Речь становится развернутой и грамматически правильной. Тексты и фильмы перестают быть загадкой благодаря накопленному словарному запасу. Хотя для полноценного погружения в книги или фильмы все еще предпочтительнее их адаптированные версии и субтитры.

На уровне B1 студенты говорят более уверенно, но еще делают паузы, чтобы верно подобрать слова или не ошибиться с грамматической конструкцией; словарный запас колеблется в пределах 2000−3000 единиц, но периодически чего-то не хватает, и приходится заглядывать в словарь; очень быстрая иностранная речь неразличима; тем не менее, уже есть хорошее понимание большинства текстов и видео, уверенность в базовой грамматике, хотя сложные конструкции по-прежнему вызывают замешательство.

В части грамматики студенты-второкурсники знакомы с:

- правилами образования времен глаголов в английском языке, умеют образовывать прошедшее, настоящее и будущее времена в Simple, Continuous, Perfect («I work sometimes». «He was working at that moment». «They have already done their homework»);

- герундием и знают, как им пользоваться («I love reading», «Stop talking»…);

- конструкциями для образования будущего времени, понимают смысловую разницу между ними («I will buy this textbook in September». «I'm going to buy this textbook this week». «I'm buying this textbook today at 11a.m.»);

- построением вопросительных предложений («Do you study? Where do you study?») и умеют использовать question tags («You study at the University, don't you?»);

- модальными глаголами и способны различать их значения (may/might/could, must/have to, should/ought to и т. д.).

В разговорной речи наблюдается следующее:

- словарный запас включает примерно 2000 слов на такие темы, как семья, работа, учеба, внешность и характер, хобби, путешествия, природа, погода, общение, искусство, покупки, еда, спорт, проблемы и их решение;

- студенты умеют правильно делать интонационные паузы и ударения, речь четкая и понятная;

- они знакомы с популярными идиомами и фразовыми глаголами, используют их в своей речи;

- способны поддерживать общение;

- речь состоит не только из простых и коротких предложений, но и присутствуют элементы косвенной речи, условное наклонение, пассивный залог;

- умеют восстановить смысл непонятных слов в тексте по общему контексту сказанного;

- способны смотреть англоязычные фильмы с субтитрами.

Обращаясь к разделам чтения и письма, необходимо подчеркнуть следующее:

- студенты улавливают основную часть смысла текстов (за исключением тем узкой терминологии);

- на должном уровне справляются с адаптированной литературой[5], при изучении неадаптированной литературы приходится обращаться к словарю;

- умеют заполнять бланки на английском языке;

- могут письменно описать интересные события и места, свою учебу и многое другое, используя развернутые предложения и сложные конструкции.

В ходе выборочного опроса студентов было установлено несколько препятствий, мешающих им освоить английский язык на том уровне, на котором им бы это хотелось сделать. Среди основных преград был назван недостаток мотивации, а также ограниченное время. Для кого-то проблемой по-прежнему является сложная грамматика, а для кого-то – произношение. Сложности могут возникать и из-за отсутствия практики и понимания речи на слух по причине различий в акцентах и скорости произнесения.

Вместе с тем, можно выделить немало положительных тенденций при изучении английского языка бакалаврами теологии. Все больше студентов понимают важность владения иностранными языками в современном мире. Благодаря интернету студенты имеют возможность изучать язык более эффективно, используя различные образовательные ресурсы и приложения. Современные инновационные методики и технологии обучения делают процесс более интересным.

Знакомство с любым иностранным языком может оказаться очень полезным, так как это способствует лучшему пониманию истории и традиций религий[6]. Знание языка необходимо и при изучении древних текстов и источников[7], которые часто могут быть на других языка. Знакомство с другим языком повышает качество и глубину теологических исследований.

Таким образом, изучение английского языка бакалаврами теологии имеет свои особенности, которые связаны с профессиональными потребностями и целями студентов. Прежде всего, это специализированная лексика, которую изучают студенты, касающаяся религиозных понятий, богословия, библейских текстов. В конце своего обучения слушатели должны уметь читать, понимать и обсуждать связанные с теологией тексты на английском языке. Культурный аспект касается изучения христианских традиций, что позволяет глубже понимать историю религиозных текстов. Развитие коммуникационных навыков предполагает умение выступать публично, уверенно подбирать аргументацию для убеждения собеседников. А знакомство с англоязычной богословской литературой помогает отслеживать актуальные тенденции в сфере теологии. Хочется надеяться, что все это в определенной степени с учетом целей и

[5] Там же. С. 175.
[6] Там же. С. 67.
[7] Там же. С. 39.

потребностей изучения английского языка бакалаврами теологии поможет им в будущей профессиональной деятельности.

Источники

1. Крылова Л. В. Английский для теологии: книга для чтения и развития навыков устной речи. Ставрополь, 2009. - 123 с.
2. Профессиональный английский язык для теологов: учебное пособие для бакалавриата теологии/Под ред.свщ.Христофора Хилла. Москва, 2022. – 208с.
3. Менская Т. Б., Клушина Ю. И. Сборник текстов на английском языке: для студентов теологических факультетов. Reader for students of Theology learning English. Москва, 2013. - 175с.

Литература

1. Арнольд И.В. Стилистика современного английского языка. — Л., 1981.
2. Беликова Г.В. Библеизмы как способ актуализации русскоязычного культурного дискурса: Автореф дис. канд. филол. наук. – Ярославль, 1999. 22 с.
3. Залевская А.А. Текст и его понимание: Монография. Тверь: Тверской гос. ун-т, 2001.-177 с.
4. Карасик В.И. О креативной семантике // Языковая личность: проблемы креативной семантики. Волгоград, 2000.
5. Никитин М.В. Лексическое значение слова. М., 1983.
6. Новиков А.Л. О контекстуальном смысле слова // Филологические науки, 2002. №5. С. 82-88.
7. Филиппов А.В. К проблеме лексической коннотации // Вопросы языкознания, 1978. № 1. С. 57-63.

Kachurina E. B.

The features of studying English by bachelors of theology

Abstract: this article presents an analysis of the characteristics of studying English by bachelors of theology, the difficulties and problems they encounter along the way, as well as positive trends in this direction. The main task of students is to learn to speak, read and listen, based on knowledge of vocabulary and grammar. The teacher's goal is to improve the students' level of English; introduce them to vocabulary related to dogmatics, liturgics and Church history; minimize difficulties in oral and written communication; facilitate the understanding of foreign language literature and reveal important cultural aspects related to religious traditions for understanding the context; to encourage students to continue to independently master aspects of the fundamentals of faith and church life that interest them in English.

Keywords: English for Bachelor of Theology; difficulties of studying; main development trends; grammar, vocabulary, listening, speaking; translation without loss of meaning; communicative approach.

References

- Krylova L.V. Angliiskii dlia teologii: kniga dlia chteniia i razvitiia navykov ustnoi rechi [English for theology]. Stavropol, 2009.
- Professional'nyi angliiskii iazyk dlia teologov: uchebnoe posobie dlia bakalavriata teologii/Pod red. svshch. Khristofora Khilla [Professional English for theologians]. Moscow, 2022.
- Menskaia T. B., Klushina Iu.I. Sbornik tekstov na angliiskom iazyke: dlia studentov teologicheskikh fakul'tetov. [Reader for students of Theology learning English]. Moscow, 2013.

Краеведческие исследования

Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2023. №4. С. 112-120

УДК 908.470
Золотов Н. С. (игумен Николай)

К истории деятельности православных братств в Российской империи конца XIX в. (на примере Братства Преподобного Авраамия, Чудотворца Смоленского)

Аннотация. В настоящей статье описаны предпосылки возникновения братств в России в конце XIX - начале XX веков, а также проанализированы их структура и организация на примере деятельности Братства Преподобного Авраамия, Чудотворца Смоленского. Опыт Братства Преподобного Авраамия в просветительском и благотворительном деле будет полезен в настоящее время для миссионеров Русской Православной Церкви. Представленная статья стремится выявить основные направления и результаты просветительской деятельности православных братств Русской Православной Церкви в контексте социальных преобразований.

Ключевые слова: православные братства, Русская Православная Церковь, Братство Преподобного Авраамия, благотворительность, просветительская деятельность

Постановка проблемы. Актуальность темы представленной статьи связана с возрастающей ролью в жизни Русской Православной Церкви общественных объединений, кружков, развития широкой сферы паломнической, культурной, воспитательной жизни, в которой участвуют и священнослужители, и прихожане. С 1991 года в России возродилась историческая традиция создания православных братств, которые ведут большую просветительскую работу. Актуальность связана также с необходимостью выводить на новый уровень просветительскую работу Церкви и православных христиан в целом. Если проводить аналогии с деятельностью братств XIX-XX веков, то окажется, что ряд направлений деятельности братств не утратил своей прямой актуальности, а некоторые направления могут быть переосмыслены и введены в современный социальный контекст. Это культурно-просветительская деятельность, борьба с расколом и сектантством,

борьба с пороками общества, прежде всего, с пьянством (у православных братств XIX века был накоплен довольно большой опыт работы в этом направлении). Анализируя существующую литературу, в которой описывается деятельность православных братств в истории Русской Православной Церкви, можно прийти к важным выводам и исследовательским позициям. Но обобщающих исследований по педагогике, напрямую связанных с деятельностью православных братств, до сих пор не осуществлено. Это определило проблему исследования: какое место занимает просветительская деятельность православных братств в общепедагогическом процессе? Что сделали православные братства в области просвещения?

Православные братства на рубеже XIX - XX вв.: общая характеристика.

Православные братства были одной из первых форм организации добровольной деятельности прихожан и духовенства на благо Церкви при приходах, монастырях или епархиях. После издания Священным Синодом в 1864 году «Основных правил для учреждения православных церковных братств»[1] во многих епархиях стали возникать братства. За основу учредители брали проект типового устава. Все братства были похожи между собой, отличало их только то, что в разных епархиях цель и способы достижения ее могли отличаться, согласно духовной обстановки тех мест. Традиционно выделяют четыре сферы деятельности православных братств: просветительскую, миссионерскую, церковно-устроительскую и благотворительную[2].

Все братства организовывались по благословению правящего архиерея, а перед этим все согласовывалось с представителями власти в Губернии. Активные миссионеры или не равнодушные миряне писали прошение на имя правящего архиерея и после его благословения и утверждения Устава, проводилось информирование населения, что в скором времени будет организованно братство. В епархиальных газетах всегда печатали объявления, и даже целые статьи, рассказывающие об этом. В статьях указывали, по какой причине организовывалось братство и указывалось место, где будет торжественное открытие. Как правило, братства существовали при приходских храмах, иногда при монастырях. Но не всегда братства носили название, соответствующее храму или обители. Некоторые братства числились за архиерейскими домами, такие братства считались епархиальными, и отличие их от обычных братств было в том, что они могли открывать филиалы на территории епархии.

Братства управлялись при помощи совета, находясь под непосредственным покровительством правящего архиерея. Совет состоял из двенадцати членов: председателя, его двух помощников, казначея и делопроизводителя, а остальные члены не имели должности. Согласно

---

[1] О правилах для учреждения Православных церковных братств. Закон от 8 мая 1864 г. Закон № 40863 // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 1825—1881 гг., том 39 (1864). Часть 1: Законы. С. 409—410

[2] Краткий очерк Смоленского епархиального училищного совета и совета братства преподобного Авраамия, Смоленского чудотворца, и их деятельности на пользу церковных школ за время с 1884 по 1908 г. - Смоленск, 1909. - С. 2

правилам 1864 года правящий архиерей благословлял создание братства и утверждал его устав, а по правилам 1906 года он являлся и обязательным попечителем и духовным руководителем всех союзов и обществ, действующих на территории его епархии. Он имел право присутствовать на заседаниях обществ и союзов как почетный председатель или посылать вместо себя уполномоченное лицо. В некоторых братствах председателями были губернские чиновники или почетные и уважаемые миряне. Состав братств был разнообразен, туда входило духовенство, активные прихожане и члены клира. Также туда входили люди из разных социальных слоев общества: интеллигенты, крестьяне, купцы. В некоторых епархиях членами братства могли стать и люди других религиозных конфессий, при этом они имели право голоса, как и крещенные. Это делалось для того, чтобы люди втягиваясь в деятельность братства, приобщались к Церкви и открывали для себя истинность православия вопреки противоположенному мнению общества и пропаганде сект. Совет собирался раз в месяц или чаще по надобности, решения принимались большинством голосов, но не менее шести. В случае равных голосов, решение принимал председатель. Иногда для облегчения работы делопроизводителю за счет средств братства нанимались писари и просто наемные служители. Выборы в состав совета проходили в каждых братствах по-разному иногда один раз в год или три раза, при этом все служили безвозмездно. Почти всегда председателями являлись правящие или викарные архиереи. Право голоса имели только те члены братства, которые платили членский взнос. Везде взносы были разные.

Содержание братств, происходило за счет некоторых статей дохода. Это были общеобязательные членские взносы; доход от продажи книг и предметов религиозного назначения, производимых братством; частные пожертвования; доход от аренды помещений, принадлежавших братствам. При хорошей накопленной сумме, братство могло внести средства в кредитные учреждения, для накопления процента. Иногда значительные суммы жертвовались с казны епархий для приобретения недвижимости или организации типографии. Святейший Синод оказывал помощь 15 братствам, выделяя для них в год по 250 рублей. Многие братства содержались за счет императора и членов царской семьи. А именно: Костромское, Александровское, Киевское, Владимирское, Московское во имя святителя Николая, Холмское во имя Пресвятой Богородицы, Прибалтийское во имя Христа Спасителя, Кишинёвское в честь Покрова Богородицы. По истечению календарного года, братство отчитывалось за свою финансовую и миссионерскую деятельность. Такой отчет печатался в периодических изданиях епархии. В 1909 году братствам было разрешено действовать не по общему уставу, а по своему усмотрению с благословения епархиального архиерея. Это было необходимо для расширения и укрепления миссионерской деятельности братств.

Деятельность братства Преподобного Авраамия, Чудотворца Смоленского

В представленной работе будет представлен краткий исторический экскурс в деятельность братства Преподобного Авраамия, Чудотворца

Смоленского. Как уже было сказано выше, появление братств было связано с общим фоном либерализации и реформирования российского общества в 1860-х гг. После появления «Основных правил для учреждения православных церковных братств» повсеместно в епархиях стали учреждаться православные братства. Волна этого общественного движения дошла и до Смоленской губернии в сер. 1880-х гг. Правящий архиерей Смоленской епархии Преосвященный Нестор обратил внимание на эффективную работу Владимирского братства Александра Невского, организованного в 1880 г.[3] Важно отметить, что 13 июня 1884 г. вступили в действие новые правила для церковно-приходских школ. Эти изменения стали важнейшим толком для последующего открытия епархиальных Братств: в течение 1885 г. было основано сразу 11 епархиальных братств.

Поэтому в 1885 г. через информационный ресурс Смоленских Епархиальных Ведомостей было продекларировано учреждение Братство преподобного Авраамия, Смоленского Чудотворца при Спасо-Авраамиевском монастыре. Братство начало действовать в соответствии с положениями Устава, принятого 15 октября 1885 г. Основная деятельность была ориентирована на религиозно-нравственное просвещение крестьянского населения. Цель религиозно-просветительской деятельности заключалась в выполнении нескольких важнейших задач: «открытие новых школ и забота о материальном обеспечении существующих… организация внебогослужебных чтений… устройство церковных библиотек… создание сети складов книг и брошюр для продажи по низким ценам и безвозмездной раздачи»[4]. Эффективная и надежная работа Братства предполагала наличие централизованного бюджета, наполняемого за счет добровольных пожертвований благотворителей.

Будущее направление деятельности Братства преподобного Авраамия, Смоленского Чудотворца обсуждалось на первом собрании членов-учредителей 20 октября 1885 г. Работа собрания открывалась с приветственного слова Преосвященного Нестора, задавшего ему сугубо конструктивный характер. Братство с социальной точки зрения имело внесословной и внетерриториальный характер, и принимало всех желающих потрудиться на ниве духовно-религиозного просвещения либо оказать посильную материальную помощь организации. «Среди участников Братства выделяли почётных членов, в число которых избирались лица, оказавшие Братству значительные услуги своим влиянием и средствами, пожизненных, единовременно пожертвовавших не менее 100 рублей, действительных, вносящих в кассу Братства ежегодно не менее 2 рублей и соревнователей, к разряду которых принадлежали все, принявшие на себя обязательства служить Братству личным трудом и жертвовать на нужды Братства вещи и менее 2

[3]Соколов Н. Объявление об организации Братства / Н. Соколов // СЕВ. – 1885. - №4. – С. 207-208.
[4] О православных братствах: (по поводу предполагаемого учреждения братства в г. Смоленске) // СЕВ -1885. - №7. – С. 331-354.

рублей в год деньгами»[5]. Бюджет Братства преподобного Авраамия, Смоленского Чудотворца складывался из нескольких статей: ежегодные членские взносы, крупные единовременные пожертвования (свыше 60 рублей), кружечный сбор (церковь Авраамиевского монастыря) периодически тарелочные сборы по приходам, инициированные епархиальными властями, доход с продаж церковной продукции (книги, иконы, картины), и др. Важно отметить, что члены Братства имели право отправлять целевые пожертвования на конкретные просветительские мероприятия или проекты (в частности, обеспечение библиотеки, ассигнование на пособия бедным ученикам). За целевым расходованием средств следили строго, также как и за своевременными выплатами членских взносов, соблюдая все правило отчетности[6].

Как было сказано выше, спектр просветительской деятельности Братства был весьма широким. Силами Братства преподобного Авраамия, Смоленского Чудотворца, было открыто несколько церковно-приходских школ, также Совет Братства занимался распределением казенных ассигнований на деятельность школ в размере 1500 рублей и 5400 экземпляров книг. Другой важнейшей просветительской задачей Братства являлось обеспечение церковно-приходских школ учебной литературой. В частности, по распоряжению Совета Братства было издано 1000 экземпляров программ для преподавания в церковно-приходских школах. Для координации комплектования учебными книгами церковно-приходских школ процесса Совет Братства организовал комиссию, состоящую из духовных и светских лиц. Также Совет Братства имел попечение о скорейшем замещении свободных вакансий на должность учителя церковно-приходской школы. В 1885/86 уч. году Совет Братства из собственных средств выдавал денежное пособие некоторым школам епархии.

Руководство церковно-приходскими школами в Смоленской епархии осуществлял епархиальный училищный совет, образованный 25 июля 1884 г. Но 11 марта 1886 г. полномочия епархиального училищного совета по благословению епископа Нестора были переданы совету братства[7]. Совет Братства предлагал епископу положения об открытии и утверждении церковно-приходских школ, о переименовании школ грамоты в церковно-приходские, назначал учителей, распределял и рассылал деньги и литературу[8]. Как было уже отмечено, такая передача полномочий Совету Братства положительно сказалось на состоянии духовно-религиозного просвещения в целом и количестве церковно-приходских школ в частности.

---

[5]Смирнов П. М. Краткий очерк Смоленского Епархиального училищного совета и Совета Братства преподобного Авраамия, Смоленского Чудотворца и их деятельность на пользу церковных школ за время с 1884 по 1908 год // СЕВ. – 1909. - №17, 18, 19.

[6] Отчёт о деятельности Братства Преподобного Авраамия, Смоленского Чудотворства, со дня его открытия 20 октября 1885 года по 1-е декабря 1886 года // СЕВ. – 1887. - №3, 4, 5, 6, 7.

[7] Краткий очерк Смоленского епархиального училищного совета и совета братства преподобного Авраамия, Смоленского чудотворца и их деятельности на пользу церковных школ за время с 1884 по 1908 г. - Смоленск, 1909. - С. 28

[8] Там же. С. 29.

Содействие Братству в просветительской деятельности осуществляли и открытые на местах в 1888 г. отделения епархиального училищного совета. В 1888 г. они появились в уездных городах Смоленщины. Преосвященный архиерей, видя положительные плоды совместной деятельности уездных отделений, учебного совета и Братства, в 1890 г. переименовало отделения в уездные отделения Братства[9]. С переименованием уездных отделений епархиального училищного совета в отделения Братства преподобного Авраамия, Смоленского Чудотворца деятельность последнего значительно расширилась. Работа уездных отделений осуществлялась в координации деятельности церковно-приходских школ уезда, в оказании материальной помощи беднейшим школам, назначении и увольнении учителей.

Заключение

Итак, братства возникали в трудные для Церкви времена. Главной их целью стало сохранение православной веры, народности и защита обижаемых и угнетаемых. Это борьба за самое дорогое и святое делала их крепкими и привлекательными. Заботы братства простирались не столько на охрану внешних интересов, сколько на чистоту неповрежденности догматов и праведности быта и поведения. С этими заботами соединились старания об изыскании средств на просвещение, благотворительность, школы, типографии. Братство преподобного Авраамия Смоленского справилось с принятыми на себя задачами по поддержке церковно-приходских школ и внесло определенный вклад в развитие народного образования на Смоленщине в рассматриваемый период.

[9] Отчет о состоянии и деятельности братства преподобного Авраамия, Смоленского чудотворца, за пятый год его существования с 1-го января по 31-е декабря 1890 года. - Смоленск, 1891. - С. 1-2; 13

Литература

1. Брич, С.В., архимандрит. История Виленского православного Святодуховского Братства: 1584 -1917 гг.: автореф. дис. анд. богословия. - Минск, 2016. - 34 с.
2. Гажва, И.А. Религиозно-просветительская деятельность православных братств Центральной России во второй половине XIX - начале XX вв.: на материале Владимирской и Костромской губерний: Дис. .канд. истор. наук. 07.00.02 / И. А. Гажва. - Иваново, 2008. - 179 с.
3. Дорофеев, Ф.А. Эволюция православных братств Руси/России. Опыт конкретно-исторического исследования [Текст]: дис канд. ист. наук: 07.00.02 / Ф.А. Дорофеев. - Нижний Новгород, 1998. - 193 с.
4. Иванова, Л.В. Православные братства и сестричества как социальная форма деятельности церкви: дис. .канд. истор. наук. 09.00.06. - М., 2000. - 194 с.
5. Краткий очерк Смоленского епархиального училищного совета и совета братства преподобного Авраамия, Смоленского чудотворца, и их деятельности на пользу церковных школ за время с 1884 по 1908 г. - Смоленск, 1909.
6. Носова, Т.А. Православные братства Вологодской епархии в конце XIX - начале XX века: автореф. дис.. канд. истор. наук. 07.00.02. - Сыктывкар, 2006. - 18 с.
7. О правилах для учреждения Православных церковных братств. Закон от 8 мая 1864 г. Закон № 40863 // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 1825—1881 гг., том 39 (1864). Часть 1: Законы. С. 409—410
8. О православных братствах: (по поводу предполагаемого учреждения братства в г. Смоленске) // СЕВ -1885. - №7. – С. 331-354.
9. Смирнов П. М. Краткий очерк Смоленского Епархиального училищного совета и Совета Братства преподобного Авраамия, Смоленского Чудотворца и их деятельность на пользу церковных школ за время с 1884 по 1908 год // СЕВ. – 1909. - №17, 18, 19.
10. Соколов Н. Объявление об организации Братства / Н. Соколов // СЕВ. – 1885. – №4. – С. 207-208.
11. Трофименко, В.Г. Возникновение и деятельность православных церковных братств на Европейском Севере России в 1864 - 1918 гг.: дис. .канд. историч. наук. 07.00.02. - Архангельск, 2010. - 232 с.
12. Цысь, О.П. Православные общественно-религиозные организации Тобольской епархии во второй половине XIX - начале XX вв.: автореф. Дис. . канд. истор. наук. 07.00.02. - Екатеринбург, 2003. - 26 с.

Zolotov N. S.
(abbot Nikolai)

On the history of the activity of Orthodox brotherhoods in the Russian Empire at the end of the XIX century (on the example of the Brotherhood of St. Abraham, the Wonderworker of Smolensk)

Abstract. This article describes the prerequisites for the emergence of fraternities in Russia in the late XIX - early XX centuries, as well as analyzes their structure and organization using the example of the Brotherhood of St. Abraham, the Wonderworker of Smolensk. The experience of the Brotherhood of St. Abraham in educational and charitable work will be useful at the present time for missionaries of the Russian Orthodox Church. The presented article aims to identify the main directions and results of the educational activities of the Orthodox brotherhoods of the Russian Orthodox Church in the context of social transformations.

Keywords: Orthodox brotherhoods, Russian Orthodox Church, Brotherhood of St. Abraham, charity, educational activities

References

- Brich, S.V., Archimandrite. The history of the Vilna Orthodox Holy Spirit Brotherhood: 1584-1917: abstract of the dissertation of theology. - Minsk, 2016. - 34 p.
- Gazhva, I.A. Religious and educational activities of the Orthodox brotherhoods of Central Russia in the second half of the XIX - early XX centuries: based on the material of the Vladimir and Kostroma provinces: Dis. .cand. history of sciences. 07.00.02 / I. A. Gazhva. - Ivanovo, 2008. - 179 p.
- Dorofeev, F.A. The evolution of the Orthodox brotherhoods of Russia/Of Russia. The experience of concrete historical research [Text]: dissertation of the Candidate of Historical Sciences: 07.00.02 / F.A. Dorofeev. - Nizhny Novgorod, 1998. - 193 p.
- Ivanova, L.V. Orthodox brotherhoods and sisterhoods as a social form of church activity: dis. .cand. history of sciences. 09.00.06. - Moscow, 2000. - 194 p.
- A brief outline of the Smolensk Diocesan College Council and the Council of the Brotherhood of St. Abraham, the Smolensk Wonderworker, and their activities for the benefit of church schools during the period from 1884 to 1908 - Smolensk, 1909.
- Nosova, T.A. Orthodox brotherhoods of the Vologda diocese in the late XIX - early XX century: abstract.. Cand. history of sciences. 07.00.02. - Syktyvkar, 2006. - 18 p.
- On the rules for the establishment of Orthodox Church brotherhoods. Law of May 8, 1864, Law No. 40863 // The Complete Collection of Laws of the Russian Empire. The collection of 1825-1881, volume 39 (1864). Part 1: Laws. pp. 409-410
- About Orthodox brotherhoods: (regarding the proposed establishment of a brotherhood in Smolensk) // SEV -1885. - No.7. – pp. 331-354.

- Smirnov P. M. A brief outline of the Smolensk Diocesan College Council and the Council of the Brotherhood of St. Abraham, the Smolensk Wonderworker and their activities for the benefit of church schools during the period from 1884 to 1908 // SEV. – 1909. - №17, 18, 19.
- Sokolov N. Announcement of the organization of the Brotherhood / N. Sokolov // SEV. – 1885. – No. 4. – pp. 207-208.
- Trofimenko, V.G. The emergence and activity of Orthodox Church brotherhoods in the European North of Russia in 1864-1918: dis. .cand. historical sciences. 07.00.02. - Arkhangelsk, 2010. - 232 p.
- Tsys, O.P. Orthodox socio-religious organizations of the Tobolsk diocese in the second half of the XIX - early XX centuries. . cand. history of sciences. 07.00.02. - Yekaterinburg, 2003. - 26 p.

Сведения об авторах

Тупикин Роман Владимирович (митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор), кандидат богословия, кандидат юридических наук. Смоленская православная духовная семинария - ректор. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. e-mail: seminarysmol@mail.ru

Овчинников Виктор Иванович (архиепископ Элистинский и Калмыцкий Юстиниан), магистр богословия. Россия, Республика Калмыкия, 358001, г. Элиста, ул. Сергия Радонежского, 97. e-mail: e-08@mail.ru

Широков Павел Федорович (иеромонах Ферапонт), кандидат богословия, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Вологодская духовная семинария - проректор по воспитательной работе, доцент кафедры церковно-исторических дисциплин. Россия, г. Вологда. e-mail: ierom.ferapont@yandex.ru

Звонарёв Сергей Леонидович (протоиерей Сергий Звонарёв), кандидат богословия. Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Российская Федерация, 115035, Москва, ул. Пятницкая, 4/2. e-mail: zvonariov@rambler.ru

Лавринов Валерий Вениаминович (протоиерей Валерий Лавринов), кандидат исторических наук. Клирик храма-памятника на крови во имя всех святых, в земле Российской просиявших, Екатеринбургская епархия. Россия, 620000 г. Екатеринбург; ул. Царская 10.e-mail: lavri-val@mail.ru.

Иерей Олег Ребизов (Ребизов Олег Георгиевич), кандидат богословия. Смоленская Православная Духовная Семинария - проректор по учебной работе. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. e-mail: rebizrat@yandex.ru

Иванов Александр Михайлович, кандидат исторических наук. Смоленский филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации – доцент кафедры юриспруденции. Смоленский филиал Финансового университета при Правительстве Российской Федерации – доцент кафедры математики, информатики. Россия, 214029, г. Смоленск. Чуриловский туп., 6/2. e-mail: aleks-i-82@yandex.ru

Аксёнова Екатерина Кирилловна, магистрант. Северо-западный филиал «Российского государственного университета правосудия». Россия,197046, г. Санкт-Петербург, Александровский парк, д.5. e-mail: nata.dragonfly@yandex.ru

Мищенко Максим Александрович (иерей Максим Мищенко), аспирант Московской духовной академии. Смоленская православная духовная семинария - помощник ректора по научной работе, старший преподаватель кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. e-mail: makekaresus@yandex.ru

Качурина Елена Борисовна. Смоленская православная духовная семинария – старший преподаватель кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин. Россия, г. Смоленск. e-mail: elena_kachurina@bk.ru

Золотов Николай Сергеевич (игумен Николай). Смоленская православная духовная семинария - преподаватель кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. e-mail: laios@yandex.ru

Information about the authors

Tupikin Roman Vladimirovich (metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh Isidor), candidate of theology, candidate of legal sciences. Smolensk Orthodox Theological Seminary, rector. Russia, 214000, Smolensk, Timiryazeva st., 5. e-mail: seminarysmol@mail.ru

Ovchinnikov Viktor Ivanovich (archbishop Justinian of Elista and Kalmykia), Master of Theology. Russia, Republic of Kalmykia, 358001, Elista, st. Sergius of Radonezh, 97. e-mail: e-08@mail.ru

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

Zvonarev Sergey Leonidovich (archpriest Sergiy Zvonarev), Ph. D. in Theology, doctoral student of the Ss Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies. Russia, 115035, Moscow, Pyatnitskaya St., 4/2. e-mail: zvonariov@rambler.ru

Lavrinov Valery Veniaminovich (archpriest Valery Lavrinov), Candidate of Historical Sciences. Cleric of the Church-on-the-Blood in the name of All Saints, who shone in the Russian land, Yekaterinburg diocese. 10, Tsarskaya str., Yekaterinburg, 620000, Russian Federation. e-mail: lavri-val@mail.ru

Rebizov Oleg Georgievich (priest Oleg Rebizov), candidate of Theology. Smolensk Orthodox Theological Seminary. Russia, 214000, Smolensk, st. Timiryazeva, 5. e-mail: rebizrat@yandex.ru

Ivanov Alexander Michailovich, Candidate of Historical Sciences. Smolensk Branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration – Associate Professor of the Department of Jurisprudence. Smolensk branch of the Financial University under the Government of the Russian Federation – Associate Professor of the Department of Mathematics, Informatics and General Humanities. Russia, Smolensk, 214029, Churilovsky t., 6/2. e-mail: aleks-i-82@yandex.ru

Aksyonova Ekaterina Kirillovna, student. North-West branch of the Russian State University of Justice. Russia, 197046, St. Petersburg, Aleksandrovsky Park, 5. e-mail: nata.dragonfly@yandex.ru

Mishchenko Maxim Alexandrovich (priest Maxim Mishchenko), post-graduate student of the Moscow Theological Academy. Smolensk Orthodox Theological Seminary - assistant to the rector for scientific work, senior lecturer at the Department of Theological and Church-Historical Disciplines. Russia, 214000, Smolensk, st. Timiryazeva, 5. e-mail: makekaresus@yandex.ru

Elena Borisovna Kachurina. Smolensk Orthodox Theological Seminary – senior teacher. Russia, Smolensk. e-mail: elena_kachurina@bk.ru

Zolotov Nikolai Sergeevich (abbot Nikolai), Smolensk Orthodox Theological Seminary - lecturer at the Department of Theological and Church Historical Disciplines. 5 Timiryazeva str., Smolensk, 214000, Russia. e-mail: laios@yandex.ru

Информация

Журнал «Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии» является научным изданием Смоленской семинарии, одного из старейших духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. Журнал был создан по благословению митрополита Смоленского и Рославльского Исидора при участии профессорско-преподавательского состава духовной школы во главе с ректором протоиереем Георгием Урбановичем.

Современное развитие Смоленской духовной школы как первой в современной истории семинарии, получившей в 2009 году лицензию на реализацию Государственного стандарта «Теология», а в 2011 году – государственную аккредитацию по данному направлению, определяет и развитие ее главного научного издания.

В этой связи ключевыми направлениями журнала являются исследования, входящие в область теологических и исторических наук. Подобный выбор обусловлен как актуализацией и развитием новой специальности «Теология», так и традиционными направлениями, связанными с яркими представителями древней Смоленской кафедры. Среди них – богослов и просветитель преподобный Авраамий Смоленский, философ и историк епископ Гедеон Вишневский, основатель семинарии в Смоленске. Среди выпускников Смоленской семинарии – выдающиеся учёные: основоположник отечественного почвоведения Василий Васильевич Докучаев, историк-краевед Иван Иванович Орловский; филолог, учёный-богослов архимандрит Макарий (Глухарев), который за свои просветительские труды был прославлен в лике святых; архиепископ Николай – первый проповедник Православия в Японии, прославленный в лике святых как равноапостольный; Александр Романович Беляев – один из основоположников советской научно-фантастической литературы и другие.

Периодичность выпусков журнала – в период с 2015–2019 гг. – ежегодно, с 2020 года – ежеквартально.

Учредитель и издатель – Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Смоленская Православная Духовная Семинария Смоленской Епархии Русской Православной Церкви»

214000, Смоленская область, г. Смоленск, ул. Тимирязева, 5.
214000 Russia, Smolensk, 5, Timiryazevstr.
Адрес эл. почты: theologyjournal@yandex.ru
Сайт: http://theologyjournal.ru