



РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ
АЛТАЙСКАЯ МИТРОПОЛИЯ

№2(10)
2026

ISSN 3034-2589

БОГОСЛОВИЕ • ИСТОРИЯ • КУЛЬТУРА • ПЕДАГОГИКА

ВЕСТНИК БАРНАУЛЬСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

**Русская Православная Церковь
Московский Патриархат
Алтайская митрополия**

**Вестник
Барнаульской
духовной семинарии**

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

№ 2 (10). 2026

БАРНАУЛ

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Митрополит Барнаульский и Алтайский Сергей (С. И. Иванников),
канд. богословия, глава Алтайской митрополии

Научный редактор

Крейдун Юрий Александрович, протоиерей, д. искусствоведения, канд. физ.-мат. наук, канд. богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия и церковно-практических дисциплин Барнаульской духовной семинарии

Заместитель главного редактора

Бочкар Анатолий Петрович, иерей, врио ректора
Барнаульской духовной семинарии

Ответственный секретарь

Прокопьева Наталия Валентиновна, канд. социол. наук, доцент, ведущий специалист учебно-методического отдела Барнаульской духовной семинарии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Бармин Валерий Анатольевич, д. ист. наук, профессор (Россия, Барнаул);
Бельский Владимир Викторович, канд. богословия (Россия, Сергиев Посад);
Гончаренко Владимир Владимирович, протоиерей, канд. богословия, доцент (Россия, Санкт-Петербург);
Григорова Дарина, канд. ист. наук, профессор (Болгария, София);
Дроботушенко Евгений Викторович, канд. ист. наук, доцент (Россия, Чита);
Дюлгерова Нина, канд. ист. наук (Болгария, София);
Ивакин Григорий Анатольевич, д. ист. наук, доцент (Россия, Москва);
Инговатов Владимир Юрьевич, д. филос. наук, доцент (Россия, Барнаул);
Ливцов Виктор Анатольевич, д. ист. наук, профессор (Россия, Орел);
Матис Владимир Иванович, д. пед. наук, канд. философских н., профессор (Россия, Барнаул);
Мельников Иван Геннадьевич, протоиерей, канд. богословия (Россия, Барнаул);
Морозова Ольга Петровна, д. пед. наук, профессор (Россия, Барнаул);
Москалюк Марина Валентиновна, д. искусствоведения, доцент (Россия, Красноярск);
Нехвядович Лариса Ивановна, д. искусствоведения, профессор (Россия, Барнаул);
Пивоваров Борис Иванович, протоиерей, д. богословия (Россия, Новосибирск);
Попов Евгений Александрович, д. филос. наук, профессор (Россия, Барнаул);
Реснянский Сергей Иванович, д. ист. наук, профессор (Россия, Москва);
Севастьянова Светлана Климентьевна, д. филол. наук, профессор (Россия, Новосибирск);
Фирсова Анна Михайловна, д. пед. наук, профессор (Россия, Нижний Новгород);
Цыб Сергей Васильевич, д. ист. наук, профессор (Россия, Барнаул).

**Russian Orthodox Church
Moscow Patriarchate
Altai Metropolis**

**Bulletin
of Barnaul
Theological Seminary**

SCIENTIFIC JOURNAL

№ 2 (10). 2026

BARNAUL

CHIEF EDITOR

Ivannikov Sergey Ivanovich, Metropolitan of Barnaul and Altai Sergey,
Ph. D. in Theology, Head of Altai Metropolis.

Scientific Editor

Kreydun Yuriy Aleksandrovich, Archpriest, Doctor in Arts, Ph. D. in Physics and Maths,
Ph. D. in Theology, Associate Professor, Head of the Department of Theology and Church-
Practical Disciplines of Barnaul Theological Seminary.

Deputy Editor-in-Chief

Bochkar Anatoliy Petrovich, Priest, Acting Rector of the Barnaul Theological Seminary.

Responsible Secretary

Prokopyeva Natalya Valentinovna, Ph. D. in Sociology, Associate Professor, Leading
Specialist of the Educational and Methodological Department of Barnaul Theological
Seminary.

EDITORIAL BOARD

Barmin Valeriy Anatolyevich, Doctor in History, Professor (Russia, Barnaul);

Belskiy Vladimir Viktorovich, Ph. D. in Theology (Russia, Sergiev Posad);

Goncharenko Vladimir Vladimirovich, Archpriest, Ph. D. in Theology, Associate
Professor (Russia, St. Petersburg);

Grigorova Darina, Ph. D. in History, Professor (Bulgaria, Sofia);

Drobotushenko Yevgeniy Viktorovich, Ph. D. in History, Associate Professor (Russia,
Chita);

Dyulgerova Nina, Ph. D. in History (Bulgaria, Sofia);

Ivakin Grigoriy Anatolyevich, Doctor in History, Associate Professor (Russia, Moscow);

Ingovatov Vladimir Yuryevich, Doctor in Philosophy, Associate Professor (Russia,
Barnaul);

Litsov Victor Anatolyevich, Doctor in History, Professor (Russia, Orel);

Matis Vladimir Ivanovich, Doctor in Pedagogy, Ph. D. in Philosophy, Professor (Russia,
Barnaul);

Melnikov Ivan Gennadyevich, Archpriest, Ph. D. in Theology (Russia, Barnaul);

Morozova Olga Petrovna, Doctor in Pedagogy, Professor (Russia, Barnaul);

Moskaluk Marina Valentinovna, Doctor in Arts, Associate Professor (Russia,
Krasnoyarsk);

Nekhyadovich Larisa Ivanovna, Doctor in Arts, Professor (Russia, Barnaul);

Pivovarov Boris Ivanovich, Archpriest, Doctor in Theology (Russia, Novosibirsk);

Popov Evgeniy Alexandrovich, Doctor in Philosophy, Professor (Russia, Barnaul)

Resnyanskiy Sergey Ivanovich, Doctor in History, Professor (Russia, Moscow);

Sevastyanova Svetlana Klimentyevna, Doctor in Philology, Professor (Russia,
Novosibirsk);

Firsova Anna Mikhaylovna, Doctor in Pedagogy, Professor (Russia, Nizhniy Novgorod);

Tsyb Sergey Vasilyevich, Doctor in History, Professor (Russia, Barnaul).

СОДЕРЖАНИЕ

О ЖУРНАЛЕ	9
РАЗДЕЛ 1. ТЕОЛОГИЯ	11
Крейдун Ю. А., протоиерей. Проблемы использования ИИ при проектировании образа и строительстве православного храма	10
Величко А. М. Библия и наука о природе и предназначении человека	17
Образцов И. Ю. Современная иконопись Алтайского края: икона «Святая Троица» из Алейского Свято-Димитриевского мужского монастыря	31
РАЗДЕЛ 2. ИСТОРИЯ	36
Крейдун Ю. А., протоиерей, Рыжов С. С., диакон. Перенесение мощей святителя Макария (Невского) Алтайского: исторический путь от погребения до возвращения на Алтай	36
Ефимец И. А., иерей, Павлов В.П., протоиерей. Строительство кладбищенской церкви в Николаевской слободе Енисейской губернии (г. Красноярск)	44
Расова Н. В. Служение Святителя Макария (Невского) в период руководства Алтайской Духовной Миссией архимандритом Владимиром (Петровым)	48
Рампино К. Петр Великий и труд	55
Попов И. В., Евтехов В. В. К вопросу о точном местоположении первого миссионерского стана Алтайской духовной миссии	68
Попов И. В. Первые жители с. Майма Республики Алтай по материалам метрических и исповедных книг	74
РАЗДЕЛ 3. ПЕДАГОГИКА	89
Скопа В. А. Нормативно-правовая база организации обучения и воспитания в духовных учреждениях второй половины XIX века	89
Макаров И. В., иерей. Стратегии и подходы к адаптации духовно - нравственных ценностей в условиях современных технологий	96

CONTENTS

ABOUT THE JOURNAL	9
SECTION 1. THEOLOGY	11
Kreydun Yu. A., archpriest. Problems of using AI in designing the image and constructing an Orthodox church.....	15
Velichko A. M. The Bible and the Science of Human Nature and Purpose.....	29
Obraztsov I. Yu. Contemporary Icon Painting of the Altai Region: Icon «The Holy Trinity» of the St. Dmitry Monastery in Aleysk City.....	35
SECTION 2. HISTORY.....	36
Kreydun Yu. A., archpriest, Ryzhov S. S., deacon. Transfer of the Relics of St. Macarius (Nevsky) of Altai: the Historical Journey from Burial to Return to Altai	43
Efimets I. A., priest, Pavlov V. P., archpriest. Construction of a Cemetery Church in Nikolaevskaya Sloboda of the Yenisei Governorate (Krasnoyarsk).....	47
Rasova N. V. The Ministry of Saint Macarius (Nevsky) during the Period when the Altai Spiritual Mission Was Headed by Archimandrite Vladimir (Petrov).....	54
Rampino C. Peter the Great and labor	65
Popov I. V., Evtekhov V. V. On the Question of the Exact Location of the First Missionary Station of the Altai Spiritual Mission	73
Popov I. V. The First Inhabitants of Mayma Village in the Altai Republic: Evidence from Parish Registers and Confessional Records	87
SECTION 3. PEDAGOGY	89
Skopa V. A. The Legal and Regulatory Framework for Education and Upbringing in Ecclesiastical Institutions in the Second Half of the 19th Century.....	95
Makarov I. V., priest. Strategies and approaches to adapting spiritual and moral values in the conditions of modern technologies	100

О ЖУРНАЛЕ / ABOUT THE JOURNAL

Журнал «Вестник Барнаульской духовной семинарии» является периодическим рецензируемым научно-теоретическим и прикладным изданием, в котором публикуются результаты междисциплинарных фундаментальных и прикладных исследований в области теологии, истории, культурологии и педагогики. Кроме научных статей, в журнале публикуются обзоры, рецензии, материалы конференций, переводы, архивные документы, актуальные интервью со специалистами в области православного богословия и смежных дисциплин.

Учредитель журнала Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования «Барнаульская духовная семинария Барнаульской Епархии Русской Православной Церкви».

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Регистрационный номер ПИ № ФС77–86235 от 10 ноября 2023 года.

Журнал включен в базу данных Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).

Миссия журнала – публикация результатов научных исследований, которые вносят оригинальный вклад в развитие следующих направлений в рамках отраслей научного знания: теология (христианство), педагогики (общая педагогика, история педагогики и образования, педагогика высшей школы и истории (история Русской православной церкви, отечественная история и всеобщая история).

Теологи, историки, педагоги, преподаватели, ученые, управленцы, аспиранты и студенты высших учебных заведений могут опубликовать:

- ✓ теоретические и практические разработки в области православного богословия;
- ✓ теоретические и практические разработки по истории России;
- ✓ теоретические и практические разработки по теме духовно-нравственного воспитания;
- ✓ результаты диссертационных исследований по теологии, истории, педагогике;
- ✓ разработки занятий, мероприятий с комментарием к ним;
- ✓ результаты научно-исследовательских работ;
- ✓ анализ проведенных мероприятий;
- ✓ результаты апробации новых методик обучения;
- ✓ обсуждение дискуссионных вопросов теории и практики теологии, истории, образования;
- ✓ опыт инновационной деятельности образовательных учреждений;
- ✓ статьи по отдельным направлениям современной теологии, истории, богословия и педагогической науки;
- ✓ очерки о личностях, внесших значительный вклад в историю христианства и Православной церкви;
- ✓ очерки о научных и образовательных учреждениях региона.

Редакция журнала в своей деятельности руководствуется принципами научности, новизны и оригинальности, обоснованности, практикоориентированности, логичности, ясности. Статьи, поступившие в редакцию, рецензируются и проверяются системой антиплагиат.

Все материалы, поступившие в Редакцию, проходят процедуру «слепого» рецензирования, на основании чего принимается решение о публикации/отказе от

публикации. Для процедуры рецензирования привлекаются квалифицированные эксперты в областях, соответствующих тематике предоставленных в Редакцию материалов.

В Редакционную коллегию журнала входят видные российские и зарубежные ученые.

Тематика журнала, классифицируемая по номенклатуре научных специальностей:

5.6. Исторические науки

5.8. Педагогика

5.10. Искусствоведение и культурология

5.11. Теология.

Все публикации в журнале «Вестник Барнаульской духовной семинарии» осуществляются на некоммерческой основе. Архив вышедших номеров размещается в открытом доступе на сайте Барнаульской духовной семинарии.

Журнал адресован широкой аудитории читателей, интересующихся вопросами православного богословия, истории Церкви, основами православной культуры и искусства, духовно-нравственного воспитания.

Адрес редакции: 656008, Алтайский край, г. Барнаул, пер. Ядринцева, д. 66

Тел.: +7 (3852) 63-63-29

E-mail: vestnik.bds@mail.ru

РАЗДЕЛ 1. ТЕОЛОГИЯ / SECTION 1. THEOLOGY

ПРОБЛЕМЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ИИ ПРИ ПРОЕКТИРОВАНИИ ОБРАЗА И СТРОИТЕЛЬСТВЕ ПРАВОСЛАВНОГО ХРАМА

Крейдун Ю. А., протоиерей
Барнаульская духовная семинария
Барнаул, Российская Федерация
kreiy70@mail.ru

ГРНТИ: 21.15.61

ВАК 5.11.1

Ссылка для цитирования

Крейдун Ю. А., протоиерей. Проблемы использования ИИ при проектировании образа и строительстве православного храма // Вестник Барнаульской духовной семинарии. — 2026. — № 2 (10). — С. 9–15.

Аннотация

Статья посвящена проблеме допустимости использования инструментов искусственного интеллекта при проектировании образа православного храма и его строительстве. Автор рассматривает данную проблему, опираясь на библейские принципы храмоздательства — от первых жертвенников ветхозаветных патриархов до строительства Храма Соломонова. На основании анализа участия в храмовом строительстве как богоизбранного народа, так и язычников выявляется принципиальное различие между ремесленными видами работ, допускающими широкое участие исполнителей вне зависимости от их вероисповедания, и творческими видами работ, требующими личностной веры, воцерковленности и нравственной готовности мастера. Особое внимание уделяется пониманию храма как «пространственной иконы» — сакрального образа Небесного Царства, не уступающего по своему значению традиционной иконе, — что обуславливает невозможность доверить его создание искусственному интеллекту. Привлекаются данные смежных исследований — искусствоведческих, психофизиологических, богословских и культурологических, — рассматривающих природу творческого акта, структуру изобразительной деятельности человека, богословие личности применительно к ИИ, а также риски деструкции цифрового культурного наследия. Делается вывод о том, что имитация духовности посредством технических средств размывает личностную автономию творца и противоречит самой сущности церковной жизни, основанной на благоговейном, осмысленном личностном взаимодействии верующего человека-творца с высшей духовной реальностью.

Ключевые слова: искусственный интеллект, православный храм, храмоздательство, иконопись, сакральное пространство, церковное искусство, богословие личности, творчество, каноничность, монументальная живопись.

У проблемы допустимости использования инструментов искусственного интеллекта при проектировании образа православного храма и его строительстве множество аспектов: моральный, канонический, богословский, искусствоведческий. Рассмотрим этот вопрос на основе исторических библейских принципов храмоздательства. Исходим из того, что храм Божий — это место, предназначенное, прежде всего, для совершения богослужения, жертвы Богу.

Первые жертвенники, упомянутые в Библии, очевидно, связаны с жертвами Каина и Авеля (Быт. 4:3-5). В каком виде приносились жертвы и каким образом выглядели места для принесения жертв в Библии не указано. Более предметно говорится о жертвеннике Ноя. Согласно книге Бытия (8:20), после выхода из ковчега Ной «устроил жертвенник Господу; и взял из всякого скота чистого и из всех птиц чистых, и принёс во всесожжение на жертвеннике». По мнению некоторых толкователей, Ной создал жертвенник из земляной насыпи или необработанных камней (рисунок 1).



Рисунок 1 — Жертвенный камень с выемкой

Позднее строили жертвенники ветхозаветные патриархи:

— Авраам воздвиг жертвенники в Сихеме (Быт. 12:7), в Вефиле (Быт. 12:8) и на горе Мориа (Быт. 22:9).

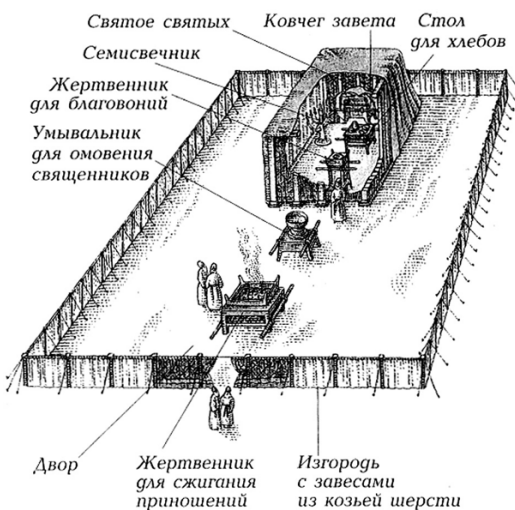


Рисунок 2 — Устройство Скинии Моисея (реконструкция)

— Исаак построил жертвенник в Вирсавии (Быт. 26:25).

— Иаков воздвиг жертвенник в Сихеме (Быт. 33:20) и Вефиле (Быт. 35:7).

Однако понятие храмовой архитектуры появляется с выходом евреев из Египта, когда был создан первый походный храм. Это уже не просто переносной жертвенник, это место хранения Богом данной святыни (скрижали Завета, затем свитков Торы) и место присутствия славы Господней, так что Моисей временами не мог войти в скинию (Исх. 40:34–35) (рисунок 2).

Но наиболее ценны для нас обстоятельства построения Храма Господня царем Соломоном. Он приступил к работе на четвёртый год своего царствования. План храма разработал царь Давид совместно с Верховным Судом (Синедрионом) и передал его Соломону.

Кто участвовал в строительстве Храма. Прежде всего, еврейский народ — как в качестве жертвователей, так и в качестве трудовых ресурсов. Очевидно, что самим евреям не хватало ни опыта, ни практических навыков. Царь Соломон обратился за содействием к Хираму, царю финикийского города Тира. Тот прислал зодчего по имени Хирам Абифф. Доставкой важных материалов, а именно кедров и кипарисов из Ливана также занимались финикийцы. Плотники, ремесленники, каменотесы — финикийцы также участвовали в строительных работах (рисунок 3).

Таким образом, участвовали в строительстве храма не только представители богоизбранного народа, но и язычники.



Рисунок 3 — Храм Соломона, общий вид (реконструкция)

Здесь стоит заметить, что само различие ремесленного и творческого начала в храмовом деле имеет и более широкое культурологическое обоснование. Так, Д. А. Гребенникова, рассматривая монументальную роспись в пространстве православного храма, подчёркивает, что фреска, в отличие от иконы, неразрывно связана именно с архитектурой и потому «композиционно и тематически согласована со зданием храма» [1, с. 215], формируя вместе с ним единый художественный и литургический организм. Это наблюдение позволяет точнее понять, почему привлечение язычников-строителей к возведению самого здания не разрушало его сакрального статуса: телесная, конструктивная работа оставалась подчинена общему замыслу храма, тогда как роспись и убранство требовали уже иного, личного включения мастера в богослужебный смысл пространства. Важная деталь, сама идея строительства храма имела человеческое происхождение. Давид захотел это сделать (2 Царств 7). Пророк Нафан по откровению удержал его от этого, но повелел вести подготовку к строительству храма, которое будет доверено его сыну. В процессе строительства Храма, Бог является Соломону и говорил: «вот, ты строишь храм; если ты будешь ходить по уставам Моим, и поступать по определениям Моим и соблюдать все заповеди Мои, поступая по ним, то Я исполню на тебе слово Моё, которое Я сказал Давиду, отцу твоему» (3 Царств 6:12). Никаких комплементов, а лишь указание на то, что принципиально важна жизнь по заповедям.

Привлечение язычника-архитектора, тесное творческое соприкосновение с носителями языческой эстетики при строительстве Храма, могло впоследствии повлиять на позднейшую увлеченность Соломона языческими верованиями пусть даже и через жен-наложниц окружавших Израиль народов.

Итак, Храм Соломона, как и Скиния, стал не просто зданием, но местом особого присутствия Господня, центром богослужения и молитвы (рисунок 4).

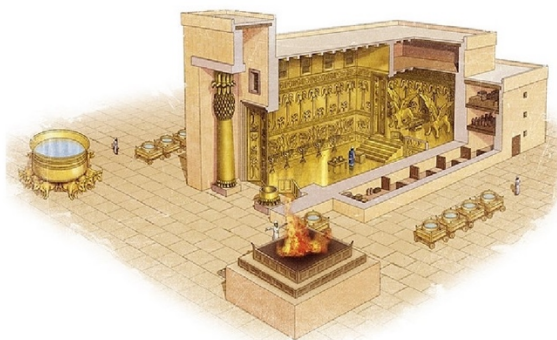


Рисунок 4 — Храм Соломона, разрез интерьера (реконструкция)

Итак, из текста Ветхого Завета имеем две важные составляющие религиозной жизни.

А. Религиозное (мистическое) действо: праотцы устраивали жертвенники приносили жертвы лично, без посредников – *это, что существовало всегда, как общение духовной природы человека с духовной реальностью – Божественным присутствием в мире*. Таковая возможность соприкосновения была заложена в человеке онтологически. Это синтез визуальных и вербальных искусств, осуществляемый в богослужениях и таинствах, молитвословиях священнослужителей, пении хора, чтении клироса, колокольном звоне, написании икон и ваянии. Все эти действия являются не театрализованными представлениями, а священнодействиями, поскольку канонически предваряются соответствующими молитвами. Это относится как к священнослужителям, так и церковнослужителям. Существуют, например, молитва звонаря, молитва иконописца и т.д. В этих священнодействиях верующий человек участвует лично, то есть как личность, соприкасаясь с личностью Божественной.

Б. Религиозное (сакральное) пространство. *Это не онтологическая категория, а сформированная в процессе развития религиозной традиции*. Повеление создавать сакральные пространства было вызвано необходимостью сформировать в сознании «падшего» (жестоковыйного, см., например, Исх. 33.5) человечества понятие о существовании духовного мира, мира святости и сакральной чистоты, научить человека различать сакральное и профанное. Сакральное пространство формируется наличием здания для богослужения (храм), декором (экстерьер и интерьер), иконами, иконостасом, церковной утварью, монументальной росписью. Таким образом – сакральное пространство – это пространство совершения богослужения – общения человека с Богом, что очевидно, может быть исключительно прерогативой религиозного, т.е. верующего в бытие Божие человека. В противном случае говорить об общении не имеет смысла.

Вместе с тем сакральное религиозное пространство это творение рук человеческих. Поэтому в этой части наблюдается многовариантность стилей, технологий и даже форм. Кроме того, в зависимости от роли определяется степень допустимости участия в этом процессе. Классический пример, храм Божий было дано строить Соломону, но не позволено строить Давиду. Последний составил план будущего храма и заготавливал строительные материалы. А язычникам-финикийцам было позволено заниматься логистикой, выполнять строительные, плотницкие работы, отделочные и другие сопутствующие работы.

В этой связи показательно и наблюдение А. В. Пушкарева о природе подлинного творчества как такового: он отмечает, что «владение мастерством как технической стороной создания произведения искусства позволяет обозначить границу одаренности художника» [4, с. 232], тогда как для гения техническая, ремесленная сторона дела становится лишь ступенью, поднимающей ремесло, которым владеют многие, до уровня подлинного искусства. Применительно к храмоздательству это рассуждение лишь подтверждает справедливость разделения труда внутри храмового строительства: ремесленные операции доступны многим именно потому, что сами по себе они ещё не образуют того творческого акта, в котором рождается сакральный образ.

Таким образом, ремесленные виды работ допускаются при условии соблюдения ритуальной телесной чистоты. А как быть с духовной нечистотой, например, некрещеных или инославных, если они привлекаются к строительству храма. Проблема не должна возникать. Поскольку ремесленные работы выполняются телесным органами, руками и душевная нечистота не должна влиять на результат.

Творческие же виды работ, где в отличие от ремесленных задействованы не только внешние декоративные формы и технологии, но создаются скрытые смыслы, атмосфера пространства, действуют часто невербальные формы воздействия на сознание человека, находящегося в этом религиозном пространстве должны выполняться людьми осознанно относящимися в этой работе – здесь принципиально важна и вера, и воцерковленность, и нравственная готовность человека-творца.

Эту же мысль, но уже в иной, психофизиологической плоскости, развивает Д. А. Севостьянов, который связывает индивидуальность художественного произведения со структурой собственно изобразительной деятельности человека – с его моторным профилем, содержательным наполнением моторных уровней и системными инверсиями внутри этой иерархии. Он прямо указывает, что «изображения, созданные искусственным интеллектом, формируются помимо этой деятельности и лишь имитируют ее» [5, с. 32], поскольку у машины отсутствует та живая, телесно-духовная основа творческого акта, которая у человека пронизывает собой весь процесс создания образа. Применительно к храмовому искусству это означает, что никакая внешняя убедительность сгенерированного изображения не может заменить собой подлинного личностного усилия иконописца или зодчего, в котором единственно и может состояться сакральный образ.

Это теоретическое положение, исходящее из Священного Писания – Откровения, неоднократно зафиксировано соборным разумом Церкви в канонических правилах и святоотеческих поучениях. В частности, на Стоглавом соборе относительно работы иконописца. От иконописца требуется не только «профессионализм и каноничность», но и особая нравственная и духовная чистота. Данные требования применимы только к живой личности человека. Эти правила с определенными оговорками применимы к труду архитектора, создателя архитектурно-художественного образа храма. Ведь сегодня немало исследователей религиозного искусства рассматривают храм как пространственную икону (см., например, работы А.М.Лидова). В этом кроется глубинная мысль, что за прошедшие три тысячелетия с момента строительства первого Храма Господня осмысление религиозной архитектуры подошло к тому этапу, когда здание храмов должно рассматриваться не только с точки зрения удобства совершения религиозного действия, но и как визуализация иконически священного, сакрального. Разумеется, образ храма – это не традиционная икона, на которой важна персонификация святой личности. Освященное пространство Храма является священным образом Небесного Царства, а значит, облик христианского храма в церковном искусстве вполне может быть наделен категорией «святости», как и традиционная икона. И поскольку Храм подобен в определенном смысле «иконе», то доверять ее написанию никак нельзя ИИ, поскольку он, не имея Богом данной личности, не способен удовлетворить каноническим требованиям, предъявляемым к иконописцам.

Сходную позицию, но уже с опорой на православное богословие личности, развивает иеромонах (ныне, епископ) Мефодий (Зинковский), указывающий, что искусственный интеллект в богословском смысле безыпостасен и неспособен к ипостасному объединению ни с другим интеллектом, ни с человеком, поскольку у него отсутствуют сознание и базовые личностные свойства – жертвенность, ответственность, свобода, способность к молитве и сочувствию. Из этого прямо следует, что никакая, сколь угодно сложная природная (в богословском смысле слова) система не может быть допущена к написанию иконы или, соответственно, к созданию архитектурно-художественного образа храма, поскольку само каноническое требование

к иконописцу предполагает именно личностное, ипостасное отношение творца к изображаемому, а не имитацию внешних признаков сакрального образа [3, с. 17–18].

Вообще жизнь Церкви строится на благоговейности к святыне. Любая имитация в этой сфере может свидетельствовать только о потере этого великого чувства, что допускать никак нельзя. Богу не нужны «пустые мешки» посредством имитации духовности, размывания личностной автономии, дегуманизации или подмены человеческих отношений. а нужна осмысленность, наполненность, содержательность, благодатность и этого можно достичь только путем личностного взаимодействия верующего человека-творца с высшей духовной реальностью.

Наконец, нельзя обойти вниманием и ту опасность, которую внедрение генеративных инструментов несёт уже не столько для самого акта создания храмового образа, сколько для сохранности и подлинности существующего церковного культурного наследия. С. С. Ипполитов, рассматривая деструктивное воздействие искусственного интеллекта на культурное наследие в целом, отмечает, что алгоритмы генеративных систем «базируются, в числе прочего, на компиляции полученных в открытом доступе данных, их переработке и создании на основе имеющегося в сети контента некоего условно нового цифрового продукта» [2, с. 24–25], который при внешней убедительности и стилистической достоверности по существу остаётся имитацией, лишённой подлинного авторского и смыслового содержания первоисточника. Применительно к храмовому искусству это предостережение приобретает особую остроту: оцифрованные образцы иконописи, монументальной росписи и церковной архитектуры, оказавшись в открытом доступе, рискуют стать таким же «сырьевым ресурсом» для бездумного перелицовывания, что лишь подчёркивает необходимость бережного и осознанного, личностного отношения к священному образу, о котором шла речь выше.

Список литературы

1. Гребенникова Д. А. Монументальная живопись в пространстве православного храма // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. — 2008. — № 3. — С. 214–218.
2. Ипполитов С. С. Деструкция цифрового наследия: искусственный интеллект в культуре и образовании // Художественное наследие. Исследования. Реставрация. Хранение. — 2025. — № 1 (13). — С. 21–36.
3. Мефодий (Зинковский), иером. Православное богословие личности и проблематика искусственного интеллекта // Христианское чтение. — 2020. — № 6. — С. 10–24.
4. Пушкарев А. В. Творчество и искусственный интеллект: постановка проблемы // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. — 2014. — № 12-1.
5. Севостьянов Д. А. Искусство в человеческом измерении // Arts Academy. — 2025. — № 4 (16). — С. 21–41.

Kreydun Yu. A., archpriest. Problems of using AI in designing the image and constructing an Orthodox church

Abstract

The article is devoted to the problem of the admissibility of using artificial intelligence tools in designing the image and constructing an Orthodox church. The author examines this problem in its moral, canonical, theological, and art-historical aspects, drawing on the biblical principles of church-building — from the first altars of the Old Testament patriarchs to the construction of Solomon's Temple. Based on an analysis of the participation in temple construction of both the chosen people and the pagans, a fundamental distinction is revealed between craft-type work, which permits broad

participation by workers regardless of their religious affiliation, and creative work, which requires the personal faith, churchliness, and moral readiness of the master. Special attention is given to understanding the church as a «spatial icon» — a sacred image of the Heavenly Kingdom no less significant than a traditional icon — which determines the impossibility of entrusting its creation to artificial intelligence. Data from related studies are drawn upon — art-historical, psychophysiological, theological, and culturological — examining the nature of the creative act, the structure of human pictorial activity, the theology of personhood as applied to AI, and the risks of the destruction of digital cultural heritage. It is concluded that the imitation of spirituality through technical means erodes the personal autonomy of the creator and contradicts the very essence of church life, which is grounded in the reverent, conscious, personal interaction of the believing human creator with the higher spiritual reality.

Keywords: artificial intelligence, Orthodox church, church-building, icon painting, sacred space, church art, theology of personhood, creativity, canonicity, monumental painting.

References

1. Grebennikova D. A. (2008) «Monumental Painting in the Space of the Orthodox Church». Bulletin of Nekrasov Kostroma State University, no. 3, pp. 214–218.
2. Ippolitov S. S. (2025) «Destruction of Digital Heritage: Artificial Intelligence in Culture and Education». Art Heritage. Research. Storage. Conservation, no. 1 (13), pp. 21–36.
3. Methody (Zinkovskiy), hieromonk (2020) «The Orthodox Theology of Personhood and Problems of Artificial Intelligence». Khristianskoye Chteniye [Christian Reading], no. 6, pp. 10–24.
4. Pushkarev A. V. (2014) «Creativity and Artificial Intelligence: Statement of the Problem». Humanities, Socio-Economic and Social Sciences, no. 12-1.
5. Sevostyanov D. A. (2025) «Art in the Human Dimension». Arts Academy, no. 4 (16), pp. 21–41.

Сведения об авторе

Крейдун Юрий Александрович, протоиерей, РО – ДОО ВО «Барнаульская духовная семинария Барнаульской Епархии Русской Православной Церкви», Россия, г. Барнаул; e-mail: krey70@mail.ru; 656008, Россия, Алтайский край, г. Барнаул, пер. Ядринцева, 66; заведующий кафедрой богословия и церковно-практических дисциплин, доктор искусствоведения, кандидат физико-математических наук, кандидат богословия, доцент.

About the author

Kreydun Yuriy Aleksandrovich, Archpriest, Religious Organization – Spiritual Educational Organization of Higher Education «Barnaul Theological Seminary of the Barnaul Diocese of the Russian Orthodox Church», Russia, Barnaul; e-mail: krey70@mail.ru; 656008, Russia, Altai Territory, Barnaul, Yadrintseva, 66; Head of the Department of Theology and Church Practical Disciplines, Doctor in Arts, Ph. D. in Physics and Math, Ph. D. in Theology, Associate Professor.

Материал поступил в редакцию / Received 11.05.2026

Принят к публикации / Accepted 11.06.2026

БИБЛИЯ И НАУКА О ПРИРОДЕ И ПРЕДНАЗНАЧЕНИИ ЧЕЛОВЕКА

Величко А. М.

Кемеровский государственный университет

Кемерово, Российская Федерация

mp_ui_kemsu@mail.ru

ГРНТИ: 21.15.61

ВАК 5.11.1

Ссылка для цитирования

Величко А. М. Библия и наука о природе и предназначении человека // Вестник Барнаульской духовной семинарии. — 2026. — № 2 (10). — С. 16–29.

Аннотация

Статья посвящена сопоставлению библейской и научной (светской) картин человека, его природы и предназначения. Автор последовательно разбирает претензию секулярной науки на объективность и беспристрастность, показывая, что научное знание в меньшей степени, чем религиозный текст, опирается на интуицию, веру в недоказанные предпосылки и субъективные мировоззренческие установки исследователя — что подтверждается высказываниями К. Ф. Гаусса, А. Эйнштейна, А. Пуанкаре и других учёных. Особое внимание уделяется критическому анализу эволюционной теории: показывается, что идея случайного происхождения человека логически несовместима с представлением о нём как о вершине развития природы, а данные современной генетики (анализ мутаций, проблема «молекулярных часов») не подтверждают, а напротив, ослабляют эволюционную хронологию. В противовес этому раскрывается библейское понимание человека как существа, призванного к богоуподоблению через свободное следование добру, причём подчёркивается необходимость грамотной, неформальной герменевтики Священного Писания — учёта символизма, аллегории и историко-культурного контекста библейских текстов (в частности, в вопросах о сотворении Евы и о «днях» творения). Автор приходит к выводу, что отказ от Бога не освобождает науку от мифотворчества, а лишает человека единственно последовательного основания для осмысления собственного достоинства и предназначения.

Ключевые слова: Библия, наука, человек, природа человека, предназначение человека, эволюция, креационизм, генетика, богопознание, богоподобие, библейская герменевтика.

«Из того, что признается принципиально неразрешимым для рассудка вопрос о Боге, творении и прочее, никак не следует, что нет Бога или не было творения. Если мы что-либо не знаем или не можем объяснить — это никак не значит, что этого нет»

Н.Н. Фиолетов [22]

«Бога не сравнишь с богами, как не сравнишь человека с героями сновидений»

Г.К. Честертон [23, с. 150]

Некогда один мудрец сказал: «Бог не сотворил ни на земле, ни на небесах ничего более таинственного, чем человек» [8, с. 87]. Действительно, тема человека, его предназначения и смысла жизни, были и остаются предметом бесчисленных тысячелетних дебатов и размышлений, философских учений и неотъемлемой частью

всевозможных религиозных культов. Даже в самом примитивном обществе, не вышедшем еще из состояния дикости, существует своя вера в человека и определяется его место во вселенском мироздании.

Но объективность требует признать, что не примитивные суждения на протяжении многих веков привлекали к себе внимание как рядового обывателя, так и маститых ученых, а те кардинально противоположные по своему духу и выводам учения, формировавшиеся на основе Священного Писания (одна группа) и постулатов науки, вернее сказать, светской науки, решительно освободившейся от стеснявшей ее уз религии (группа антиподов). И которая вознамерилась всевозможным религиозным легендам (по ее мнению) о сотворении мира и человека Богом противопоставить твердое и обоснованное научное знание, проверенное всеми доступными методами и способами, главное — категорично игнорирующим элемент веры. Иными словами, торжественно провозгласила: «Или — вера, или — знание, и никакое примирение между ними невозможно».

Бога-Вседержителя, Творца неба и земли такая наука, разумеется, не признает. А то существо, чье наличие она все же допускает, как «частицу мироздания», Богом, конечно, назвать нельзя — это мифическая субстанция есть исключительно плод ее рефлексии и выдумки. «Может быть, — как бы говорят нам представители светской науки, — в этом отношении мы и проявили некоторую фантазию, но это того стоило, поскольку иного способа освободить человека от внешних авторитетов, придать ему самостоятельное значение, открыть глаза на мир и познать самого себя не было и нет. А Бог — ну что ж, у каждого свой бог, наука не может и не должна становиться судьей в подобного рода делах».

Как следствие, при таком подходе Бог, как Личность, как реальное Существо, с неимоверной легкостью перевоплощается в «субъективное религиозное чувство», которому, так и быть, оставляют право на жизнь, но лишь в качестве одной из тех «игрушек», которая забавляет и развлекает неокрепшие, неразвитые умы.

В этой связи сами собой напрашиваются вполне очевидные и весьма актуальные вопросы: каковы границы светской науки и так ли уж она беспристрастно-объективна? насколько «мифична» Библия? и, пожалуй, главный: какого человека породила наука без Бога и каким изображает человека Священное Писание?

Для религиозного сознания священный характер библейским текстам придает в первую очередь то обстоятельство, что в них Бог явил Себя человеку во всей Своей святости [4, с. 9–11, 13, 37]. При возможной для кого-то «заурядности» этого события оно в действительности явилось судьбоносным для каждого из нас и всей Вселенной в целом. После веков забвения Себя человеком Бог не только напомнил через Библию, что Он — «Сущий», т. е. существует на самом деле, но и протянул человеку руку спасения. И человек только потому так доверчиво пошел за Ним, что Бог открылся ему. А, познавая Бога, человек познавал самого себя [7, с. 9].

Это не единственное достоинство библейских текстов. Священное Писание — великая книга мудрости и указание на путь соединения человека с Господом. Поэтому, как некогда говорил В. В. Розанов (1856–1919), около Библии все книги кажутся ложью, пусть и непредумышленной. «Просто — ненужное, пустое и не то чтобы объективно ложное, но в смысле вот «раскрытого сердца» они, конечно, суть пустые» [16]. Иными словами, Библия — особая книга, в которой изложена вся мудрость человечества; вернее сказать, ровно столько мудрости, ни больше ни меньше, сколько нужно человеку для понимания своего «я», места в мире и предназначения.

Что же открыло человеку Священное Писание? То, что Бог поставил его рядом с Собой, и потому все в божественном мироустроении связано с ним. Ведь по Божественному замыслу он должен был стать Его соработником, обожиться [13, с. 142, 143]. «Ты — море постижений, скрытое в капле росы, ты — Вселенная, таящаяся в теле длиной полтора метра» [8, с. 72].

Для того и дана нам Создателем свобода выбора, чтобы через никем не навязанное следование добру мы смогли бы уподобиться Творцу. «Бог сотворил мир только для того, чтобы разумную тварь приобщить Своему Божественному бытию», и эта истина в действительности раскрывает все существо человеческой свободы» [21, с. 157]. Чтобы, наконец, мы познали добро и зло, но не своему разумению, как нам предложил обольститель (Быт. 3:5), а «Божьим взором». Как Бог, а не как «боги».

Что есть добро? То, что делает Бог, поскольку Его природа совершенна и не приемлет зла. Как нам творить добро? Так, как учит Господь, свободно, по велению сердца повторяя за Ним Его поступки, во всем следуя Его воле. Господь является Творцом Вселенной, и потому уже первым деянием человека стало соучастие в Его делах: по велению Господа Адам, обладавший даром познавать сущность тварей, дал имена всем животным, которых Создатель подвел к нему (Быт. 2:19, 20). Так родители учат ребенка, что и как делать, пока тот сам, повзрослев, не научится всему необходимому.

Но свобода человека никогда не исключала возможности уклоняться от добра — ведь он все же не Бог, а творение. Свобода — дар обоюдоострый: может как вознести человека к Богу, так и опустить его в ад [1, с. 260–262]. В том-то и дело, что человеку для того, чтобы обожиться, изначально предстояло пройти путь становления в добре и воспитания единоволлия с Творцом через послушание Богу и слиянию с Ним по примеру Святой Троицы, которую объединяет Любовь. Как говорил преподобный Исаак Сирий (память 28 января), «никто не восходит на Небо, живя прохладно» [17, с. 270]. После же грехопадения этот путь усложнился необходимостью бороться со злом уже внутри себя — чего у Адама и Евы до этого страшного события еще не было. Но Господь долготерпелив и любовь Его безгранична.

Вместе с тем, было бы непростительной наивностью и ошибкой воспринимать Библию конспирологически или настаивать на буквальном чтении каждой ее строки. Священный текст требует трепетного, вдумчивого, особого к себе отношения. И не случайно Церковь придает такое большое значение Святоотеческому Преданию, с помощью которого Библия оживает для очередного поколения, становится понятной каждому из нас, проходит сквозь время, сохраняя при этом незыблемой свою основу.

Странно слышать, как это нередко случается в «строгой» религиозной среде, что в Библии нет ни одной лишней точки или запятой, но весь ее текст представляет собой абсолютную гармонию как по форме, так и содержанию. Не является секретом тот факт, что нередко бытописатели, оставившие нам эти бесценные книги, в целях донесения для нашего сознания наиважнейших событий, допускали символизм в их описаниях, а также аллегории.

Это более чем естественно и объяснимо. У истоков важнейших преданий, занесенных в тексты Священного Писания, лежат изустные и многократно интерпретированные сказания различных ближневосточных народов (а не только еврейского), передаваемые из поколения в поколение, от отца к сыну, от деда к внукам. Конечно же, предания излагались рассказчиками творчески: путем постепенного добавления новых материалов и событий, иногда сознательно, чтобы актуализировать предание, иногда — нет, просто в силу человеческой потребности добавить что-то от

себя в повествование, которое передается другим людям. Именно такой подход позволял им сочетать истину, творчество и воспоминания.

Но повествователи искали не славы оригинального рассказчика, известного в народах. В их мире смыслов и пересказов в центре внимания всегда стоит Господь, Бог Израиля. И под «богодуховенностью» Священного Писания следует понимать нечто большее, чем поверие, будто библейский текст был «нашептан» на ухо бытописателям Ангелом.

Нельзя также забывать, что бытописатели Библии являлись людьми своего века и вкладывали в слова, нередко знакомые и нам, совсем иное содержание, соответствующее образу мышления того, а не нашего времени. Многие были вовсе недоступны для их понимания, и потому они излагали события в довольно простых, безыскусных выражениях, как могли [15, с. 5, 6, 50, 51, 225]. Впрочем, бывали и очень даже искусные, как, например, в Книге «Песни Песней Соломона». Но в целом для них было важно то, что описываемое событие произошло, а не технология «производства» чуда.

Наконец, многие библейские тексты и в самом деле содержат тайны, напрямую связанные не с сегодняшним временем, а грядущими событиями. Произнесенные в эсхатологических пророчествах слова раскроются во всей полноте лишь в то время, для которого они предназначены, но никак не ранее. Примерами таких пророчеств, например, о приходе Мессии, Христа, непонятных ветхозаветным евреям, но очевидных для некоторых Его современников, и уже вполне привычных для нас, полны книги Ветхого Завета.

Аналогично обстоит дело и с толкованием «Откровения Иоанна Богослова», где некоторые грядущие события, скрытые от нашего непосредственного видения в качестве исторической онтологии, представляют собой на самом деле высшую эмпирическую действительность, созерцаемую из мира загробного, где жизнь его обитателей протекает в общении с Ангельскими силами. Поэтому историческая действительность описывается на языке духовного мира, как оттуда выглядят земные события [5, с. 154].

Эта же мысль была некогда выражена в красивой фразе одним из виднейших русских богословов: «Ход событий, как в жизни человека, так и в жизни целых поколений, прежде чем развернется и для всех сделается открытым, существует сначала в скрытом состоянии, предызображается в иных событиях. В прошедшем преднаписано будущее» [2, с. 448].

Без всякого сомнения, Библия — это еще и необъятный материал для историков, антропологов, лингвистов, правоведов, философов, без которого эти науки попросту не состоялись бы. Вместе с тем, она — не хроника тех или иных событий, не учебник геологии или этнографии. Живописуя события тех седых веков, она дает человеку ровно столько, сколько тому необходимо для укрепления веры в Бога, личного обожения и вечного спасения. «Мы часто забываем, что сотворение мира — не истина философского порядка, а один из пунктов нашей веры. Церковь открывает нам тайну нашего спасения, а не «секреты» Вселенной» [13, с. 119, 137].

Бессмысленно, поэтому, искать в Священном Писании абсолютного совпадения исторических цифр и дат, известных нам из других источников, безупречную точность в описании отдельных событий, «до дня» выверенную хронологию — словом, детального объяснения всего и вся.

Но именно это обстоятельство, вполне объяснимое и никоим образом не ставящее под сомнение истины, излагаемые в Библии, нередко используется

противниками Священного Писания для обоснования торжества научной мысли, которая, как говорят, свободна от подобного рода нестыковок и неполноты. По той причине, что наука, как утверждают, по самой своей природе лишена какого-либо субъективизма, мифичности, веры, ибо — объективна.

Но как бы ни казалось неожиданным, на самом деле именно светская наука подвержена субъективизму в куда большей степени, чем священные тексты, и это составляет, так сказать, ее объективное свойство. Мы уже привыкли и потому не замечаем, что, исходя из своих личностных предпочтений, историки, например, кардинально по-разному интерпретируют и оценивают многие минувшие события [20, с. 12, 17].

Как ни странно, но очень многое в научных выводах зависит от субъективных предрасположенностей того или иного исследователя, явно доминирующих как над известными фактами, так и предвосхищающих будущие результаты, которые следовало бы терпеливо ожидать от проводимых исследований. Если, к примеру, ученый убежден, что человек произошел от обезьяны, а не сотворен Богом, то при наличии любых эмпирических результатов в этой области он все равно будет искать промежуточные звенья «эволюционного развития» *homo sapiens*, даже если многолетние поиски не дают никаких положительных результатов. Отсюда постоянные «находки» останков всевозможных «предков» человека, которые далеко не всегда являются средством мошенничества, а, скорее, плодом несостоявшихся научных надежд. Однако, как несложно убедиться, данная «вольность» характерна и для «точных наук» — физики, астрономии, генетики и т. п.

Зададимся сопутствующим вопросом: так ли уж наука свободна от интуиции и веры? Вопрос не праздный, поскольку интуиция, по свидетельству самых известных мыслителей, всегда являлась путеводной звездой их научного поиска. Наука и в самом деле невозможна без внутреннего интуитивного озарения, без веры в исходный вывод, который логически пока еще не обоснован.

Не случайно «князь математиков» Карл Фридрих Гаусс (1777–1855) однажды сказал: «Мои результаты я имею давно, я только не знаю, как я к ним приду». Гениальный Альберт Эйнштейн (1879–1955) замечал: «Открытие в науке совершается отнюдь не логическим путем: в логическую форму оно облекается лишь впоследствии в ходе изложения. Открытие, даже самое маленькое, — всегда озарение. Результат приходит извне и так неожиданно, как если бы кто-то подсказал его». Анри Пуанкаре (1854–1912) признавался в своей книге «Ценность науки»: «Логика и интуиция имеют каждая свою необходимую роль. Логика, которая одна может дать достоверность, есть орудие доказательства; интуиция есть орудие открытия». Общеизвестно, что механика Исаака Ньютона (1642–1727) построена на гипотезе однородного и бесконечного пространства. Как видим, хотим мы в этом признаться, или нет, но практически все фундаментальные открытия основаны на интуитивных гипотезах.

А как же объективность науки? Будем откровенны — до тех пор, пока наука считала себя законным ребенком Библии, она действительно искала подлинное, объективное знание, справедливо полагая, что, получив от Бога истинное знание о мире в целом, способна на этой основе познать истину о всякой частности.

Великий В. Ф. Й. Шеллинг (1775–1854) был убежден в том, что «целью самой высокой науки может быть только одно: показать действительность, действительность в самом строгом смысле слова, настоящее, живое бытие и присутствие Бога в целостности вещей и в единичном» [26, с. 49, 50]. А наш русский ученый Б. Н. Чичерин (1828–1904) утверждал: «Человек есть разумное существо. Природа

разума состоит в познании, а так как человеческому разуму присуще сознание абсолютных законов, общих всему существующему, то стремление его идет в познании всей совокупности бытия. Духовная жажда человека может удовлетвориться только полным проникновением разума в сущность вещей» [25, с. 165].

Сегодня же, когда неверие в Бога является едва ли не обязательным критерием «настоящей» науки, внезапно зашаталось само основание выстроенного ею здания. Как ни в чем не бывало, как будто никаких традиций и признанных методов познания никогда не существовало, утверждают, что не объективное познание окружающего мира и установление истины является главным в науке, а поиск консенсуса, чтобы «прийти к коллективному согласию о заявленном варианте, наилучшем на данное время, до тех пор, пока новая информация не потребует пересмотра принятого ранее решения» [10, с. 64].

Что ж, все вполне естественно, поскольку, как гласит расхожая пословица, «ученых много, и у каждого из них свое мнение». Или, как несколько иронично высказался известный писатель, «в центре средневекового мира был Бог, а в центре нынешнего — человек. Бог один для всех, и потому взгляд Средневековья — это взгляд сверху, ведь только сверху можно охватить всех. Он отражает единственного Бога, и оттого тоже единственный. Сейчас же, когда в центре мира человек, взглядов много — как людей» [6, с. 44].

Стоит ли удивляться, что вчерашние «истины», которым неистово рукоплескали научные аудитории, в скором времени оказывались отвергнутыми, как несостоятельные, и вместо них на пьедестал возносились другие? Правда, лишь для того, чтобы вскоре повторить судьбу первых. Сказанное вполне объяснимо, поскольку те закономерности, которые мы отыскиваем в окружающем мире, сами по себе вовсе не дают нам полных знаний о нем и потому весьма далеки от объективности. Проще говоря, законами мироздания, неизменно действующими повсеместно, не являются.

Более того, как правило, они феноменальны, поскольку на всякое сформулированное правило всегда находится «анти-правило». Жизнь не подчиняется таким законам, как машина инструкции, по которой создана. Вспомним хотя бы «эффект Казимира», проявляющийся между двумя параллельными незаряженными зеркальными поверхностями, размещенными на близком расстоянии. Это явление можно описать как «отрицательное давление», когда вакуум лишен не только обычных, но и части виртуальных частиц, то есть из него «откачали все и еще чуть-чуть».

Или, другой пример, — «эффект Шарнхорста», когда световой сигнал может двигаться в вакууме между двумя близко расположенными частицами выше скорости света. Мы уже не говорим о том, что по общему признанию Эвклидова геометрия неверна за пределами Земли (параллельные прямые все же пересекаются!), равно как и физика Ньютона.

Это вполне объяснимо: Вселенная столь необъятна, а мироздание непознаваемо в своем многообразии и великолепии, что отдельные обнаруженные закономерности и явления, соединенные учеными причинно-следственной связью, никоим образом не могут по своему масштабу претендовать на полное, всестороннее и объективное познание. А потому ученый волей-неволей начинает встраивать полученные им результаты в ту карту мира, которая аксиоматично еще ранее возникла в его собственном сознании. Как после этого не согласиться с утверждением, что это — не точная наука, а своеобразная философия? [19, с. 9]

Решительно, можно сказать кардинально, устранив Бога из Вселенной, наука не могла не предложить взамен чего-то, что могло бы хоть как-то объяснить сотворение

мира и человека. Как известно, таким «средством спасения» стало учение об эволюции, в соответствии с которым мир возник из ничего, но, будучи подверженным неким объективным и вечным законам природы, развивается от низшего к высшему, и так бесконечно.

Весьма точную характеристику этому мировоззрению дал один из современных исследователей: «Современные истории человечества начинают обычно с эволюции. Есть в этом слове, даже в идее, что-то неспешное и утешительное, хотя слово не очень удобно, идея — не слишком удачна. Никто не может вообразить, как нечто развивалось из ничего, и нам не станет легче, сколько бы мы ни объясняли, как одно «нечто» превращается в другое. Но почему-то считается, что если скажешь «эволюция», все станет ясно. Это — иллюзия; к тому же противная логике. Событие не станет понятней, если его замедлить» [23, с. 102].

И тем не менее, не основываясь ни на каких опытных данных, ни приведя никаких доказательств, которые можно было бы проверить, «на глаз» определяют хронологию событий, заявляя, будто бы Вселенная образовалась около 10 млрд лет назад, а наша Солнечная система вместе с Землей — около 4 млрд лет. Очевидно, вместе с тем, что ни один из этих расчетов обоснованным не является, его невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть, хотя цифры «впечатляют», есть в них что-то «монументальное»...

Но во имя этой спасительной для отвергшей Бога науки, для торжества идеи эволюции, способной принять любое содержание и допускающей любую подмену понятий, ее сторонники готовы пойти на все. В первую очередь на произвольное жонглирование аксиомами, полученными не на основе научных данных, а вследствие субъективного мировоззрения ученого. Разумеется, такой подход не только не позволяет понять природу человека, но сознательно ее искажает.

Например, идея эволюционного развития предполагает, что, зародившись на Земле как часть биологической жизни самых низших, примитивных форм, человек тем не менее стал высшим творением природы. Незадача, однако, заключается в том, что, как несложно убедиться, с точки зрения эволюции, все результаты развития животного мира являются игрой случайностей. Лишь волей случая на Земле образовались условия, необходимые для появления биологической жизни (как утверждают, в воде, а затем и на суше), затем случайно из некоего низшего существа, амебы, возникли десятки тысяч видов и родов, одним из которых стала человекообразная обезьяна. Случайно та путем поедания неожиданно попавшегося ей жареного мяса вместо сырого приобрела ранее отсутствующие способности и ее рука изменилась (подвижный «боковой» пятый палец). В итоге случайно «получился» человек — тем не менее, единственное существо на планете, обладающее свободной волей и способностью сознательно творить.

Далее, на основании всей совокупности этих выдуманных и не проверяемых по своей сути случайностей выводят ту «истину», что наш далекий предок — шимпанзе появился 75 млн лет назад, имея своим прародителем... мышь. Десятки миллионов лет он претерпевал изменения, пока около 70–40 тысяч лет назад не вышел из Африки, смешавшись с другими более архаичными разновидностями человекообразных обезьян [9, с. 101–103].

Однако, с точки зрения логики, эволюция не может основываться на случайностях, иначе она утратит черты объективного закона развития природы. Ведь, признав человека высшим творением, мы должны последовательно озвучить ту обязательную аксиому, что всегда и везде, где появляется органическая жизнь, она

должна породить человека. Причем с теми же способностями и качествами, что и на Земле. Проще говоря, что появление человека является некой заданностью, таящейся в законе эволюционного развития.

Вместе с тем очевидно, что этот тезис уместен лишь в том случае, когда мы представим других людей с иных планет, наших «братьев по разуму». Ведь если человек не появился в качестве одного из видов органической жизни, существующей на других планетах, то, само собой, закон немедленно и неминуемо утрачивает свойство объективности. Увы, кроме басен об инопланетянах и фантастических романов никто ничего предъявить не может. Почему же ученые так уверены, что в других галактиках человек пусть и «случайно», но как-то вместе с тем и закономерно должен появиться? Ведь с тем же успехом можно изложить гипотезу, будто на других планетах высшим творением является не гуманоид, а какой-нибудь динозавр. Этот тезис также недоказуем, как и тот, который нам предлагается.

Нелишним будет спросить также, по каким критериям человек выделяется из всех остальных представителей животного мира? Очевидно, по наличию разума и способности творить (вопрос о душе для материалиста, понятное дело, не стоит). Но, согласимся, этот критерий весьма условен: почему, например, не определить в этом качестве наличие невероятной физической силы, способность разрушать, а не создавать, летать и т. п.? Если человек всемогущ лишь на Земле, то кто сказал, что его эволюция представляет собой объективный и всеобщий закон развития жизни, проявляющийся повсеместно?!

Дальше — больше. Если человек является случайным явлением природы, то откуда, спрашивается, появились объективные законы развития человеческого общества, которыми нас потчуют со времен марксизма?! Настолько, как утверждают, самодостаточные, всесильные и детерминированные, что способны подчинить себе даже человека с его свободной волей и творческим разумом.

«Но как же, — скажут нам, — ведь есть же генетика, которая неопровержимо доказала эволюционный путь развития человека!». Действительно, после стольких разочарований появление новой науки — генетики было встречено с широкими надеждами на опровержение всех библейских истин и подтверждение «самовозникновения» и «саморазвития» мира, а появление человека — его эволюцией из обезьяны.

Увы, и эта едва ли не самая популярная в последние десятилетия наука не спасла идею эволюции. Да, в человеке имеется порядка 98,8% общей ДНК с шимпанзе. Однако этот показатель ничего не значит, поскольку значение имеют прежде всего гены, т. е. цепочки ДНК, определяющие синтез протеинов. Как известно, любой геном сделан из «ДНК, кодирующей синтез белков», и «ДНК не кодирующей». Один ген может обладать несколькими функциями, но вместе с тем множество генов могут исполнять одну и ту же функцию. Науке до сих пор не известно, какую роль играют многие наши гены, и потому невозможно ответить на один из ключевых вопросов: что же на самом деле отделяет один вид от другого на генетическом уровне? И если уж речь пошла о шимпанзе, то следует напомнить, что совокупность кодирующей ДНК составляет всего 1,5% от общей ДНК. И поэтому даже если минимальная доля ДНК шимпанзе отличается от нашей, этого достаточно, чтобы создать из нашей «пары» два разных вида и отнести нас к двум разным существам [10, с. 73, 75].

Более того, неожиданно вместо поддержки генетика нанесла своему «доверителю» удар в спину, разметав как саму идею эволюционной закономерности, так и ту хронологию, которой светские мыслители придерживались вместо библейской.

Довольно быстро выяснилось, что в среднем каждый человек наследует от своих родителей от 30 до 60 мутаций. Большинство мутаций не целенаправленны и ни к чему не ведут. Они либо не оказывают никакого воздействия на организм, либо вредят ему и подвергаются негативной селекции — отсортировываются. Редкие исключения, изменения, необходимые для выживания и размножения, ждет положительная селекция. Такие мутации распространяются и постоянно развиваются. Следовательно, пришли генетики к непреложным выводам, эволюция — это вечная игра случая [11, с. 24].

Что же касается хронологии, то, как известно, генетическая датировка основывается на предположении, что мутации происходят с регулярной частотой, создавая «молекулярные часы». Правда, возникает естественный вопрос: насколько быстро эти «часы» идут? Казалось бы, все проблемы решаются за счет применения метода «генеалогической скорости», т. е. числа мутаций целых геномов «троицы»: папа, мама, ребенок. Но как только ученый начинает вдаваться в детали, выясняется, что все далеко неоднозначно.

В частности, как известно, ориентировочные датировки разнятся в зависимости от того, какие генетические локусы используются — некоторые мутируют быстрее, чем другие, «генетическая скорость» меняется в зависимости от оценки количества лет между поколениями, и т. п. Да, конечно, среднее число можно высчитать из генеалогических свидетельств, но остается неясным другое — насколько это соответствует дальнему прошлому, когда продолжительность жизни была короче? Кроме того, у мужчин поколение может быть длиннее, и намного, чем у женщин, поскольку женщины перестают рожать после менопаузы. В результате, одна оценка скорости мутации для Y-хромосомы (т. е. мужчины) производит неожиданно поздние датировки в некоторых популяциях, что вынуждает пересмотреть «эволюционную скорость» [14, с. 39, 40].

Каково же — попытаемся обобщить выводы — в этом случае предназначение человека? Неужели эволюционное развитие слепо и не имеет какой-то определенной точки, достигнув которой можно смело сказать, что все труды человечества были не напрасны? Если это так, то, очевидно, что такое развитие бессмысленно по своей сути, оно обесценивает труды как любого из нас, так и всей человеческой популяции в целом; все они оказываются напрасными. Вслед за этим утрачивает смысл любой из человеческих союзов, а также нравственные понятия, такие как верность Родине, жертвенность, любовь к другим людям и т. п. Все оказывается преходящим, а их судьба — обратиться в прах. Вслед за этим рушится идея права, личности, свободы, и человек вновь превращается в своего «предка» — т. е. животное.

«Одна тяжелая, сумрачная мысль повисла над сознанием людей: это — мысль о ничтожестве человека, о незначительности всего, что он делает, о случайности слепых законов природы, которые вчера вызвали его к существованию в одном далеком уголке мира и завтра могут погубить вновь. Человек одинок, никто не видит его на этой кружащей планетке, и он может делать на ней, что ему угодно. Нет никакого верховного закона над человеком, нет другой ответственности для него, кроме той, которую придумали сами люди, сегодня уславливаясь считать добром и злом одно, завтра — другое. Вся жизнь человечества, вся история его — это только игра случайностей, к которым невозможно относиться серьезно, в которой нечему радоваться и не о чем сожалеть» [18, с. 25].

Та же мысль была выражена поэтом в стихотворной форме:

«Мой путь уныл,

Сулит мне труд и горе

Грядущего волнуемое море...» (А. С. Пушкин «Элегия», 1830 г.)

По-видимому, единственная альтернатива этой «эволюционной безнадежности» заключается в утверждении, выпестованном в лоне материализма, будто человек рожден с тем, чтобы подчинить себе природу, весь мир и Вселенную. Именно отсюда такие привычные по советским временам лозунги типа «люди как боги», «мы не должны ждать милостей от природы, взять их — вот наша задача» и т. п. Но при всей внешней для кого-то привлекательности, с точки зрения религиозного сознания подобные мотивы — суть бесовская мотивация, желание занять место Бога, позабыв, что Его уже провозгласили «не существующим», выдумкой «темных веков».

И если уж становиться на почву объективности, то следует признать, что «научная» конструкция эволюционного развития носит сугубо субъективный, произвольный и весьма циничный характер. Но ее-то и кладут в основание научного определения природы человека, предназначение которого в итоге следует выбирать из двух незавидных перспектив: либо признать его существование исторически бессмысленным, либо провозгласить «богом».

Как видим, наука, отвернувшая Бога ради объективности, оказалась способной порождать лишь абсурды, обретшие «право на существование» и существующие исключительно вследствие последовательной и повсеместно насаждаемой навязанности, как единственно верной и потому обязательной для всех со школьной скамьи идеологии. Поскольку же аксиоматические утверждения сторонников эволюционного развития противоречат логике, не стоит удивляться тому, что с течением времени человек в массе своей научился мыслить. «Когда-то, — тонко заметил один замечательный английский философ, — все теории оценивали, проверяя, не вынуждают ли они человека потерять душу; мы можем оценивать современные теории, проверяя, не вынуждают ли они человека потерять разум» [24, с. 363–365]. Увы, как показывает жизнь, вынуждают, в этом нет сомнений...

Поразительно, но даже сегодня, когда официальный атеизм канул в Лету, школьные программы основываются только и исключительно на идее эволюционного развития, нисколько не упоминая (хотя бы!) в качестве альтернативы идею сотворения человека и мира Богом. Между тем, если оставить в стороне явления, нередко квалифицируемые наукой как «чудеса», то без труда выяснится, что остальные события, которые повествуются и пророчествуются в Библии, отрицать никак невозможно. Они не только не противоречат данным, которые нам предоставляет, например, история и археология, но и служат им указующим для науки вектором, «где», «кого» или «что» следует искать.

Между тем, как наука бессильна без идеи креационизма, так и библеистика зачастую бессильна разъяснить смысл событий, излагаемых с Библии, без обращения к фундаментальным наукам. Хрестоматийный пример — сотворение женщины из ребра Адама. Еще и сегодня атеисты не без издевки (и оснований) просят ученых-христиан показать то место в теле мужчины, из которого была взята кость, ставшая исходным материалом для создания Евы. В ответ до недавнего времени нередко предлагались самые разные объяснения весьма общего и туманного характера, которые едва ли можно принимать всерьез.

Но сегодня, после того как науке раскрыты некоторые тайны генетики, эта наука, на которую напрасно уповали эволюционисты, оказалась верным союзником библеистики. Опираясь на нее, несложно предположить, что этот процесс происходил аналогично клонированию; ДНК праотца, содержащая о нем всю необходимую

информацию, была вложена в геном праматери, ставшей почти полной копией своего мужа. Разумеется, Моисей не мог оперировать такими понятиями, да и сам процесс ему едва ли мог быть доступен его сознанию. Поэтому, как представляется, великий бытописатель описал его в таких выражениях, которые ему были понятны: мужчина и женщина, плоть от плоти, одно целое (Быт. 2:24; Мф. 19:5). Для него именно это являлось главным. Поскольку же Адам был сотворен первым, то Ева — взята от него, не сотворена.

Попытка же уклониться от контекстного научного осмысления библейских событий нередко приводит либо к игнорированию очевидных нестыковок, что не придает убедительности текстам Священного Писания для внешнего читателя, либо к необходимости формировать объяснения, отношение к которым может быть только скептическим. Хрестоматийный пример — хронология дней творения.

Давно известно, что слова о «днях» творения едва ли можно понимать буквально. Действительно, в «Книге Бытия» говорится, что мир и человек были созданы в течение шести дней. Но о каких «днях» говорит бытописатель? О привычных нам сегодняшних сутках, насчитывающих 24 часа? Или словом «день» обозначено какое-то цельное, законченное событие, имеющее свое начало и конец, но не стандартизированное по количеству часов?

Общеизвестно, что еврейское слово «йом» («yom»), которым определялся день, означает неопределенный период времени (Лев. 7:35; Втор. 9:24; Иер. 46:10; Рим. 2:5; Мф. 10:15 и т. д.). И, конечно же, Моисей, бытописатель «Книги Бытия», никак не мог обозначить словом «день» первые три периода творения, поскольку светила — Луна и Солнце — поставлены Творцом для управления днем и ночью только на четвертый «день» (Быт. 1:14).

Скорее всего, как считается, применение термина «день» обусловлено его желанием изобразить эти события прообразом дней недели. История творения, разделенная на шесть отдельных периодов, заканчивающаяся «днем покоя», должна была глубже запечатлеть в евреях религиозный долг свято соблюдать субботу. Поэтому следует согласиться с тем мнением, что буквальное толкование «Шестоднева» едва ли правильно. «Какого рода эти дни, — говорил блаженный Августин (память 15 июня), — представить это нам или крайне трудно, или даже вовсе невозможно, а тем более невозможно говорить о том» [3, с. 183].

...»Движение вперед» не синонимично «развитию», самопревознесение не прибавляет истинности тем выводам, которые делает ученый-атеист, вера в Бога нуждается не только в свободном движении души к Создателю, но и в сознательном осмыслении того великого дара, который нам дан, — Библии. Очевидно, чтобы стать простыми как голуби, людям первее все же нужно быть мудрыми, как змеи (Мф. 10:16)...

«Не верю в безошибочность моего ума, не верю в безошибочность и других, самых великих умов, не верю тем еще более в непогрешимость собирательного человечества; но верить во что-нибудь всякому нужно, чтобы жить. Буду же верить в Евангелие, объясненное Церковью, а не иначе. Боже мой, как хорошо, легко! Как все ясно! И как это ничему не мешает: ни эстетике, ни патриотизму, ни философии, ни науке, ни любви к человечеству» [12, с. 791].

Список литературы

1. Авдеенко Е. А. Книга Бытия: генесис и берешит. В 3 т. Т. 1. — М., 2019. — 408 с.
2. Беляев А. Д. О безбожии и антихристе. Подготовка, признаки и время пришествия антихриста. — Сергиев Посад: тип. А. И. Снегиревой, 1898. — 1034 с.

3. Блаженный Августин. О Граде Божьем. Книга 11. Глава VI // Блаженный Августин. О граде Божьем. В 4 т. Т. 2. — М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
4. Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. — М.: ББИ, 2009. — 592 с.
5. Булгаков Сергей, протоиерей. Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. — Париж: YMCA-Press, 1948. — 353 с.
6. Водолазкин Е. Г. Оправдание Острова. — М.: Редакция Елены Шубиной, 2021. — 416 с.
7. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. — М.—СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — 464 с.
8. Джалал ад-Дин Руми. Сокровища воспоминания. — М.: Ганга, 2017. — 208 с.
9. Иванов Вяч. Вс. От буквы и слога к иероглифу. Система письма в пространстве и времени. — М.: Языки славянской культуры, 2013. — 267 с.
10. Кандеми С., Саватье Ф. Загадка «Денисовского человека». Потерянное звено в истории человечества. — М.: КоЛибри, Азбука, 2025. — 320 с.
11. Краузе Й., Траппе Т. Путешествие наших генов. История о нас и наших предках. — СПб.: Портал, 2020. — 288 с.
12. Леонтьев К. Н. Мое обращение и жизнь на св. Афонской горе // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 6. Книга 1. — СПб.: Владимир Даль, 2003.
13. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. — Киев, 2004.
14. Манко Дж. Как заселялась Европа. От первых людей до викингов. — М.: ИД ЯСК, 2019. — 441 с.
15. Пеликан Я. Кому принадлежит Библия? Краткая история Писания. — М.: ББИ; Киев: Дух і Літера, 2019. — 253 с.
16. Письмо Розанова — Перцову. Июль 1918. Сергиев Посад // На новые пути: переписка В. В. Розанова и П. П. Перцова (1896–1902 г.). В 2 т. Т. 2. — СПб.: Пушкинский Дом, 2022. — 784 с.
17. Преподобный Исаак Сирин. Слово 35. О любви к миру // Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2021.
18. Розанов В. В. Место христианства в истории // Розанов В. В. Религия и культура. Статьи и очерки 1902–1903 гг. — М.—СПб., 2008.
19. Серафим (Роуз), иеромонах. Православный взгляд на эволюцию. — СПб., 1997. — 96 с.
20. Слимач Л. Голый неандерталец. Происхождение, обычаи, ритуалы, интеллект древних родственников человека. — М.: Эксмо, 2024.
21. Софроний (Сахаров), архимандрит. Преподобный Силуан Афонский. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2002.
22. Фиолетов Н. Н. Теория эволюции и религиозное мировоззрение // Фиолетов Н. Н. Очерки христианской апологетики. — Клин, 2007.
23. Честертон Г. К. Вечный человек. — М.: Политиздат, 1991. — 550 с.
24. Честертон Г. К. Ортодоксия // Честертон Г. К. Вечный человек. — М.: Политиздат, 1991.
25. Чичерин Б. Н. Наука и религия. — М.: Типолитография т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1901.
26. Шеллинг Ф. В. Й. Об отношении реального и идеального в природе // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения. В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1989. — 636 с.

Velichko A. M. The Bible and the Science of Human Nature and Purpose

Abstract

The article is devoted to a comparison of the biblical and scientific (secular) pictures of man, his nature, and his purpose. The author consistently examines the claim of secular science to objectivity and impartiality, showing that scientific knowledge relies no less than religious texts on intuition, faith in unproven premises, and the subjective worldview of the researcher — as confirmed by statements of C. F. Gauss, A. Einstein, H. Poincaré, and other scholars. Special attention is given to a critical analysis of evolutionary theory: it is shown that the idea of the random origin of man is logically incompatible

with the notion of him as the pinnacle of the development of nature, while data from modern genetics (the analysis of mutations, the problem of «molecular clocks») do not confirm but, on the contrary, weaken evolutionary chronology. In contrast, the biblical understanding of man as a being called to likeness with God through the free pursuit of good is set forth, with emphasis placed on the necessity of a competent, non-formalistic hermeneutics of Holy Scripture — taking into account the symbolism, allegory, and historical-cultural context of biblical texts (in particular, regarding the creation of Eve and the «days» of creation). The author concludes that the rejection of God does not free science from myth-making, but deprives man of the only consistent foundation for understanding his own dignity and purpose.

Keywords: the Bible, science, man, human nature, human purpose, evolution, creationism, genetics, knowledge of God, likeness to God, biblical hermeneutics.

References

1. Avdeenko E. A. (2019) The Book of Genesis: Genesis and Bereshit, in 3 vols., vol. 1. Moscow. 408 p.
2. Belyaev A. D. (1898) On Godlessness and the Antichrist. The Preparation, Signs, and Time of the Coming of the Antichrist. Sergiev Posad: A. I. Snegireva Publ. 1034 p.
3. Augustine, Blessed (1994) «On the City of God, Book 11, Chapter VI». In: Augustine, Blessed. On the City of God, in 4 vols., vol. 2. Moscow: Spaso-Preobrazhensky Valaam Monastery Publ.
4. Brueggemann W. (2009) An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination. Moscow: BBI Publ. 592 p.
5. Bulgakov Sergiy, archpriest (1948) The Apocalypse of John: An Essay in Dogmatic Interpretation. Paris: YMCA-Press. 353 p.
6. Vodolazkin E. G. (2021) The Justification of the Island. Moscow: Elena Shubina Editions. 416 p.
7. Dilthey W. (2013) The Worldview and Analysis of Man since the Renaissance and Reformation. Moscow–St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives. 464 p.
8. Jalal ad-Din Rumi (2017) Treasures of Remembrance. Moscow: Ganga Publ. 208 p.
9. Ivanov Vyach. Vs. (2013) From Letter and Syllable to Hieroglyph: The System of Writing in Space and Time. Moscow: Languages of Slavic Culture Publ. 267 p.
10. Cademey C., Savatier F. (2025) The Riddle of «Denisovan Man»: The Lost Link in the History of Humankind. Moscow: KoLibri, Azbuka Publ. 320 p.
11. Krause J., Trappe T. (2020) The Journey of Our Genes: A History of Us and Our Ancestors. St. Petersburg: Portal Publ. 288 p.
12. Leontiev K. N. (2003) «My Conversion and Life on the Holy Mountain of Athos». In: Leontiev K. N. Complete Works and Letters, in 12 vols., vol. 6, book 1. St. Petersburg: Vladimir Dal Publ.
13. Lossky V. N. (2004) «The Mystical Theology of the Eastern Church». In: Lossky V. N. The Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology. Kyiv.
14. Manco J. (2019) How Europe Was Settled: From the First Humans to the Vikings. Moscow: YASK Publ. 441 p.
15. Pelikan J. (2019) Whose Bible Is It? A Short History of Scripture. Moscow: BBI Publ.; Kyiv: Dukh i Litera Publ. 253 p.
16. Rozanov to Pertsov, Letter, July 1918, Sergiev Posad (2022). In: Toward New Paths: The Correspondence of V. V. Rozanov and P. P. Pertsov (1896–1902), in 2 vols., vol. 2. St. Petersburg: Pushkin House Publ. 784 p.
17. Isaac the Syrian, Venerable (2021) «Homily 35: On Love for the World». In: Isaac the Syrian, Venerable. Ascetical Homilies. Moscow: Sretensky Monastery Publ.
18. Rozanov V. V. (2008) «The Place of Christianity in History». In: Rozanov V. V. Religion and Culture: Articles and Essays, 1902–1903. Moscow–St. Petersburg.
19. Seraphim (Rose), hieromonk (1997) An Orthodox View of Evolution. St. Petersburg. 96 p.
20. Slimak L. (2024) The Naked Neanderthal: Origins, Customs, Rituals, and Intelligence of Ancient Human Relatives. Moscow: Eksmo Publ.
21. Sophrony (Sakharov), archimandrite (2002) Saint Silouan the Athonite. Sergiev Posad: Holy Trinity-St. Sergius Lavra Publ.

22. Fioletov N. N. (2007) «The Theory of Evolution and the Religious Worldview». In: Fioletov N. N. Essays on Christian Apologetics. Klin.
23. Chesterton G. K. (1991) The Everlasting Man. Moscow: Politizdat Publ. 550 p.
24. Chesterton G. K. (1991) «Orthodoxy». In: Chesterton G. K. The Everlasting Man. Moscow: Politizdat Publ.
25. Chicherin B. N. (1901) Science and Religion. Moscow: I. N. Kushnerev and Co. Typolithography.
26. Schelling F. W. J. (1989) «On the Relation of the Real and the Ideal in Nature». In: Schelling F. W. J. Works, in 2 vols., vol. 2. Moscow: Mysl Publ. 636 p.

Сведения об авторе

Величко Алексей Михайлович, Юридический институт ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный университет», Кафедра международного права, Россия, г. Кемерово; e-mail: mp_ui_kemsu@mail.ru; 650070, Россия, Кемеровская область, г. Кемерово, ул. Тухачевского, 33; доктор юридических наук, профессор.

About the author

Velichko Aleksey Mikhailovich, Law Institute of Kemerovo State University, Department of International Law, Russia, Kemerovo; e-mail: mp_ui_kemsu@mail.ru; 650070, Russia, Kemerovo Oblast, Kemerovo, Tukhachevskogo St., 33; Doctor of Law, Professor.

Материал поступил в редакцию / Received 11.05.2026
Принят к публикации / Accepted 11.06.2026

СОВРЕМЕННАЯ ИКОНОПИСЬ АЛТАЙСКОГО КРАЯ: ИКОНА «СВЯТАЯ ТРОИЦА» ИЗ АЛЕЙСКОГО СВЯТО-ДИМИТРИЕВСКОГО МУЖСКОГО МОНАСТЫРЯ

Образцов И. Ю.

Союз писателей России

Барнаул, Российская Федерация

altay-pisatel@yandex.ru

ГРНТИ: 18.31.31

ВАК 5.10.3

Ссылка для цитирования

Образцов И. Ю. Современная иконопись Алтайского края: икона «Святая Троица» из Алейского Свято-Димитриевского мужского монастыря // Вестник Барнаульской духовной семинарии. — 2026. — № 2 (10). — С. 30–34.

Аннотация

Статья посвящена описанию иконы «Святая Троица», написанной современным иконописцем Ириной Шубиной и хранящейся в алейском Свято-Димитриевском мужском монастыре Алтайского края. Дается краткий обзор особенностей иконописного изображения и его отличий от канонической иконы «Троица» письма Андрея Рублёва, которая была взята автором за образец.

Ключевые слова: Троица, современная иконопись, русское христианское искусство, православное богословие, современная культура.

Иконописная традиция является неотъемлемой частью духовной культуры православия. Воплощая в себе многовековую практику бытования в обществе этико-эстетических ценностей христианского мира, русская икона является уникальным примером формирования культового образа сквозь призму национального самосознания. В связи с изменяющимися общественно-политическими системами отношений в обществе, русская культура с конца XVII в. и до настоящего времени претерпевает ряд радикальных трансформаций, обусловленных процессами секуляризации и обмирщения, характерными вообще для человеческой цивилизации последних трёх веков [1]. В связи с этим, особое значение приобретают исследования в области изучения современных иконописных практик, так как через данные практики возможно проследить те базовые, фундаментальные мировоззренческие установки, которые сохраняются, невзирая на радикализм секулятивных общекультурных изменений. Одновременно с этим, такие исследования позволяют обнаружить развитие уже утвердившихся, канонических иконописных образов как в смысле технико-колористических решений, так и в смысле символического осмысления богословских догматов [2].

Сходные вопросы об отношении современной иконописной практики к традиции поднимает Т. В. Пашкевич, анализируя первую региональную выставку современного иконописного искусства на Алтае: исследователь отмечает, что работы современных алтайских иконописцев обнаруживают одновременно опору на канонические образцы и заметное влияние художественных вкусов эпохи, что порождает вопрос о границе между живым продолжением традиции и её стилизацией [8, с. 104–105].

Современная иконопись Алтайского края является сегодня областью активного исследования, что прямо связано как с пополнением музейных фондов [3; 4], так и с обнаружением икон «сибирской» иконописной традиции. В целом, явление «сибирской» иконописной традиции периода второй половины XIX – начала XX вв. довольно хорошо известно, однако именно современная иконописная практика показывает, как сегодня в контексте радикальной секуляризации и обмирщения культуры происходит осмысление русской канонической иконы мастерами-иконописцами. Здесь необходимо обратить внимание на новооснованные монастыри и храмы Алтайского края, где хранятся иконы современного письма. Одним из таких храмов является церковь Свято-Димитриевского мужского монастыря Рубцовской епархии Русской православной церкви в г. Алейске Алтайского края.

Алейский Свято-Димитриевский мужской монастырь открыт в 1994 г. при храме во имя святого великомученика Димитрия Солунского. После пожара 2001 г. монастырь был восстановлен в 2014 г. по благословению епископа Барнаульского и Алтайского Сергия (Иванникова). В собрании монастыря имеются иконы афонского письма, которые уже нашли своё описание в отдельном издании 2020 г. [5]. Но также в настоящее время в монастыре хранится несколько икон, созданных современными иконописцами, которые выделяются своеобразными колористическими и уникальными композиционными решениями. Описанию истории появления и художественных особенностей одной из таких икон и посвящена настоящая статья.

В собрании храмовых икон алейского Свято-Димитриевского мужского монастыря находится икона «Святая Троица», написанная иконописцем Ириной Владимировной Шубиной. Ирина Владимировна закончила Новгородский государственный университет (факультет архитектуры), а иконописное мастерство начала осваивать в 2014 г. под руководством реставратора и иконописца Натальи Юрьевны Шириян (г. Москва).

В 2017 г. по просьбе братии Свято-Димитриевского мужского монастыря Ирина Владимировна начала работу над иконой «Святая Троица», взяв за образец каноническое изображение «Троица» письма преп. Андрея Рублёва, но используя и многие последующие иконописные интерпретации известной рублёвской иконы. Созданная Ириной Владимировной Шубиной в период с 2017 по 2023 гг. икона значится в описи монастыря под наименованием «Святая Троица», написана акриловыми красками на деревянной доске вертикального формата (толщина доски 4 см) и имеет размер 140x114 см, что практически буквально повторяет размер рублёвской «Троицы». Тем не менее, алейская «Святая Троица» имеет свои характерные особенности изображения.

Окошко алтаря-трапезного стола, за которым восседают три ангела, затемнено. Здесь наблюдается влияние растиражированного иконописного изображения иконы «Троица» письма преп. Андрея Рублёва и более поздних её повторений, где это окошко часто изображается тёмным, по принципу повседневной визуальной логики, указывающей, что затенённое пространство внутри окна, ведущего в неосвещённое помещение и наблюдаемого извне, должно быть темнее внешнего пространства.

Но дело в том, что в исходном изображении рублёвской «Троицы» данное окошко освещено и это, судя по всему, вписывается в общую идею иконописного повествования и символики, которые характерны для исихастской традиции, к которой, как известно, принадлежат иконописные работы Рублёва [6]. Здесь необходимо сделать пояснение о том, что каждый алтарь, находящийся в православном храме, содержит внутри антиминс с частичкой мощей какого-нибудь святого подвижника. Этот факт

имеет богослужebное значение [7] и связан с ритуалом освящения алтаря во всех нововозводимых православных церквях. На иконе же Рублёва за трапезным алтарём восседает сам триипостасный Господь, а, следовательно, нет никакой необходимости вложения вовнутрь антиминса и дополнительного освящения этого алтаря, так как он освящается по факту буквального пребывания за ним Бога. В иконе Рублёва этот смысл изображения можно наблюдать в высветлении окошка алтаря-трапезного стола, как бы в указании, что этот алтарь не есть земной, этот алтарь исходный, который освящён самим восседающим триипостасным Богом и в ритуале освящения, а значит и в антиминсе не нуждающийся. Это высветление окошка алтаря в иконе Андрея Рублёва усиливает общую идею всего иконописного повествования.

Кстати, то же высветленное окошко трапезного стола мы видим и во фреске «Троица Ветхозаветная» («Гостеприимство Авраама») Феофана Грека из церкви Спаса Преображения на Ильине улице в Новгороде. И это не случайно, так как для исихастской эстетики особое значение обретает обращение к мистике света, раскрываемой в богословии образа. Одновременно с этим, в святоотеческой исихастской теории образа, свет и цвет стали играть роль символов Божественной энергии. Рублёвская «Троица» особенно ярко демонстрирует это воплощение святоотеческой эстетико-мистической теории в иконе [6].

Есть и дополнительная интерпретация по поводу высветленного окошка алтаря на рублёвской «Троице», которая заключается в толковании о том, что свободное, освещённое пространство внутри окошка алтаря-трапезного стола указывает зрителю на приглашение принять призыв Бога, занять место за божественной трапезой. Здесь эффект обратной перспективы дополнительно указывает на раскрытую вглубь иконы перспективу как символическое изображение вечности, путь к которой может начаться для каждого человека, то есть для каждого, кто смотрит на икону Андрея Рублёва «Троица».

Такой смысл лишь дополнительно показывает, что за прошедшие с создания рублёвской иконы века, в иконописном творчестве трансформируются или утрачиваются некоторые ключевые смыслы исходных, ставших каноническими, изображений. Разумеется, немалую роль в этом процессе играют современные способы тиражирования любого визуального контента и, в частности, любых иконописных изображений, будь то полиграфическая продукция, виртуальный контент или живописное копирование, которые часто теряют исходный эстетико-символический смысл и обретают свойства мирских живописных изображений.

В случае исследуемой нами алейской иконы «Святая Троица» окошко алтаря затемнено, то есть, это пример прямого влияния растиражированных иконописных изображений, где рублёвский смысл уже не прослеживается, а отображается непосредственное понимание затемнённого пространства внутри алтаря по принципу повседневной живописной логики.

В связи с тем, что работы иконописцев современного периода появляются не только в контексте определённых художественных традиций и традиционных духовных практик, но испытывают опосредованное (а иногда и прямое) влияние окружающего визуального устройства жизни современного общества, то говоря о колористических, геометрических и прочих решениях автора, мы можем с большим основанием включить в наш анализ и вышеуказанные факторы повседневного наблюдения иконописцем визуального оформления окружающего общественного пространства и понимание изображения через светские искусствоведческие методы построения визуального образа.

Также и особые колористические решения, отходящие от канонического рублёвского изображения, заметны в созданном автором фоне. Если рублёвская икона имеет золотой фон, то в алейской «Святой Троице» избран бирюзово-голубой. Такое цветовое решение позволяет вспомнить многие иконы «сибирского письма» второй половины XIX – начала XX вв., где светло-голубой или синий фон довольно распространены.

Помимо этого, в отличие от рублёвской «Троицы» на алейской «Святой Троице» в руках ангелов отсутствуют посохи (мерила), что тоже может быть влиянием более поздних списков и аналогов иконы Рублёва, которые использовал автор для создания алейской иконы и где эти посохи отсутствуют.

Внутренняя часть крыльев ангелов в алейской «Святой Троице» дополнена голубыми перьями и таким образом пространство становится заполнено, что тоже отличает икону от рублёвского канонического изображения.

Фоновое пространство в нижней части иконы увеличено и прописано пастельно-зелёным цветом с украшением в виде небольших звёзд и фигурных черт, рассыпанных по всему полю в виде узора-украшения. Эта характерная особенность указывает на знакомство автора-иконописца с новгородской иконописной традицией (о чём говорит и сам автор), где подобное украшение встречается довольно часто. Кроме того, подобным образом на иконах часто обозначается «земля», что опять же указывает на некоторое снижение в современном изображении богословского символизма рублёвской «Троицы» и приближение иконографического повествования к буквальному реалистическому смыслу нижней части иконы как «земли», что по смыслу связывает эту часть алейской «Святой Троицы» с затемнением на ней алтарного окошка.

В целом, алейская икона «Святая Троица» представляет собой характерный пример свободного повторения иконы «Троица» письма Андрея Рублёва и демонстрирует типичные процессы, происходящие в современной культуре и трудности богословского осмысления канонических иконописных изображений древности в сегодняшних реалиях.

Список литературы

1. Лопин, Р.А., Кузнецов, Д.В. «Троица» прп. Андрея Рублева: к художественно-исторической герменевтике и богословию иконы // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. - 2023. - Т. 9. № 2. - С. 108-120.
2. Козарезова, О.О. Символика Троицы в иконописной традиции последней четверти XX в.: от истоков к современному осмыслению // Теория и практика общественного развития. Культурология. - 2015. - № 12. - С. 402-407.
3. Школина, Е.В., Иконы академического письма в собрании Государственного художественного музея Алтайского края // Искусство Евразии. - 2017. - № 2(5). - С. 95-108.
4. Икона. XXI век: современное православное искусство из фондов музея, храмов и частных коллекций: каталог выставки 19 июня – 9 августа 2025 г. / М-во культуры Алт. Края, Гос. Художеств. Музей Алт. Края, Алт. Митрополия рус. Православ. Церкви; авт-сост.: А. А. Клубков [и др.]; науч. ред. Н. С. Царева, ред. Л. В. Корникова, О. В. Сидорова. - Барнаул: Гос. Художеств. Музей Алт. Края, 2025.- 57, [1] с.: цв. ил.
5. Крейдун, Ю. А., Булгаева, Г. Д., Иконы афонского письма на Алтае: история, бытование, каталог. - Барнаул: Издательство Алтайского государственного университета, 2020. - 200 с.: ил.
6. Козарезова, О.О. «По образу и подобию»: святоотеческая антропология и троический догмат в искусстве русского исихазма // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. - 2020. - № 2 (30). - С. 100-123.

7. Архимандрит Зинон. Икона в литургическом возрождении // Памятники Отечества. - 1992. - № 2-3, - С. 60.

8. Пашкевич Т. В. Выставка современного иконописного искусства на Алтае: традиция или новация? // Вестник Барнаульской духовной семинарии. — 2025. — № 3 (7). — С. 104–111.

Obraztsov I. Yu. Contemporary Icon Painting of the Altai Region: Icon «The Holy Trinity» of the St. Dmitry Monastery in Aleysk City

Abstract

This article describes the icon «Holy Trinity,» painted by contemporary iconographer Irina Shubina and housed in the Aleysk St. Demetrius Monastery in the Altai region. It provides a brief overview of the icon's features and how it differs from Andrei Rublev's canonical icon «Trinity,» which the author used as a model.

Keywords: Trinity, modern icon painting, Russian Christian art, Orthodox theology, contemporary culture.

References

1. Lopin R. A., Kuznetsov D. V. The «Trinity» by St. Andrei Rublev: Towards an Artistic-Historical Hermeneutics and Theology of the Icon. Nauchnyy rezul'tat. Sotsial'nye i humanitarnye issledovaniya [Research Result. Social and Humanitarian Research], 2023, vol. 9, no. 2, pp. 108–120.

2. Kozarezova O. O. Symbolism of the Trinity in the Icon-Painting Tradition of the Last Quarter of the 20th Century: From the Origins to Contemporary Understanding. Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya. Kul'turologiya [Theory and Practice of Social Development. Cultural Studies], 2015, no. 12, pp. 402–407.

3. Shkolina E. V. Icons of Academic Painting in the Collection of the State Art Museum of the Altai Krai. Iskusstvo Evrazii [The Art of Eurasia], 2017, no. 2(5), pp. 95–108.

4. Ikona. XXI vek: sovremennoe pravoslavnoe iskusstvo iz fondov muzeya, khramov i chastnykh kollektsey: katalog vystavki 19 iyunya – 9 avgusta 2025 g. [The Icon. 21st Century: Contemporary Orthodox Art from the Collections of the Museum, Churches, and Private Collections: Exhibition Catalogue, June 19 – August 9, 2025], comp. by A. A. Klubkov et al., ed. by N. S. Tsareva, L. V. Kornikova, O. V. Sidorova. Barnaul, Altai Krai State Art Museum Publ., 2025. 57 p.

5. Kreydun Yu. A., Bulgaeva G. D. Ikony afonskogo pis'ma na Altae: istoriya, bytovanie, katalog [Icons of Athonite Painting in Altai: History, Existence, Catalogue]. Barnaul, Altai State University Press, 2020. 200 p.

6. Kozarezova O. O. «In the Image and Likeness»: Patristic Anthropology and the Trinitarian Dogma in the Art of Russian Hesychasm. Vestnik Ekaterinburgskoy dukhovnoy seminarii [Bulletin of the Yekaterinburg Theological Seminary], 2020, no. 2 (30), pp. 100–123.

7. Archimandrite Zinon. The Icon in the Liturgical Revival. Pamyatniki Otechestva [Monuments of the Fatherland], 1992, no. 2-3, p. 60.

8. Pashkevich T. V. The Exhibition of Contemporary Icon Art in Altai: Tradition or Innovation? In: Vestnik Barnaul'skoi dukhovnoi seminarii, 2025, no. 3 (7), pp. 104–111.

Сведения об авторе

Образцов Иван Юрьевич, Алтайская краевая писательская организация Общероссийской общественной организации «Союз писателей России», Россия, г. Барнаул; e-mail: altay-pisatel@yandex.ru; 656031, Россия, Алтайский край, г. Барнаул, ул. Крупской, д. 97; писатель, публицист, член Союза писателей России.

About the author

Obraztsov Ivan Yuryevich, Altai Regional Writers' Organization of the All-Russian Public Organization «Union of Writers of Russia», Russia, Barnaul; e-mail: altay-pisatel@yandex.ru; 656031, Russia, Altai Krai, Barnaul, Krupskoy St., 97; Writer, Essayist, Member of the Union of Writers of Russia.

Материал поступил в редакцию / Received 11.05.2026

Принят к публикации / Accepted 11.06.2026

РАЗДЕЛ 2. ИСТОРИЯ / SECTION 2. HISTORY

ПЕРЕНОСЕНИЕ МОЩЕЙ СЯТИТЕЛЯ МАКАРИЯ (НЕВСКОГО) АЛТАЙСКОГО: ИСТОРИЧЕСКИЙ ПУТЬ ОТ ПОГРЕБЕНИЯ ДО ВОЗВРАЩЕНИЯ НА АЛТАЙ

Крейдун Ю. А., протоиерей
Барнаулская духовная семинария
Барнаул, Российская Федерация
kreu70@mail.ru

Рыжов С. С., диакон
Барнаулская духовная семинария
Барнаул, Российская Федерация
d.simeonr@mail.ru

ГРНТИ 21.15.61

ВАК 5.11.2

Ссылка для цитирования

Крейдун Ю. А., протоиерей, Рыжов С. С., диакон. Перенесение мощей святителя Макария (Невского) Алтайского: исторический путь от погребения до возвращения на Алтай Вестник Барнаульской духовной семинарии. — 2026. — № 2 (10). — С. 35–43.

Аннотация

В статье на основе архивных документов, фоторепортажей и устных свидетельств участников событий реконструируется история бытования честных останков святителя Макария (Невского) – от кончины в 1926 году до торжественного перенесения в город Горно-Алтайск в 2016 году. Рассматриваются ключевые этапы: первоначальное захоронение у стен Казанского храма в селе Котельники (1926), перезахоронение в крипте Успенского собора Троице-Сергиевой Лавры (1957), официальное обретение мощей (2011) и возвращение святыни на Алтайскую землю (2016). Особое внимание уделяется историческому контексту 1950-х годов, роли патриарха Алексия I (Симанского), а также мотивации и обстоятельствам, сопровождавшим каждый из этапов.

Ключевые слова: святитель Макарий (Невский) Алтайский, обретение мощей, перенесение мощей, Троице-Сергиева Лавра, Горно-Алтайская епархия, патриарх Алексий I, патриарх Кирилл, Алтайская духовная миссия.

Святитель Макарий (Невский, 1835–1926), митрополит Московский и Коломенский, носивший пожизненный титул «митрополит Алтайский», принадлежит к числу наиболее почитаемых подвижников Русской Православной Церкви нового времени. Его многолетняя миссионерская деятельность на Алтае, создание переводов Священного Писания на алтайский язык, устройство школ и монастырей снискали ему славу «апостола Алтая». Канонизированный в 2000 году, святитель Макарий стал небесным покровителем Алтая. В 2015 году по благословению Святейшего Патриарха Кирилла Святитель Макарий вошел в Собор Алтайский святых. Однако путь его честных останков от земного погребения до всенародного почитания оказался непростым и исполненным драматических обстоятельств, отражающих сложные перипетии церковно-государственных отношений в советский и постсоветский период.

Настоящее исследование, опирающееся на впервые вводимые в научный оборот архивные материалы (Государственный архив РФ, канцелярия Троице-Сергиевой Лавры), фоторепортаж В. А. Нестеренко (личный архив) и интервью с непосредственными участниками событий, позволяет восстановить целостную картину бытования святых мощей и выявить факторы, определившие их перенесение.

Последние годы жизни святитель Макарий провёл в Николо-Угрешском монастыре, куда был сослан после отстранения от Московской кафедры в 1917 году.

После закрытия обители летом 1925 года владыка был перевезён в село Котельники под Москвой, где нашёл приют в доме Мелании Павловны Трагейм. 16 февраля 1926 года, на 91-м году жизни, митрополит Макарий мирно отошёл ко Господу. Его кончину засвидетельствовал епископ Арсений (Жадановский), оставивший подробные воспоминания о последних часах святителя [1].

Похороны состоялись 19 февраля 1926 года при стечении 79 священнослужителей. Тело было погребено в ограде Казанской церкви села Котельники, у алтарной стены.

Казанская церковь была закрыта осенью 1927 года. Могила святителя Макария сохранилась. К ней могли свободно приходить многочисленные почитатели владыки до конца 1938 года, когда доступ на территорию храма стал ограниченным. Здесь неподалёку была организована добыча белого песка для построенного рядом завода по производству силикатного кирпича. Во время войны, по решению государственной власти, территория храма была взята под контроль военным ведомством, и был поставлен караул. Доступ в ограду храма оказался строго запрещённым (рисунок 1, рисунок 2).



Рисунок 1 — Храм Казанской иконы Божией Матери в Котельниках, фото 1920-х гг.

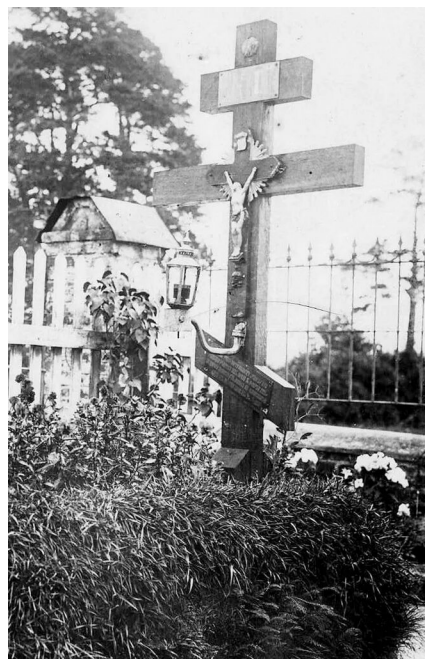


Рисунок 2 — Могила святителя Макария (Невского) у Казанского храма в Котельниках

С 1939 по 1957 год почитатели владыки были лишены возможности посещать могилку старца. У верующих возникло естественное беспокойство о сохранении могилки старца. После закрытия храма была большая вероятность, что храм полностью разрушат и могилу митрополита Макария уничтожат. В начале 1940-х годов с Казанского храма сняли главы, в колокольне разобрали верхние этажи и шатёр. Перезахоронение честных останков тогда казалось невозможным. Несмотря на ограничения власти на посещение территории Казанского храма, где был похоронен

владыка, почитатели старца, рискуя, посещали могильный холмик, о чём сохранились свидетельства (например, эпизод с пасхальным яйцом, переданный К. К. Апушкиным) [7, с. 332–333].

Перезахоронение честных останков митрополита Макария (1957)

Решающий поворот в судьбе останков наступил в 1957 году. В феврале патриарх Алексей I (Симанский) обратился к председателю Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпову с письмом, в котором ходатайствовал о разрешении перенести прах митрополита Макария в Троице-Сергиеву Лавру — в усыпальницу настоятелей обители под Успенским собором. Патриарх подчёркивал необходимость сделать это «совершенно без огласки» и указывал, что могиле «грозит опасность быть уничтоженной» [5].

Это обращение стало возможным благодаря временной либерализации государственно-церковных отношений. В 1955–1957 годах, после развенчания культа личности Сталина, советское руководство пошло на ряд уступок Церкви, стремясь использовать её авторитет во внешнеполитических целях. В августе 1956 года были возвращены Троице-Сергиева Лавра и её помещения [12].

Совет по делам Русской Православной Церкви был создан в 1943 году. Орган не должен был принимать самостоятельных решений, а лишь докладывать правительству о делах церкви и действовать по прямому указанию правительства. По инструкции уполномоченному по делам религии запрещалось состоять в переписке с архиереями, но уполномоченные этим указанием часто пренебрегали. Общение с церковным руководством допускалось только на официальном приёме.

Развернувшийся в середине 50-х годов процесс либерализации, развенчания сталинизма и расширения возможностей духовной жизни благотворно сказался и на положении Русской Православной Церкви. Началось освобождение священнослужителей, выживших в лагерях и тюрьмах. В конце 1955 года получили свободу архиепископ Мануил и бывший карловчанин митрополит Нестор, человек драматической судьбы. 8 декабря 1955 г. появилось циркулярное письмо Совета по делам РПЦ уполномоченным, определявшее задачи их работы по выделению групп лояльного духовенства на местах для получения от них различной информации.

В феврале 1956 года председатель Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпов попросил Центральный комитет Коммунистической партии о смягчении политики по отношению к церкви. Эта просьба мотивировалась целью «использования патриархии в международных делах и еще кое в чем». Просьба была услышана, и в середине 1956 года РПЦ были возвращены: Троицкий собор Александро-Невской лавры в Ленинграде, все помещения Троице-Сергиевой Лавры [12], часть старых церковных книг, до шестидесяти облачений и несколько сот икон из музеев [2, с. 42–46].

В это благоприятное для верующих время, когда Совет по делам РПЦ шёл на уступки, к патриарху Алексию I (Симанскому) обращаются почитатели митрополита Макария с просьбой о «переносе его гроба из села Котельники на кладбище в Малиновке, Московско-Рязанского ж.д.», и разрешение было получено. Но по Божиему промыслу дело не случилось. Через некоторое время уже сам Патриарх Алексей ходатайствует о перезахоронении честных останков митрополита Макария, о чём было сказано выше.

Однако уже в конце 1957 года началась новая антирелигиозная кампания. Подготовительные шаги к широкомасштабному наступлению на церковь были сделаны на конференции 350 теоретиков атеизма в Москве в августе 1957 года. Начиналось проведение антирелигиозных мер по административной линии. 2 декабря 1957 г. Совет

по делам РПЦ разослал уполномоченным указ о снятии в первом полугодии 1958 года с учёта зарегистрированных, но недействующих по разным причинам храмов. РПЦ оказалась на пороге нового периода тяжёлых испытаний.

Началом хрущёвской антирелигиозной кампании можно считать выход секретного постановления ЦК КПСС от 4 октября 1958 года. Оно обязывало партийные, комсомольские и общественные организации развернуть пропагандистское наступление на «религиозные пережитки» [10, с. 54].

Перезахоронение останков митрополита оказалось совершённым в узком временном «окне» между возвращением Лавры и новыми гонениями, что придаёт событию особый промыслительный смысл.

Комиссия для перенесения и освидетельствования честных останков прибыла в село Котельники, к месту погребения митрополита Макария, 16 апреля 1957 года. Комиссию возглавил иеромонах Алипий (Воронов), будущий наместник Псково-Печерского монастыря. С ним было пятеро рабочих. Как в своём письме к Карпову пишет Патриарх Алексей I: «На месте все оказали большое внимание: и А. А. Трушин, и местные власти, а местные солдаты помогали нашим пяти рабочим в трудном деле открытия склепа, весьма основательно заделанного» [5].

В рапорте Патриарху Алексею наместник Лавры архимандрит Пимен докладывает: «сего 16 апреля 1957 г. в Троице-Сергиеву лавру прибыл прах митрополита Московского и Коломенского Макария для захоронения его во Всехсвятской церкви (под Успенск[им] соб[ором]) согласно распоряжения Вашего. Гроб с прахом установлен в специально оборудованный для этого случая склеп в северо-западном углу Всехсвятской церкви. Мною отслужена панихида по усопшем митрополите, после которой склеп закрыт необходимым покрытием и арматурой для покрытия бетонным сводом. Работы по полному оформлению склепа с перекрытием и надгробием будут закончены 17 апреля с.г. Останки митрополита Макария сохранились удовлетворительно, даже сохранилось облачение, в котором похоронен владыка и митра; останки поверх облачения спеленуты архиерейской мантией. Остатки прежнего гроба и разный мусор, попавший в гроб при выкапывании на Котельническом кладбище, изъяты. Останки покрыты в новом гробе новой пеленой и поверх гроба (в склепе) парчовым, желтым покровом» [6].

Из беседы с монахом Троице-Сергиевой Лавры – чтецом Иоанном, который дежурил в крипте Успенского собора, когда там находились мощи святителя Макария, нам удалось узнать предание, рассказанное ему уже почившими архимандритами: «Когда могилка пришла в забвение, митрополит Макарий явился одной благочестивой верующей и попросил её пойти к Патриарху Алексею I (Симанскому) и просить его, чтобы его останки перезахоронили и перенесли в Троице-Сергиеву Лавру, что благочестивая верующая и исполнила. Патриарх Алексей I принял эту просьбу со всей серьезностью. Договорились они с воинской частью, честные останки были извлечены из земли и были перенесены в Лавру. Как свидетельствовали покойный схиархимандрит Никон, архимандрит Никодим, покойный архимандрит Никита, что когда мощи его открыли, то разлилось благоухание от его мощей. Мощи были нетленны» [14].

Останки переложили в новый гроб и поместили в склепе Всехсвятской церкви (крипты Успенского собора Троице-Сергиевой Лавры), где они покоились до 2011 года.

Почитание, канонизация и обретение мощей (1957–2011)

С момента перезахоронения честных останков митрополита Макария (Невского) место захоронения стало доступным для верующих. Почитатели митрополита

Макария, включая братию Лавры, неоднократно ощущали благоухание у его могилы: «Общая исповедь у нас тогда проходила во Всесвятском храме. Я тогда еще был молодым иеромонахом в 1972–1975 гг. И вот, однажды, я пришел утром проводить общую исповедь, в начале 6-го часа, и кто открыл нам храм, говорит: «Отец Илья, иди, посмотри, как аромат пахнет!». И как веяние бывает ветерок, цветы цветут на лугах, было у могилки старца. Я второй раз, через некоторое время, сам пришел туда на исповедь и тоже слышал благоухание из могилки мощей святителя Макария» [15].

Сам патриарх Алексей I завещал похоронить себя рядом со святителем [14]. Традиция погребения высших иерархов в крипте Успенского собора, возрожденная патриархом, продолжалась и в последующие десятилетия.

На Юбилейном Освященном Архиерейском Соборе 2000 года митрополит Макарий был причислен к лику святых для общецерковного почитания. Собор постановил считать его честные останки святыми мощами и установил день памяти – 1 марта (16 февраля по старому стилю) [8]. Так же на Юбилейном Освященном Архиерейском Соборе 2000 был прославлен основатель Алтайской духовной миссии преподобный Макарий (Глухарев). С этого времени начали поступать просьбы о перенесении мощей на Алтай, но первоначально они не были удовлетворены.

6 июня 2011 года в Троице-Сергиевой Лавре состоялось официальное обретение мощей святителя Макария. Комиссию возглавлял архиепископ Истринский Арсений; в церемонии участвовали архиепископ Томский Ростислав, епископ Силуан (Вьюров), наместник Лавры архиепископ Феогност и около 70 насельников. По благословению патриарха Кирилла процесс был зафиксирован в фоторепортаже Василия Алексеевича Нестеренко, фотографа патриарха Алексея II, сотрудника Троице-Сергиевой Лавры [3].

При вскрытии гроба, который был покрыт парчовым желтым покрывалом, обнаружилось, что тело святителя облачено в бордовую мантию, сохранность облачения и митры оказалась удовлетворительной. Иеродиакон Никон, отец Евтихий и иеромонах Сильвестр извлекли гроб; под телом были обнаружены нетленные крест и Евангелие. После освидетельствования врачом-игуменом Тихоном (Барсуковым) мощи были признаны нетленными (фотография). Их поместили в новую раку и установили для всеобщего поклонения в Успенском соборе. Часть мощей – честная десница – была передана в Томскую епархию, где святитель долгое время служил [11] (рисунок 3).



Рисунок 3 — Освидетельствование мощей игуменом Тихоном (Барсуковым), главным врачом Троице-Сергиевой Лавры и Московской духовной академии (родом с Алтая), 06.06.2011.
Автор фотографии – Нестеренко Василий Алексеевич

Перенесение мощей в Горноалтайскую епархию (2016)

Решение о перенесении мощей на Алтай созревало постепенно. Ещё в 2000-е годы епископ Барнаульский Максим (Дмитриев) обращался с ходатайством к Патриарху Алексию II, но тогда вопрос не получил положительного разрешения. Ситуация изменилась с образованием Горноалтайской епархии в 2013 году. Первый её правящий архиерей, епископ Каллистрат (Романенко), сам постриженник Троице-Сергиевой Лавры, приложил значительные усилия для возвращения святыни. 25 сентября 2015 года было подготовлено прошение епископа Каллистрата на имя Патриарха Кирилла [13]. В этом документе приводились два ключевых аргумента: первый – свидетельство Патриарха Тихона, удостоившего митрополита Макария пожизненного титула «митрополита Алтайского»; второй – воспоминания епископа Арсения (Жадановского) о том, что святитель Макарий до самой своей кончины мечтал вернуться в свою любимую Улалу (ныне г. Горно-Алтайск). Как отметил протоиерей Георгий Балакин, секретарь епархиального управления, именно эти слова «стали окончательными в вопросе перенесения мощей святителя Макария (Невского)» [4] (рисунок 4).



Рисунок 4 – Встреча мощей святителя Макария в аэропорту г. Горно-Алтайска

Благословение на перенесение святых мощей митрополита Макария было получено. В ночь с 30 на 31 августа 2016 года в Свято-Духовском храме Лавры совершили всенощное бдение и Божественную литургию, после чего мощи перевезли в аэропорт «Внуково-3». Утром 31 августа Патриарх Кирилл совершил молебен и лично сопровождал святыню в г. Горно-Алтайск.

На месте прибытия святыню встречали митрополит Барнаульский и Алтайский Сергей (Иванников), епископ Каллистрат (Романенко), глава Республики Алтай Александр Бердников, духовенство и многочисленные верующие. Патриарх направился к месту закладки нового кафедрального собора Всемилоственного Спаса, где был освящён закладной камень. Мощи были установлены под сенью для поклонения. В проповеди Предстоятель Русской Православной Церкви Патриарх Кирилл сказал: «Святитель, который не нашел себя по-настоящему в предреволюционной ситуации в Москве, который претерпел унижение и забвение, вернулся к своему народу. Здесь его любили, и он любил этот народ, и потому для меня не было альтернативы касаясь вопроса места пребывания Его святых мощей...» [9, с. 24–25]. До завершения

строительства собора мощи митрополита Макария (Невского) были помещены в храме преподобного Макария (Глухарева) в г. Горно-Алтайске, где они пребывают и поныне.

Символично то, что перенесение мощей состоялось в год столетия с момента последнего посещения Алтая святителем Макарием (Невским), которое состоялось в 1916 году.

Итак, история перенесения мощей святителя Макария (Невского) от места первоначального погребения до возвращения на Алтайскую землю – это не просто последовательность событий, но яркое свидетельство непрерывности церковного предания, народной памяти и промыслительного действия Божия. Каждый этап: тайное перезахоронение в годы «оттепели», обретение в новейшее время и, наконец, торжественное возвращение в регион, где святитель совершил свой главный подвиг, – обнаруживает глубокую внутреннюю логику, связанную с изменениями в общественно-политической жизни и с духовными потребностями верующих. Использование комплекса архивных документов, фотофиксации и устных свидетельств позволяет реконструировать фактологию. Сегодня мощи святителя Макария стали важнейшей святыней Горноалтайской епархии и привлекают многочисленных паломников, напоминая о великом миссионерском наследии, которое продолжает жить в сердцах верующих.

Список литературы

1. Арсений (Жадановский), епископ. Воспоминания / Арсений (Жадановский), епископ. – М.: Правосл. Св.-Тихоновский Богосл. Ин-т: Братство во Имя Всемилолюбивого Спаса, 1995. – 294 с.
2. Бураева С. В. Библиотека архимандрита Иринарха. Опись книг, принадлежавших настоятелю архимандриту Иринарху // Русская Православная Церковь в Сибири: история и современность: материалы конф., посвящённой 350-летию основания с. Посольское и Посольскому Спасо-Преображенскому монастырю, 24–26 января 2003 г. / отв. ред. Л. В. Лбова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – С. 42–46.
3. Воспоминания В. А. Нестеренко. Интервью (записано 25.05.2026).
4. Воспоминания протоиерея Георгия Балакина. Интервью (записано 26.05.2026).
5. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 176. Л. 22–22 об.
6. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 176. Л. 26.
7. Гроян Т. И. Царю Небесному и земному верный. – М.: Паломник, 1996. – С. 332–333.
8. Деяние юбилейного освященного Архиерейского собора Русской Православной Церкви о соборном прославлении новомучеников и исповедников Российских XX века // Московский журнал. История государства Российского. – М. – 2000. – № 10. – С. 50–61.
9. Журнал Московской Патриархии. – М.: Издательство Московской Патриархии. – 2016. – № 10. – С. 24–25.
10. Мудьюгин М. Н. Русская православная церковность, вторая половина XX в. / Архиепископ Михаил (М. Н. Мудьюгин). – М.: Библейс.-богослов. ин-т., 1995. – 124, [4] с.
11. Обретение мощей святителя Макария (Невского), митрополита Московского, Алтайского (2011) // Лаврское подворье. – URL: <https://lavra.ru/news/all/obretenie-moshchey-svyatitelya-makariya-nevskogo-mitropolita-moskovskogo-altayskogo-2011> (дата обращения: 17.03.2026).
12. О порядке передачи Московской патриархии зданий и сооружений, расположенных на территории Троице-Сергиевой Лавры в г. Загорске [Решение исполкома Московского областного совета депутатов трудящихся от 6 апреля 1957 года] // Канцелярия Троице-Сергиевой Лавры. Фонд 2157. Оп. 1. Арх. № 4962.
13. Прощение епископа Каллистрата от 25.09.2015 (Канцелярия Горноалтайской епархии).
14. Свидетельство чтеца Иоанна. Интервью записано 16.02.2026.

15. Андреева Т. Наш молитвенник святитель Макарий Алтайский // Воспоминания архимандрита Илии (Райзмира) // ВКонтакте. – URL: https://vk.com/video-64029221_456239421 (дата обращения: 03.05.2026).

Kreydun Yu. A., archpriest, Ryzhov S. S., deacon. Transfer of the Relics of St. Macarius (Nevsky) of Altai: the Historical Journey from Burial to Return to Altai

Abstract

Using archival documents, photo reports, and oral testimonies from those involved, this article reconstructs the history of the remains of Saint Macarius (Nevsky)—from his death in 1926 to the ceremonial transfer to the city of Gorno-Altaysk in 2016. Key stages are examined: the initial burial near the walls of the Kazan Cathedral in the village of Kotelniki (1926), the reburial in the crypt of the Dormition Cathedral of the Trinity Lavra of St. Sergius (1957), the official uncovering of the relics (2011), and the return of the relic to the Altai land (2016). Particular attention is given to the historical context of the 1950s, the role of Patriarch Alexy I (Simansky), as well as the motivations and circumstances surrounding each stage.

Keywords: Saint Macarius (Nevsky) Altaysky, uncovering of relics, transfer of relics, Trinity Lavra of St. Sergius, Gorno-Altaysk diocese, Patriarch Alexy I, Patriarch Kirill, Altai Spiritual Mission.

References

1. Arseny (Zhadanovsky), Bishop. *Memoirs*. Moscow: Orthodox St. Tikhon's Theological Institute; Brotherhood in the Name of the All-Merciful Savior, 1995. 294 p.
2. Buraeva S. V. «The Library of Archimandrite Iriarkh. An Inventory of Books Belonging to the Abbot Archimandrite Iriarkh». *The Russian Orthodox Church in Siberia: History and the Present Day: Proceedings of the Conference Dedicated to the 350th Anniversary of the Founding of the Village of Posol'skoye and the Posol'sky Savior-Transfiguration Monastery*, January 24–26, 2003, ed. by L. V. Lbova. Ulan-Ude: BNTs SO RAN Publ., 2003, pp. 42–46.
3. *Memoirs of V. A. Nesterenko*. Interview (recorded 25 May 2026).
4. *Memoirs of Archpriest Georgy Balakin*. Interview (recorded 26 May 2026).
5. GARF. F. R-6991. Op. 2. D. 176. L. 22–22 rev.
6. GARF. F. R-6991. Op. 2. D. 176. L. 26.
7. Groyan T. I. *Faithful to the Heavenly and Earthly Tsar*. Moscow: Palomnik, 1996, pp. 332–333.
8. «Act of the Jubilee Consecrated Council of Bishops of the Russian Orthodox Church on the Conciliar Glorification of the New Martyrs and Confessors of Russia of the 20th Century». *Moskovskiy zhurnal. Istoriya gosudarstva Rossiyskogo*. Moscow, 2000, no. 10, pp. 50–61.
9. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*. Moscow: Moscow Patriarchate Publ., 2016, no. 10, pp. 24–25.
10. Mudyugin M. N. *The Russian Orthodox Church, Second Half of the 20th Century / Archbishop Mikhail (M. N. Mudyugin)*. Moscow: Biblical-Theological Institute Publ., 1995. 124, [4] p.
11. «The Discovery of the Relics of Saint Macarius (Nevsky), Metropolitan of Moscow and Altai (2011)». *Lavrskoye podvor'ye*. Available at: <https://lavra.ru/news/all/obretenie-moshchey-svyatitelya-makariya-nevskogo-mitropolita-moskovskogo-altayskogo-2011> (accessed 17 March 2026).
12. «On the Procedure for the Transfer to the Moscow Patriarchate of Buildings and Structures Located on the Territory of the Trinity-Sergius Lavra in Zagorsk» [Resolution of the Executive Committee of the Moscow Regional Council of Workers' Deputies, April 6, 1957]. *Chancery of the Trinity-Sergius Lavra*. F. 2157. Op. 1. Arch. no. 4962.
13. *Petition of Bishop Kallistrat*, 25 September 2015 (Chancery of the Gorno-Altaysk Diocese).
14. *Testimony of Reader John*. Interview recorded 16 February 2026.
15. Андреева Т. «Our Intercessor Saint Macarius of Altai». *Memoirs of Archimandrite Iliya (Raizmir)*. ВКонтакте. Available at: https://vk.com/video-64029221_456239421 (accessed 3 May 2026).

Сведения об авторах

Крейдун Юрий Александрович, протоиерей, РО – ДОО ВО «Барнаульская духовная семинария Барнаульской Епархии Русской Православной Церкви», Россия, г. Барнаул; e-mail: krey70@mail.ru; 656008, Россия, Алтайский край, г. Барнаул, пер. Ядринцева, 66; заведующий кафедрой богословия и церковно-практических дисциплин, доктор искусствоведения, кандидат физико-математических наук, кандидат богословия, доцент.

Рыжов Симеон Сергеевич, диакон, РО – ДОО ВО «Барнаульская духовная семинария Барнаульской Епархии Русской Православной Церкви», Россия, г. Барнаул; e-mail: d.simeonr@mail.ru; 656008, Россия, Алтайский край, г. Барнаул, пер. Ядринцева, 66; выпускник.

About the authors

Kreydun Yuriy Aleksandrovich, Archpriest, Religious Organization – Spiritual Educational Organization of Higher Education «Barnaul Theological Seminary of the Barnaul Diocese of the Russian Orthodox Church», Russia, Barnaul; e-mail: krey70@mail.ru; 656008, Russia, Altai Territory, Barnaul, Yadrintseva, 66; Head of the Department of Theology and Church Practical Disciplines, Doctor in Arts, Ph. D. in Physics and Math, Ph. D. in Theology, Associate Professor.

Ryzhov Simeon Sergeevich, Deacon, Religious Organization – Spiritual Educational Organization of Higher Education «Barnaul Theological Seminary of the Barnaul Diocese of the Russian Orthodox Church», Russia, Barnaul; e-mail: d.simeonr@mail.ru; 656008, Russia, Altai Territory, Barnaul, Yadrintseva, 66; Graduate.

Материал поступил в редакцию / Received 11.05.2026

Принят к публикации / Accepted 11.06.2026

СТРОИТЕЛЬСТВО КЛАДБИЩЕНСКОЙ ЦЕРКВИ В НИКОЛАЕВСКОЙ СЛОБОДЕ ЕНИСЕЙСКОЙ ГУБЕРНИИ (Г. КРАСНОЯРСКА)

Ефимец И. А., иерей

Барнаульская духовная семинария
Барнаул, Российская Федерация
ivanefimets@mail.ru

Павлов В.П., протоиерей

Барнаульская духовная семинария
Красноярск, Российская Федерация
vasiliy1969pavlov@mail.ru

ГРНТИ 21.15.61

ВАК 5.6.1

Ссылка для цитирования

Ефимец И. А., иерей, Павлов В.П., протоиерей. Строительство кладбищенской церкви в Николаевской слободе Енисейской губернии (г. Красноярск) // Вестник Барнаульской духовной семинарии. — 2026. — № 2 (10). — С. 43–47.

Аннотация

Статья посвящена исследованию строительства кладбищенской церкви в Николаевской слободе Енисейской губернии (г. Красноярск). История кладбищенского храма тесно связана с развитием и застройкой города Красноярск, расположенного у Транссибирской железной дороги. В исследовании использованы архивные материалы, раскрывающие хронологию строительства Николаевской церкви и ее отличие от других кладбищенских церквей губернии.

Ключевые слова: Енисейская губерния, Николаевская слобода, Трансиб, часовня, храм в честь Николая Чудотворца.

Сведения о строительстве храма в Николаевской слободе несколько противоречивы, так как местами можно иметь дело с часовней св. Николая. Важно, что спорный момент о том, имеется ли путаница в определениях «часовня» и «церковь»,

может быть разрешена посредством изучения документов городской власти города Красноярска.

По сохранившемуся преданию расположенный на железнодорожном кладбище храм в Николаевской слободе появился тогда, когда ради дочери, которую первой похоронили на кладбище, деревянную часовню в течение дня срубил отец. Новую часовню освятили во имя святого Николая Чудотворца. Главный хранитель «Касьяновского дома» в Красноярске Геннадий Малашин уточняет, что тогда же в Николаевской слободе появилась Никольская каменная церковь [1].

Деревянная одноглавая церковь и была кладбищенской часовней, поставленной на Николаевском кладбище в 1909 году. По некоторым данным Енисейская духовная консистория в 1908 году назначила председателем церковно-строительного комитета священника Григория Дьяконова, обратившегося с ходатайством в городскую Думу в январе 1909 года. Каменный храм, по этим сведениям, был заложен 30 июля 1911 года, при храме была школа, а в 1913 году появился выделившийся из прихода Спасской железнодорожной церкви собственный приход храма. Освящение каменной церкви, построенной на основании типового проекта, состоялось 21 декабря 1914 года, но уже в 1930 годах каменный храм был закрыт, в помещении разместили физкультурный техникум[2].

В «Памятных книжках» Енисейской губернии церковь святителя Николая в Николаевской слободе первый раз упоминается в 1915 году, за № 11, как освященная в 1914 году [3, с.128].

По документам Городской Думы 28 июля 1911 года отношением за № 42 церковно-строительный Комитет по постройке храма в Николаевской слободе вынес городской Думе Красноярска благодарность за то, что участок, занятый кирпичными сараями, был освобожден от арендной платы. Было удовлетворено ходатайство Комитета о пособии на постройку храма за счет того, что строительные материалы отпускались из городских карьеров бесплатно. Благодарность, выражаемая Комитетом по постройке от всего населения Николаевской слободы, заключается в том, что Дума уважила просьбу о помощи в постройке именно каменного храма, великого для слободы дела потому, что храмов в слободе на лето 1911 год нет. Каменный обширный храм в честь святителя Николая Чудотворца в Николаевской слободе города Красноярска строился не за счет имперских казенных средств, выделяемых централизованно, о чем шла речь выше, а за счет благотворителей и помощи городской Думы Красноярска [4, с. 128].

При возникновении кладбища в 1908 году, что следует из документа об увеличении кладбища в 1916 году за № 161 от 12-го октября, небольшая церковь, где-то называемая «часовней», была маленькая и очень простой постройкой, но обряды отпевания перед погребением в ней проводились. Возможно именно с ее небольшими размерами церковь именовали часовней, а не храмом. Яков Илларионович Смолехо подал прошение о выборе себя представителем в делах благоустройства кладбища, и о нарезке дополнительно 2400 квадратных саженей земли ранее имевшимся 3600 квадратным сажением и 1 десятине специально для погребения баптистов. Ходатаями выступили причт и церковный староста Свято-Николаевской церкви. Мест для погребения, сообщали ходатаи, уже не было.

О размере кладбища известно, что согласно журналу Красноярской Городской Думы от 2-7 апреля 1908 года было отведено для кладбища за Николаевской слободой именно 3600 квадратных саженей [5]. Кладбище было означено, как общегородское, для хозяйственного управления Городская Дума избирала постоянного представителя.

Решение Городской Думы завершилось предписанием Городской Управе от 5 апреля 1908 года за № 3691, и городской землемер А. И. Озерский прирезку 1 десятины совершил. Представителем от города, согласно журналу Городской Думы от 29 сентября 1908 года за № 160, был избран Степан Иванович Потылицин [6, с. 42-45].

Важно заметить, что С.И. Потылицин стал временным Городским Головой после смерти Павла Козьмича Гудкова, скончавшегося в октябре 1908 года. Красноярская городская Дума при жизни П. К. Гудкова поддерживала разные предреволюционные решения, по крайней мере 27 августа 1908 года Дума отправила Л.Н. Толстому поздравительную телеграмму, отмечая 80-й день рождения опального уже тогда писателя, которого одновременно остро критиковал в печати святой праведный Иоанн Кронштадтский, благотворитель церковного строительства в Сибири [7, с. 209].

Как будет показано далее, красноярские краеведы полагают, что несмотря на революционный настрой красноярцев, они были настроены на сохранение храмов. Такое утверждение вызывает некоторое сомнение, по крайней мере таких людей могло быть совершенно недостаточно. По мере развития железной дороги Красноярск становился скорее торговым, чем промышленным городом, имеющий определенную оппозицию – например, воскресная школа и библиотека в Закачинской слободе города, открытые 20 декабря 1910 года, получили имя Л. Н. Толстого [7, с. 210].

С 1910 года по 1913 год Городским Головой был Павел Степанович Смирнов, придававший особое значение водоснабжению и электрификации города, тогда как С. И. Потылицин в большей мере придавал значение благоустройству, и именно Потылицин согласно журналу Городской Думы 24 августа 1915 г. за № 154 настаивал не только на расширении кладбища, но и к тому, чтобы причт и староста Николаевской церкви при кладбище решили вопрос с ограждением вокруг кладбища и церкви, сохраняя растущий там лес, поскольку согласно объяснению священника Николаевской церкви лес вырубался на дрова для отопления сторожки.

Гласный Городской Думы А. П. Трофимов, так именовали депутатов с решающим голосом, обратил внимание на то, что требуется навести порядок относительно стихийной свалки нечистот возле кладбища Николаевской церкви, а запрошенное причтом храма количество земли лучше прирезать с северной стороны кладбища. Дума приняла предложение А. П. Трофимова. Предложение гласного Думы Я.Н. Шепетковского состояло в том, что беспорядки имеются на всех городских кладбищах, и требуется учредить надзор за благоустройством, выделив землю на особых условиях наблюдения за порядком со стороны Духовного ведомства, что не вступит в противоречие с законом. Мнение было поддержано С. И. Потылицыным, поскольку управление кладбищем в хозяйственном и административном отношении законом возложено действительно на духовное ведомство. В результате заседания представителем был избран Яков Илларионович Смолехо, а в обязанности причта после прирезки требуемой земли вошло создание ограждения кладбища на средства от погребения и хозяйственной деятельности кладбища [6, с. 140].

Можно видеть, что по документации города Красноярска церковь при кладбище именуется не часовней, а именно церковью, в ведении причта которой находятся хозяйственные и административные дела Николаевского кладбища. Наличие духовенства и причта, приписанного к храму уже после 1911 года, говорит о существовании храма при кладбище, в ведении которого находилось хозяйство кладбища и административные действия, но освящение состоялось в 1914 году, а до этого времени при Николаевском кладбище была часовня. Важно, что в Памятной книжке за 1915 год все кладбищенские церкви, кроме церкви при Никольском

кладбище [8], являлись приписными, то есть духовенство и причт, а также прихожане, образовывали единую общину со общиной Спасской железнодорожной церкви.

Список литературы

1. Васянович, Д. Устоявший перед безбожниками: интервью с краеведом Геннадием Малашиным / Д. Васянович // Центр духовной культуры «Касьяновский дом». — URL: https://kasdom.ru/r_kultura/r_dialogi/12968/?ysclid=mm3u8hoheg523874466 (дата обращения: 24.01.2026)
2. Храм святителя Николая Чудотворца при кладбище в г. Красноярске // Красноярская Епархия Русской Православной Церкви (Московский Патриархат). — URL: <https://kerpc.ru/hram/31671> (дата обращения: 21.01.2026)
3. Памятная книжка Енисейской губернии на 1915 год / Изд. Енис. ГСК. — Красноярск: Енис. губ. электро-тип., 1915. — 184 с.
4. Отношение Комитета по постройке храма в Николаевской слободе от 17-26 августа 1911 года за № 143 // Красноярская гор. дума. Обзор хозяйства гор. Красноярска. за июль-сентябрь 1911 г. — Красноярск, 1911.
5. Дело об отводе места для устройства кладбища за Николаевской слободой // ГАКК. — Ф. 161. — Оп. 1. — Д. 699.
6. О нарезке 2400 кв. саж. для кладбища Николаевской слободы и о выборе, для участия в делах благоустройства кладбища, Як. Илл. Смолехо. № 161 от 12-го октября // Вестник Красноярского городского общественного управления. — 1916. — № 22. — 416 с.
7. Бердников, Л. П. Вся красная власть: очерки истории местного советского управления и самоуправления: факты, события, люди / Л. П. Бердников; Администрация г. Красноярска. — Красноярск: Книжное изд-во, 1995. — 310 с.
8. Дело о передаче кладбища, находящегося в Николаевской слободе, от Красноярской Спасской церкви к Николаевской // ГАКК. — Ф. 741. — Оп. 1. — Д. 14.

Efimets I. A., priest, Pavlov V. P., archpriest. Construction of a Cemetery Church in Nikolaevskaya Sloboda of the Yenisei Governorate (Krasnoyarsk)

Abstract

The article is devoted to the study of the construction of a cemetery church in Nikolaevskaya Sloboda of the Yenisei Governorate (Krasnoyarsk). The history of the cemetery church is closely connected with the development and urban planning of Krasnoyarsk, located along the Trans-Siberian Railway. The study uses archival materials that reveal the chronology of the construction of the Church of St. Nicholas and its difference from other cemetery churches of the governorate.

Keywords: Yenisei Governorate, Nikolaevskaya Sloboda, Trans-Siberian Railway, chapel, church dedicated to St. Nicholas the Wonderworker.

References

1. Vasyanovich, D. "One Who Stood Firm Against the Godless: An Interview with Local Historian Gennady Malashin" / D. Vasyanovich // Center of Spiritual Culture "Kasyanovsky House." Available at: https://kasdom.ru/r_kultura/r_dialogi/12968/?ysclid=mm3u8hoheg523874466 (accessed 24 January 2026).
2. "Church of St. Nicholas the Wonderworker at the Cemetery in Krasnoyarsk" // Krasnoyarsk Diocese of the Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate). Available at: <https://kerpc.ru/hram/31671> (accessed 21 January 2026).
3. Memorial Book of the Yenisei Governorate for 1915 / Published by the Yenisei Provincial Statistical Committee. Krasnoyarsk: Yenisei Provincial Electro-Typography, 1915. 184 p.
4. "Letter from the Committee for the Construction of the Church in Nikolaevskaya Sloboda dated 17-26 August 1911, No. 143" // Krasnoyarsk City Duma. Review of the Economy of Krasnoyarsk for July-September 1911. Krasnoyarsk, 1911.
5. Case on the Allocation of Land for the Cemetery behind Nikolaevskaya Sloboda // State Archive of the Krasnoyarsk Krai (GAKK). F. 161. Inv. 1. File 699.

6. "On the Allocation of 2,400 sq. sazhen for the Cemetery of Nikolaevskaya Sloboda and on the Selection of Yak. Ill. Smoleho to Participate in Cemetery Improvement Matters. No. 161 of 12 October" // Bulletin of the Krasnoyarsk City Public Administration. 1916. No. 22. 416 p.

7. Berdnikov, L. P. All Krasnoyarsk Authority: Essays on the History of Local Soviet Administration and Self-Government: Facts, Events, People / L. P. Berdnikov; Administration of Krasnoyarsk. Krasnoyarsk: Book Publishing House, 1995. 310 p.

8. Case on the Transfer of the Cemetery Located in Nikolaevskaya Sloboda from the Krasnoyarsk Spasskaya Church to the Nikolaevskaya Church // GAKK. F. 741. Inv. 1. File 14.

Сведения об авторах

Ефимец И. А., иерей, Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования «Барнаульская духовная семинария Барнаульской Епархии Русской Православной Церкви», Россия, г. Барнаул; e-mail: ivanefimets@mail.ru; 656008, Россия, Алтайский край, г. Барнаул, пер. Ядринцева, д. 66; помощник проректора по научной работе Барнаульской духовной семинарии.

Павлов В. П., протоиерей, Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования «Барнаульская духовная семинария Барнаульской Епархии Русской Православной Церкви», Россия, г. Барнаул; e-mail: vasilii1969pavlov@mail.ru; 656008, Россия, Алтайский край, г. Барнаул, пер. Ядринцева, д. 66; выпускник.

About the authors

Efimets I. A., priest, Religious Organization — Spiritual Educational Organization of Higher Education «Barnaul Theological Seminary of the Barnaul Diocese of the Russian Orthodox Church», Russia, Barnaul; e-mail: ivanefimets@mail.ru; 656008, Russia, Altai Krai, Barnaul, Yadrintseva Lane, 66; Assistant Vice-Rector for Research at the Barnaul Theological Seminary.

Pavlov V. P., archpriest, Religious Organization — Spiritual Educational Organization of Higher Education «Barnaul Theological Seminary of the Barnaul Diocese of the Russian Orthodox Church», Russia, Barnaul; e-mail: vasilii1969pavlov@mail.ru; 656008, Russia, Altai Krai, Barnaul, Yadrintseva Lane, 66; graduate.

Материал поступил в редакцию / Received 11.05.2026

Принят к публикации / Accepted 11.06.2026

СЛУЖЕНИЕ СЯТИТЕЛЯ МАКАРИЯ (НЕВСКОГО) В ПЕРИОД РУКОВОДСТВА АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИЕЙ АРХИМАНДРИТОМ ВЛАДИМИРОМ (ПЕТРОВЫМ)

Расова Н. В.

Горноалтайская епархия
Горно-Алтайск, Российская Федерация
nadjaras@yandex.ru

ГРНТИ 21.15.61

ВАК 5.11.2

Ссылка для цитирования

Расова Н. В. Служение Святителя Макария (Невского) в период руководства Алтайской Духовной Миссией архимандритом Владимиром (Петровым) // Вестник Барнаульской духовной семинарии. — 2026. — № 2 (10). — С. 47—54.

Аннотация

Объектом исследования в данной статье является период жизни Святителя Макария (Невского), когда он трудился под руководством начальника Алтайской Духовной Миссии архимандрита Владимира (Петрова), то есть с 1865 по 1883 годы. В этот временной промежуток

Макарий, являясь первым наместником мужского Благовещенского монастыря, определил его миссионерский характер. В статье описывается участие Святителя в переводческо-издательской деятельности, что привело к усилению позиций православия и распространению письменности среди коренного населения Алтая. Материал статьи показывает продуктивный характер сотрудничества Алтайской Миссии и центра миссионерства в Казани, в первую очередь, через взаимодействие Макария (Невского) и Н.И.Ильминского.

Данная научная статья акцентирует внимание на гуманистическом, просветительском характере многогранной деятельности Святителя Макария, его влиянии на изменение цивилизационной парадигмы алтайского этноса.

Ключевые слова: Святитель Макарий (Невский), архимандрит Владимир (Петров), переводческая и издательская деятельность, М.В.Чевалков, крещёно-татарская школа, миссионерство.

Горный Алтай занимал особое место в жизни святителя Макария (Невского). Здесь состоялось его становление как проповедника-миссионера, а земля Алтая стала родной. Он вошёл в историю как миссионер-просветитель. Предметом данного исследования является деятельность святителя Макария, когда он трудился под руководством начальника Алтайской Духовной Миссии Владимира (Петрова). Ко времени приезда архимандрита Владимира Макарий прожил на Алтае уже 10 лет, имея опыт учителя, переводчика, проповедника-миссионера в сане иеромонаха. В 1864–1865 годах он находился в Санкт-Петербурге, где была напечатана «Литургия Иоанна Златоуста», после чего Миссия получила разрешение проводить Божественную литургию на алтайском языке.

Определением Святейшего Синода от 24 ноября 1865 года магистра, архимандрита Владимира назначили «Начальником и строителем Благовещенского монастыря в Алтайских горах с присвоением ему степени настоятеля второклассного монастыря и с подчинением ему Алтайской Духовной Миссии» [2, л. 30б.- 4]. В будущем он первый из начальников Миссии был возведён в сан епископа Бийского, викария Томской епархии. Его епископская хиротония состоялась 16 марта 1880 года в Благовещенском кафедральном соборе г.Томска. С 6 августа 1883 года Владимир получил в управление Томскую епархию. Именно эти годы – с 1865 по 1883 годы, – оказались временем наиболее продуктивного сотрудничества этих деятелей Русской Православной Церкви, которая определена в теме данной статьи. В этот период святитель Макарий внёс существенный вклад в общекультурное развитие региона Горного Алтая и некоторые аспекты его деятельности будут затронуты ниже.

Под руководством нового начальника Миссии служение отца Макария включало несколько направлений. Во-первых, он оставался миссионером Чемальского стана Миссии; во-вторых, продолжалась его работа над переводами на «татарский язык» необходимых богослужебных текстов и подготовка к напечатанию (совместно с М. В. Чевалковым) первого «Алтайско-русского букваря». В-третьих, он приступил к обязанностям наместника мужского Чулышманского Благовещенского монастыря, которым был утверждён 14 ноября 1864 года. Так, с декабря 1866 по октябрь 1867 года иеромонах Макарий проживал в монастыре, одновременно трудился как проповедник среди язычников-кочевников Чулышманской долины. В своей миссионерской записке он писал о том, что в декабре 1866 года посещал юрты и новокрещёных, и некрещёных: «...к Рождеству вернулся в монастырь, где совершил несколько крещений. На Рождественскую службу приехали новокрещёные из близлежащих стойбищ, и после вечерни, которая была совершена для них на татарском языке, рассказана им история праздника. <...> После литургии все новокрещёные были напоены в монастыре чаем.

<...> 29 декабря. Я выехал опять в стойбища татар, живущих выше Чулышмана по реке Улагану. <...> В течение 1867 года по октябрь крещено мною из чулышманских язычников 18 человек» [8, с.215-218]. Таковы были его будни как миссионера и наместника Благовещенского монастыря. В то же время занятия переводами на алтайский язык не прекращались. Для этого он с февраля и до середины мая 1867 года уезжал в Улалу, чтобы поработать совместно с переводчиком и старшим толмачом Михаилом Чевалковым [8, с.220]. В ноябре 1867 года Макария направили во вторую для него поездку в Санкт-Петербург, где в типографии Синода печатались подготовленные переводы на алтайский язык. В своём «Памятном завещании» М. Чевалков о его отъезде написал: «После того, когда отец Макарий отправился в Россию, - новокрещённые спрашивали у меня: куда отправился отец Макарий? Я сказал: «Он поехал в Россию». Некоторые сказали со слезами: «Теперь, когда он оставил нас, кто будет учить, руководить нами?» Я, видя их слёзы, сам не утерпел, заплакал» [15, с.80]. Очевидно, что отношения между Михаилом Чевалковым и Макарием (Невским) строились на взаимном уважении, гармонии в коммуникабельности и, можно сказать, личной симпатии. Это «сработало» на высокую продуктивность совместной деятельности, которая привела к появлению алтайской письменной культуры, литературы.

Эта тема — особого отношения Чевалкова к своему служению в Алтайской Духовной Миссии — подробно разработана и в отдельном исследовании, посвящённом отцу Михаилу уже в сане священника-миссионера Чулышманского отделения. Черкашина М. В. в соавторстве с другими исследователями рассматривала методы работы Чевалкова с коренным населением, показывая, что личный авторитет переводчика и его укоренённость в традиционном алтайском быту были необходимым условием доверия новокрещённых, а не просто полезным дополнением к официальному миссионерскому положению [16, с. 23–24].

Действительно, Макарий покинул Алтай надолго. В Санкт-Петербурге он находился с ноября 1867 года по июль 1868 года. С его участием были напечатаны «Евангелие воскресные, читаемые на литургии», «Последования Святого крещения» и «Алтайско-русский букварь» [3, л.8-8об.]. Упомянутый букварь-азбука (он в двух наименованиях обозначен на обложке – Н.Р.) – это первое учебное пособие для детей «инородцев» Горного Алтая. Архимандрит Владимир придавал его изданию особое значение. Приехав в Миссию, он увидел, что дети обучаются грамоте по русским букварям и убедился в неудобстве такого подхода и низкой результативности. В итоге по его распоряжению букварь был составлен иеромонахом Макарием при «пособии толмача Михаила Васильевича Чевалкова» [5, л.2-3]. Учёные Горного Алтая – филологи, педагоги – высоко оценивают значение первого букваря в становлении школьного образования и зарождении алтайской литературы.

После завершения дел в Петербурге, Макарий не вернулся на Алтай, а по распоряжению Синода с июля 1868 по декабрь 1869 года находился в Казани. Алтайский миссионер оказывал помощь профессору Н. И. Ильминскому, которому было поручено напечатать «Граматику алтайского языка», составленную В. И. Вербицким и членами Алтайской Миссии. Инициатива приезда Макария в Казань принадлежала лично профессору, который видел его «надобность в содействии этому труду», как имеющего «основательные сведения в алтайском языке» [11, л.47-47об.].

Макарий (Невский) прожил в Казани более полутора лет, большую часть времени работая над подготовкой к печати «Граматики». Исправление и редактирование «Граматики» было закончено в августе 1869 года.

Документ Хозяйственного управления при Святейшем Синоде от 24 октября 1869 года констатировал выполнение работ по её изданию и указал суммы затраченных средств. Из напечатанных всего 1200 экземпляров этой книги, в соответствии с заявлением начальника Алтайской Миссии, небольшую часть тиража получил он, а 1135 переданы под расписку иеромонаху Макарию. Расходы в сумме 825 рублей 8 копеек выданы из капитала, предусмотренного на распространение православия между язычниками [13, л.127-128об.]. Таким образом появилась «Грамматика алтайского языка», ставшая образцовой и внёсшая существенный вклад в языкознание тюркоязычных народов.

Находясь в Казани, отец Макарий заинтересовался работой крещено-татарской школы. Ему хотелось непосредственно познакомиться с системой И. И. Ильминского по организации подобных учебных заведений. Также его влекло стремление глубже изучить татарский язык, имеющий сходство с алтайским. Одновременно было желание потрудиться с «инородческими детьми», напоминая ему тех детей, кого он учил в Алтайской Миссии [7, с.16-17]. Его участие в жизни школы описал Николай Ильминский уже после того, как иеромонах Макарий покинул Казань. Он написал статью, в которой значительное место посвятил гостю с Алтая. «Наконец в Казанской школе, в нынешнем году (имеется в виду 1869 год – Н.Р.), осуществилось полное церковное богослужение на татарском языке, благодаря участию Алтайского миссионера, иеромонаха Макария», - писал он. И, характеризуя Макария как опытного, в «высшей степени симпатичного и деятельного миссионера», Н. Ильминский, как создатель и руководитель школы, отдаёт должное его занятиям с хором воспитанников школы. Особо отмечается, что отец Макарий потрудился и как священнослужитель. Он исповедовал «по татарски» учащихся школы на первой неделе великого поста, а затем впервые на казанской земле отслужил всенощную и литургию в Неделю православия на татарском языке. И далее такие богослужения уже проводил «неопустительно». Ещё автор статьи ставит в заслугу Макарию (Невскому) попечение о новопоставленном священнике для Казанской инородческой школы Василии Тимофееве, которому он фактически передавал опыт церковного служения на татарском языке. В итоге Н. Ильминский пришёл к выводу, что благодаря иеромонаху Макарию «крещёно-татарское дело сделало шаг вперёд». Совет братства Святого Гурия избрал Макария пожизненным членом [9, с.259-268].

За «весьма успешное обучение» учеников Казанской крещёно - татарской школы церковному пению и ведению богослужения «на татарском языке», архиепископ Казанский Антоний представил иеромонаха Макария (Невского) на получение сана игумена, о чём было дано распоряжение Синода, в который его возвели в Улале 29 июля 1871 года [6, л.1-2].

Вернувшись на Алтай, отец Макарий приступил к практическому осуществлению приобретённого в Казани опыта и стал «правой рукой» начальника Миссии в вопросах организации школьно-просветительского, переводческого и богослужебного дела. В 1870 году в село Чопош Чемальского отделения, которым он заведовал, временно перенесли миссионерское училище из Улалы [1, с.12-13]. Здесь Макарий основал двухклассное миссионерское училище для подготовки учительских кадров и катехизаторов. Для него были построены специальное здание на 70 человек с жильём для миссионера, надзирателя, пансионеров; отдельной кухней, амбаром, погребом и баней [10, л.9]. В 1872 году училище выпустило первых учителей для других школ Миссии. Макарий лично занимался преподаванием в нём и результаты не замедлили сказаться. Так, в 1873 году при посещении Горного Алтая томским губернатором А. П. Супруненко ему показали учебное заведение в Чопоше.

Ответы воспитанников поразили своей обстоятельностью, о чём губернатор немедленно сообщил министру народного просвещения, ходатайствуя о награждении орденом Святой Анны инициатора и руководителя училища Макария. Не дожидаясь присылки награды, он подарил ему собственный такой же орден. В послужном списке игумена появилась запись о причислении его к ордену Святой Анны второй степени» [3, л.9-9об.]. Таким образом, соединение накопленного Миссией и личного опыта Макария (Невского) с методами обучения Казанской крещёно-татарской школы дали определённый положительный результат как в обучении детей «инородцев», так и подготовке учительских кадров для миссионерских школ.

Следует отметить, что связь Н. И. Ильминского и функционирующего во главе с ним учебно-методическим центра миссионерской работы, с одной стороны, и Алтайской Духовной Миссии, лично Макарием (Невским), с другой, - сохранялась до конца жизни Николая Ивановича. Отец Макарий в письмах сообщал ему о делах Миссии, школах, новых переводах. Тот, со своей стороны, делясь новостями из Казани, информировал о своих новых трудах, обсуждал вновь поступившие переводы на алтайский язык, в издании которых он принимал участие [7, с.29]. Переписка этих людей позволяет узнать, насколько глубоко Макарий изучал язык «инородцев», проникая в тайны лингвистики. Историк Г. П. Самаев (г. Горно-Алтайск) в обнаруженном им в Национальном архиве Татарстана письме, адресованному Н. И. Ильминскому, нашёл немало интересного. Учёный считает, что письмо Макария содержит ценные сведения по традиционному календарю алтайцев, которые были приобретены им в ходе лингвистических изысканий. Например, миссионер классифицировал названия месяцев на группы, описал способ определения алтайцами текущего месяца [14, с.274-275]. Это дополнительный аргумент, свидетельствующий о личном вкладе отца Макария в алтайское языкознание.

Благодаря высокому уровню переводческо-издательской деятельности, Алтайская Миссия добилась разрешения Синода создать цензурную комиссию во главе с начальником Миссии. Император своим распоряжением от 25 марта 1874 года высочайше утвердил такое определение Синода [12, л.9-10об.]. В 1876 году в Миссии была создана переводческо-цензурная комиссия, в которую вошли Макарий (Невский), Василий Вербицкий и Михаил Чевалков. Количество печатной литературы, издаваемых на нужды миссионерской деятельности, учебного дела значительно увеличилось.

В 1875 году игумена Макария назначили помощником начальника Миссии. Он покинул Чемальский стан и переехал в Улалу, а его обязанности умножились. В этот период игумен Макарий выполнял обязанности миссионера Улалинского отделения, заведовал Центральным миссионерским училищем, оставался наместником Чулышманского мужского монастыря. В 1877 году он занимался организацией приходского попечительства в Улале – первого в Миссии, став его фактическим руководителем. На общественном сходе, состоявшегося 17 апреля 1877 года, был принят «общественный договор» об открытии приходского попечительства с целью сбора «доброхотных даяний» как денежных, так и вещественных. Должность председателя попечительства была предложена руководству Миссии, его членами избрали 13 лиц «из инородцев», 3 – из мещан и 2 – из крестьян [5, л.2-3]. Церковно-приходское попечительство благотворно служило делу Миссии, нуждающимся людям.

Макарий (Невский) являлся преемником Владимира (Петрова) на посту начальника Миссии. Он занимал его с 1883 по 1891 год и это было временем стабильного поступательного развития Алтайской Духовной Миссии.

Таким образом, используя общеисторические методы исследования, в том числе метод периодизации, и опираясь на факты, подкреплённые источниками, вышеизложенная статья позволяет убедиться в несомненном вкладе святителя Макария (Невского) в общекультурное развитие коренного населения Алтая. В рассматриваемый отрезок времени со всей полнотой раскрылись его способности и возможности как миссионера, просветителя, организатора. Автор статьи берёт на себя смелость утверждать, что Макарий был одним из тех, чья деятельность способствовала переходу алтайского этноса от бесписьменной культуры к письменной, то есть новому цивилизационному построению общества.

Список литературы

1. Аксёнова Л.Н. Роль митрополита Макария (Невского) в становлении образования народов Южной Сибири // Макарьевские чтения: материалы X Международной конференции (25-27 ноября 2015 года) / Отв. ред. А.П.Адлыкова. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2015. – 408 с.
2. Ведомость о лицах, служащих при Алтайской Духовной Миссии за 1866 год // Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф.184. Алтайская духовная миссия. Оп.1. Д.3. Л.3 об. - 4.
3. Ведомость о лицах, служащих при Улалинском стане Алтайской Духовной Миссии за 1877 год // Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф.184. Алтайская духовная миссия. Оп.1. Д.9. Л.8-8 об.
4. Владимир, архимандрит. Записка начальника Алтайской духовной миссии. // Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. - СПб.: Типография Товарищества «Общественная польза», 1869. - С.463–465.
5. Выписка из журнала заседаний консистории об открытии в с.Улалинском приходского попечительства // Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф.170. Томская духовная консистория. Оп.2. Д.1430. Л.2-3.
6. Дело о возведении в сан игумена миссионера Алтайской духовной миссии иеромонаха Макария (указ, выписка из журнала заседания консистории, письмо) // Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф.170. Томская духовная консистория. Оп.3. Д.1703. Л.1-2.
7. Знаменский П.В. Несколько материалов для истории Алтайской миссии и участия в ее делах Н.И.Ильминского. - Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1901. - 99 с.
8. Из записок алтайского миссионера иеромонаха Макария за декабрь 1866 года и за 1867 год // Святитель Макарий (Невский), митрополит Московский и Алтайский. Единое на потребу: Проповеди, слова, речи, беседы и поучения. – В 4-х томах. Т.3. – М.: Булат, 2011. – 368 с.
9. Ильминский Н. Православное богослужение на татарском языке в Казанской школе для детей крещёных татар // Казанская центральная крещено-татарская школа: материалы для истории христианского просвещения крещёных татар / [сост. Н. Ильминский]. - Казань: напечатана изданием попечителя Школы казанской 1-й гильдии купца П.В.Щетинкина, 1887. - 484 с.
10. Отчёт об Алтайской Духовной Миссии за 1871-1875 годы. // Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф.170. Томская духовная консистория. Оп.2. Д.819. Л.9.
11. Письмо начальника Алтайской Миссии архимандрита Владимира Его Превосходительству, Товарищу Обер-Прокурора Действительному Статскому Советнику Юрию Васильевичу Толстому от 31 августа 1868 года // Российский государственный архив (РГИА). Ф.796. Канцелярия Синода. Оп.137. Д.866. Л.47-47 об.
12. По определению Священного Синода о разрешении Алтайской Миссии иметь собственную цензуру и типографию // Российский государственный архив (РГИА). Ф.797. Канцелярия Обер-прокурора Синода. Оп.44. Отд.2. Ст.3. Д.51. Л.9-10 об.
13. Предложение Хозяйственного Управления при Святейшем Синоде от 24 октября 1869 года за № 12.804. // Российский государственный архив (РГИА). Ф.796. Канцелярия Синода. Оп.137. Д.866. Л.127-128 об.

14. Самаев Г.П. Записи Макария как источник по исследованию алтайского календаря // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность (к 370 – летию ойротской письменности). Материалы Международной научной конференции 5-7 октября 1998 года. – Горно-Алтайск, 1999. – 288 с.

15. Чевалков М.В. Памятное завещание: Автобиография миссионера Алтайской духовной миссии. – М.: Тип. А.И.Снегиревой, 1894. – 94 с.

16. Черкашина М. В., Прокопьева Н. В., Прокопьев Д. М. Методы миссионерской работы архимандрита Макария (Глухарёва) с коренным населением Алтая в 30–40-х гг. XIX в. // Вестник Барнаульской духовной семинарии. – 2024. – № 2 (2). – С. 23–33.

Rasova N. V. The Ministry of Saint Macarius (Nevsky) during the Period when the Altai Spiritual Mission Was Headed by Archimandrite Vladimir (Petrov)

Abstract

The subject of this study is the period in the life of Saint Macarius (Nevsky) when he served under the leadership of Archimandrite Vladimir (Petrov), head of the Altai Spiritual Mission, namely from 1865 to 1883. During this period Macarius, as the first vicar of the Annunciation men's monastery, defined its missionary character. The article describes the Saint's participation in translation and publishing activities, which contributed to the strengthening of Orthodoxy's position and the spread of literacy among the indigenous population of Altai. The material of the article demonstrates the productive nature of cooperation between the Altai Mission and the missionary center in Kazan, primarily through the interaction of Macarius (Nevsky) with N. I. Ilminsky.

The article focuses on the humanistic, enlightening character of Saint Macarius's multifaceted activity and his influence on the transformation of the civilizational paradigm of the Altai ethnos.

Keywords: Saint Macarius (Nevsky), Archimandrite Vladimir (Petrov), translation and publishing activity, M. V. Chevalkov, school for baptized Tatars, missionary work.

References

1. Aksenova L. N. (2015) «The Role of Metropolitan Macarius (Nevsky) in the Formation of Education of the Peoples of Southern Siberia», in Makaryev Readings: Proceedings of the X International Conference (November 25–27, 2015), ed. A. P. Adlykova. Gorno-Altaysk: RIO GAGU Publ., 408 p.

2. Register of Persons Serving at the Altai Spiritual Mission for 1866. State Archive of Tomsk Region (GATO). F. 184. Altai Spiritual Mission. Op. 1. D. 3. L. 3 reverse – 4.

3. Register of Persons Serving at the Ulala Camp of the Altai Spiritual Mission for 1877. State Archive of Tomsk Region (GATO). F. 184. Altai Spiritual Mission. Op. 1. D. 9. L. 8 – 8 reverse.

4. Vladimir, Archimandrite (1869) «Note of the Head of the Altai Spiritual Mission», in Collection of Documents and Articles on the Education of Inorodtsy [Non-Russian Peoples]. St. Petersburg: Obshchestvennaya Polza Partnership Printing House, pp. 463–465.

5. Extract from the Minutes of the Consistory Meeting on the Opening of a Parish Trusteeship in the Village of Ulala. State Archive of Tomsk Region (GATO). F. 170. Tomsk Spiritual Consistory. Op. 2. D. 1430. L. 2–3.

6. Case on the Elevation to the Rank of Igumen of the Altai Spiritual Mission Missionary, Hieromonk Macarius (decree, extract from consistory meeting minutes, letter). State Archive of Tomsk Region (GATO). F. 170. Tomsk Spiritual Consistory. Op. 3. D. 1703. L. 1–2.

7. Znamensky P. V. (1901) Several Materials for the History of the Altai Mission and N. I. Ilminsky's Participation in Its Affairs. Kazan: Imperial University Typo-Lithography, 99 p.

8. «From the Notes of the Altai Missionary Hieromonk Macarius for December 1866 and for 1867», in Saint Macarius (Nevsky), Metropolitan of Moscow and Altai. The One Thing Needful: Sermons, Words, Speeches, Conversations and Homilies, in 4 vols., vol. 3. Moscow: Bulat Publ., 2011, 368 p.

9. Ilminsky N. (1887) «Orthodox Worship in the Tatar Language at the Kazan School for Children of Baptized Tatars», in Kazan Central Baptized-Tatar School: Materials for the History of the Christian Enlightenment of Baptized Tatars, comp. N. Ilminsky. Kazan: printed at the expense of the school's trustee, first-guild merchant P. V. Shchetinkin, 484 p.

10. Report on the Altai Spiritual Mission for 1871–1875. State Archive of Tomsk Region (GATO). F. 170. Tomsk Spiritual Consistory. Op. 2. D. 819. L. 9.

11. Letter from the Head of the Altai Mission, Archimandrite Vladimir, to His Excellency, Comrade Ober-Procurator, Active State Councillor Yuri Vasilyevich Tolstoy, dated August 31, 1868. Russian State Historical Archive (RGIA). F. 796. Chancellery of the Synod. Op. 137. D. 866. L. 47 – 47 reverse.

12. On the Decision of the Holy Synod Authorizing the Altai Mission to Have Its Own Censorship and Printing House. Russian State Historical Archive (RGIA). F. 797. Chancellery of the Ober-Procurator of the Synod. Op. 44. Sect. 2. Art. 3. D. 51. L. 9–10 reverse.

13. Proposal of the Economic Administration under the Most Holy Synod of October 24, 1869, No. 12,804. Russian State Historical Archive (RGIA). F. 796. Chancellery of the Synod. Op. 137. D. 866. L. 127–128 reverse.

14. Samaev G. P. (1999) «Macarius's Notes as a Source for the Study of the Altai Calendar», in Altai and Central Asia: Cultural and Historical Continuity (on the 370th Anniversary of Oirot Writing). Proceedings of the International Scientific Conference, October 5–7, 1998. Gorno-Altaysk, 288 p.

15. Chevalkov M. V. (1894) Memorable Testament: Autobiography of a Missionary of the Altai Spiritual Mission. Moscow: A. I. Snegireva Printing House, 94 p.

16. Cherkashina M. V., Prokopyeva N. V., Prokopyev D. M. Methods of Missionary Work of Archimandrite Macarius (Glukharev) among the Indigenous Population of Altai in the 1830s–1840s. //Vestnik Barnaul'skoi dukhovnoi seminarii, 2024, no. 2 (2), pp. 23–33.

Сведения об авторе

Расова Надежда Васильевна, Горноалтайская епархия, Россия, г. Горно-Алтайск; e-mail: nadjaras@yandex.ru; 649002, Россия, г. Горно-Алтайск, проспект Коммунистический, 150; кандидат исторических наук, научный сотрудник информационно-просветительского отдела.

About the author

Rasova Nadezhda Vasilievna, Gorno-Altaysk Eparchy, Russia, Gorno-Altaysk; e-mail: nadjaras@yandex.ru; 649002, Russia, Gorno-Altaysk, Kommunisticheskyy Avenue, 150; Ph. D. in Historical Sciences, Research Fellow of the Information and Education Department.

Материал поступил в редакцию / Received 11.05.2026

Принят к публикации / Accepted 11.06.2026

ПЕТР ВЕЛИКИЙ И ТРУД

Карла Рампино

Университет Тор Вергата

Рим, Италия

rampinocarla@gmail.com

ГРНТИ 03.61.21

ВАК 5.6.1

Ссылка для цитирования

Рампино К. Петр Великий и труд // Вестник Барнаульской духовной семинарии. — 2026. — № 2 (10). — С. 54–64.

Аннотация

Статья посвящена эволюции институтов рабства и крепостного права в России XVIII–XIX веков в сопоставлении с античной моделью эксплуатации труда, описанной Катонам Цензором в трактате «О земледелии». Рассматривается формирование мировоззрения Петра Великого под влиянием Великого посольства 1697–1698 годов и его последующие реформы, в том числе указ

1723 года о преобразовании домашних рабов (холопов) в крепостных, который трактуется не как акт гуманизации, а как инструмент фискальной политики, направленный на включение прежде не облагаемой налогом категории населения в систему подушной подати. Отдельное внимание уделено отмене крепостного права в 1861 году при Александре II: анализируются предпосылки реформы — экономические, социальные и этические, — а также ограничения и противоречия, которыми сопровождалось освобождение крестьян. Центральное место в работе занимает сравнительный анализ образа раба у Катона Цензора и крепостного в петровской России: показано, что, несмотря на хронологическую дистанцию почти в два тысячелетия, обе модели роднит восприятие подневольного человека как *instrumentum vocale* — «говорящего орудия», экономического ресурса, управляемого утилитарной логикой производительности. Делается вывод о сохранении этой логики дегуманизации труда вплоть до современности, где она проявляется в практиках нелегальной эксплуатации сельскохозяйственных рабочих.

Ключевые слова: Пётр I Великий, Катон Старший (Цензор), Табель о рангах, крепостное право, отмена крепостного права, труд и рабство.

Правление Петра Великого стало важным переломным моментом в экономическом и социальном развитии России, а также в ее политической истории.

Особое значение имеет влияние Запада на формирование мировоззрения Петра, который, вернувшись в Россию после пребывания на Старом Континенте, начал проводить в своей стране ряд реформ.

Действительно, в первые годы его правления многое было обусловлено влиянием так называемого «Великого посольства» (1697–1698) — инкогнито-поездки, совершенной Петром в Западную Европу (Голландия и Англия), где он изучал морские технологии, увлекавшие его с детских лет, а также промышленные и административные методы.

Это путешествие в некоторой степени стало следствием того, что будущий царь с самого раннего возраста долгое время жил в Немецкой слободе, что способствовало сближению России и Западной Европы. Главной причиной путешествия было стремление подготовиться всеми возможными способами к ожесточенной борьбе с турками и татарами.

Идея подобной поездки впервые пришла Петру в голову еще в 1696 году. Дело в том, что в 1695–1696 годах Петр Великий совершил Азовские походы, благодаря которым Россия завоевала Азовское море. Однако царь столкнулся с другой проблемой: выход к Черному морю и завоевание Керчи были невозможны. Нужен был флот. Итак, уже 22 ноября 1696 года по велению Петра Алексеевича был издан указ, гласивший: отправить бояр учиться за границу.

10 марта 1697 года прямо из столицы выступила Великая посольская делегация. Она носила это название из-за статуса послов, которые были отправлены в путь с дипломатической миссией. Ее возглавляли три великих посла: Франц Яковлевич Лефорт, Федор Алексеевич Головин и Прокофий Богданович Возницын.

Примечательно, что царь Петр Алексеевич отправился вместе с Великим посольством, но пожелал остаться инкогнито. Он решил увидеть всё «своими глазами» и убедиться, что переговоры пройдут успешно.

Кроме того, чтобы подробно изучить жизнь за границей, Петру нужна была свобода действий, то есть независимость от протокола. Некоторое время ему удавалось скрывать свою личность, но впоследствии его разоблачили. На самом деле сделать это было несложно: он был высокого роста, крепкого телосложения, отличался живым умом и быстротой принятия решений; ему подчинялись, даже не замечая этого, даже

не зная до конца, кто он такой. Его авторитарный и сильный характер говорил сам за себя: царь.

Конечно, Великое посольство состояло не из трех послов и одного царя, а насчитывало огромное количество людей: дипломаты, переводчики, добровольцы, путешествовавшие с особой миссией — изучать судостроение и морские дела, священники, врачи, повара, солдаты и офицеры, предназначенные для охраны Его Величества, и многие другие. В общей сложности Великое посольство насчитывало 250 человек и тысячи саней.

В качестве первой остановки для изучения «иной жизни» была выбрана Рига, которая в то время находилась под контролем Швеции. Однако там Великое посольство было встречено холодно, без должного почтения, и впоследствии Петр отзывался об этом негативно. Следующей остановкой стала Митава, где царь неофициально встретился с герцогом Курляндским. Пошли слухи, и спустя некоторое время было напечатано большое количество листовок, прославлявших русского царя и присваивавших ему титул «завоевателя Азова»; напечатанные тексты торжественно зачитывались всем членам посольства.

Из Митавы посольство отправилось в Либау через Курляндию, обойдя таким образом королевство Польское. Там Петр Алексеевич буквально сбежал от свиты по морю на корабле «Сан-Джордж» в Кёнигсберг, где царь встретился с Фридрихом III, который впоследствии стал королем Пруссии и получил титул Фридриха I.

Будущий король Пруссии понимал, что ему не удастся заручиться поддержкой соседних государств, поэтому предложил Петру I заключить оборонительный и наступательный союз. Российский царь не дал окончательного ответа и ограничился устным обещанием. Не удалось достичь полного соглашения даже по торговому вопросу. Во время пребывания в Пиллау Петр Алексеевич прежде всего ознакомился с европейским огнестрельным оружием, новым для него, и сразу же посвятил себя изучению артиллерии, в освоении которой ему помогал подполковник Штайнтнер фон Штернфельд. По окончании обучения русскому царю был выдан документ, в котором говорилось, что «господина Петра Михайловича» (именно под этим именем царь отправился в путешествие) «езде как искусного, благоразумного, опытного, смелого и бесстрашного мастера огнестрельного оружия и художника» признают и чтят.

7 августа 1697 года Петр Великий прибыл в Амстердам. Российский царь давно желал посетить Голландию, поскольку там довольно хорошо знали русский образ жизни и менталитет: голландские купцы были завсегдатями единственного в то время русского порта — Архангельска.

Еще во времена отца Петра, Алексея Михайловича, столица была полна голландских ремесленников, некоторые из которых были учителями самого Петра Великого. Но русский царь не собирался задерживаться в Амстердаме надолго и уже 8 августа отправился в небольшой городок Заандам, который славился огромным количеством верфей. Там Петр пробыл около восьми дней, после чего вернулся в Амстердам, где получил специальное разрешение, позволявшее ему работать на верфях Голландской Ост-Индской компании. Голландия тепло приняла иностранных гостей и, узнав о страсти русских посетителей к судостроению, заложила первый камень нового фрегата «Петр и Павел», над созданием которого работали не только мастера, но и сам Петр Михайлович. Но Великое посольство прибыло в Голландию не только для того, чтобы освоить новое ремесло: был проведен набор иностранных специалистов в различных областях, нанято около 700 человек и закуплено новое оружие.

Петр Великий был выдающейся личностью с неутолимой жаждой знаний, поэтому его пребывание в Голландии затянулось надолго. Там он занимался не только кораблестроением. Члены Великого посольства, в частности Франц Яковлевич Лефорт, сделали все, чтобы разнообразить пребывание русского царя за границей. Вместе с ним он посещал больницы, китобойные суда, исправительные учреждения, мастерские различного рода и фабрики, самостоятельно изучал устройство ветряных мельниц. Но особый интерес царь проявил к анатомии, посещая лекции профессора Рюйша. Его внимание привлекла техника бальзамирования трупов, и в Лейдене, в анатомическом театре Бургаве, Петр лично участвовал во вскрытии трупов. Эта страсть впоследствии послужила прототипом для создания знаменитой Кунсткамеры. В Голландии Петр I провёл около четырёх с половиной месяцев, но даже эти приобретённые знания показались ему недостаточными, поэтому он решил расширить свой кругозор и отправился в Англию.

Петр Алексеевич прибыл в Англию в начале 1698 года по приглашению английского короля Вильгельма III. Он пробыл там чуть более трех месяцев, сначала в Лондоне, а затем в Дептфорде, где углубил свои знания в области судостроения под руководством известного кораблестроителя Энтони Дина.

В Англии Петр вел активную жизнь: так же, как и в Голландии, он посещал мастерские, различные музеи и военные корабли английского флота, которые изучал до мельчайших деталей. Кроме того, он побывал в Гринвичской обсерватории, Оксфордском университете, посетил заседание парламента и изучал технологии изготовления часов. Ходили слухи, что ему удалось встретиться с самим Ньютоном, но до сих пор нет никаких доказательств этой встречи.

Когда Петр нанес визит английскому королю, он проигнорировал его великолепную картинную галерею, чем вызвал удивление представителей английских властей, зато уделил особое внимание прибору для наблюдения за направлением ветра, который находился в покоях короля. Однако нельзя считать, что русский царь, находясь в столь великолепной стране, замечал только технические аспекты жизни Западной Европы — были и другие стороны. Он несколько раз выезжал из Англии в Голландию, где велись политические переговоры, которые не увенчались успехом: голландцы не согласились встать на сторону России в конфликте с Османской империей.

Впоследствии Великое посольство отправилось в Австрию. Путь Петра был нелегким: он проехал через Лейпциг, Дрезден и Прагу, и только тогда смог добраться до столицы — Вены. Во время путешествия к царю поступили известия о том, что Австрия готовится заключить мирный договор с Османской империей. С прибытием Петра Алексеевича в столицу начались ожесточенные, но безуспешные переговоры.

Большое посольство собиралось отправиться в Венецию, но эту поездку пришлось отменить из-за восстания стрельцов, вспыхнувшего в российской столице. Петру пришлось оставить дела за рубежом в подвешенном состоянии и срочно отправиться в Москву. Для продолжения переговоров в Вене был оставлен посол Возницын, но ему не удалось добиться ничего, кроме двухлетнего перемирия с Османской империей. Во время обратного путешествия Петр узнал о подавлении восстания стрельцов. После этого он смог встретиться с королем Речи Посполитой: ему удалось не только заручиться его поддержкой в качестве союзника, но и завязать крепкую дружбу, и они заключили секретный договор. Отношения со Швецией ухудшились, что впоследствии привело к Северной войне. 25 августа 1698 года Петр I прибыл в Москву.

Не случайно в 1703 году началось строительство города Санкт-Петербурга именно на побережье Балтийского моря, отвоеванном у шведов, которое должно было стать символом «окна в Запад» для России.

Глубокий революционный дух Петра Великого основывался на твердой воле воплотить в жизнь вестернизацию России, в том числе и в сфере труда. Эта сфера была реорганизована именно по западному образцу.

Главной целью Петра было преобразование России и приведение ее на уровень европейской державы. Для этого Петр стимулировал создание фабрик и мастерских, особенно в районе Урала, где в основном была сосредоточена металлургическая промышленность, в которой часто использовался крепостной труд в качестве принудительной рабочей силы.

Наряду с этим Петр занялся реорганизацией бюрократической и военной системы, установив, что карьерный рост должен основываться на заслугах и компетентности, а не на социальном происхождении, что позволяло отличившимся крестьянам получать дворянские титулы — так была воплощена в жизнь реформа, получившая название «Табель о рангах» [24, 41, 7, 21, 27].

Среди реформ в сфере труда, проведенных Петром, особое внимание уделялось положению крепостных.

Во времена Петра Великого различали крестьянина, считавшегося крепостным, юридически привязанным к земле землевладельца и по этой причине не подлежавшим продаже отдельно от неё, а в случае перехода права собственности переходившим вместе с ней [40, 23, 5, 22]. Крепостной не считался движимым имуществом господина, а был его слугой и по необходимости подчинялся юрисдикции владельца. От крепостного отличался раб (холоп), который считался движимым имуществом и, как животное или орудие труда, мог быть продан, куплен или обменян где угодно по желанию хозяина, независимо от земли [39, 1, 44, 38].

До конца X века холопы составляли большинство крепостных, работавших на землях господ. Власть, которую хозяин осуществлял над жизнью холопа, менялась на протяжении веков. В целом эта власть со временем усилилась, достигнув пика в конце XVI века, когда было запрещено перемещение крепостных в Юрьев день (специально выделенный день осенью, когда крепостные могли свободно менять землю, на которой жили, и, следовательно, менять хозяина). Затем эта власть начала постепенно ослабевать в последующие столетия благодаря реформам Алексея Михайловича и Петра Великого.

В XVI веке население крепостных состояло в основном из тех, кто стал крепостным из-за бедности. Эти крепостные в основном работали прислугой в богатых семьях и, как правило, производили меньше, чем потребляли. Законы запрещали рабовладельцам освобождать рабов во время голода, чтобы избежать необходимости их содержания, и рабы, как правило, долгое время оставались в семье хозяина; «Домострой», книга с советами, говорит о необходимости выбирать рабов с хорошим характером и должным образом обеспечивать их пропитание [19, 28, 10, 18, 13, 11].

Рабство оставалось важным институтом в России до 1723 года, когда Петр Великий преобразовал домашних рабов в крепостных. При Федоре III сельскохозяйственные рабы уже были преобразованы в крепостных, но Петр Великий сосредоточился на домашних рабах.

Указом 1723 года Петр Великий преобразовал домашних рабов (дворовых людей) в крепостных. Это означало, что, хотя они больше не были личной «собственностью», которую можно было продавать по отдельности как товар, они были

интегрированы в систему крепостного права, став обязательными плательщиками «подушной подати» (личный налог, введенный Петром) и подчиненными контролю землевладельцев.

Целью было не обеспечение личной свободы, а увеличение налоговых поступлений: рабы, не облагаемые налогами, представляли собой упущенный доход, и, превратив их в крепостных, Петр сделал их полноправными налогоплательщиками.

На деле для многих рабов ситуация изменилась незначительно или даже ухудшилась. Они, по сути, утратили свой особый статус, чтобы быть приравненными к крепостным, подвергаясь ограничениям и лишениям, схожим с теми, что были при рабстве.

«Освобождение» рабов в России во время правления Петра Великого (1682–1725) было не гуманитарным актом эмансипации, а радикальной административной и налоговой реформой [8, 12, 15, 16, 20, 25, 26].

Катон Цензор (Марк Порций Катон, 234–149 гг. до н. э.) в своём монументальном труде «О земледелии» (*De Agri Cultura*) рассматривает фигуру сельскохозяйственного раба. В этом произведении раб не совсем соответствует средневековому «крепостному» (юридически привязанному к земле), а скорее представляет собой раба-товар [17, 9, 14, 36, 37], интенсивно используемого на латифундиях или в загородных виллах. В своем труде Катон описывает управление рабской рабочей силой, основанное на максимальной производительности и сокращении затрат, рассматривая раба как рабочий инструмент, то есть *instrumentum vocale* («говорящий инструмент»); от раба следует отличать фигуру крестьянина, то есть владельца земельного участка (*heredium*), или свободного работника, обладающего политическими правами, личной свободой и распоряжающегося своим трудом.

Для Катона Цензора сельскохозяйственный раб был экономической инвестицией: им следовало управлять с той же утилитарной логикой, с которой управляли сельскохозяйственными орудиями или скотом, в эпоху, когда расширение римских латифундий требовало дешевой и высокопроизводительной рабочей силы. По этой причине Катон советовал заставлять рабов трудиться до изнеможения и продавать их, когда они старели или заболели, чтобы избежать ненужных затрат; он определяет раба как собственность, экономический ресурс, который следует использовать по максимуму, лишенный личных прав и полностью подчиненный воле и требованиям производительности, предъявляемым *pater familias*.

В России присоединение крепостных к сословию крепостных, которые уже были привязаны к земле и хозяевам, сделало их положение схожим с фактическим рабством, введенным реформой 1723 года Петра Великого, что привело к значительному расширению прав землевладельцев над своими крепостными, неразрывно привязав крестьянина к земле [29, 30, 31, 32, 33]. Крепостные не могли покидать поместье господина без письменного разрешения, а продажа крепостных без земли стала обычной практикой, фактически превращая их в личных рабов. Положение крепостных еще более ухудшилось с введением подушной подати, которая значительно увеличила налоговое бремя на крестьян. Этот налог и обязанности по набору в армию, возложенные на землевладельцев, заставили господ обращаться с крестьянами более сурово, рассматривая их как полноценные средства производства [40, 42, 43].

Как у Катона, так и у Петра рабы рассматривались как средство производства, что представляло собой настоящую эксплуатацию рабского человеческого капитала, характерную для капитализма и законов современного потребительского общества [33, 34].

Хотя и в разные эпохи, раб не считается человеческим существом, но как в эпоху Петра Великого, так и у Катона он продолжает подвергаться материализации, которая делает его аналогом машины, дегуманизируя личность.

Если это явление может вызывать большее удивление в эпоху Петра Великого, поскольку оно происходит в исторический момент, когда остальная Западная Европа уже давно избавилась от крепостного права (XV–XVI вв.) [4, 3, 2, 35], то не менее удивительно оно и в эпоху Катона. Несмотря на временную дистанцию, разделяющую цензора и царя, отношение к рабу не претерпевает изменений, и в Риме Катона оно подвергается еще более пристальному рассмотрению из-за его неприятия освобождения раба именно в свете того представления о нем как об *instrumentum vocale*. Действительно, хотя в то время практиковалось освобождение, Катон критически относился к быстрому социальному восхождению вольноотпущенников (освобожденных рабов) и к их чрезмерной интеграции, которая могла бы развратить древние римские традиции. Его подход к рабству был чрезвычайно строгим: освобождение должно было быть результатом долгой службы или конкретных заслуг, а не импульсивным поступком — в рамках патриархального и строгого управления семьей.

Катон не отменял освобождение, но рассматривал его как меру, к которой следует прибегать сдержанно и исходя из чисто экономической и дисциплинарной логики, а не из гуманитарных соображений.

Тот же подход был применен в России Петра, который своей реформой еще больше ухудшил положение крепостных; кроме того, если учесть принцип меритократии, согласно которому, по мнению Катона, раб мог быть освобожден только в том случае, если он действительно заслуживал этого и на основе тщательной проверки таких заслуг, та же самая меритократия применяется Петром в «Табели о рангах», благодаря которой наиболее достойным крестьянам были присвоены дворянские титулы. Но если, с одной стороны, Петр стремится к возведению крестьянина в дворянское сословие, то на самом деле возвышает именно раба. Действительно, благодаря принятой им реформе раб (хотя и в ущерб себе) становится налогоплательщиком, поскольку обязан справляться с реформой налогообложения. Это обстоятельство можно было бы рассматривать в позитивном и эмансипаторном ключе, если бы не то, что наряду с уплатой налогов раб видел укрепление своей привязанности к земле и подчинения хозяину.

Положение рабов как во времена Катона, так и Петра Великого заставляет нас отметить, что фигура раба в обществах, сформировавшихся на протяжении веков, составляла чрезвычайно важную часть этих обществ, прежде всего в свете его тесной связи с землей и сельскохозяйственным производством, оставаясь и сегодня слабым звеном общества, что заставляет глубоко задуматься о концепции человеческого существа и его дискриминируемом положении.

И сегодня общество и политика пытаются противостоять динамике, характерной для явления «капоралато» (нелегального трудового посредничества), которое доминирует в тех обществах и регионах, где сельское хозяйство играет важную роль в экономике.

К сожалению, сельское хозяйство и земля остаются аренной, на которой господствуют унижение и эксплуатация человека.

Если вспомнить то, что написал Катон в предисловии к своему труду, а именно что из земледельцев рождаются самые сильные люди и самые доблестные солдаты, получающие от сельского хозяйства самые честные доходы, и что занимающиеся этой

деятельностью наименее склонны к злым помыслам, то возникает вопрос: как в нашем веке мы наблюдаем рабское обращение с теми, кто обрабатывает землю, кроме как с теми, кто ею владеет?

Таким образом, идеи Катона, дожившие до XVIII века при Петре Великом, по-прежнему остаются живым наследием, глубоко укоренившимся в сельском хозяйстве, и продолжают оставаться болью современного общества. Так будет до тех пор, пока тот, кто обрабатывает землю, не получит возможность быть признанным сильным и доблестным, но прежде всего — человеком, а не инструментом.

Список литературы

1. Аракчеев В. Холопство (рабство) в России XVII века: институт, не приведший к кастовой системе // *Quaestio Rossica*. — 2016. — № 4/3. — С. 111–122.
2. Блок М. Рабство и крепостное право в средние века. — Berkeley: University of California Press, 1975. — 276 с.
3. Блум Дж. Возникновение крепостного права в Восточной Европе // *The American Historical Review*. — 1957. — Vol. 62, № 4. — С. 807–836.
4. Блум Дж. Конец старого порядка в сельской Европе. — Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978.
5. Блум Дж. Крепостное право и социальный контроль в России. — Princeton University Press, 1971. (точных доп. данных не нашёл)
6. Блум Дж. Пан и крестьянин в России: с IX по XIX век. — Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971. — 656 с.
7. Бушкович П. Петр Великий. — New York: Cambridge University Press, 2001. — 485 с.
8. Бушнелл Дж., Захарова Л. (ред.) Великие реформы России, 1855–1881. — Bloomington: Indiana University Press, 1994.
9. Варрон. О сельском хозяйстве: в 3 кн. / пер. М. Е. Сергеев. — М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1963. — 220 с.
10. Джонстон Паунси К. (пер. и ред.) Домострой: правила для русских домохозяев во времена Ивана Грозного. — Ithaca: Cornell University Press, 1994.
11. Зенковский С. А. (ред.) Эпосы, летописи и сказки средневековой Руси. — New York: Meridian Books, 1974. — 544 с.
12. Игнатович И. И. Помещичьи крестьяне накануне освобождения. — 3-е изд. — Л.: Мысль, 1925. — 405 с.
13. Кайзер Д. Х. Развитие права в средневековой России. — Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980.
14. Карандини А. Рабы в Италии. — Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1988. — 387 с.
15. Карпович М. Императорская Россия, 1801–1917. — New York: Henry Holt and Company, 1932.
16. Карпович М. Лекция по истории России. — The Hague: Mouton, 1968. — 74 с.
17. Катон М. П. О земледелии (*De Agri Cultura*) / пер. М. Е. Сергеев. — М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1950. — 220 с.
18. Коллманн Н. Ш. Связанные честью: государство и общество в ранней современной России. — Ithaca: Cornell University Press, 1999.
19. Котта Рамузино П. Как вести себя дома и в обществе: «Домострой» Кариона Истомина и его возможные источники // *Studi Slavistici*. — 2005. — № 2. — С. 53–65.
20. Линкольн У. Б. Николай I: император и самодержец всех Русских земель. — Bloomington: Indiana University Press, 1978.
21. Масси Р. К. Петр Великий: его жизнь и мир. — New York: A. A. Knopf, 1980.
22. Милуков П. Н. Крестьяне при правлении Петра I. — СПб., 1892.
23. Мун Д. Русское крестьянство 1600–1930: мир, созданный крестьянами. — London: Longman, 1999.

24. Нийхофф М. Бюрократический феномен в императорской России, 1700–1905. — Гаага, 1972.
25. Покровский М. Краткий курс русской истории. — М.: Мысль, 1968. — 671 с.
26. Покровский М. Русская история с древнейших времён. — М.: Изд. Т-ва «Мир», 1910.
27. Поташев А. Ф. Таблица званий Петра I в российской истории // Исторические, философские, политические и юридические науки, культура и искусствоведение. Теория и практика. — 2012. — № 1-2. — С. 153–157.
28. Приадко Е. Сравнительный метод в изучении взаимосвязей между «Домостроем» и его европейскими аналогами. — Firenze University Press, 2017. (точных доп. данных не нашёл)
29. Раефф М. Понимание императорской России. — New York: Columbia University Press, 1984. — 248 с.
30. Рясановский Н. В. История России. — New York: Oxford University Press, 1963. — 711 с.
31. Самнер Б. Х. Петр Великий и становление России. — London: English Universities Press, 1950. — 216 с.
32. Самнер Б. Х. Россия и Балканы 1870–1880. — Oxford: Clarendon Press, 1937. — 724 с.
33. Самнер Б. Х. Обзор истории России. — London: Duckworth, 1944. — 464 с.
34. Самнер Б. Х. Царство и империализм на Дальнем и Ближнем Востоке. — London: Proceedings of the British Academy, vol. XXVII, 1942. — 43 с.
35. Скотт Т. (ред.) Крестьянство Европы: от XIV до XVIII веков. — London: Longman, 2000.
36. Скьявоне А. Прерванная история. — Roma-Bari: Laterza, 1996. — 262 с.
37. Сергеев В. История Древнего Рима. — М.–Л.: Госиздат, 1925. — 404 с.
39. Хелли Р. Подневольное состояние и военные преобразования в Московии. — Chicago: University of Chicago Press, 1971.
40. Хелли Р. Рабство в России, 1450–1725. — Chicago: University of Chicago Press, 1982. — 776 с.
41. Хелли Р. Рабство и крепостное право в России. — University of Chicago Press, 1982. (точных отд. данных не нашёл)
42. Хьюз Л. Россия в эпоху Петра Великого. — New Haven: Yale University Press, 1998.
43. Эммонс Т. Русское дворянство и крепостное освобождение 1861 года. — Cambridge: Cambridge University Press, 1968. — 484 с.
44. Яней Г. Систематизация российского правительства: социальная эволюция в внутреннем управлении императорской России, 1711. — Urbana: University of Illinois Press, 1973.
45. Яковлев А. И. Холопы и холопство в Московском государстве XVII в. — М.: Изд-во АН СССР, 1943.

Rampino C. Peter the Great and labor

Abstract

The article examines the evolution of the institutions of slavery and serfdom in Russia in the 18th–19th centuries in comparison with the ancient model of labor exploitation described by Cato the Censor in his treatise *De Agri Cultura*. It considers the formation of Peter the Great's worldview under the influence of the Grand Embassy of 1697–1698 and his subsequent reforms, including the decree of 1723 transforming household slaves (*kholops*) into serfs, which is interpreted not as an act of humanization but as an instrument of fiscal policy aimed at incorporating a previously untaxed category of the population into the system of the poll tax. Special attention is given to the abolition of serfdom in 1861 under Alexander II: the article analyzes the economic, social, and ethical preconditions of the reform, as well as the limitations and contradictions that accompanied the emancipation of the peasantry. The central focus of the work is a comparative analysis of the image of the slave in Cato the Censor and the serf in Petrine Russia: it is shown that, despite a chronological distance of nearly two millennia, both models share a perception of the unfree person as *instrumentum vocale* — a «speaking tool,» an economic resource governed by the utilitarian logic of productivity. The article concludes that this logic of the dehumanization of labor has persisted into the present day, manifesting itself in practices of the illegal exploitation of agricultural workers.

Keywords: Peter I the Great, Cato the Elder (Censor), Table of Ranks, serfdom, abolition of serfdom, labor and slavery.

References

1. Arakcheev V. Kholopstvo (rabstvo) v Rossii XVII veka: institut, ne privedshiy k kastovoy sisteme [Kholop Bondage (Slavery) in 17th-Century Russia: An Institution That Did Not Lead to a Caste System]. *Quaestio Rossica*, 2016, no. 4/3, pp. 111-126.
2. Bloch M. *Slavery and Serfdom in the Middle Ages*. Berkeley, University of California Press, 1975. 276 p.
3. Blum J. The Rise of Serfdom in Eastern Europe. *The American Historical Review*, 1957, vol. 62, no. 4, pp. 807-836.
4. Blum J. *The End of the Old Order in Rural Europe*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1978.
5. Blum J. *Serfdom and Social Control in Russia*. Princeton University Press, 1971.
6. Blum J. *Lord and Peasant in Russia: From the Ninth to the Nineteenth Century*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1971. 656 p.
7. Bushkovitch P. *Peter the Great*. New York, Cambridge University Press, 2001. 485 p.
8. Bushnell J., Zakharova L. (eds.) *Russia's Great Reforms, 1855-1881*. Bloomington, Indiana University Press, 1994.
9. Varro. *On Agriculture*, in 3 books, transl. by M. E. Sergeenko. Moscow-Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1963. 220 p.
10. Pouncey C. J. (transl. and ed.) *The Domostroi: Rules for Russian Households in the Time of Ivan the Terrible*. Ithaca, Cornell University Press, 1994.
11. Zenkovsky S. A. (ed.) *Medieval Russia's Epics, Chronicles, and Tales*. New York, Meridian Books, 1974. 544 p.
12. Ignatovich I. I. *Pomeshchich'i krest'yane nakanune osvobozhdeniya* [Landlords' Peasants on the Eve of Emancipation]. 3rd ed. Leningrad, Mysl' Publ., 1925. 405 p.
13. Kaiser D. H. *The Growth of the Law in Medieval Russia*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1980.
14. Carandini A. *Schiavi in Italia* [Slaves in Italy]. Rome, La Nuova Italia Scientifica, 1988. 387 p.
15. Karpovich M. *Imperial Russia, 1801-1917*. New York, Henry Holt and Company, 1932.
16. Karpovich M. *A Lecture on Russian History*. The Hague, Mouton, 1968. 74 p.
17. Cato M. P. *De Agri Cultura* [On Agriculture], transl. by M. E. Sergeenko. Moscow-Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1950. 220 p.
18. Kollmann N. S. *By Honor Bound: State and Society in Early Modern Russia*. Ithaca, Cornell University Press, 1999.
19. Cotta Ramusino P. How to Behave at Home and in Society: Karion Istomin's Domostroi and Its Possible Sources. *Studi Slavistici*, 2005, no. 2, pp. 53-65.
20. Lincoln W. B. *Nicholas I: Emperor and Autocrat of All the Russias*. Bloomington, Indiana University Press, 1978.
21. Massie R. K. *Peter the Great: His Life and World*. New York, A. A. Knopf, 1980.
22. Milyukov P. N. *Krest'yane pri pravlenii Petra I* [Peasants under the Rule of Peter I]. St. Petersburg, 1892.
23. Moon D. *The Russian Peasantry 1600-1930: The World the Peasants Made*. London, Longman, 1999.
24. Nijhoff M. *The Bureaucratic Phenomenon in Imperial Russia, 1700-1905*. The Hague, 1972.
25. Pokrovsky M. *Kratkiy kurs russkoy istorii* [A Brief Course of Russian History]. Moscow, Mysl' Publ., 1968. 671 p.
26. Pokrovsky M. *Russkaya istoriya s drevneyshikh vremen* [Russian History from Ancient Times]. Moscow, Izd. T-va «Mir», 1910.
27. Potashev A. F. The Table of Ranks of Peter I in Russian History. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'tura i iskusstvovedenie. Teoriya i praktika*, 2012, no. 1-2, pp. 153-157.

28. Priadko E. A Comparative Method in the Study of the Relationship between the Domostroi and Its European Analogues. Florence, Firenze University Press, 2017.
29. Raeff M. Understanding Imperial Russia. New York, Columbia University Press, 1984. 248 p.
30. Riasanovsky N. V. A History of Russia. New York, Oxford University Press, 1963. 711 p.
31. Sumner B. H. Peter the Great and the Emergence of Russia. London, English Universities Press, 1950. 216 p.
32. Sumner B. H. Russia and the Balkans 1870-1880. Oxford, Clarendon Press, 1937. 724 p.
33. Sumner B. H. A Survey of Russian History. London, Duckworth, 1944. 464 p.
34. Sumner B. H. Tsardom and Imperialism in the Far East and Middle East. London, Proceedings of the British Academy, vol. XXVII, 1942. 43 p.
35. Scott T. (ed.) The Peasantries of Europe: From the Fourteenth to the Eighteenth Centuries. London, Longman, 2000.
36. Schiavone A. La storia spezzata [The Broken History]. Rome-Bari, Laterza, 1996. 262 p.
37. Sergeev V. Istoriya Drevnego Rima [History of Ancient Rome]. Moscow-Leningrad, Gosizdat, 1925. 404 p.
39. Hellie R. Enserfment and Military Change in Muscovy. Chicago, University of Chicago Press, 1971.
40. Hellie R. Slavery in Russia, 1450-1725. Chicago, University of Chicago Press, 1982. 776 p.
41. Hellie R. Slavery and Serfdom in Russia. University of Chicago Press, 1982.
42. Hughes L. Russia in the Age of Peter the Great. New Haven, Yale University Press, 1998.
43. Emmons T. The Russian Landed Gentry and the Peasant Emancipation of 1861. Cambridge, Cambridge University Press, 1968. 484 p.
44. Yaney G. The Systematization of Russian Government: Social Evolution in the Domestic Administration of Imperial Russia, 1711. Urbana, University of Illinois Press, 1973.
45. Yakovlev A. I. Kholopy i kholopstvo v Moskovskom gosudarstve XVII v. [Kholops and Kholop Bondage in the Muscovite State of the 17th Century]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1943.

Сведения об авторе

Рампино Карла, адвокат, Университет Тор Вергата (Рим), Италия, г. Рим; e-mail: rampinocarla@gmail.com; 00133, Италия, г. Рим, Виа Кракóвия, 50; аспирант (докторант) по специальности «Право и защита: современный опыт, сравнительное правоведение и романистическая правовая система»; научный сотрудник Римского представительства региона Апулия.

About the author

Rampino Carla, Lawyer, University of Rome Tor Vergata, Italy, Rome; e-mail: rampinocarla@gmail.com; Via Cracovia, 50, 00133, Rome, Italy; PhD candidate in «Law and Protection: Contemporary Experience, Comparative Law, and the Romanistic Legal System»; Research Fellow at the Rome Liaison Office of the Apulia Region.

Материал поступил в редакцию / Received 11.05.2026

Принят к публикации / Accepted 11.06.2026

К ВОПРОСУ О ТОЧНОМ МЕСТОПОЛОЖЕНИИ ПЕРВОГО МИССИОНЕРСКОГО СТАНА АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ

Попов И. В.

Музей камня
Майма, Российская Федерация
gorgrey@mail.ru

Евтехов В. В.

Творческая мастерская «Гаран»
Майма, Российская Федерация
evtekhnov@list.ru

ГРНТИ 21.15.61

ВАК 5.11.2

Ссылка для цитирования

Попов И. В., Евтехов В. В. К вопросу о точном местоположении первого миссионерского стана Алтайской духовной миссии // Вестник Барнаульской духовной семинарии. — 2026. — № 2 (10). — С. 65–71.

Аннотация

Актуальность статьи заключается в уточнении места постройки кирпичной часовни, возведенной на месте первого стана Алтайской духовной миссии в с. Майма.

Цель статьи – выяснить период постройки часовни в с. Майма, записать воспоминания жителей села о месте часовни, подтвердить место Майминского стана Алтайской духовной миссии.

Задачи статьи – выявить в письменных источниках все упоминания о часовне, построенной на месте первого стана Миссии, проанализировать полученную информацию от жителей села с найденными в архиве картографическими материалами, а также с рельефом на предполагаемом месте стана.

В статье на основе данных архивных документов и работ Ю. А. Крейдуна, а также вновь полученных сведений от жителей села Майма о месте постройки каменной (кирпичной) часовни рассматривается вопрос о местонахождении первого стана (Майминского) Алтайской духовной миссии.

Ключевые слова: село Майма, деревня Найминская, первый стан Миссии, каменная часовня, архимандрит Макарий (Глухарев).

Первое миссионерское крещение коренного алтайца основателем Алтайской духовной миссии архимандритом Макарием (Глухаревым) было совершено в улусе Улала. Но первый миссионерский стан был создан в деревне Найминской (Майминской).

Целенаправленно изучением храмовоздательской деятельности архимандрита Макария (Глухарева) в течении ряда лет занимался исследователь Алтайской духовной миссии протоиерей Георгий Крейдун. Первые публикации по этой теме у него вышли в 2001-2002 годах. Были установлен круг общения архимандрита, первые шаги на миссионерской территории, выделение земли [8; 13]. Архивными открытиями явилось обнаружение плана-фасада миссионерских зданий архимандрита из фондов Государственного архива Алтайского края, впервые опубликованное в 2002 г. [11] и ситуационные планы деревни Найминской, изученные и опубликованные Ю. А. Крейдуну [10; 13]. Тема первого миссионерского стана в Майме оказалась тесно переплетенной с вопросом о строительстве и реконструкции Духосошестввенского храма, установки памятного креста и, затем, строительства часовни, подробно изученная тем же исследователем [9; 7].

Как известно, первое знакомство с Маймой архимандрита Макария состоялось при возвращении его из Улалы в Бийск 8 сентября 1830 г. В своем дневнике, описывая Майму, он повествует, что достиг Наймы, селения в 8 верстах от Улалы находящегося,

где и остался ночевать в доме христианина – татарина Андрея Чендекова, после чего покой, в который ввел гостей хозяин, вскоре наполнился жителями деревни всякого пола и возраста [18, с. 10]. В ту пору отец Макарий еще не помышлял о поселении в Майме, он подумывал обосноваться в Улале, так как там для первоначальной миссионерской деятельности проживало достаточно некрещеных телеутов, и в то же время жили бийские мещане – Конинины и Ащеуловы, которые, по его убеждению, могли бы поспособствовать в крещении инородцев, выступая в роли восприемников. Но судьба распорядилась иначе – при приезде его в Улалу значительная часть телеутов, испугавшись распространяемых слухов о принудительном крещении, выразила тревогу и готовность перекочевать с Уалы обратно в Бачатскую волость. Чтобы не стать невольным виновником этой откочевки, отец Макарий принял решение обосноваться в Майме, куда и прибыл 23 мая 1831 г. Пространно рассуждая о принятом решении в своих записках, он указал, что Найма с её реками, особенно Катунью, представляет лучшие способы содержания, нежели Улала; что в Найме живут только крещеные татары, удаленные от приходской церкви на семьдесят верст, и пребывание среди них Миссии с походною церковью может оказать полезное влияние на их умы и через родственные связи распространиться на иноверцев; что изучать татарское наречие среди найминцев показалось удобнее, а сношения с Бийском из Маймы были проще, чем с Уалы [5].

23 мая 1831 г. можно признать датой богослужебного начала деятельности первого стана Миссии – Майминского. Но фактически, начало обустройства первого стана связано с выделением земли с «дозволения» Томского генерал-губернатора и согласия общества Усть-Майминских землевладельцев в 1832 г. [11, с. 190]. Участок тот был слабо выражен в рельефе, но все же небольшая возвышенность имела достаточное пространство для размещения необходимых строений в непосредственной близости к р. Катунь и в устье р. Маймы. Несмотря на то, что в весеннее половодье Миссию окружала вода, нахождение строений на этой возвышенности было безопасным и подтопление им не грозило.

В разное время на территории стана Миссии располагалось несколько строений. Из записок отца Макария, его писем, воспоминаний в указанных выше публикациях достаточно точно восстановлена последовательность событий. Ю. А. Крейдун в недавно вышедшей монографии «Улала и Майма православные в XIX — начале XX века» обобщил сведения по истории первого миссионерского стана. Обсуждая вопрос о его месте, автор монографии рассматривает несколько возможных гипотез. Наиболее значимым было признано предположение, что нынешняя Духосошественская церковь была построена на месте первого стана [12, с. 40]. Однако, учитывая сведения об отдельно стоявшей часовне на окраине селения, Ю. А. Крейдун допускал предположение, что первый миссионерский стан мог быть построен архимандритом на достаточно существенном отдалении от Духосошественского храма [12, с. 40].

По мнению авторов статьи, церковь была спроектирована и построена, как указано в переписке о строительстве церкви в Майме на самом крепком, каменистом месте [15, с. 125]. В ту пору большая часть селения располагалась на левом берегу реки. Но небольшая возвышенность, что протянулась вдоль реки, была заселена домами старожилов и нередко в половодье подвергалась частичному затоплению. Пребывая в стане Миссии в эти периоды отец Макарий, размышляя о возведении церкви, понимал, что сделать ее нужно максимально доступной для прихожан в любое время года, не допуская ее возможных подтоплений и, вследствие этого, преждевременного разрушения, а, значит, лучше всего будет построить храм на правом берегу р. Маймы.

Кирпичный храм был воздвигнут на правом берегу Маймы несколько позже, в 1845 году. Вышеупомянутые, опубликованные Ю. А. Крейдуном, ситуационные планы селения Найминского в двух вариантах с несколько разным рисунком русла р. Маймы могут быть датированы 1836-1838 гг. Решение о строительстве кирпичного храма архимандрит Макарий начал прорабатывать только в 1842 году. В процессе обсуждения данного вопроса с протоиереем Георгием Крейдуном было высказано предположение, что архимандрит Макарий в период между 1838 и 1842 годом сначала перенес миссионерский стан на правый берег, а потом на новом месте запланировал строительство кирпичного храма.

Согласно данным метрических книг и исповедных росписей в селении Майминском в конце 1830 г. проживало около сорока детей [20]. Отец Макарий уделял самое пристальное внимание обучению их грамоте и молитвам, понимая, что это будущие прихожане. После отъезда архимандрита с Алтая память о нем сохранялась долгие годы. Одним из благодарных его учеников был Андрей Софронов. Он родился в 1829 г. в семье Семена Ефимовича и Ефимии Евсеевны. Крестили его в Дмитриевской церкви с. Новонисейского, имя дали – Андрей [4]. Письму, счету, молитвам и церковному пению мальчик обучался у основателя Миссии. По настоянию отца он занялся торговлей, став впоследствии купцом 2-й гильдии. В знак признательности и благодарности за полученные знания от отца Макария и Миссии, желая увековечить память о первом миссионерском стане он решил установить памятный крест. Описывая празднования по случаю 50-летия со дня основания Алтайской духовной миссии, миссионер священник Филарет Синьковский сообщает, что 1 сентября икону святого великомученика Пантелеймона проводили в Майму, куда она была принесена 5 сентября, и в тот же день в Майму прибыли Преосвященный начальник миссии и все миссионеры, которых радушно приютил в своем обширном и прекрасном помещении бывший ученик покойного архимандрита Макария инородец Андрей Семенович Софронов [19, с. 66]. Здесь, в доме Андрея Семеновича, и нашли ночлег прибывшие из города Бийска миссионеры. А на следующий день, 6 сентября, празднования продолжились: по окончании литургии остальные миссионеры облачились и, в преднесении иконы святого великомученика Пантелеймона, а также хоругвей и икон, с пением молебна, отправились к тому месту, где первоначальником миссии, отцом архимандритом Макарием, был поставлен дом с маленькой церковью и училищем; благоговей к памяти своего учителя, инородец Андрей Семенович Софронов водрузил на том месте крест с деревянной над ним сенью [19, с. 67]. В этом отрывке не сохранилось описание пути от Духосошестввенской церкви до места бывшего стана, но все же ясно, что стан этот располагался не возле церкви, а путь до него занимал некоторое время. И последние строки этого абзаца подчеркивают, что место стана располагалось где-то на краю селения: завершая повествование о панихиде у креста, миссионер отмечает, что её пели те же улалинские певчие из инородцев, но когда зазвучало «Со святыми упокой», к ним присоединился весь сонм священнослужителей, чье звучное пение разнеслось далеко по полю [19, с. 68].

В «Отчете об Алтайской духовной миссии» за 1880 г. начальник Миссии епископ Владимир (Петров) описывает празднование юбилея следующим образом: 7 сентября богослужебное торжество было совершено начальником и членами миссии совместно уже не только со старокрещеными русскими, но и с новокрещеными христианами-инородцами, в бывшем первоначальном стане миссии, селе Майме; после литургии в единственной на Алтае каменной церкви, обязанной своим началом отцу архимандриту Макарию, был совершен с иконою великомученика ход к часовне, на месте которой

некогда находилось начальное жилье отца Макария — устроенный им домик с небольшой церковью и кельями для него и немногих сотрудников [20, с. 221]. Запись эта была опубликована также в Томских епархиальных ведомостях, но чуть позднее — в августе 1881 г. И здесь уже речь идет о крестном ходе не к кресту с сенью, а к часовне. Вероятно, что после празднования юбилея Миссии было принято решение об установке на месте креста памятной часовни, и в период с сентября 1880 г. по июль 1881 г. часовня была построена. Полагаем, что идея строительства часовни могла возникнуть в момент установки памятного креста. Реализовать идею строительства часовни могли уже осенью 1880 г. Вопрос о месте строительства этой памятной часовни являлся принципиальным в решении проблемы точного местоположения первого миссионерского стана архимандрита Макария (Глухарева).

Построенная в 1880 г. часовня просуществовала, вероятно, до 30-х гг. XX века. Описание ее сохранилось в страховых ведомостях. В статье «Майминский Духосошестввенский храм — первое каменное миссионерское строение на Алтае» Ю. А. Крейдун рассказывает, что на месте первого миссионерского походного храма в 1883 г. была построена каменная часовня, крытая железом, длиной, шириной и высотой в 4 аршина, с одним окном и одной дверью, и что на момент страховой оценки в 1910 г. стены часовни находились в хорошем состоянии [9, с. 47].

Таким образом, часовня, как и церковь, была выстроена из кирпича, но ее местонахождение в документах не указывалось. Единственным возможным источником информации по этому поводу могли стать воспоминания старожилов. В феврале 2026 г. один из жителей села со ссылкой на родственников указал место часовни. Подтвердил его слова младший брат, который проживал на этом самом месте. Также было установлено, что носителями информации о часовне, помимо братьев, были их родная тетя — Людмила Ивановна Кулешова и мама Нина Ивановна Евтехова. Они в детстве, в начале 1960-х гг. узнали о часовне от старшего поколения. Со слов Людмилы Ивановны на месте стана раньше была ровная и красивая поляна. Играя в подвижные игры, дети увидели небольшое углубление на краю возвышенности. И в какой-то момент по поводу происхождения этого углубления они обратились ко взрослым. Родители — Фефеловы Иван Данилович и Ольга Егоровна — рассказали ребятишкам о том, что, в свою очередь, стало известно им об этом месте при переезде сюда. Чуть позднее бабушка Ольга Егоровна рассказала о часовне своим внукам — Юрию и Вячеславу, упомянув, что раньше тут стояла часовня, а под берегом на речке били холоднющие родники с вкусной и прохладной водой. По стечению обстоятельств, проживавшая здесь и продавшая им в далеком 1953 г. свою избушку жительница, была старожилом села. Людмила Ивановна в разговоре с племянником назвала имя Анисья Федоровна, за давностью лет не смогла назвать ее фамилию.

В архиве Майминского района удалось обнаружить похозяйственные книги начала 1950-х гг. Фамилия Анисьи Федоровны — Софронова. Проживала она на ул. Кривой, дом 9 [1, с. 16]. Впоследствии, для благозвучия улица Кривая в с. Майма была переименована в Майскую. Сейчас на этом месте проживает мама братьев Евтеховых. Обратившись к собственной родословной базе, удалось выяснить, что родилась Анисья Федоровна в 1885 г. в Майме в семье Федора Федуловича и Акулины Егоровны Софроновых [3]. Замуж вышла в 1907 г. за Сергея Петровича Софронова [2]. С детства Анисья своими глазами видела эту каменную часовню, вероятно, знала она и тех, кто ломал ее в советское время, в период разрушений культовых сооружений. Просуществовала часовня около 50 лет, напоминая об основателе Алтайской духовной миссии и первом стане. С момента разрушения и до начала 1950-х гг. прошло не более

25 лет. Анисья Федоровна при продаже дома семье Фефеловых рассказала о стоявшей здесь на возвышенности кирпичной часовне, крытой железом, о святости этого места для многих поколений майминцев, и о том, что долгое время местные жители не возводили свои дома на этом бугорке. Таким образом, сведения о часовне от Анисьи Федоровны перешли к Ивану Даниловичу и Ольге Егоровне, уже от них – к дочерям Людмиле и Нине, а позднее к внукам Юрию и Вячеславу. У Анисьи Федоровны были дети. Трое ее сыновей уходило в годы Великой Отечественной войны на фронт – двое – Григорий и Леонид – навечно остались на полях сражений. Судьба еще одного сына – Павла Сергеевича Софронова [14, с. 228, 300, 390] до сих пор доподлинно неизвестна. Была еще дочь – Александра Сергеевна.

Весной 2025 г. Вячеслав, при вскопке огорода, поднял с земли медную монетку ¼ копейки серебром, датированную 1845 годом. В апреле 2026 г. в своем огороде ему вновь попала небольшая монета ½ копейки серебром 1840 г.

Связь первого миссионерского стана с личностью и деятельностью отдельных благотворителей, поддерживавших строительство храмов Алтайской миссии, прослеживается на разных уровнях. Романова О. С., исследуя историю благотворителей на храм Иверской женской Общины на Матуре, показывает, что в Сибири XIX — начала XX века строительство часовен и молитвенных домов на отдалённых кладбищах и в слободах было неотделимо от частной инициативы и нередко связано с конкретным личным поводом — памятью о погибшем или умершем родственнике [17, с. 83–84].

Кроме того, было найдено значительное количество кирпичной крошки, частиц разнообразной керамики, оставшейся от некогда распространенной у населения глиняной посуды, а также маленький медный крестик. Эти находки являются ровесниками времени пребывания в Майме архимандрита Макария и косвенно подтверждает гипотезу авторов статьи. Первый миссионерский стан, основанный архимандритом Макарием (Глухаревым) в Майме находился по ул. Майской, на этом месте сегодня располагаются усадьбы местных жителей.

Список литературы

1. Архив Майминского района Ф. Р-3 О. 1Д Короб 5 Д. 66
2. Государственный архив Алтайского края Ф. 144 О. 6 Д. 533 Л. 83 об.
3. Государственный архив Республики Алтай Ф. Р-813 Оп. 2 Д. 23 Л. 166 об.
4. Государственный архив Томской области Ф. 170 Оп. 9 Д. 107 Л. 208 об.
5. Российский государственный исторический архив Ф. 834 Оп. 2 Д. 1720 Л. 27 об., 28.
6. Крейдун Ю. А. Алтайская духовная миссия в 1830–1919 годы: структура и деятельность. – М.: ПСТГУ, 2008.
7. Крейдун Ю. А. Архимандрит Макарий (Глухарёв) как церковный строитель и благоуказатель // Вестник Барнаульской духовной семинарии. – 2024. – № 2 (2). – С. 89-105.
8. Крейдун Ю. А. Деятельность архимандрита Макария (Глухарева) по обустройству первых миссионерских станов на Алтае // Макарьевские чтения: сб. науч. ст. / отв. ред. В. Г. Бабин, С. К. Носов. – Горно-Алтайск, 2002. – С. 10-14.
9. Крейдун Ю. А. Майминский Духосошественский храм – первое каменное миссионерское строение на Алтае // Мир науки, культуры, образования. – 2010. – №6 (25). – С. 45-49.
10. Крейдун Ю. А. Миссионерское храмоздательство на Алтае: Воссоздание облика утраченных храмов XIX – начала XX в.: монография. – Барнаул: Алт. дом печати, 2013.
11. Крейдун Ю. А. Первый миссионерский стан на Алтае // Алтайский архивист. – Барнаул, 2002. – №2(4). – С. 189-194.
12. Крейдун Ю. А. Улала и Майма православные в XIX – начале XX века: храмы, события, люди. Монография. – Барнаул: Барнаульская духовная семинария, 2025. – 344 с.

13. Крейдун Ю. А. Храмы, станы и монастыри Алтайской духовной миссии: чертежи, панорамы, 3D-модели. – Барнаул: Алт. дом печати, 2013. – 288 с.: ил.
14. Попов И. В. Доблесть рода. – Барнаул, 2026. – 533 с.
15. Попов И. В., Балакин Г. Майма благословенная. Т. 1, ч. 1. Майма и Чергачак – от основания до слияния. – Барнаул, 2025. – 310 с.
16. Попов И. Первые 10 лет // Музей камня. – URL: https://vk.com/@muzey_kamnya_mauma-pervye-10-let (дата обращения: 22.06.2026).
17. Романова О. С. О петербургском купце Михаиле Дмитриевиче Усове, ктиторе и единственном благотворителе на храм Иверской женской Общины на Матуре // Вестник Барнаульской духовной семинарии. – 2025. – № 3 (7). – С. 83–99.
18. Сборник исторических материалов о жизни и деятельности настоятеля Болховского Троицкого Оптина монастыря отца архимандрита Макария Глухарева / Изд. Орлов. учен. архив. комис. по случаю пятидесятилетия со дня блажен. кончины о. Макария 18 марта 1847 г. – Орел, 1897. – 150 с.
19. Томские епархиальные ведомости. 1881 г. № 5. – С. 65–73.
20. Томские епархиальные ведомости. 1881 г. № 15. – С. 219–223.

Popov I. V., Evtekhov V. V. On the Question of the Exact Location of the First Missionary Station of the Altai Spiritual Mission

Abstract

The relevance of the article lies in clarifying the construction site of the brick chapel erected on the site of the first camp of the Altai Ecclesiastical mission in the village of Maima.

The purpose of the article is to find out the period of the chapel's construction in the village of Maima, to record the memories of the villagers about the chapel's location, and to confirm the location of the Maima camp of the Altai Ecclesiastical Mission.

The objectives of the article are to identify in written sources all references to the chapel built on the site of the first camp of the Mission, to analyze the information received from the villagers with the cartographic materials found in the archive, as well as with the relief at the proposed site of the camp.

The article considers the issue of the location of the first camp (Maiminsky) of the Altai Ecclesiastical Mission based on archival documents and works by Yu.A. Kreidun, as well as newly received information from residents of the village of Maima about the site of the stone (brick) chapel.

Keywords: Maima village, Naiminskaya village, first Mission camp, stone chapel, Archimandrite Makariy (Glukharev).

References

1. Archive of the Maima District. F. R-3, Op. 1, Box 5, D. 66.
2. State Archive of Altai Krai. F. 144, Op. 6, D. 533, L. 83 verso.
3. State Archive of the Altai Republic. F. R-813, Op. 2, D. 23, L. 166 verso.
4. State Archive of Tomsk Oblast. F. 170, Op. 9, D. 107, L. 208 verso.
5. Russian State Historical Archive. F. 834, Op. 2, D. 1720, L. 27 verso, 28.
6. Kreydun Yu. A. (2008) The Altai Spiritual Mission in 1830–1919: Structure and Activity. Moscow: PSTGU Publ.
7. Kreydun Yu. A. (2024) «Archimandrite Macarius (Glukharev) as Church Builder and Beautifier». Bulletin of the Barnaul Theological Seminary, no. 2 (2), pp. 89–105.
8. Kreydun Yu. A. (2002) «The Activity of Archimandrite Macarius (Glukharev) in Establishing the First Missionary Stations in Altai». Makaryev Readings: collection of scientific articles / ed. by V. G. Babin, S. K. Nosov. Gorno-Altaysk, pp. 10–14.
9. Kreydun Yu. A. (2010) «The Maima Church of the Descent of the Holy Spirit – the First Stone Missionary Building in Altai». Mir nauki, kultury, obrazovaniya, no. 6 (25), pp. 45–49.
10. Kreydun Yu. A. (2013) Missionary Church Building in Altai: Reconstructing the Appearance of Lost Churches of the 19th – Early 20th Centuries: a monograph. Barnaul: Altai Publishing House.
11. Kreydun Yu. A. (2002) «The First Missionary Station in Altai». Altaisky arkhivist. Barnaul, no. 2 (4), pp. 189–194.

12. Kreydun Yu. A. (2025) Ulala and Maima Orthodox in the 19th – Early 20th Century: Churches, Events, People. Monograph. Barnaul: Barnaul Theological Seminary Publ., 344 p.
13. Kreydun Yu. A. (2013) Churches, Stations and Monasteries of the Altai Spiritual Mission: Drawings, Panoramas, 3D Models. Barnaul: Altai Publishing House, 288 p., ill.
14. Popov I. V. (2026) The Valor of the Clan. Barnaul, 533 с.
15. Popov I. V., Balakin G. (2025) Blessed Maima. Vol. 1, part 1. Maima and Chergachak – From Foundation to Merger. Barnaul, 310 p.
16. Popov I. «The First 10 Years». Stone Museum. Available at: https://vk.com/@muzey_kamnya_mayma-pervye-10-let (accessed 22 June 2026).
17. Romanova O. S. On the St. Petersburg Merchant Mikhail Dmitrievich Usov, the Founder and Sole Benefactor of the Church of the Iveron Women's Community on the Matura River. In: Vestnik Barnaul'skoi dukhovnoi seminarii, 2025, no. 3 (7), pp. 83–99.
18. Collection of Historical Materials on the Life and Activity of the Superior of Bolkhov Trinity Optina Monastery, Father Archimandrite Macarius Glukharev / Publ. by the Orel Scientific Archival Commission on the occasion of the fiftieth anniversary of the blessed repose of Fr. Macarius, March 18, 1847. Orel, 1897. 150 p.
19. Tomsk Diocesan Gazette. 1881, no. 5, pp. 65–73.
20. Tomsk Diocesan Gazette. 1881, no. 15, pp. 219–223.

Сведения об авторах

Попов Иван Владимирович, Муниципальное бюджетное учреждение «Музей камня» муниципального образования «Майминский район», Россия, с. Майма; e-mail: gorgrey@mail.ru; 649100, Россия, Республика Алтай, Майминский район, с. Майма, ул. Ленина, д. 6; краевед.

Евтехов Вячеслав Викторович, Творческая мастерская «Гаран», Россия, с. Майма; e-mail: evtekhov@list.ru; 649100, Россия, Республика Алтай, Майминский район, с. Майма, ул. Майская, 6Б; художник-дизайнер.

About the authors

Popov Ivan Vladimirovich, Municipal Budgetary Institution «Stone Museum» of the Municipality «Maiminsky District», Russia, Maima; e-mail: gorgrey@mail.ru; 649100, Russia, Altai Republic, Maiminsky District, Maima, Lenina St., 6; local historian.

Evtekhov Vyacheslav Viktorovich, «Garan» Creative Studio [organization], Russia, Maima; e-mail: Evtekhov@list.ru [email]; 649100, Russia, Altai Republic, Maiminsky District, Maima, 6B Mayskaya St.; Artist-Designer

Материал поступил в редакцию / Received 11.05.2026

Принят к публикации / Accepted 11.06.2026

ПЕРВЫЕ ЖИТЕЛИ С. МАЙМА РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ ПО МАТЕРИАЛАМ МЕТРИЧЕСКИХ И ИСПОВЕДНЫХ КНИГ

Попов И. В.

Музей камня

Майма, Российская Федерация

gorgrey@mail.ru

ГРНТИ 03.81.37

ВАК 5.6.5

Ссылка для цитирования

Попов И. В. Первые жители с. Майма Республики Алтай по материалам метрических и исповедных книг // Вестник Барнаульской духовной семинарии. — 2026. — № 2 (10). — С. 72–86.

Аннотация

Актуальность статьи заключается в детальном уточнении количественного и качественного состава первых жителей д. Майминской в период 1820-х годов XIX века, в восстановлении предыдущих мест жительства переселенцев, уточнении родовых фамилий жен первых жителей, а также их мест проживания до брака.

Цель статьи – уточнить демографические процессы, происходившие во вновь образованной д. Найминской в первые десять лет ее существования вплоть до 1831 г.

Задачи статьи – выявить в архивных документах все упоминания о рожденьях в семьях первых жителей Маймы, о браках и смертях майминцев на основе метрических записей и сведений из исповедных росписей.

В работе системно были исследованы все сохранившиеся и доступные для анализа метрические книги и исповедные росписи Успенской церкви г. Бийска, Дмитриевской церкви с. Новоенисейского, Одигитриевской церкви с. Смоленского с 1810 по 1830 г. с применением метода конкретизации – упоминания ясачных как проживающих в д. Найминской (д. Усть-Найминской).

В статье на основе данных архивных документов церковного характера – метрических книг и исповедных росписей Дмитриевской церкви села Новоенисейского, Успенской церкви г. Бийска, Одигитриевской церкви с. Смоленского детально рассмотрены все выявленные записи о рожденьях, бракосочетаниях, фактах смерти в отдельно взятом поселении – д. Найминской с момента первого упоминания в метрических книгах в 1821 г. по 1830 г. включительно с уточнением личных имен жителей и дат происходивших метрических действий.

Ключевые слова: село Майма, деревня Найминская, первые жители, основание Маймы, демографические процессы.

Село Майма в следующем 2027 г. будет отмечать 210 лет со дня рождения – основания деревни Усть-Найминской в месте впадения р. Маймы в р. Катунь [32, с. 14]. Кто были его первые жители удалось восстановить благодаря сохранившимся записям на страницах метрических книг и исповедных росписей. Данные источники исследователями Горного Алтая были незаслуженно обделены вниманием, хотя именно в них хранится ценнейшая информация о нашем прошлом – сведения о рожденьях детей в семьях, браках их родителей, а также информация о случаях смерти. Кроме собственно дат, из этих записей можно узнать сословие родителей, из какого селения они родом, зачастую должность отца, какого вероисповедания, а также место предыдущего жительства.

Между тем степень значимости архивных источников для понимания региональной истории в целом наглядно показывает В. А. Скопа, исследующий философско-педагогическое наследие К. П. Победоносцева через призму его

концептуальных взглядов на образование: исследователь подчёркивает, что именно документальные свидетельства — официальная переписка, нормативные акты, личные бумаги — позволяют отделить декларируемые принципы от реальной педагогической практики и восстановить подлинную интеллектуальную матрицу деятеля [34, с. 38–39].

Впервые в метрической книге Дмитриевской церкви с. Новоенисейского название вновь образованной д. Найминской упоминается в 1821 г. в записи о рождении: «17 июня деревни Усть-Найминской ясачного Андрея Софронова дочь Мария. Крещена 26 июня. Восприемник — ясачного Еремея Шишкова жена Анисия» [10, л. 103 об.]. Но деревня появилась чуть раньше, разрешение на переселение Томским губернским правительством из д. Быстрянки (в церковных документах деревня в это время писалась как Быстрый Исток) 9-ти семей ясачных датировано 21 марта 1817 г. Именно с этой даты отсчитывается возраст села Майма, а первые поселенцы прибыли преимущественно из д. Быстрянки [3, л. 577-579 об.].

Восприемницей при первом крещении в Майме стала супруга Еремея Шишкова — Анисия Дмитриевна. Имя Еремея (Иереми) Шишкова будет неоднократно упоминаться в истории Маймы. Собственно, именно, Иеремиа и сообщил основателю Алтайской духовной миссии архимандриту Макарию (Глухареvu) о желающем креститься молодом жителе соседнего улуса Улала — Элески. Кроме того, он неоднократно становился восприемником при крещении соплеменников.

Из рапорта бийского земского исправника известно имя предводителя переселенцев — Алексей Софронов [30, с. 22]. Подтвердить его переезд на новое место данными из метрических книг не удалось. Более того, при сопоставлении списков переселенцев и данных из метрических книг выясняется, что часть просящих о переезде оставалась на прежнем месте жительства, не спеша перебираться из обжитых поселений на новые места.

Так было с Алексеем Софроновым. Он числился во главе просящих о переезде, но на новое место сам не поехал. По сведениям из метрических книг Дмитриевской церкви с. Новоенисейского выяснилось, что он ни разу не был упомянут как ясачный или оседлый инородец д. Найминской. Исповедные росписи жителей д. Найминской также не зафиксировали его присутствие во вновь образованной деревне. Зато всю его семью и его самого удалось найти среди ясачных д. Быстрянки, как и следовало того ожидать.

Переезд возглавил следующий по старшинству брат — Андрей Ефимович Софронов. Именно он и был упомянут впервые в вышеуказанной метрической книге за 1821 г. в контексте «ясачный д. Усть-Найминской». Первой коренной майминкой стала его новорожденная дочь — Мария.

Исповедная роспись Дмитриевской церкви с. Новоенисейского 1822 г. зафиксировала следующий состав его семьи: «д. Найминской Андрей Софронов 42 лет, его жена Ирина Иванова 38 лет, дети их Василий 19 лет, Андрей 14 лет, Ирина 8 лет, Дарья 7 лет, Ульяна 5 лет, Марья 1 году; Васильева жена Евдокия Васильева 24 лет, дети их Савва 3 лет, Егор 2 лет, Митрий 1 году» [16, л. 207].

Иных записей ясачных жителей д. Найминской в метрической книге за 1821 г. выявлено не было.

Следующая по времени запись о рождении зафиксирована в метрической книге Дмитриевской церкви с. Новоенисейского за 1822 г.: «19 декабря 1821 г. д. Найминской ясачного Карпа Шишкова сын Алипий. Крещен 1 января. Восприемник крестьянин Корнило Калачиков» [11, л. 155]. Зачастую декабрьские рождения фиксировались январем следующего года, т.е. родился ребенок в декабре, а принесен родителями

в церковь и окрещен он был в январе, потому и появлялась запись о рождении и крещении в метрической книге следующего за рождением года.

Исповедная роспись Дмитриевской церкви с. Новоенисейского 1822 г. дает нам представление о семье Карпа Шишкова: «д. Найминской Еремей Михайлов Шишков 48 лет, жена его Анисья Митрева 38 лет, сын их Карп 19 лет, жена его Варвара Васильева 20 лет, сын их Алимпей 1 году» [16, л. 206 об. – 207]. Женится Карп Шишков еще в 1820 г., в записи о браке он указан как ясачный «Телеуцкой волости д. Березовки», где он и проживал до переезда на устье реки Маймы [9, л. 105]. Кстати, новорожденный младенец Алимпей Шишков – первый коренной майминец!

В этом же 1822 г. нашлась еще одна запись о рождении: «10 января д. Найминской ясашного Якова Ерохина дочь Татьяна. Крещена 15 февраля. Восприемник крестьянская девка Харитина Громоздятова» [11, л. 155 об.]. Не спешили ясачные крестить детей, более месяца прошло с рождения Татьяны, прежде чем ее родители навестили приходскую церковь. Может быть, ее отец Яков Ерохин был ползими на промысле, а с его возвращением домой поспешила семья за Бию, в церковь в с. Новоенисейское.

Исповедная роспись 1822 г. зафиксировала состав еще одной семьи – Якова Ерохина: «д. Найминской Яков Денисов Ерохин 25 лет, жена его Евдокия Тимофеева 24 лет, дети их Артемий 3 лет, Татьяна 4 лет, Татьяна же 1 году» [16, л. 207]. Женится Яков Ерохин в 1815 г., в записи о браке он указан как «города Бийска ясачный» [7, л. 93]. В исповедной росписи Дмитриевской церкви с. Новоенисейского в д. Быстрый Исток (д. Быстринке) о нем записи нет. Вероятно, что Быстринка для этого жителя г. Бийска стала транзитной, ни метрические книги, ни даже исповедные росписи не зафиксировали его фамилию в контексте «ясачный д. Быстрый Исток».

В самом конце лета 1822 г. еще в одной майминской семье случилось прибавление: «16 августа д. Найминской ясачного Николая Бычкова дочь Наталья. Крещена 7 сентября. Восприемник ясачного Давыда Карпова дочь Матрона» [11, л. 158 об.]. В исповедной росписи 1822 г. указана и его семья: «Николай Яковлев Бычков 38 лет, жена Домна Иванова 38 лет, дети их Меркулий 10 лет, Терентий 4 лет» [16, л. 207].

В следующем 1823 г. в семье сына Андрея Софронова – Василия произошло пополнение: «28 января д. Найминской ясашного Василия Софронова дочь Агафия. Крещена 17 марта. Восприемник сестра его Ирина» [12, л. 110 об.]. Причем крестной младенца – сестре Ирине на тот момент исполнилось всего 10 лет [5, л. 95].

Весной 1823 г. еще в одной семье переселенцев родился ребенок: «1 апреля д. Найминской ясашного Якова Софронова дочь Марья. Крещена 29 мая. Восприемник ясашного Василья Соколова жена Ксения» [12, л. 112]. Яков Софронов женился в 1812 г., запись о его браке нашлась в метрической книге Успенской церкви г. Бийска [5, л. 13 об.]. Зачастую брак фиксировался в документах той церкви, к приходу которой относилась деревня, в которой проживала невеста. Невеста Якова – Параскева Михайловна Валынкина проживала в д. Старочемровской, относящейся к приходу Успенской церкви г. Бийска.

Исповедная роспись 1822 г. содержит состав и этой семьи: «Яков Ефимов Софронов 31 лет, жена его Параскева Михайлова 36 лет, дети их Михайло 10 лет, Павел 7 лет, Степанида 9 лет, Александра 3 лет, Пелагия 1 году» [16, л. 207]. Марьи еще нет в этом списке, она родится в следующем 1823 г.

Следом в том же 1823 г. в семье еще одного жителя д. Майминской случилось пополнение: «10 апреля д. Найминской ясашного Гаврила Соколова дочь Ирина. Крещена 29 мая. Восприемник сестра его Евдокия» [12, л. 112].

Семья Гаврила Соколова в исповедной росписи 1822 г. указана в д. Быстрый Исток. Но уже в следующем 1823 г. записана в д. Найминской: «Гаврило Васильев Соколов 30 лет, жена его Параскева Матвеева 32 лет, дети их Лукьян 5 лет, Михайло 3 лет» [17, л. 404 об.]. Не сразу решился Гаврила на переезд на новое место, но отец звал – Василий Соколов уже с 1822 г. числился в д. Найминской. Возможно, сначала переехал отец, а затем и сын Гаврила.

Вот в таком составе в исповедной росписи 1822 г. записана семья отца Гаврилы: «д. Найминской Василий Иванов Соколов 79 лет, жена его Анна Епифанова 47 лет, дети их Василий 19 лет, Мирон 14 лет, Евдокия 22 лет, Васильева жена Ксения Николаева 22 лет, дочь Анисья 2 лет» [16, л. 207]. Анна Епифановна – вторая жена Василия Соколова, запись об их браке выявлена в метрической книге Дмитриевской церкви с. Новонисейского за 1816 г. [8, л. 98 об.]

В 1823 г. повторно в семьях майминцев Андрея Софронова и Карпа Шишкова рождаются дети: «1 августа д. Найминской ясадного Андрея Софронова дочь Евдокия. Крещена 1 октября. Восприемник ясадного Семена Софронова жена Ефимия; 17 сентября д. Найминской ясадного Карпа Шишкова сын Сергей. Крещен 1 октября. Восприемник ясадной Николай Шишков» [12, л. 114].

И еще одна майминская семья – Николая Шишкова, указана в исповедной росписи 1822 г.: «д. Найминской Иван Михайлов Шишков 57 лет, жена его Пелагея Семенова 47 лет, дети их Николай 26 лет, Никита 6 лет, Марья 15 лет, Анна 12 лет, Стефанида 2 лет, Николаева жена Великанида Андреева 26 лет, дети их Михайло 2 лет, Ефимия 4 лет» [16, л. 206 об.]. Семьи Ивана Михайловича Шишкова и Еремея Михайловича Шишкова до переселения на устье реки Маймы проживали в д. Березовке. Лишь единожды в метрической книге за 1816 г. в записи о браке Николая Шишкова и Великаниды Табакаевой промелькнула родовая фамилия Шишковых – Параев. Поручителем при бракосочетании записан дядя жениха – ясачный Еремей Параев [8, л. 98 об.]. Вплоть до 1830 года – это единственное упоминание данной фамилии. Но проследить глубже и выяснить, звали ли их отца Михаила до крещения Парай или, может быть, так звали их деда, пока не удалось.

Для Николая Шишкова 1823 год был, вероятно, переходным, хоть и был в исповедной росписи 1822 г. он записан в д. Найминской, но в метрической книге 1823 г. в начале года он указан как житель д. Березовки: «20 февраля д. Березовки ясадного Николая Шишкова дочь Ульяна. Крещена 28 февраля. Восприемник ясадного Андрея Табакаева дочь Дария» [12, л. 110].

Уже в 1823 г. (или чуть раньше) майминцам пришлось задуматься о собственном кладбище: «17 мая д. Найминской ясадного Николая Шишкова сын Лупп, 3 месяцев родимцом; 19 мая д. Найминской ясадного Василья Соколова сын Федор, 4 месяцев родимцом» [12, л. 120 об.]. Общая запись «похоронены в их селениях на кладбищах» не оставляет сомнений, в д. Майминской появилось кладбище. Первым на нем был похоронен младенец Лупп 3 месяцев от роду. Добавлю, что зачастую в записях о смерти младенцев неточно указывали возраст. По факту Лупп родился в д. Березовке в августе 1821 г. [10, л. 104 об.] Неясная ситуация и с записью о смерти младенца Федора – факт рождения его в семье Василия Соколова подтвердить не удалось, но, по крайней мере, не выявлено и иного рождения, а это значит, что рождение не было оформлено церковью, а вот смерть уже не осталась незамеченной. Но факт остается фактом – запись о смерти в метрической книге имеется.

В следующем 1824 г. появляются на свет еще несколько майминцев: «5 мая д. Найминской ясадного Якова Ерохина сын Федор. Крещен 19 июня. Восприемник

крестьянин Степан Бедарев» [13, л. 138 об.]; «30 августа д. Найминской ясадного Василья Софронова дочь Анна. Крещена 15 сентября. Восприемник сестра его Ирина» [13, л. 140 об.].

Осенью в семье еще одного жителя Маймы родился сын: «7 сентября д. Найминской ясадного Семена Софронова сын Никита. Крещен 15 сентября. Восприемник ясадной Александр Козлов» [13, л. 140 об.]. Исповедная роспись Дмитриевской церкви с. Новоенисейского за 1824 г. дошла до наших дней в поврежденном виде, часть листов, в том числе и записи о д. Найминской, утрачены.

Уже в следующей исповедной росписи 1825 г. в деревне Майминской появляются сведения о новых поселенцах – братьях Семене и Степане Софроновых: «Семен Ефимов Софронов 35 лет, жена его Пелагея Петрова 36 лет, дети их Архип 5 лет, Никита 1 году, Ульяна 9 лет, Домна 7 лет; Степан Ефимов Софронов 38 лет, жена его Евдокия Андреева 37 лет, дети их Федул 21 лет, Павел 10 лет, Анна 15 лет» [18, л. 1115]. А также у Степана в семье указана вдова «Наталья Игнатьева Тузикова 70 лет», которая приходилась ему тещей и, соответственно, бабушкой для его детей. Братья Степан и Семен Софроновы сразу на устье реки Маймы не поехали, ездили к переехавшим братьям Андрею и Якову в гости, присматривались, выжидали, но в 1824 г. все же переехали на новое место. В Быстрянке остался лишь один брат – старший – Алексей Софронов, который проживал с матерью Пелагеей Петровной.

Осенью того же 1824 г. еще в одной майминской семье появился на свет младенец: «2 ноября д. Найминской ясадного Василья Соколова дочь Параскева. Крещена 28 ноября. Восприемник крестьянина Дмитрия Корчуганова жена Евдокия» [13, л. 142].

Младенческая смертность в те годы была значительной. Если не от родимца, то от кори, оспы или дифтерии умирало значительное количество новорожденных. Зимой 1824 г. в семьях будущих майминцев (уже летом они переедут на речку Майму) умирают дети: «10 февраля д. Быстрого Истоку ясадного Степана Софронова сын Дмитрий, 5 лет от кори; 10 февраля той же деревни ясадного Семена Софронова сын Илья, 2 месяцев родимцом» [13, л. 148]. Эти младенцы были похоронены родителями на кладбище д. Быстрянки. Весной того же года в семье Николая Бычкова умерла дочь: «16 мая д. Усть-Ишинской ясадного Николая Бычкова дочь Наталья, 2 лет от кори» [13, л. 148 об.]. По какой-то причине он числился в том году жителем д. Усть-Ишинской.

Уже в следующем, 1825 г., в метрических книгах появляется запись о рождении: «20 декабря 1824 г. в д. Найминской ясадного Николая Бычкова дочь Настасья. Крещена 26 января. Восприемник депутата Биглова дворового человека Федота Селезнева жена Анна» [14, л. 256 об.]. Следом в семьях майминцев Гаврила Соколова и Якова Софронова снова родились дети: «13 апреля д. Найминской ясадного Гаврила Соколова сын Афанасий. Крещен 30 апреля. Восприемник крестьянин Стефан Зяблотской» [14, л. 258 об.]; «21 мая д. Найминской ясадного Якова Софронова сын Евсевий. Крещен 4 июля. Восприемник ясадной Мирон Соколов» [14, л. 260]. Примечательно, что родившийся в 1825 г. Евсевий Софронов, как и многие его сверстники, обучался грамоте у отца Макария Глухарева в период его проживания в Майме. Впоследствии, в 1870 г. был избран на должность церковного старосты в майминскую Духосошестввенскую церковь на трехлетний срок [4, л. 39 об.].

Первые записи о браке майминцев встречаются в метрической книге Дмитриевской церкви за 1825 г. В тот год было две свадьбы: «18 января венчан первым браком Енисейского прихода Смоленской волости д. Найминской ясадной Андрей Андреев Софронов, той же волости д. Быстрого Истока ясадного Михайла Валькинина

с дочерью девицей Верой. Поезжане ясашные Василий, Стефан, Яков и Семен Софроновы, и Григорий Софронов» [14, л. 263]. Поезжанами на свадьбе, т.е. поручителями как со стороны жениха, так и со стороны невесты выступили исключительно родственники – братья и дядья жениха.

Добавлю, что в 1825 г. д. Найминская по административно-территориальному делению относилась к Смоленской волости. Лишь через несколько лет, в том числе по многочисленным просьбам ясашных, будет создано новое управление – Быстрянская инородная управа, что значительно облегчит ясашным посещение волостного (управского) центра, поскольку он будет располагаться в д. Быстрянке (Быстрый Исток). Первое упоминание Алтайской волости на страницах метрической книги Дмитриевской церкви с. Новоенисейского встречается летом 1824 г. – деревни Сроски и Кокшинская в этом году были отнесены к вновь образованной Алтайской волости, а до этого д. Сроски относилась к Бийской волости.

Следом в Дмитриевской церкви с. Новоенисейского состоялось еще одно бракосочетание: «21 января венчан первым браком Енисейского прихода Смоленской волости д. Найминской ясашной МIRON Васильев Соколов, Алтайской волости д. Сросков умершего крестьянина Артемья Калачикова с дочерью девицей Варварой. Поезжане ясашные Артемий Соколов и Игнатий Чернов» [14, л. 263].

В следующем, 1826 г., согласно данным метрической книги в шести майминских семьях зафиксированы рождения детей: «27 января д. Найминской ясашного Мирона Соколова дочь Ксения. Крещена 9 марта. Восприемник ясашного Карпа Шишкова жена Варвара; 4 февраля той же деревни ясашного Николая Шишкова дочь Агафья. Крещена 9 марта. Восприемник сестра его Марья; 1 марта той же деревни ясашного Николая Бычкова сын Герасим. Крещен 9 марта. Восприемник ясашной Андрей Зяблотской» [19, л. 130]; «3 мая д. Найминской ясашного Карпа Шишкова дочь Мавра. Крещена 21 июня. Восприемник крестьянина Алексея Калачикова дочь Матрона; 24 мая д. Найминской ясашного Василья Соколова дочь Елена. Крещена 28 июня. Восприемник чарышского казака Дементья Петрова жена Агафья» [19, л. 131 об.]; «6 октября д. Быстрого Истока ясашного Семена Софронова дочь Пелагия. Крещена 22 ноября. Восприемник ясашного Степана Софронова дочь Анна» [19, л. 134 об.].

Также зафиксированы смерти нескольких детей: «9 июля д. Найминской ясашного Василья Соколова дочь Елена, 2 месяцев от поноса; 9 июля той же деревни ясашного Николая Бычкова сын Герасим, 5 месяцев от поноса; 9 июля той же деревни ясашного Гаврила Соколова сын Афанасий, 5 недель от поноса» [19, л. 141]. Записи сделаны одним числом, маловероятно, что все дети умерли в один день. Скорее всего, умирали в разные дни, но сведения об этом попали в приход в одно время. Так и были внесены приходским священником Николаем Мухиным на страницу метрической книги все смерти девятым июля.

Разросталось майминское кладбище, что располагалось на краю деревни у березовой рощи. Кроме младенцев в тот год скончались две женщины: «17 февраля д. Найминской ясашного Якова Ерохина жена Евдокия Тимофеева, 28 лет от чахотки» [19, л. 140]; «7 августа д. Найминской ясашного Василья Софронова жена Евдокия, 28 лет от лихорадки» [19, л. 141].

Уклад деревенской жизни в то время не мыслился без хозяина или хозяйки. Поэтому, если умирала жена, вдовцы стремились жениться вновь. Этого требовали, часто малолетние дети и собственно хозяйство, которое невозможно было вести в одиночку. Так произошло с Василием Софроновым – 7 августа умерла его супруга Евдокия Васильевна, а уже 12 сентября он повторно женился. В метрической книге

Одигитриевской церкви с. Смоленского за 1826 г. имеется следующая запись: «12 сентября венчан вторым браком Смоленской волости деревни Найминской крестьянин Василий Софронов, волости и села Смоленского со вдовой крестьянской женой Анной Пименковой. Поезжаной Смоленской волости и села крестьянин Никифор Бычков» [19, л. 268].

В 1827 г. всего в трех семьях майминцев родились дети: «28 января д. Найминской крестьянина Гаврила Соколова дочь Анна. Крещена 14 марта. Восприемник крестьянская девка Елена Ченичекова» [20, л. 292 об.]; «29 апреля д. Найминской крестьянина Николая Бычкова сын Иов. Крещен 11 мая. Восприемник крестьянин Семен Софронов» [20, л. 293 об.]; «24 июня д. Найминской крестьянина Николая Шишкова сын Иоанн. Крещен 29 июня. Восприемник дворовой человек Семен Ащеулов» [20, л. 294 об.].

В этих записях бросается в глаза то, что все жители Маймы (как впрочем и жители всех других ясачных поселений), в связи с проводившейся в это время реформой М. М. Сперанского, были указаны как крестьяне. Связана эта реформа была в первую очередь с новым налогообложением, но, несмотря на сословное уравнивание, и, как следствие этого, внесение в официальные документы нового статуса – крестьяне или государственные крестьяне, некоторое время спустя, все вернулось в прежнее состояние. Но вместо понятия «ясачный» в записях метрических книг появилось новое словосочетание – «оседлый инородец».

Свадьбы чаще всего играли зимой после Святков в январе и феврале: «23 января венчан первым браком Енисейского прихода Смоленской волости д. Быстрого Истока государственной крестьянин Михайло Артемьев Соколов, той же волости д. Найминской крестьянина Михея Иничекова с дочерью девицей Марфой. Поручители крестьяне Гаврило Соколов, Илья Кузовников» [20, л. 298 об.]. Исповедные росписи Дмитриевской церкви с. Новоенисейского не зафиксировали семью Михея Иничекова, ни в д. Найминской, ни в каких-либо других селениях «инородцев». По-видимому, он не был официально приписан к селению, выше в статье в крестных упоминалось имя Елены Ченичевой, вероятно, семья Иничевых-Ченичевых несколько лет проживала в Майме, одна из дочерей – Марфа, – была выдана замуж в Быстрянку за Михаила Соколова. Из метрической книги Дмитриевской церкви с. Новоенисейского за 1830 г. выяснилось, что Михей Иничев переехал в д. Пильну. Причем, в этой записи д. Пильна впервые упоминается на страницах метрических книг [15, л. 285].

В 1828 г. деревне Майминской со дня ее официального основания шел двенадцатый год. В семьях майминцев рождались дети, подраставшее молодое поколение создавало свои семьи, и снова в семьях нарождались дети: «23 декабря 1827 г. в д. Найминской крестьянина Семена Софронова дочь Ульяния. Крещена 6 января. Восприемник крестьянская девка Анна Софронова» [21, л. 179]; «11 декабря д. Найминской крестьянина Андрея Софронова сын Даниил. Крещен 19 января. Восприемник священник Николай Мухин; 4 января той же деревни крестьянина Григорья Соколова сын Григорий. Крещен 19 января. Восприемник крестьянин Андрей Софронов» [21, л. 179 об.]; «3 февраля д. Найминской крестьянина Василия Соколова дочь Агафия. Крещена 3 марта. Восприемник крестьянская девка Евфимия Корчуганова» [21, л. 180 об.]; «8 октября д. Найминской крестьянина Стефана Софронова дочь Екатерина. Крещена 18 ноября. Восприемник крестьянская девка Пелагия Балахнина» [21, л. 186].

У Анны Тарасовны Пименковой (2-й жены Василия Софронова) от первого мужа была дочь Пелагия. В возрасте 15 лет ее поспешили выдать замуж: «16 августа венчан первым браком Смоленского прихода Алтайской волости д. Шульгина Логу крестьянин Карп Червев, той же волости Енисейского прихода д. Найминской крестьянина Василия Софронова с падчеркой девицей Пелагией. Поручители крестьяне Алексей Филиппов и Андрей Софронов» [21, л. 188 об.]. Еще в 1774 году церковь установила бракоспособный возраст в 13 лет для женщин и в 15 лет для мужчин. В соответствии с императорским указом 1830 года, минимальный возраст для вступления в брак был повышен до 16 лет для невесты и 18 лет для жениха. Чаще всего девушки выдавались замуж в 17-19 лет, а юноши женились в 18-20 лет.

Осенью 1828 г. в Дмитриевской церкви с. Новоенисейского бракосочетались, ставший впоследствии купцом и жителем Улалы Ермолай Шебалин и крестьянка Матрона Ивановна Шишкова: «2 ноября венчан первым браком Смоленской волости Бийской крепости государственной крестьянин Ермолай Шебалин, той же волости д. Найминской умершего крестьянина Ивана Шишкова с дочерью девицей Матроной. Поручители г. Бийска мещане Афанасий Анисимов, Андрей Васильев и крестьяне Федор Бушуев и Прокопий Сорокин» [21, л. 189].

Осенью 1828 г. был заключен и еще один брак: «1 октября венчан первым браком Смоленского прихода Алтайской волости д. Шульгинской крестьянин Иван Шмаков, той же волости Енисейского прихода д. Найминской поселщика Ивана Пискунова с падчеркой девицей Екатериной. Поручители мастерской Василий Шмаков и крестьянин Лаврентий Червев» [21, л. 189]. Откуда появился в инородческом селении Иван Пискунов выяснить не удалось.

В метрической книге Дмитриевской церкви с. Новоенисейского за 1829 г. в семьях майминцев было выявлено шесть рождений, из них два рождения в семьях поселщиков – крестьян, прибывших на поселение: «15 ноября 1828 г. в д. Найминской государственного крестьянина Николая Бычкова сын Александр. Крещен 12 января. Восприемник унтер-офицер Яков Шехирев» [22, л. 202]; «28 января д. Найминской поселщика Григорья Редковского сын Григорий. Крещен 4 февраля. Восприемник дворовой человек Григорий Якимов» [22, л. 203]; «3 марта д. Найминской поселенца Андрона Быданова дочь Дарья. Крещена 18 мая. Восприемник крестьянина Стефана Софронова дочь Анна» [22, л. 205 об.]; «18 марта д. Найминской государственного крестьянина Василия Соколова дочь Агрипина. Крещена 29 июня. Восприемник крестьянина Антона Калачикова жена Христина» [22, л. 206 об.]; «16 августа д. Найминской крестьянина Симеона Софронова сын Андрей. Крещен 30 августа. Восприемник барнаульской мещанин Яков Звягин» [22, л. 208 об.]; «4 ноября д. Найминской крестьянина Карпа Шишкова и жены его Варвары Васильевой дочь Матрона. Крещена 23 декабря. Восприемник мещанин Семен Михайлов, вдова крестьянская жена Анна Дмитриева Тырышкина» [22, л. 210 об.].

16 августа в семье Семена Софронова родился сын Андрей, тот самый, в будущем купец, Андрей Семенович Софронов, что возвел на собственные средства два каменных пристоя к Духосошестввенской церкви [25, с. 46] и кого обучал грамоте и счету основатель Алтайской духовной миссии архимандрит Макарий. Судя по восприемнику – барнаульскому мещанину Андрею Звягину, вероятно, уже тогда его отец – Семен Софронов вел торговлю, развивая и налаживая связи с другими торговыми людьми.

С сентября 1829 г. в записях метрических книг начали вписывать обоих родителей, что существенно расширило объем метрической информации. Кроме того, именно в метрической книге Дмитриевской церкви с. Новоенисейского за 1829 г.

впервые была выявлена родовая фамилия майминцев – братьев Софроновых, в записи о бракосочетании в поручителях фигурирует Степан Чендеков: «14 января венчан вторым браком 10-го казачьего полка редута Новиковского резервный казак Егор Иванов Климов, того же редута умершего солдата Никифора Воложнинова с женою Вассой. Поручители крестьяне Алексей Федотов и Стефан Чендеков» [22, л. 211а об.].

Между тем, весной 1829 г. у братьев Софроновых скончалась мама: «20 мая д. Найминской вдова Пелагия Петрова Софронова, 80 лет от старости» [22, л. 216 об.]. Отец братьев – Ефим Григорьевич Софронов умер еще в 1813 г., похоронен в д. Быстрянке [6, л. 91 об.], а мать, вероятно, незадолго до смерти переехала из Быстрянки в Майму к младшим сыновьям [31, с. 442]. Здесь она скончалась и была похоронена на деревенском кладбище.

В сентябре 1830 г. в Майме произошло особенное событие, кардинальным образом повлиявшее на дальнейшую его историю. В селение приехал архимандрит Макарий (Глухарев). Его появление определило начало нового периода в истории Маймы – периода становления и развития Алтайской духовной миссии [26, с. 26].

В этот же 1830 год было зафиксировано пять рождений в семьях майминцев: «30 января д. Найминской крестьянина Меркурья Бычкова и жены Елены Михайловой дочь Агафья. Крещена 5 марта. Восприемники крестьянские дети Федул и Дарья Софроновы; 28 января той же деревни крестьянина Василья Соколова и жены Ксении Николаевой дети Евгений, Капитон – близнецы. Крещены 6 марта. Восприемники брат его Мирон, крестьянина Андрея Софронова жена Вера Михайлова и крестьянина Якова Софронова дочь Стефанида» [15, л. 274]; «23 марта д. Найминской государственного крестьянина Николая Шишкова и жены Платониды Андреевой дочь Матрона. Крещена 8 мая. Восприемник крестьянин Симеон Софронов, вдова Наталья Игнатьева Тузикова; 3 мая той же деревни государственного крестьянина Гаврила Соколова и жены Параскевы Матвеевой дочь Параскева. Крещена 8 мая. Восприемник крестьянин Яков Еркин (Ерохин), крестьянина Михайла Софронова жена Анна Матвеева» [15, л. 276]; «7 октября д. Найминской инородца Семена Чендекова, жены его Евфимии Евсеевой сын Евфимий. Крещен 27 ноября. Восприемник крестьянин Андрей Софронов, сестра девка Ирина Андреева» [15, л. 283 об.].

Повторно в записях метрических книг прозвучала родовая фамилия братьев Софроновых. Потомки Софроновых до сих пор продолжают жить в Майме. 7 октября в Майме родился младенец Ефимий – Ефим Семенович Софронов. Он впоследствии стал строителем молитвенного дома в Манжероке в 1885 году [33, с. 189].

Семья Николая Шишкова продолжает проживать в д. Майминской, а вот семья Еремея Шишкова уже в 1830 г. переехала на новое место – во вновь образованную деревню Улалинскую: «Бийского округа Мало-Кумундинской волости Улавинского аула кочевого татарина Телтека сын во святом крещении Иоанн. Крещен 10 сентября. Восприемник селения Улавы Карп Еремин Шишков, Иоаннова Шишкова дочь девица Анна» [15, л. 280 об.]. Это знаковое крещение согласно метрической записи датировано 10 сентября 1830 г. Вероятнее всего, пока архимандрит Макарий доехал до приходского храма, в метрической книге записи на 7-9 сентября уже были сделаны, и данное крещение было записано 10-м сентября. Этого Иоанна до крещения звали Элеска, а по отцу Телтеков. Крестил его архимандрит Макарий прямо в Улале. Но в своих записях отец Макарий указывает на другую дату крещения – 7 сентября. Кроме того, современные исследователи, описывая это событие, пишут, что восприемником (крестным) Элески стал Еремей Шишков. Но это не так. Его крестным стал уже

взрослый сын Еремея – Карп Шишков, а по роду Параев. Впрочем, данная неточность уже была устранена в последующей монографии Ю.А. Крейдуна [28, с. 26].

Уже дважды на страницах метрической книги упоминается аул Улавинской – намекая на его кочевой, а не оседлый статус. Да и из записок отца Макария становится ясно, что проживающие в нем кочевые телеуты в случае каких-либо обстоятельств могли спокойно переехать на новое место. Но рядом, прямо здесь же, судя по всему имеется и несколько избушек оседлых «инородцев». Одним из первых указан Григорий Суртаев: «14 августа д. Улавинской инородца Григория Суртаева, жены его Матроны Харитоновой сын Михей. Крещен 9 сентября. Восприемник д. Новой Чемровки крестьянин Андрей Щетинин, крестьянина Ивана Шишкова дочь девица Анна» [15, л. 280 об.]. Это крещение также совершил архимандрит Макарий в тот же самый приезд. И практически не вызывает сомнений, что рядом с избушкой Григория Суртаева располагалась избушка Еремея Шишкова и числившегося еще по старому месту жительства крестьянина Андрея Щетинина.

Одной из самых интересных найденных записей за 1830 г. стала вот эта: «14 лет Бийского округа Бийской волости калмык Калиник Чимитин во святом крещении Алексей. Крещен 6 марта. Восприемник д. Найминской государственной крестьянин Андрей Софронов, дочь его девка Ирина» [15, л. 274]. Дело в том, что буквально на следующий год в д. Майминской появился новокрещенный Алексей Андреев Софронов. При крещении приходской священник дал новокрещенному имя – Алексей, а отчество и фамилия достались ему от восприемника, т.е. крестного – майминца Андрея Софронова. Остался он жить в Майме, вероятно, в доме крестного отца. Так новокрещеными присваивались русские имена-отчества-фамилии.

В 1830 г. в семье Василия Соколова родились близнецы – это первая двойня, родившаяся в Майме. Но прожили они всего несколько месяцев: «8 августа д. Найминской государственного крестьянина Василья Соколова дети Евгений и Капитон, 5 месяцев родимцом» [15, л. 290].

В тот же год было зафиксировано два бракосочетания, что отражено в метрических книгах Одигитриевской церкви с. Смоленского и Дмитриевской церкви с. Новоенисейского: «19 января венчан первым браком Смоленской волости д. Найминской крестьянин Михаил Яковлев Чендеков, той же волости Смоленского редута крестьянина Матвея Пименкова с дочерью девицей Анной. Поезжанин Смоленской волости д. Найминской крестьянин Василей Софронов» [15, л. 261]. Уже дважды из этой смоленской семьи Софроновы взяли невест. Сначала Василий Софронов женился на снохе Анне Тарасовне Пименковой – вдове после первого мужа. А затем и его двоюродный брат Михаил Софронов (Чендеков) взял в жены дочь Анну из той же семьи. В январе в Енисейском приходе было совершено бракосочетание: «7 января венчан первым браком Енисейского прихода Смоленской волости д. Найминской государственной крестьянин Меркурий Николаев Бычков, той же волости д. Пильной государственного крестьянина Михея Нослака с дочерью девкой Еленой. Поручители государственной крестьянин Гаврила Соколов, дворовой человек Федот Сидоров Селезнев» [15, л. 285 об.]. Практически не вызывает сомнений, что Михей Иничеков и Михей Нослак – это один и тот же человек. Живший некоторое время в Майме Михей Иничеков переехал во вновь образованную д. Пильну. И уже из этой деревни сосватали его дочь Елену.

Помимо смерти первой двойни, родившейся в Майме, в тот год умерло еще двое детей: «8 августа д. Найминской крестьянина Гаврила Соколова дочь Пелагия,

4 месяцев от поноса; 8 августа той же д. крестьянина Меркурья Быкова дочь Пелагия, 4 месяцев от поноса» [15, л. 290].

В сентябре 1830 г. Майму по пути в Улалу и обратно посетил отец Макарий: «8-е сентября. На возвратном пути моем в Бийск, новокрещенный брат Иоанн, когда мы ехали мимо того самого места, где стоит юрта отца его, опасаясь, чтобы ему на глаза не попасться, спрятался под кожанную завесу в повозке. Но мы безбедно достигли Наймы, селения в 8 верстах от Улалы находящегося, где и остались ночевать в доме христианина – татарина Андрея Чендекова. Покой, в который ввел нас хозяин, вскоре наполнился жителями деревни всякого пола и возраста. Усердие их к слышанию Божественного задержало меня часа два в приятнейшей с ними беседе, которую дети кончили пением: Господи помилуй и Аллилуйя» [33, с. 10]. Впоследствии, основатель Миссии у Чендекова будет снимать жилье в Майме до тех пор, пока не обустроит миссионерский стан [29, с. 93]. Об этом со страниц Томских епархиальных новостей за 1882 г. свидетельствует протоиерей Михаил Путинцев, указывая, что проживал отец Макарий у отца купца Андрея Семеновича Чендекова (Софронова), т.е. в доме Семена Ефимовича Софронова – младшего из братьев Софроновых [32, с. 173].

Итак, исходя из записей, сохранившихся в исповедной росписи Дмитриевской церкви с. Новоенисейского за 1822 г. в д. Найминской было всего 5 домов, в которых проживало 50 жителей – 24 мужчины и 26 женщин (в том числе и детей). В 1823 г. в Майму переехала семья Гаврилы Соколова из 4 человек, а в 1824 г. семьи Степана и Семена Софроновых, в которых было по 6 человек обоего пола. За исследуемый период в семьях майминцев родилось 43 ребенка – 17 мальчиков и 26 девочек. В записях метрических книг было выявлено 9 бракосочетаний, 4 новых семьи образовалось в д. Майминской, а 5 невест было выдано замуж в окрестные поселения. В 1823 г. в деревне появилось кладбище, а всего за этот период было захоронено 11 человек, из них 8 детей умерли во младенчестве. Неизвестной остается судьба Ивана Михайловича Шишкова-Параева, записи о его смерти в изученных метрических книгах найдено не было.

Исповедная роспись за 1830 г. не сохранилась, крайняя ведомость за этот период 1829 г., исходя из ее данных, в 1829 г. в деревне Майминской было уже 9 домов и 81 житель – 37 мужского и 44 женского пола, включая детей [23, л. 859 об. – 860 об.]. В записях исповедной росписи отсутствуют данные о Михее Иничекове, а также данные о поселенцах Иване Пискунове, Григории Редковском и Андроне Быданове, так как непричисленных жителей в отличие от старожиллов не включали в указанную роспись.

Проведенная реконструкция численного состава жителей Маймы позволяет представить селение в том виде, в котором его увидел основатель Алтайской миссии архимандрит Макарий (Глухарев). В сентябре 1830 г. более половины населения составляли дети и подростки, причем преобладали девочки. В дошедшем до нас окладном списке оседлых инородцев Смоленской волости за 1830 г. в д. Найминской указаны следующие главы семейств: Андрей Софронов, Яков Софронов, Степан Софронов, Семен Софронов, Яков Ерохин, Николай Бычков, Василий Соколов, Гаврило Соколов, Семен Карпов [2, л. 9 об. – 10]. В подобном окладном списке за 1827 г. данные о главах семейств те же [1, л. 59 – 59 об.]. Следует добавить, что в этих списках отображены оседлые инородцы именно Смоленской волости, в состав которой не входили семьи телеутов Шишковых, Суртаевых, Табакаевых.

Таким образом, во вновь образованную д. Майминскую переехали семьи не только из Быстрынки, как указано было в рапорте бийского земского исправника, но и

две семьи из Березовки – Ивана и Еремея Михайловичей Шишковых, а также семья Якова Денисовича Ерохина, которая прибыла из уездного г. Бийска.

Из д. Усяцкой переезжает в Майму Семен Карпов, в исповедной росписи 1829 г. он еще не указан, нет о нем упоминаний и в метрических книгах, зато в окладном списке он уже с 1827 г. числится и платит подати и повинности в д. Усть-Найминской.

Возможно, в том же 1829 в конце года из Маймы в д. Улалинскую переезжают Шишковы. Вероятно, первым переехал Еремей Михайлович Шишков, а Николай Иванович переехал чуть позже, в марте 1830 г. в записи о рождении он еще указан как житель д. Найминской.

Таков был численный состав селения Майминского ко времени приезда архимандрита Макария. В мае 1831 г. основатель Миссии стал создавать миссионерский стан [27, с. 189], начались регулярные церковные службы, селение стало постепенно расширяться за счет новокрещеной паствы Алтайской духовной миссии.

Список литературы

1. ГААК Ф. 177 Оп. 1 Д. 120. Л. 59 – 59 об.
2. ГААК Ф. 177 Оп. 1 Д. 166. Л. 9 об. – 10.
3. ГАТО Ф. 1 Оп. 1 Д. 1217. Л. 577-579 об.
4. ГАТО Ф. 170 Оп. 1 Д. 2317. Л. 39 об.
5. ГАТО Ф. 170 Оп. 9 Д. 37. Л. 13 об., 95.
6. ГАТО Ф. 170 Оп. 9 Д. 39. Л. 91 об.
7. ГАТО Ф. 170 Оп. 9 Д. 40. Л. 93.
8. ГАТО Ф. 170 Оп. 9 Д. 41. Л. 98 об.
9. ГАТО Ф. 170 Оп. 9 Д. 49. Л. 105.
10. ГАТО Ф. 170 Оп. 9 Д. 51. Л. 103 об., 104 об.
11. ГАТО Ф. 170 Оп. 9 Д. 53. Л. 155, 155 об., 158 об.
12. ГАТО Ф. 170 Оп. 9 Д. 55. Л. 110, 110 об., 112, 114, 120 об.
13. ГАТО Ф. 170 Оп. 9 Д. 56. Л. 138 об., 140 об., 142, 148, 148 об.
14. ГАТО Ф. 170 Оп. 9 Д. 59. Л. 256 об., 258 об., 260, 263.
15. ГАТО Ф. 170 Оп. 9 Д. 915. Л. 261, 274, 276, 280 об., 283 об., 285, 285 об., 290.
16. ГАТО Ф. 263 Оп. 1 Д. 95. Л. 206 об. – 207.
17. ГАТО Ф. 263 Оп. 1 Д. 97. Л. 404 об.
18. ГАТО Ф. 263 Оп. 1 Д. 99. Л. 1115.
19. ГАТО Ф. 263 Оп. 1 Д. 101. Л. 130, 131 об., 134 об., 140, 141.
20. ГАТО Ф. 263 Оп. 1 Д. 102. Л. 292 об., 293 об., 294 об., 298 об.
21. ГАТО Ф. 263 Оп. 1 Д. 106. Л. 179, 179 об., 180 об., 186, 188 об., 189.
22. ГАТО Ф. 263 Оп. 1 Д. 107. Л. 202, 203, 205 об., 206 об., 208 об., 210 об., 211а об., 216 об.
23. ГАТО Ф. 263 Оп. 1 Д. 108. Л. 859 об. – 860 об.
24. Крейдун Ю. А. Архимандрит Макарий (Глухарёв) как церковный строитель и благоуукрашитель // Вестник Барнаульской духовной семинарии. – 2024. – № 2 (2). – С. 89-105.
25. Крейдун Ю. А. Майминский Духосошественский храм – первое каменное миссионерское строение на Алтае // Мир науки, культуры, образования. – 2010. – № 6 (25). – С. 45-49.
26. Крейдун Ю. А. Миссионерское храмовоздательство на Алтае: Воссоздание облика утраченных храмов XIX – начала XX в.: монография. – Барнаул: Алт. дом печати, 2013.
27. Крейдун Ю. А. Первый миссионерский стан на Алтае // Алтайский архивист. – Барнаул, 2002. – №2(4). – С. 189-194.
28. Крейдун Ю. А. Улала и Майма православные в XIX – начале XX века: храмы, события, люди. Монография. – Барнаул: Барнаульская духовная семинария, 2025. – 344 с.
29. Крейдун Ю. А., Модоров Н. С. Просветительская деятельность Алтайской духовной миссии в конце XIX – начале XX века // Мир Евразии. – 2011. – № 4 (15). – С. 26-31.
30. Попов И. В. К истокам рода Софроновых и основанию села Майма. – Барнаул, 2023. – 296 с.

31. Попов И. В. Родоначальник первооснователей села Майма – Чендек Чичканаков – в крещении Ефим Григорьевич Софронов // Новое краеведение. Место и роль музеев в социокультурном пространстве России: материалы (с международным участием) научно-практической конференции (26-28 июня 2023 г.). Барнаул: ООО «АЗБУКА», 2023. – С. 441-447.

32. Попов И. В., Балакин Г. Майма благословенная. Т. 1, ч. 1. Майма и Чергачак – от основания до слияния. – Барнаул, 2025. – 310 с.

33. Сборник исторических материалов о жизни и деятельности настоятеля Болховского Троицкого Оптина монастыря отца архимандрита Макария Глухарева / Изд. Орлов. учен. архив. комис. по случаю пятидесятилетия со дня блажен. кончины о. Макария 18 марта 1847 г. – Орел, 1897. – [2], 104, 72, 49 с.

34. Скопа В. А. Концептуальная матрица философско-педагогических воззрений К. П. Победоносцева // Вестник Барнаульской духовной семинарии. – 2025. – № 3 (7). – С. 38–44.

Popov I. V. The First Inhabitants of Maima Village in the Altai Republic: Evidence from Parish Registers and Confessional Records

Abstract

The relevance of the article lies in the detailed clarification of the quantitative and qualitative composition of the first inhabitants of the village Maiminskaya in the period of the 1820s of the XIX century, in the restoration of previous places of residence of immigrants, clarifying the family names of the wives of the first inhabitants, as well as their places of residence before marriage.

The purpose of the article is to clarify the demographic processes that took place in the newly formed village Naiminskaya in the first ten years of its existence until 1831.

The purpose of the article is to identify in archival documents all mentions of births in the families of the first inhabitants of Maima, marriages and deaths of inhabitants of Maima on the basis of metric records and information from confessional murals.

The work systematically examined all the preserved and available for analysis metric books and confessional murals of the Uspenskaya Church of Biysk, the Dmitrievskaya Church of Novoeniseysk village, the Odigitrievskaya Church of Smolensky village from 1810 to 1830 using the method of concretization – mentioning residents of Daiminskaya (Ust-Naiminskaya) who paid rent (yasak).

The article examines in detail all the identified records of births, marriages, and deaths in the village of Naiminskaya from the moment of its first mention in metric books in 1821 to 1830, specifying the personal names of residents and dates of metric actions based on archival documents of a church nature – metric books and confessional murals of the Dmitrievskaya Church of the village of Novoeniseysk, the Uspenskaya Church of Biysk, Odigitrievskaya church of Smolensky village.

Keywords: the village of Maima, the village of Naiminskaya, the first inhabitants, the foundation of Maima, demographic processes.

References

1. GAAK [State Archive of Altai Krai]. F. 177, Op. 1, D. 120, L. 59–59 ob.
2. GAAK [State Archive of Altai Krai]. F. 177, Op. 1, D. 166, L. 9 ob.–10.
3. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 1, Op. 1, D. 1217, L. 577–579 ob.
4. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 170, Op. 1, D. 2317, L. 39 ob.
5. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 170, Op. 9, D. 37, L. 13 ob., 95.
6. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 170, Op. 9, D. 39, L. 91 ob.
7. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 170, Op. 9, D. 40, L. 93.
8. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 170, Op. 9, D. 41, L. 98 ob.
9. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 170, Op. 9, D. 49, L. 105.
10. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 170, Op. 9, D. 51, L. 103 ob., 104 ob.
11. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 170, Op. 9, D. 53, L. 155, 155 ob., 158 ob.
12. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 170, Op. 9, D. 55, L. 110, 110 ob., 112, 114, 120 ob.
13. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 170, Op. 9, D. 56, L. 138 ob., 140 ob., 142, 148, 148 ob.
14. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 170, Op. 9, D. 59, L. 256 ob., 258 ob., 260, 263.

15. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 170, Op. 9, D. 915, L. 261, 274, 276, 280 ob., 283 ob., 285 ob., 290.
16. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 263, Op. 1, D. 95, L. 206 ob.–207.
17. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 263, Op. 1, D. 97, L. 404 ob.
18. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 263, Op. 1, D. 99, L. 1115.
19. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 263, Op. 1, D. 101, L. 130, 131 ob., 134 ob., 140, 141.
20. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 263, Op. 1, D. 102, L. 292 ob., 293 ob., 294 ob., 298 ob.
21. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 263, Op. 1, D. 106, L. 179, 179 ob., 180 ob., 186, 188 ob., 189.
22. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 263, Op. 1, D. 107, L. 202, 203, 205 ob., 206 ob., 208 ob., 210 ob., 211a ob., 216 ob.
23. GATO [State Archive of Tomsk Region]. F. 263, Op. 1, D. 108, L. 859 ob.–860 ob.
24. Kreydun Yu. A. (2024) «Archimandrite Macarius (Glukharev) as Church Builder and Embellisher.» *Vestnik Barnaulskoy dukhovnoy seminarii*, no. 2 (2), pp. 89–105.
25. Kreydun Yu. A. (2010) «The Maima Descent of the Holy Spirit Church: The First Stone Missionary Building in Altai.» // *Mir nauki, kultury, obrazovaniya*, no. 6 (25), pp. 45–49.
26. Kreydun Yu. A. (2013) *Missionary Church Building in Altai: Reconstructing the Appearance of Lost Churches of the 19th – Early 20th Centuries: A Monograph*. Barnaul: Altayskiy Dom Pechati Publ.
27. Kreydun Yu. A. (2002) «The First Missionary Station in Altai» // *Altayskiy arkhivist*, Barnaul, no. 2 (4), pp. 189–194.
28. Kreydun Yu. A. (2025) *Ulala and Maima Orthodox in the 19th – Early 20th Centuries: Churches, Events, People: A Monograph*. Barnaul: Barnaul Theological Seminary Publ., 344 p.
29. Kreydun Yu. A., Modorov N. S. (2011) «Educational Activity of the Altai Spiritual Mission in the Late 19th – Early 20th Centuries.» // *Mir Evrazii*, no. 4 (15), pp. 26–31.
30. Popov I. V. (2023) *To the Origins of the Sofronov Family and the Founding of the Village of Maima*. Barnaul, 296 p.
31. Popov I. V. (2023) «The Forefather of the First Founders of the Village of Maima – Chendek Chichkanakov – Baptized as Efim Grigorievich Sofronov» // *Novoe kraevedenie. Mesto i rol' muzeev v sotsiokul'turnom prostranstve Rossii: materialy (s mezhdunarodnym uchastiem) nauchno-prakticheskoy konferentsii (26–28 iyunya 2023 g.)*. Barnaul: AZBUKA LLC, pp. 441–447.
32. Popov I. V., Balakin G. (2025) *Blessed Maima. Vol. 1, Part 1: Maima and Chergachak – From Founding to Merger*. Barnaul, 310 p.
33. Collection of Historical Materials on the Life and Work of the Superior of the Bolkhov Trinity Optina Monastery, Archimandrite Father Macarius Glukharev (1897). Published by the Orel Learned Archival Commission on the occasion of the fiftieth anniversary of the blessed repose of Fr. Macarius, 18 March 1847. Orel, [2], 104, 72, 49 p.
34. Skopa V. A. The Conceptual Matrix of K. P. Pobedonostsev's Philosophical and Pedagogical Views // *Vestnik Barnaul'skoi dukhovnoi seminarii*, 2025, no. 3 (7), pp. 38–44.

Сведения об авторе

Попов Иван Владимирович, Муниципальное бюджетное учреждение «Музей камня» муниципального образования «Майминский район», Россия, с. Майма; e-mail: gorgrey@mail.ru; 649100, Россия, Республика Алтай, Майминский район, с. Майма, ул. Ленина, д. 6; краевед.

About the author

Popov Ivan Vladimirovich, Municipal Budgetary Institution «Stone Museum» of the Municipality «Maiminsky District», Russia, Maima; e-mail: gorgrey@mail.ru; 649100, Russia, Altai Republic, Maiminsky District, Maima, Lenina St., 6; local historian.

Материал поступил в редакцию / Received 11.05.2026
Принят к публикации / Accepted 11.06.2026

РАЗДЕЛ 3. ПЕДАГОГИКА / SECTION 3. PEDAGOGY

НОРМАТИВНО-ПРАВОВАЯ БАЗА ОРГАНИЗАЦИИ ОБУЧЕНИЯ И ВОСПИТАНИЯ В ДУХОВНЫХ УЧРЕЖДЕНИЯХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Скопа В. А.

Барнаульская духовная семинария
Барнаул, Российская Федерация
sverhtitan@rambler.ru

ГРНТИ 14.09.35

ВАК 5.8.1

Ссылка для цитирования

Скопа В. А. Нормативно-правовая база организации обучения и воспитания в духовных учреждениях второй половины XIX века // Вестник Барнаульской духовной семинарии. — 2026. — № 2 (10). — С. 86–93.

Аннотация

Вторая половина XIX столетия характеризовалась масштабной трансформацией механизмов подготовки духовенства в Российской империи. Создание сети православных учебных учреждений предполагало разработку развернутого законодательного инструментария, устанавливавшего параметры обучения, архитектуру ведомств, компетенции участников образовательного процесса. На протяжении данного периода сформировалась своеобразная юридическая база, сочетавшая церковные традиции с государственными установками в области культурного развития. Нормативная база функционирования духовных учреждений той эпохи представляла собой многоуровневую структуру, охватывавшую все направления деятельности – от организации занятий до элементов режима в стенах учебных заведений. Такая система отличалась значительной строгостью и иерархичностью, воплощая православные догматические принципы одновременно с центральными государственными ориентирами в области просвещения. Невзирая на отдельные преобразования, положения, утвержденные в 1867 году, оставались значимыми до завершения века и определили траекторию развития подготовки церковнослужителей на территории России. Издание Положения о духовных семинариях 1884 года явилось логическим следствием деградации просветительской парадигмы, установленной документом 1867 года. Отличительной особенностью акта 1884 года стало расширение карательно-дисциплинарных механизмов.

Ключевые слова: духовная семинария, слушатель, православие, Российская империя, образование.

В современный период развития Русской Православной Церкви ведется целенаправленная работа по модернизации подходов к духовному образованию и формированию верующей общины. Это обуславливает актуальность обращения к историческому опыту, в частности к процессу формирования классического семинарского образца, который представляет значительный практический интерес. Анализ архивных источников и нормативных материалов дореволюционных духовных учреждений позволяет выявить как достоинства, так и слабые стороны исторической воспитательной системы, что способствует научно корректному совершенствованию образовательных программ современных церковных заведений [7].

Комплексное изучение законодательной и нормативной базы, регулировавшей деятельность дореволюционных духовных семинарий в контексте современных задач, стоящих перед Церковью в начале третьего тысячелетия, открывает значительные возможности для практического применения полученных знаний. Духовные образовательные учреждения занимали специфическое место в системе просвещения Российской империи XIX столетия. Их роль выходила далеко за рамки кадровой подготовки духовенства – они функционировали как центральные механизмы формирования идеологических ориентиров и духовного облика российского общества. Вторая половина указанного века отмечена глубокими общественными переменами и переосмыслением роли церковного образования в условиях государственных реформ.

Необходимость анализа организационной и образовательной деятельности в духовных семинариях обосновывается следующими причинами. Во-первых, данные учреждения воплощали в себе синтез древних церковных традиций в области обучения с компонентами образования светского характера. Во-вторых, исследование основополагающих норм их деятельности позволяет понять характер взаимодействия церкви, государственного аппарата и разнородного общества в период масштабных реформ. В-третьих, состояние и содержание духовного просвещения этого временного периода оказало заметное влияние на становление российской интеллигенции и развитие общественного сознания.

Многовековой процесс формирования классической семинарской системы представляет собой многомерное соединение жесткой организованности, богословской образованности и развития нравственных качеств личности [2]. Анализ уставных положений выявляет не просто свод норм и правил, но и комплексную педагогическую парадигму, нацеленную на создание определенного общественного типа – лица, облаченного священным саном, воплощающего незыблемость вероисповедания, энциклопедичность знаний и моральную безупречность.

К несомненным преимуществам данной модели следует причислить формирование своеобразной воспитательной среды – так называемой семинарской культуры, где каждый элемент жизненного уклада – обязательное соучастие в литургических действиях, круг рекомендованной литературы, строгий график повседневной деятельности был ориентирован на единую цель. Принцип интегрированного, всеохватывающего образования, когда воспитание выходит за рамки занятий в классе и пронизывает весь спектр жизнедеятельности учащегося, представляет собой инструмент, обладающий значительной педагогической ценностью для современных религиозных учебных учреждений [6]. Такой подход способен содействовать преодолению расхождения между теоретической компетентностью и личностным духовным развитием.

В период правления Александра II Российское государство пережило эпоху глубоких потрясений и целенаправленных попыток переустройства практически всех граней государственного и общественного порядка – от системы судопроизводства и военного дела до самой основы хозяйственного строя крепостного типа. Волна преобразований захватила и закрытый мир духовных образовательных учреждений.

Духовные учебные заведения, длительное время функционировавшие как отграниченные сообщества с суровым армейским распорядком, в 1850-1860-е гг. подвергались острой критике со стороны широких слоев населения. Критика требовала переосмысления принципов организации духовного образования, поскольку образ «бурсы», воспроизведённый в знаменитых произведениях Н. Г. Помяловского, служил олицетворением произвола и педагогического консерватизма [5]. Подобные суждения

раздавались как из среды клира, так и из среды сторонников реформ. На этот вызов времени государство откликнулось выпуском документа – «Положение о духовных семинариях 1867 года». Этот акт был призван внести в область образования и воспитания принципы, соответствующие духу эпохи. Издание Положения 1867 года стало важным шагом на пути трансформации воспитательной работы в духовных учреждениях. Ранее семинария выпускала хорошо подготовленного, но узкоспециализированного исполнителя предписаний. Как констатировал деятель Церкви И. С. Беллюстин: «Учреждение готовит не попечителя населения, но бюрократа для церковного управления. Человек с юных лет отделён от социума языком древней философии и казуистики, вследствие чего становится чужд своей духовной пастве...» [1]. Однако с принятием нового акта впервые на нормативном уровне была поставлена цель воспитания сознательно действующего пастыря. Это представляло собой качественный скачок в развитии педагогической практики – переход от внешнего принуждения к внутренней ответственности.

Центральной инновацией данного переворота стал отказ от физических наказаний как основного механизма педагогического воздействия. Помяловский в своих «Очерках» свидетельствует: «...Кого в бурсе не секли? Бывали немилосердно, неустанно, с жестокостью, по всякому поводу... Наказывали не за проступки, а попросту, дабы наводить страх, дабы не забывали о своём положении...» [1, 2]. С этого момента инспектор утрачивает облик грозного стража и предстаёт в роли советчика и товарища. Однако новый дух, зафиксированный в нормативных предписаниях, с трудом проникал в окостеневшие привычки и традиции. Воспоминания бурсаков данного периода содержат описания, полные внутренних конфликтов.

Область досуга, которую Положение 1867 года стремилось заполнить духовным содержанием, развивалась в соответствии с собственными непредвидимыми закономерностями. Учреждённые книгохранилища и литературные объединения превратились в источники интеллектуального расширения для обучающихся. В этих пространствах изучали не только святоотеческие сочинения и догматические положения, но и произведения светского происхождения, порой находившиеся под запретом [3].

Несмотря на то, что для грядущего священника такие возможности открывали врата к познанию современных учений, чтение светской продукции порождало внутренний раскол: с одной стороны – церковные истины, с другой – социальные положения, ставящие под сомнение духовные основания. Положение, желая обогатить умственный кругозор воспитанников, рушило устои, деля целостность философского взгляда, который традиционная парадигма стремилась утвердить [8].

Основной инновацией Положения 1867 года явилась попытка создать единую воспитательную культуру, в которой все составляющие служили достижению одного результата [8]. Образовательная деятельность охватывала всё существование семинариста: от присутствия в ходе богослужебных действий, которые рассматривались не как однообразная рутина, а как ядро нравственного совершенствования, до организации досуга в виде прочтения книг. Положение рекомендовало развивать в воспитанниках склонность к самостоятельному суждению и ознакомлению со светской продукцией. Таким образом осуществлялась подготовка священнослужителя, обладающего способностью осознавать нужды паствы и осуществлять с нею равноправный диалог в столь противоречивую эпоху.

Стержневым компонентом воспитательного воздействия являлось участие в богослужении. В соответствии с пунктом 152, главой XII, воспитанники «в

обязательном порядке должны присутствовать на вечерних молениях либо утренних литургиях и литургии, и по возможности задействованы в исполнении на певческом амвоне» [8]. Тем не менее, далеко не каждый воспитанник воспринимал богослужбное действо как врата в молитвенное состояние и духовное переживание. Для значительной части, главным образом для юношей младших степеней, это служило источником усталости и томительности. Печально, что неизбежность и монотонность богослужбных практик нередко воздействовали противоположно – порождали отвывание и нежелание входить в храм [10]. Это центральное противоречие духовного воспитания: каким образом дисциплинарная мера, предназначенная для укрепления духа, способна незаметно опустошать его содержание, заменяя живую веру на формальное исполнение.

К концу 1870-х годов скопившиеся противоречия обнажились во всей полноте. Реформационный замысел власти полностью вышел из-под надзора. Учебное заведение, вместо того чтобы стать оплотом благочестия, всё чаще служило колыбелью не благоустройства. Воспитанники, располагавшие определённой степенью интеллектуальной независимости, становились восприимчивы к философским концепциям отрицания и революционным движениям [4, 6]. В восприятии общества образ семинариста трансформировался – вместо картины распущенного юноши появился облик идейного отступника, что, возможно, внушало государству опасения. Таким образом, Положение 1867 года явилось проявлением честной попытки адаптировать духовное учреждение к преобразившейся российской действительности, подменив политику грубого давления на внутреннюю дисциплину. Однако, как свидетельствует исторический ход событий, эта программа создания просвещённой духовной школы оказалась переполнена противоречиями. Противоречия между амбициозными педагогическими идеалами и суровой действительностью привели к крутому повороту – принятию авторитарного и жёстко регламентированного Положения 1884 года.

При Александре III произошла масштабная трансформация системы подготовки и становления подрастающего поколения. Император и его окружение отказались от новаторских начинаний своего предшественника, выбрав курс на стабилизацию и усиленный государственный контроль. Образовательная система подверглась кардинальным переменам. Государственный надзор значительно усилил свою власть над всеми учебными учреждениями. Укрепление влияния центральных ведомств в руководстве школ и вузов стало приоритетом политических элит. Учебные планы были дополнены интенсивным изучением религиозных дисциплин [9]. Духовное образование выступило главным средством идеологического воздействия на юношество. Введены барьеры, ограничивавшие доступ простого населения к образованию. Рост стоимости обучения и введение ограничений по социальному положению превратили образовательные учреждения в привилегию избранных.

Принятие Положения духовных семинарий 1884 года явилось неминуемым итогом деградации просвещённой модели образования, закреплённой Положением 1867 года. В предшествующем разделе демонстрировалось, что инициативы по смягчению режима, расширению возможностей умственного развития и переходу к воспитанию, основанному на взаимном доверии, привели к глубоким противоречиям в парадигме духовного образования [9, 10]. В области церковного руководства и государственных институтов укреплялось убеждение в том, что духовные учебные заведения теряют главный ориентир – быть храмом благодатного знания и мастерской для воспитания служителей алтаря. В промежутке между 1870 и началом 1880-х гг.

духовные центры всё чаще расценивались как источники идейной нестабильности, восприимчивые к материалистическим воззрениям, что вызывало озабоченность государственной администрации.

Одной из ключевых трансформаций явилось укрепление роли должностных лиц, отвечавших за воспитание, в частности инспектора. Согласно Положению 1884 года, инспектор получал ответственность не только за поддержание порядка, но и за нравственное состояние обучающихся, их мировоззренческие позиции, поведение вне занятий и характер их чтения. Если в положении 1867 года инспектор воспринимался как советник и духовный руководитель, то ныне он восстанавливал роль наблюдателя и контролёра. Такая трансформация демонстрировала недоверие к способности молодёжи к самостоятельному духовному поиску и выдвигала формальное послушание выше личностного развития.

В Положении 1884 года центральное внимание уделялось скрупулёзной регламентации повседневной жизни семинаристов. Педагогическая деятельность рассматривалась как постоянный процесс, охватывающий не только занятия и молитвенные часы, но также досуг, развлечения и личную жизнь воспитанников. Распорядок дня устанавливался с предельной строгостью, контакты с внешним миром минимизировались, контроль над поведением обучающихся усилился. Учреждение вновь превратилось в замкнутое пространство, предназначенное оградить питомцев от влияния светской современности. Между тем мемуарные свидетельства показывают, что подобная изоляция часто порождала чувство отчуждённости и скрытое недовольство. Существенным изменениям подверглась политика в отношении самостоятельного чтения. Если в 1867 году студенты располагали довольно широким выбором книг под педагогическим надзором, то к 1884 году круг разрешённого материала резко сузился [9].

С этим наблюдением перекликается подход Б. Г. Физулова, анализирующего ту же коллизию на философском материале: историческое торжество позитивистского и сциентистского мышления, закрепившееся в образовательных институтах XIX–XX веков, означало не нейтральный технический сдвиг, а смену мировоззренческой иерархии — установление того, что А. Ф. Лосев называл редукционистским мифом, — то есть подмену целостного символического восприятия плоскими функциональными схемами, которые теперь выдаются за объективную реальность [11, с. 9–11].

Библиотечные собрания подвергались суровой просмотру, а знакомство с произведениями светского характера воспринималось как потенциальная угроза правильному воспитанию. В мемуарах семинаристов конца девятнадцатого столетия неоднократно указывается на атмосферу навязчивого недоверия, при которой всякое проявление умственной пытливости расценивалось как знак недобросовестности.

Центральный элемент системы воспитания Положения 1884 года — участие в литургических действиях получал отчётливо дисциплинарный смысл [9]. Обязательное присутствие при богослужении мыслилось не исключительно как способ духовного совершенствования, но и как результативный метод воспитания послушности. Положение в мелких деталях предписывало форму соучастия семинаристов в чтении и пении на клиросе, требуя беспрекословного исполнения церковных правил. В то же самое время современники констатировали, что возрастание внешней принуждённости зачастую приводило к опустошению духовной жизни и снижению глубины личной молитвы.

Характерной чертой Положения 1884 года явилось укрепление репрессивных инструментов. Хотя телесные кары формально не были возобновлены, широко

применялись выговоры, помещение в изолятор, сокращение отпусков и исключение из учреждения. Такие средства ставили целью обеспечение порядка и предупреждение распространения враждебных воззрений, однако в действительности они воспитывали исключительно внешнее благообразие, не воздействуя на подлинное состояние нравственного сознания воспитанников.

Идеологически Положение 1884 года коренился в охранительной политике последней четверти девятнадцатого столетия. Духовное учреждение воспринималось в качестве агентства сохранения традиционных основ монархического государства и Церкви. Грядущий клирик должен был служить не исключительно как душепастырь, но также как хранитель неколебимого мировоззрения, согласного с церковной и государственной парадигмой. В этом смысле воспитательный процесс получал явно консервативную окраску.

Сопоставление Положений 1867 и 1884 годов позволяет констатировать фундаментальный сдвиг в понимании духовного воспитания. Первое ставило в центр доверие и формирование внутренней ответственности индивида, тогда как второе направлялось на внешний контроль и многостороннюю регламентацию. При этом Положение 1884 года не следует рассматривать исключительно как отступление назад: оно демонстрирует стремление церковной администрации восстановить целостность воспитательной работы и усилить церковный характер учреждения.

Таким образом, документ 1867 года представлял попытку внедрить просветительские ценности в область духовного образования, заменяя авторитарный контроль развитием личной ответственности и уважением к обучающимся. Однако данная инициатива столкнулась с существенными противоречиями: расширение интеллектуального горизонта способствовало проникновению либеральных идей в стены учреждений, видимое послабление режима не устранило глубокий раскол во взаимоотношениях, а знакомство с сочинениями светских авторов угрожало целостности православного мировоззрения будущих священнослужителей. Следствием явился консервативный поворот – акт 1884 года, восстановивший строгий контроль, сузивший спектр дозволенного образования и переориентировавший воспитательные практики на охрану интересов государственной власти и религиозного учреждения. Противопоставление этих двух нормативных актов отчетливо раскрывает острый конфликт между тенденцией к обновлению и охранительной идеологией, который пронизывал российское общество эпохи царствования Александра II и его наследника.

Список литературы

1. Беллюстин И. С. О духовных школах в России. СПб.: Тип. А. Якобсона, 1858. – 185 с.
2. Беллюстин И. С. Описание сельского духовенства // Русская старина. 1880. Т. 27. № 1. – С. 153-154.
3. Каптерев Н. Ф. Духовная школа в России в XIX веке // Богословский вестник. 1899. № 6. – С. 112-130.
4. Митрополит Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни. М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1994. Гл. 3. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evlogij_Georgievskij/put-moej-zhizni/#o_3 (дата обращения: 15.05.2026).
5. Помяловский Н. Г. Очерки бурсы. СПб.: Тип. Ф. Сущинского, 1863. – 296 с.
6. Скопа В. А. Религиозное воспитание детей в Российской империи: основа духовно-нравственного становления личности // Modern Humanities Success. 2025. №7. – С. 157-162.
7. Смолич И. К. История Русской Церкви. Кн. 8. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – 385 с.

8. Уставы и штаты духовных семинарий и училищ, высочайше утвержденные 14 мая 1867 года. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1871. – 84 с.

9. Уставы православных духовных семинарий и училищ, высочайше утвержденные 22 августа 1884 года, с относящимися к ним постановлениями Святейшего синода. Санкт-Петербург: В Синодальной типографии, 1888. – 202 с.

10. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press, 1937. – 274 с.

11. Физулов Б. Г. Критика редукционизма в философии мифа А. Ф. Лосева: к восстановлению иерархии познания // Вестник Барнаульской духовной семинарии. – 2025. – № 4 (8). – С. 9–23.

Skopa V. A. The Legal and Regulatory Framework for Education and Upbringing in Ecclesiastical Institutions in the Second Half of the 19th Century

Abstract

The second half of the 19th century was characterized by a large-scale transformation of clergy training mechanisms in the Russian Empire. The creation of a network of Orthodox educational institutions necessitated the development of a comprehensive legislative framework establishing educational parameters, the structure of departments, and the competencies of participants in the educational process. During this period, a distinctive legal framework emerged, combining church traditions with state guidelines for cultural development. The regulatory framework for the functioning of religious institutions of that era represented a multi-layered structure encompassing all areas of activity – from the organization of classes to the elements of the educational regime within the walls of educational institutions. This system was distinguished by considerable strictness and hierarchy, embodying Orthodox dogmatic principles simultaneously with central state guidelines for education. Despite individual reforms, the provisions approved in 1867 remained significant until the end of the century and determined the trajectory of the development of clergy training in Russia. The 1884 Statute on Theological Seminaries was a logical consequence of the degradation of the educational paradigm established by the 1867 document. A distinctive feature of the 1884 act was the expansion of punitive and disciplinary mechanisms.

Keywords: theological seminary, student, Orthodoxy, Russian Empire, education.

References

- 1 Bellustin I.S. About spiritual schools in Russia. SPb.: Type. A. Jacobson, 1858. – 185 p.
2. Bellustin I.S. Description of the rural clergy // Russian antiquity. 1880. T. 27. No. 1. – P. 153-154.
3. Kapterev N.F. Theological school in Russia in the 19th century // Theological Bulletin. 1899. No. 6. – P. 112-130.
4. Metropolitan Evlogy (Georgievsky). The path of my life. M.: Moscow Compound of the Holy Trinity Sergius Lavra, 1994. Ch. 3. [Electronic resource]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evlogij_Georgievskij/put-moej-zhizni/#0_3 (accessed: 15.05.2026).
5. Pomyalovsky N. G. Essays on the Seminary. St. Petersburg: F. Sushchinsky Press, 1863. – 296 p.
6. Skopa V. A. Religious Education of Children in the Russian Empire: the Basis for the Spiritual and Moral Development of the Individual // Modern Humanities Success. 2025. No. 7. – pp. 157-162.
7. Smolich I. K. History of the Russian Church. Book 8. Moscow: Publishing House of the Spaso-Preobrazhensky Valaam Monastery, 1997. – 385 p.
8. Statutes and Staffing of Theological Seminaries and Schools, Imperially Approved on May 14, 1867. St. Petersburg: Synodal Printing House, 1871. – 84 p.
9. Statutes of Orthodox Theological Seminaries and Schools, Imperially Approved on August 22, 1884, with Related Resolutions of the Holy Synod. St. Petersburg: Synodal Printing House, 1888. – 202 p.
10. Florovsky, G. V., Paths of Russian Theology. Paris: YMCA-Press, 1937. – 274 p.
11. Fizulov B. G. Critique of Reductionism in A. F. Losev's Philosophy of Myth: Toward Restoring the Hierarchy of Knowledge. In: Vestnik Barnaul'skoi dukhovnoi seminarii, 2025, no. 4 (8), pp. 9–23.

Сведения об авторе

Скопа Виталий Александрович, РО – ДОО ВО «Барнаульская духовная семинария Барнаульской Епархии Русской Православной Церкви», Россия, г. Барнаул; e-mail: sverhtitan@rambler.ru; 656008, Россия, Алтайский край, г. Барнаул, пер. Ядринцева, 66; доцент кафедры общегуманитарных дисциплин, доктор исторических наук, член-корреспондент РАЕ, доцент.

About the author

Skopa Vitaliy Alexandrovich, Religious Organization – Spiritual Educational Organization of Higher Education «Barnaul Theological Seminary of the Barnaul Diocese of the Russian Orthodox Church», Russia, Barnaul; e-mail: sverhtitan@rambler.ru; 656008, Russia, Altai Territory, Barnaul, Yadrintseva, 66; Associate Professor of the Department of General Humanities, Doctor in History, Corresponding Member of the Russian Academy of Natural Sciences, Associate Professor.

Материал поступил в редакцию / Received 11.05.2026

Принят к публикации / Accepted 11.06.2026

СТРАТЕГИИ И ПОДХОДЫ К АДАПТАЦИИ ДУХОВНО - ПРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ

Макаров И. В., иерей

Барнаульская духовная семинария
Барнаул, Российская Федерация
tanges@mail.ru

ГРНТИ 21.15.61

ВАК 5.11.1

Ссылка для цитирования

Макаров И. В., иерей. Стратегии и подходы к адаптации духовно - нравственных ценностей в условиях современных технологий // Вестник Барнаульской духовной семинарии. — 2026. — № 2 (10). — С. 93–97.

Аннотация

В статье рассматриваются актуальные вопросы адаптации традиционных духовно-нравственных ценностей в условиях цифровизации всех сфер общественной жизни. Автор анализирует вызовы, порождаемые современными технологиями, и доказывает, что цифровая среда не должна оставаться вне ценностного регулирования. Особое внимание уделяется роли молодежи как наиболее восприимчивой социально-демографической группы, а также необходимости сохранения базовых ценностей российского социокультурного архетипа. В статье представлены позитивные примеры использования технологий в духовно-нравственном образовании. Автор подчеркивает важность межведомственного диалога между государством, Церковью, гражданским обществом и наукой для выработки адекватной нормативно-правовой базы, отражающей российские духовные ценности.

Ключевые слова: духовно-нравственные ценности, цифровая трансформация, адаптация ценностей, информационное общество, молодежь, искусственный интеллект, виртуальная реальность (VR), дополнительная реальность (AR), онлайн-образование, традиционные ценности, Русская Православная Церковь, стратегия развития информационного общества, цифровая этика.

Если давать общее определение духовно-нравственным ценностям в сверенном нормативно-правовом контексте, то под таковыми мы можем подразумевать нравственные ориентиры, которые призваны формировать мировоззрения человека и общества, которые транслируются из поколения в поколение и выступают фундаментом государственности и культурной идентичности.

Очевидно, что современный этап российского социума тесно связан с цифровизацией приведшей к трансформации многих сфер общественной жизни, что закономерно ставит новые вопросы и вызовы, затрагивающие ценностную ориентацию личности. В обиход вводятся новые понятия: цифровая экономика, цифровые экосистемы, цифровое правительство, цифровая образовательная среда, стал нормой электронный документооборот, а обыватели потребляют различный цифровой контент. Получается так, что политическая сфера, трудовые отношения и даже досуг и общение обретают новые формы благодаря современным технологиям. Любая новая форма реорганизации общества в нашем случае цифровая должна регулироваться не только подзаконными актами, но и общественными ценностями, а духовная культура имеет права на существование и транслирование также и в цифровой среде. Закономерно, что цифровая трансформация затрагивает в первую очередь молодежь как самую динамичную и восприимчивую к новому социально-демографическую группу [1].

В условиях современной рыночной экономики существующие ранее ценностные установки постепенно отошли на второй план, материальные ценности, а прежде всего получения прибыли, отношения поставщик услуг - потребитель выходят на лидирующие позиции, вполне серьезно, на уровне менеджеров системы образования предлагается возвращать «грамотного потребителя», а не всесторонне развитую личность! Современные исследователи отмечают, что «в связи с проведением экономических преобразований и становлением рыночных отношений существовавшие ранее ценностные приоритеты отошли на второй план, уступив лидирующие позиции экономическим и материальным ценностям. При этом молодые россияне адаптируются к изменившейся реальности, сохраняя основной «каркас» своих ценностей и стереотипов. Базовые духовные ценности, связанные с российским социокультурным архетипом (коллективизм, приоритет духовного над материальным и т. п.), в целом не изменились. При определенных условиях прежние ценности могут снова актуализироваться уже в измененном, преобразованном виде» [2].

Какие на сегодня можно предложить стратегии и подходы к адаптации духовно - нравственных ценностей в условиях современных технологий?

Этот вопрос достаточно объемный и требует всестороннего и глубокого анализа, нам же представляется очевидным начать решение поставленного вопроса с позиций этики. Современные, в первую очередь цифровые технологии являются всего лишь инструментом, который создан человечеством для решения утилитарных задач, а значит априори не имеют нравственной коннотации.

Адаптация не означает трансформацию или изменение как таковое, мы должны понимать, что ценностные ориентиры должны присутствовать и в виртуальном, цифровом глобальном пространстве, т.к. оно уже стало частью нашего общественного бытия. Указ Президента РФ от 9 мая 2017 г. № 203 «О Стратегии развития информационного общества в Российской Федерации на 2017–2030 годы» в числе основных принципов Стратегии называет «приоритет традиционных российских духовно-нравственных ценностей и соблюдение основанных на этих ценностях норм поведения при использовании информационных и коммуникационных технологий»

(п. 3 «г»). В развитие этого принципа Стратегия также устанавливает, что для формирования информационного пространства знаний необходимо, в частности, «проводить мероприятия в области духовно-нравственного воспитания граждан» и «сформировать безопасную информационную среду на основе популяризации информационных ресурсов, способствующих распространению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» (п. 26, подп. «а», «г») [4].

Данный документ очерчивает некоторые контуры будущей стратегии по адаптации духовно - нравственных ценностей в настоящее время. Несомненно, существует ряд вызовов, с которыми мы столкнулись совсем недавно и которые требуют регулирования через ценностную систему, перечислим некоторые из них:

- Интернет буллинг
- Культура отмены
- Различного рода фейки
- Генеративный искусственный интеллект
- Утечки персональных данных
- Контроль за человеком через face ID и камеры с технологией распознавания
- Распространение деструктивных идей экстремизма и терроризма, вербовка

Все эти вызовы требуют четко сформулированного этического и правового ответа, это необходимо для того, чтобы цифровая среда могла стать относительно безопасным местом для детей и молодежи.

В этом отношении небезынтересна позиция Б. Г. Физулова, аргументирующего, что технологические инструменты, созданные для решения утилитарных задач, способны незаметно стать формирующей средой для самого человека: когда абстракции и алгоритмические схемы утрачивают статус инструмента и начинают восприниматься как объективная реальность, это ведёт к системному кризису — к «духовному вакууму» и росту экзистенциальной неуверенности именно у наиболее восприимчивой аудитории [5, с. 9–10].

Есть ли какие-то позитивные явления и факты могут способствовать для укрепления традиционных духовно-нравственных ценностей? Бесспорно, таковые имеются, сюда можно отнести популяризацию науки, реализации принципа свободного доступа к информации, легкий и бесплатный доступ к культурному наследию и т.п.

Существуют ли современные подходы к адаптации духовно - нравственных ценностей в условиях современных технологий? В данном контексте современные цифровые технологии выступают не только как инструмент обучения, но и как средство создания современных интерактивных подходов к формированию ценностей и трансляции русской духовной традиции и культуры. С развитием информационных технологий, появляются новые образовательные практики, которые вполне применимы и для трансляции духовно-нравственных ценностей и культурного наследия.

Современные решения, построенные на цифровых платформах, предоставляют возможность ученикам и студентам получать информацию не только общеобразовательного и развлекательного характера. На базе различных онлайн-платформ и виртуальных классов уже создано большое количество интерактивных уроков с функцией обсуждения, что располагает реальному вовлечению обучающихся в образовательный процесс.

Такие технологии как виртуальная реальность (VR) и дополнительная реальность (AR) имеют реальные перспективы использования в области духовно-нравственного просвещения. Базируясь на этих технологиях уже созданы виртуальные интерактивные композиции музеев, онлайн-путеводители по местам культурного наследия и даже по целым городам (Виртуальные экскурсии (Проект «Вече»), Живое наследие.рф и др.), применение данных технологий способствует более полному погружению в материал как посредством визуальных образов, так и с помощью аудио образов, что позволяет приобщать к культурному наследию и лиц с ОВЗ.

В результате внедрения современных технологий создаются площадки по обмену опытом на базе онлайн форумов, мессенджеров и других социальных медиа. Благодаря созданию виртуальных сообществ люди со всей страны могут делиться опытом, предлагать темы для обсуждений, высказывать предложения по решению проблем. Для преподавателей, студентов и учащихся можно отметить следующие платформы: «Сферум», «Инфоурок», «Мультиурок», «Педсовет», где реализуется формат обмена опытом, публикуются авторские наработки. Существуют и общенациональные проекты по сохранению и трансляции традиционных духовных ценностей, так в прошлом году прошла серия мероприятий в рамках проекта Медиаэстафета «17 ценностей России». Если говорить о платформах, которые действуют с благословения Русской Православной Церкви, то можем выделить портал «Азбука Православия», портал pravoslavie.ru, очень перспективным и быстроразвивающимся можно назвать портал «Пастырь» сайт, на котором священники могут общаться друг с другом и просить совета по недоуменным вопросам пастырской практики, который также будет полезен для студентов духовных школ.

Современные технологии позволяют сделать образовательный процесс более индивидуальным, это может касаться и региональной специфики, конфессиональной принадлежности, уровню ментального и интеллектуального развития потребителя информации. Так, адаптивные образовательные платформы могут предоставлять персонализированные материалы по вопросам духовности, учитывая индивидуальные потребности обучающихся [3]. Что касается, проектов Русской Православной Церкви в этой сфере, то хочется отметить патриаршую программу по изучению Библии, Проект «Общее Дело. Возрождение деревянных храмов Севера», Виртуальная платформа «Мой приход»: мобильное приложение и сайты для православных приходов как универсальная просветительская площадка, Миссионерский просветительский проект «Семьи вместе» в социальной сети Viber.

В заключении хочется сказать, что очень важно продолжать убедительный диалог между государственными органами, институтами гражданского общества, Церковью и научным миром для того, чтобы законодательная нормативно-правовая база была адекватна тем задачам, которые стоят перед государством и обществом и отражала нашу ценностную, мировоззренческую основу.

Список литературы

1. Журавлева Н. А. Динамика ориентаций молодежи на морально-этические ценности – актуальная проблема современного российского общества // Психологический журнал. – 2013. – Т. 34. – № 5. – С. 46-57.
2. Кожевникова Л. В., Старовойтова И. Е., Яценко О. Ю. Трансформация духовно-нравственных ценностей молодежи в контексте глобализации // Вестник ГУУ. 2019. №7. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/transformatsiya-duhovno-nravstvennyh-tsennostei-molodezhi-v-kontekste-globalizatsii> (дата обращения: 23.04.2026)

3. Кузнецова А. П. Современные тенденции и перспективы духовно-нравственного воспитания // Научно-методический журнал «УчиЛаб». <https://f.uchilab.ru/publ/journal/2024/1.pdf>).

4. Указ Президента РФ от 9 мая 2017 г. N 203 «О Стратегии развития информационного общества в Российской Федерации на 2017 - 2030 годы». URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/41919>.

5. Физулов Б. Г. Критика редукционизма в философии мифа А. Ф. Лосева: к восстановлению иерархии познания // Вестник Барнаульской духовной семинарии. — 2025. — № 4 (8). — С. 9–23.

Makarov I. V., priest. Strategies and approaches to adapting spiritual and moral values in the conditions of modern technologies

Abstract

In this article, Priest I. V. Makarov, Candidate of Philosophical Sciences, examines current issues related to the adaptation of traditional spiritual and moral values in the context of the digitalization of all spheres of public life. The author analyzes the challenges posed by modern technologies and argues that the digital environment should not remain outside value-based regulation. Special attention is paid to the role of young people as the most receptive socio-demographic group, as well as the need to preserve the core values of the Russian sociocultural archetype. The article presents positive examples of using technologies in spiritual and moral education: VR/AR tours, online platforms, adaptive educational systems, and virtual communities. The author emphasizes the importance of interdepartmental dialogue between the state, the Church, civil society, and science in order to develop an adequate regulatory and legal framework that reflects Russian spiritual values.

Keywords: spiritual and moral values, digital transformation, value adaptation, information society, youth, artificial intelligence, virtual reality (VR), augmented reality (AR), online education, traditional values, Russian Orthodox Church, information society development strategy, digital ethics.

References

1. Zhuravleva N. A. (2013) «The Dynamics of Youth Orientations Toward Moral and Ethical Values as a Pressing Problem of Contemporary Russian Society.» *Psikhologicheskiiy zhurnal*, vol. 34, no. 5, pp. 46–57.

2. Kozhevnikova L. V., Starovoytova I. E., Yatsenko O. Yu. (2019) «Transformation of Spiritual and Moral Values of Youth in the Context of Globalization.» *Vestnik GUU*, no. 7. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/transformatiya-duhovno-nravstvennyh-tsennostei-molodezhi-v-kontekste-globalizatsii> (accessed 23 April 2026).

3. Kuznetsova A. P. «Modern Trends and Prospects of Spiritual and Moral Education.» *UchiLab Scientific-Methodological Journal*. Available at: <https://f.uchilab.ru/publ/journal/2024/1.pdf>.

4. Decree of the President of the Russian Federation No. 203 of 9 May 2017 «On the Strategy for the Development of the Information Society in the Russian Federation for 2017–2030.» Available at: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/41919> (accessed 23 April 2026).

5. Fizulov B. G. Critique of Reductionism in A. F. Losev's Philosophy of Myth: Toward Restoring the Hierarchy of Knowledge. In: *Vestnik Barnaul'skoi dukhovnoi seminarii*, 2025, no. 4 (8), pp. 9–23.

Сведения об авторе

Макаров Иван Викторович, иерей, ДОО ВО «Барнаульская духовная семинария Барнаульской Епархии Русской Православной Церкви», Россия, г. Барнаул; e-mail: tanges@mail.ru; 656008, Россия, Алтайский край, г. Барнаул, пер. Ядринцева, 66; старший преподаватель, кандидат философских наук.

About the author

Makarov Ivan Viktorovich, Priest, Religious Organization – Spiritual Educational Organization of Higher Education «Barnaul Theological Seminary of the Barnaul Diocese of the Russian Orthodox Church», Russia, Barnaul; e-mail: tanges@mail.ru; 656008, Russia Altai Krai, Barnaul, Yadrintseva Lane, 66; Senior Lecturer; Ph. D. in Philosophy.

Материал поступил в редакцию / Received 11.05.2026

Принят к публикации / Accepted 11.06.2026

Информация для авторов

Авторы высылают в адрес редакции или передают один экземпляр статьи (электронная версия). Почтовый адрес: г. Барнаул, ул. пер. Ядринцева, д. 66. Электронный адрес: bds.nauchnayachast@mail.ru.

Присылаемый материал регистрируется в редакции с указанием даты поступления, Ф. И. О. автора/авторов, контактов для взаимодействия, названия материала. Каждому материалу присваивается индивидуальный регистрационный номер.

Требования к содержанию научной статьи

К печати принимаются материалы, содержащие результаты самостоятельных научных исследований авторов по тематике, отвечающей профилю журнала, и не публиковавшиеся ранее в других изданиях.

- *Соответствие темы и содержания.* Заявленная тема работы должна быть раскрыта в основной части статьи.

- *Научность.* Включает в себя способы исследования, систематизацию и корректировку новых и полученных ранее знаний. Выводы делаются с помощью правил и принципов рассуждения. Базой получения данных являются наблюдения и эксперименты.

- *Новизна и оригинальность.* Автором предлагается новая идея, технология, способ или метод.

- *Практичность.* Возможность переноса опыта, разработок или методик в практическую деятельность других профессионалов.

- *Методичность.* Наличие в статье полезных рекомендаций (системность, последовательность, планомерность).

- *Убедительность.* Достоверность цитат, аргументированность выводов, наличие статистических результатов и логичность.

- *Логичность.* Наличие смысловых связей между последовательными единицами (блоками) текста.

- *Ясность.* Понятность терминов и объяснение терминов (наличие ссылок на словари или автора термина).

Основной текст статьи содержит:

- *Вводная часть и новизна.* Значение исследуемых научных фактов в теории и практике; новое решение научной задачи.

- *Данные о методике исследования.* Собственное научное исследование и предыдущие исследования, использованные автором в данной статье. Приводятся основные положения, мысли, которые будут в дальнейшем подвергнуты анализу.

- *Выводы и рекомендации.* Ответы на вопросы, поставленные вводной частью, демонстрация выводов. Можно представить результаты в наглядной форме: в виде таблиц, графиков, диаграмм.

Отбор и структурирование содержания материалов желательно производить исходя из интересов широкого круга читателей, а не только специалистов узкого профиля.

Количество иллюстраций должно быть достаточным для пояснения излагаемого текста (не слишком большим).

Научное периодическое издание

Вестник Барнаульской духовной семинарии

Учредитель

Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Барнаульская духовная семинария Барнаульской Епархии Русской Православной Церкви». Зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций, регистрационный номер ПИ № ФС77–86235 от 10 ноября 2023 года.

Главный редактор

митрополит Барнаульский и Алтайский Сергей (С. И. Иванников)

№ 2 (10) 2026 год

Дизайн обложки: Т. Королькова

Администратор сайта: И. В. Макаров, иерей

Компьютерная верстка: Д. М. Прокопьев

Подписано в печать 30.06.2026 г., дата выхода в свет 07.07.2026 г.

Формат 84x108/16. 12,2 усл. печ. л. Бумага офсетная

Тираж 100 экз. Заказ № 1977

Распространяется бесплатно

12+

Адрес редакции, издателя: 656008, Алтайский край,
г. Барнаул, пер. Ядринцева, д. 66

Отпечатано в типографии АО «Алтайский Дом печати»,
656043, г. Барнаул, Б. Олонская, 28
Тел.: (385-2) 63-79-71, 63-68-91, e-mail: zakaz@adp.alt.ru

ISSN 3034-2589