

Содержание

№ 15 (сплошная нумерация)

2014

научный православный журнал

ТРАДИЦИИ и современность

ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ

М. М. Громыко
Общественное значение
православной веры ученого 3

М. М. Некрасова
Статус народного искусства
в современной культуре и образовании
России как проблема методологии и понятий..... 12

Н. И. Пономарева
Возрождение традиций русского образования
(Из опыта Школы Народного Искусства Императрицы Александры Федоровны)..... 20

К. В. Цеханская
Православная скульптура в городском ландшафте: конфликт новизны и традиции 28

ИССЛЕДОВАНИЯ

Н. Н. Блохина
Августейшие сестры милосердия в годы Первой мировой войны. 38

О. В. Кириченко
Отношение к богатству в русской православной традиции (XVIII — начало XX в.) 64

Т. А. Воронина
Особенности постного рациона вологодских крестьян в конце XIX века
(по материалам Тенишевского бюро) 101

Е. И. Кириченко
Главный художник фабрики церковной утвари товарищества
«П. И. Оловянишникова сыновья» С. И. Вашков и модерн 111

Д. Ю. Кривцов
Легенда об основании Чудова монастыря на месте Ордынского подворья.
Происхождение и современные интерпретации 123

Н. К. Чернышева
Православные святые и подвижники благочестия в изданиях
Сибири и Дальнего Востока XIX — начала XX в. 133

Ю. А. Лабынцев, Л. Л. Щавинская
Православная народная литература наших дней в городах
межграницья России, Беларуси и Украины 139

НАУЧНОЕ СООБЩЕНИЕ

Л. С. Рафиенко
Архимандрит Антонин Капустин — выдающийся деятель
Иерусалимской Русской Духовной миссии, ученый и коллекционер 146

РЕЦЕНЗИИ, АННОТАЦИИ, СООБЩЕНИЯ

С. Г. Петров
Академик Николай Николаевич Покровский (некролог)..... 152

М. Ю. Дронов
Нина Магаметхановна Пашаева (некролог) 156

А. М. Грязнова
О выставке работ художника М. В. Нестерова, прошедшей в 2013 г. в Москве. 159

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

Российская академия наук

На 1 стр. обложки:

Крестный ход в Синозерскую пустынь. 1912 г. (К статье Л. В. Шумской)

На 3 стр. обложки:

Икона «Страшный суд». VIII в.

На 4 стр. обложки:

Поклонение Честному Кресту апостола Андрея Первозванного.

Подмосковье, г. Одинцово. 17 июля 2013 г.

Учредитель	
Коллектив редколлегии	Макетирование и верстка ООО «Бригг Лайн» E-mail: art-brigg@mail.ru
Редколлегия	
О. В. Кириченко, <i>доктор исторических наук</i> главный редактор Г. А. Романов, <i>кандидат исторических наук</i> заместитель главного редактора М. М. Громыко, <i>доктор исторических наук</i> А. И. Юренко, <i>кандидат исторических наук</i>	Адрес редакции 119334, Москва, Ленинский пр-т, 32а, комн. 1913 Тел.: 8 (495) 954-74-46 E-mail: schljachtina@mail.ru
Редакция	
В. П. Терехов редактор-корректор Н. В. Шляхтина секретарь	
Эксперты	
И. И. Калиганов, <i>доктор филологических наук</i> Ю. А. Лабынцев, <i>доктор филологических наук</i> В. М. Меньшиков, <i>доктор педагогических наук</i> Г. Н. Чагин, <i>доктор исторических наук</i>	М. А. Некрасова, <i>академик РАН,</i> <i>доктор искусствоведческих наук</i> Игумен Филипп (Симонов), <i>доктор экономических наук</i> Н. Т. Энеева, <i>кандидат искусствоведческих наук</i>
Свидетельство о регистрации Министерства Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовой коммуникации ПИ № 77-17325 от 6 февраля 2004 г.	
Тираж 900 экз.	
При перепечатке ссылка на журнал «Традиции и современность» обязательна	

ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ



М. М. Громыко

Общественное значение православной веры ученого

Время от времени приходится отвечать на вопрос: «Почему Ваш журнал — научный православный? Что Вы хотите этим сказать?» — Хотим сказать, что в нем печатаются работы исследователей, имеющих православное мировоззрение. — «А уровень исследований Вас не интересует?» — Еще как интересует!

Поговорим об этом подробнее.

Верующие ученые призваны сохранять и развивать лучшие академические традиции, сочетая их с религиозным видением предмета исследования. Согласно их сознанию, изучение мира, созданного Богом, требует особенно добросовестного отношения, всегда должно быть нравственным, преследовать благие для общества и отдельного человека цели. Разумеется, в конкретных исторических условиях и индивидуальных судьбах эта задача преломляется по-разному и видимо никогда не достигает полного осуществления, но она определяет направление и характер исканий ученого.

Ошибочное отождествление определений светский и атеистический в образовании, науке и пр. исходит из представления, что все, не относящееся непосредственно в Церкви, должно быть безрелигиозным. Такой подход неизбежно лишает православных ученых их законных прав на выражение своих позиций. Между тем, общество заинтересовано в обеспечении свободы реализации православного мировоззрения в науке. Последовательное применение его в социологии, педагогике, психологии, праве и других общественных науках, способствует утверждению нравственного образа жизни, создает основания для защиты от натиска беспредельной вседоз-

воленности. История и этнография, литературоведение и искусствоведение, изучающие свой предмет с православным видением, дают созидательный материал для средств массовой информации — в противостоянии разрушительным антирелигиозным построениям.

Многих вводит в заблуждение кажущаяся нейтральность естественных и точных наук в отношении религиозности ученого. Между тем, и здесь не только открываются особые возможности за счет откровений (на этом мы еще остановимся ниже), но великое значение для общества имеет состояние нравственности ученого: как в выборе направлений исследований, так и в адекватности выдаваемых результатов.

В советский период, как известно, агрессивное и всепроникающее утверждение атеистической идеологии сопровождалось жесточайшим террором против верующих всех социальных категорий — от крестьянина до академика. Тюрьма и концлагеря были переполнены отнюдь не только священниками, политическими деятелями и ложно обвиненными в таковой деятельности лицами. Автору этих строк довелось услышать немало свидетельств арестантов (оставшихся в живых в силу исключительных обстоятельств или доживших до амнистии) о присутствии в их камерах простых колхозников (иногда — целых групп), репрессированных за проявление веры.¹

Идеологическое давление осуществлялось и в более «мягких» формах: травля в школе, исключение из училища или института, увольнение с работы и пр. Пригласят на партбюро учителя, студента, преподавателя, научного работника или служащего, если есть какой-то донос о его

¹ Моей информированности по этому вопросу способствовали жизненные обстоятельства: репрессированы были отец и трое братьев — все разных профессий (писатель-геолог, военный, инженер, врач), в разных местах, в разное время и по различным сфабрикованным обвинениям.

вере, и говорят: «Да, у нас свобода совести. Но на идеологическом фронте Вы работать не можете. Пишите заявление».

И, тем не менее, даже в этих условиях в ряде областей гуманитарных наук прикровенно развивались православные направления высокой научной квалификации, результаты которых не только распространялись по стране, но выходили за пределы границ государства. Таковы, например, «Труды Отдела древнерусской литературы», издаваемые институтом русской литературы АН (Пушкинский Дом). В течение десятилетий имена святых не сходили со страниц этого многотомного² высоконаучного издания: изучались житийная литература и поучения, шло уточнение датировки и сопоставление редакций, рассматривался круг церковного чтения духовенства и мирян и т. п. Разумеется, все *внешне* определялось сугубо научными задачами, и они действительно успешно решались. С 1954 г. отдел возглавлял академик Д. С. Лихачев (1906—1999), глубоко верующий ученый, скрывавший свои религиозные взгляды.³ Собственные труды его и учеников, а также их выступления на конгрессах и конференциях, активная деятельность в поддержку аналогичных явлений в других научных центрах и учебных заведениях оказали огромное положительное влияние в масштабах всей страны, не только в области литературоведения средневековой Руси, но в культуре в целом.

В связи с академическими и университетскими исследованиями в области археографии было выявлено, собрано, атрибутировано и сохранено множество рукописей духовной литературы. Академик М. Н. Тихомиров (1893—1965) собрал в Москве богатейшую личную коллекцию древнерусских текстов⁴ и передал ее Сибирскому

отделению АН в Новосибирск, где исследования были продолжены его учеником Н. Н. Покровским (1930—2013), позднее академиком, а тогда, при передаче, — недавно вышедшим из концлагеря молодым историком.⁵ И учитель, и ученик, оба — верующие люди.

Успешные научные экспедиции по разысканию в глухих местах ценных, как в духовном, так и в научном значении рукописей (в том числе — сборников духовных стихов XVIII—XIX веков) проводились в течение многих лет археографической лабораторией исторического факультета Московского Государственного университета. Возглавлявшая их доктор исторических наук И. В. Поздеева, верующий ученый, читала в МГУ при советской власти спецкурс по литургике. В подобных экспедициях участвовали и специалисты из научных учреждений и учебных заведений других городов.⁶

Аналогичные процессы прослеживаются в истории архитектуры и искусствоведения. Создавались фундаментальные комплексные исследования по истории храмов высокого научного уровня православные по духу, по пониманию материала. Они вошли в сокровищницу культуры и не превзойдены в настоящее время.⁷ Верующие ученые использовали также возможность прикровенного развития православного направления в связи с собиранием и хранением в музеях страны икон. Особенно преуспел в этом отношении широко известный музей древнерусского искусства имени Андрея Рублева в Москве. Речь шла об иконах, как древнерусском художественном наследии в истории русской культуры, но при этом сообщалось множество ценных сведений по истории Церкви и о духовном содержании икон.⁸

² При советской власти вышло 42 тома. Отдел был создан в 1932 г.

³ *Протоиерей Борис Пивоваров*. Духовный путь Дмитрия Сергеевича Лихачева // Источниковедение в школе. 100 лет со дня рождения Д. С. Лихачева. Новосибирск. 2006. № 1 (№ 3). С. 84—119. В молодости Д. С. Лихачев испытал три года страданий в концлагере на Соловках, где чудом спасся от смерти.³ *Тихомиров М. Н.* Описание Тихомировского собрания рукописей. Отв. ред. Н. Н. Покровский. М., 1968.

⁴ *Тихомиров М. Н.* Описание Тихомировского собрания рукописей. Отв. ред. Н. Н. Покровский. М., 1968.

⁵ О результатах сибирских археографических экспедиций см., напр.: *Покровский Н. Н.* Новые сведения о крестьянской старообрядческой литературе Урала и Сибири XVIII в. // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1976. Т. XXX. С. 165—183. В этом же номере, а также в других томах ТОДРЛ, — сообщения об археографических экспедициях Пушкинского Дома. О деятельности академика Н. Н. Покровского см. некролог С. Г. Петрова в данном номере нашего журнала.

⁶ См., например, о результатах совместных экспедиций МГУ им. М. В. Ломоносова с Пермским университетом и Областным краеведческим музеем: Русские письменные и устные традиции и духовная культура. По материалам археографических экспедиций МГУ 1966—1980 гг. М., 1982.

⁷ См., напр., *Воронин Н. Н.* Зодчество Северо-Восточной Руси XII—XV веков. М., 1961. Издательство АН СССР. Т. I. XII в. М., 1962. Т. II. XIII—XV столетия. М., 1962.

⁸ См., напр., *Лазарев В. Н.* Андрей Рублев, «Художник РСФСР». М., 1960; Живопись древнего Пскова XIII—XVI вв. Авторы статьи А. Овчинников и Н. Кишилов. М., издание главного управления госзнака. 1971; Музей древнерусского искусства им. Андрея Рублева. Автор текста и составитель А. А. Салтыков. Л., 1981. И многие другие аналогичные издания по музейным собраниям разных городов.

Какой глубины понимания духовной сути внешних объектов человеческой деятельности может достигнуть ученый, вера которого направляет его исследовательский поиск, опирающийся на высокое профессиональное мастерство, свидетельствует труд М. П. Кудрявцева (1938—1993) — «Москва — Третий Рим». В послесловии к этой книге, названном «Православное мировоззрение и учение о Третьем Риме», протоиерей Александр Салтыков пишет: «Михаил Петрович был человеком глубоко религиозного склада, и его религиозность все более углублялась к концу жизни. Обретя в Православии великую истину, он посвятил жизнь поискам воздействия этой истины на русскую историческую действительность. Любя Россию, он видел то, чего «не поймет и не заметит гордый взор иноплеменный». И далее: «Выявить и проследить связующие нити церковной символики в пространстве нашего обитания — значит внести драгоценный вклад в укрепление основ православного сознания, и именно к этому стремился Михаил Петрович Кудрявцев. Символ есть знак единства видимого и невидимого миров. Михаил Петрович был глубочайшим ревнителем православной символики. Он умер в момент, когда его книга готовилась к печати. Он был тяжело болен и весь погружен в покаяние, часто исповедовался и причащался, не переставая в то же время думать о состоянии православия в России. В последние два дня он дважды приобщался Святых Таин. Причастившись в последний раз, он делился вслух, с трудом, своими неотступными мыслями о возрождении православной Москвы».⁹ Отпевали его в церкви Большого Вознесения у Никитских ворот — он много сделал для ее возрождения.

М. П. Кудрявцев был не только ученым, но и активнейшим общественным деятелем. Вот как сказано об этом в аннотации к книге «Москва — Третий Рим» (ответственный редактор, супру-



М. П. Кудрявцев и Т. Н. Кудрявцева
Фото автора (?????????????)

га автора, Татьяна Николаевна Кудрявцева — тоже верующий ученый): «Спасал памятники архитектуры от сноса, боролся против поворота северных рек, сохранял и реставрировал иконы, которые потом передавал в православные храмы, помогал воскрешать приходы (подчеркнуто нами. — М. Г.).

Подобной же активностью в общественной жизни (не броской, не показной, но эффективной), присущей крупным православным ученым, отмечена жизнь недавно ушедшего от нас члена-корреспондента РАН историка Ярослава Николаевича Щапова (1928—2011). В исторической науке обстановка в период прямых гонений на веру (да и при относительно послаблении по этой части) была особенно напряженной. Сдержанный и «закрытый», Ярослав Николаевич не афишировал свою религиозность в институте — она присутствовала в концепциях его

⁹ Протоиерей Александр Салтыков. Православное мировоззрение и учение о Третьем Риме // Кудрявцев М. П. Москва — Третий Рим. Историко-градостроительное исследование. М., 1994. С. 253—254.

трудов. Это отметил и Святейший Патриарх Кирилл в своем послании-соболезновании по случаю кончины Щапова: «Ярослав Николаевич был выдающимся историком и снискал себе заслуженное уважение в мировом академическом сообществе. Его труды по истории нашего государства, Русской Православной Церкви, Византии, древнерусскому праву внесли весомый вклад в отечественную историческую науку. Почивший умел — даже в трудное время гонений на веру — *говорить языком науки об историческом наследии православия*. С благодарностью вспоминаю наши совместные труды в Императорском Православном Палестинском обществе».¹⁰ (Подчеркнуто нами — М. Г.). Изредка и намеком вера проявлялась и в контактах с православными коллегами. И каждый из них мог быть уверен в его поддержке при продвижении соответствующих идей. Его общественная деятельность осуществлялась и в других городах: Щапово (бывшее родовое имение в Подольском районе Московской области), где он содействовал созданию и церкви, и музея; Суздаль — сотрудничество с музеем; Новосибирск и другие города — научные связи и пр. От инициативы в издании и непосредственного участия в многолетней «Истории Русской Церкви» митрополита Макария (Булгакова), активной поддержки Православной энциклопедии и фонда святителя Макария до таких, казалось бы, частных явлений истории культуры, как искусство кружева, оказавшееся тесно связанным с православной духовностью народа.¹¹

В иных областях гуманитарных наук идеологическое давление советской власти настолько вытеснило некоторые элементарные научные понятия, что, например, духовную культуру народа (этнoса) изучали без его религии. Исследователи-этнографы вынуждены были выискивать все неправославное — пережитки язычества, суеверия и даже колдовство — так рождалась теория двоеверия. А когда явилась возможность включить изучение духовной культуры, самую сущность ее, многие оказались неготовыми к этому. В самом деле, может ли литературовед, не чувствующий стихотворного ритма, быть судьей в развитии поэзии? Может

ли искусствовед, не имеющий художественного виденья, судить о достоинствах творчества живописца? Может ли ученый, не имеющий понятия о жизни Церкви, судить о религиозности своего народа?

Но дело, разумеется, не только в возможностях правильно ориентироваться в определенной тематике. Святитель Лука Войно-Ясенецкий, зримо воплотивший в своей личности и своей жизни союз Церкви и науки, писал об откровении, которое может быть дано ученому в конкретной области, если он сам достигает определенного духовного уровня. Об отмеченных благодатях научных трудах он пишет: «Они должны рождаться свободно, легко, без искусственности, должны быть „пропеты“ миру так же, как поет свою песню птица... Она поет потому, что не может не петь. Это ее потребность, это дар Божий, как все ее бытие и ее житейская и физиологическая сущность, с каких бы философских и этических позиций вы ни рассматривали причину пения птицы... Вспоминаю свою работу по анестезии. Местное обезболивание — оно захватило меня, и я один, на периферии, без всякого руководства со стороны клиник, сам „пел свою песню“, и она рождалась с необыкновенной легкостью и продуктивностью. Мысли рождались, бежали, опережая друг друга, не создавая хаоса, и я едва успевал применять их на практике. Было необыкновенно легко и радостно».¹² «Чем выше духовность человека, тем ярче выражена эта способность высшего познания».¹³

В своей книге «О духе, душе и теле» святитель Лука (Войно-Ясенецкий) называет многих верующих представителей точных и естественных наук, отечественных и зарубежных. Подобный же обширный комментируемый список находим у митрополита Вениамина (Федченкова), включающий и гуманитариев и «естественников» (как он их называет).¹⁴

В эти списки не могли еще войти академики В. П. Глушко (1908—1989) и С. П. Королев (1907—1966) — ныне всемирно известные основатели техники полетов в космос: первый из них возглавлял конструкторское бюро, создававшее двигатели, второй — корпуса ракетно-космических систем. В течение долгого времени

¹⁰ Традиции и современность. М. 2012. № 12. С. 179–180.

¹¹ Некрасова М. А. Народное искусство — духовный фундамент культуры XIX—XXI вв. Рецензия на книгу «Ростовские старинные кружевные скалки из собрания Щаповых». Альбом-каталог. Авторы и составители Е. В. Брюханова, Я. Н. Щапов. Ростов Великий. 2009 // Традиции и современность. М., 2011. № 11. С. 139–142.

¹² Поповский М. А. Жизнь и житие святителя Луки Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга. СПб., 2008. С. 419.

¹³ Там же. С. 428.

¹⁴ Митрополит Вениамин (Федченков). Веруют ли ученые? // О вере, неверии и сомнении. М., 2011. С. 176–191.

их имена оставались неизвестными и широкой публике, и даже ученым смежных специальностей. Дело было не только в строгой засекреченности военной техники, но в том, что великие эти открытия и технические исполнения их создавались группами ученых, пребывавших в тюрьмах. В конструкторское бюро, имевшее необходимое оборудование, инженера-конструктора приводил тюремный вооруженный солдат, остававшийся при нем (или при них) и отводивший после работы в камеру.¹⁵ Понятно, что робкие сообщения о вере В. П. Глушко и С. П. Королева появились лишь в постсоветский период. В тюрьму их сажали не за веру, а за талант, проявлявшийся в области технических наук. Но реализации их данных способствовала вера.

Верующим ученым был Н. А. Желтухин (1915—1994), вызволенный отзывчивыми коллегами из страшного северного концлагеря в тюремное конструкторское бюро. Он стал потом заведующим расчетного отдела у В. П. Глушко, а позднее — членом-корреспондентом Сибирского Отделения РАН. Список может быть продолжен.

А что же сейчас? Ныне академик в области механики Тимур Магомедович Энеев, известный своими исследованиями по астрономии и космологии, в крещении — Димитрий, глубоко воцерковленный православный человек, успешно ходатайствует перед властями о создании кафедр теологии в вузах. Сегодня архиереи вручают церковные ордена ученым, проявившим себя в деле духовного просвещения.

Назовем ныне здравствующих ученых-гуманитариев, опубликованные работы (книги и диссертации) которых сами говорят о том, какое значение имела православная вера для их исследований, официально признанных присуждением степеней: академик М. А. Некрасова, доктора наук Т. А. Воронина, С. В. Голикова, И. А. Есаулов, Е. Ю. Казакова-Анкаримова, И. И. Калиганов,



Святитель Лука (Войно-Ясенецкий).
Фото автора (?????????????)

А. В. Камкин, О. В. Кириченко, Ю. А. Лабынцев, Н. Н. Лисовой, А. М. Любомудров, В. М. Меньшиков, И. В. Моклецова, Л. Г. Панин, Т. В. Панич, Н. М. Пашаева, В. В. Симонов, Н. Н. Синицына, Е. Ф. Фурсова, К. В. Цеханская, Г. Н. Чагин, Н. К. Чернышова; кандидаты наук Н. В. Алексеева, А. Ю. Андрианов, Н. Н. Блохина, Н. М. Ведерникова, Л. А. Верховская, Я. Э. Зеленина, Т. А. Листова, М. В. Мальцев, Г. Н. Мелехова, А. Л. Павлова, С. Г. Петров, Н. И. Понамарева, Х. В. Поплавская, Г. А. Романов, И. В. Спасенкова, Л. Л. Щавинская, Н. Т. Энеева, А. И. Юренко и другие.¹⁶

Возможны стали совместные встречи светских ученых и духовенства для обсуждения науч-

¹⁵ Автор этих строк осведомлена о таких «подробностях» не из постсоветской литературы, а из непосредственных семейных контактов. Интересно, современные общественные деятели, которые хотят из Сталина сделать знамя патриотического движения, писали бы свои яркие призывы в таких условиях? А эти ученые и в тюрьме честно отдавали свои таланты служению защите Родины (несмотря на репрессивную политику Сталина, а не благодаря ей).

¹⁶ Наш перечень отнюдь не претендует на полноту в силу ограниченных возможностей автора статьи: в него включены лишь те ученые, с работами которых я познакомилась в разное время и знаю о их вере. Приношу свои извинения православным коллегам, не включенным в этот список.

ных проблем. Некоторые из таких конференций дали существенные опубликованные результаты. Таковы, например, шесть сборников материалов «Наследие Серафима Саровского и судьбы России». К сожалению, из-за малого тиража они медленно включаются в научный процесс.¹⁷ Сегодня осуществляются и такие издания, где православная концепция объединяет серьезные научные исследования и предпринимательскую благотворительность, позволяющую представить богатый иллюстративный материал.¹⁸

Борьба против союза веры и науки ушла из сферы правительственного террора в область обсуждения концепций — и в естественных, и в общественных науках. Казалось бы — благая ситуация. Но она резко обострена антиправославной деятельностью средств массовой информации. Успехи современной техники, используемые агрессивным либерализмом, делают возможным не только широкое и быстрое (оплачиваемое извне) распространение ложной, псевдонаучной информации, но и клеветнические выпады.

Беда отнюдь не сводится к массовости всепроникающей ложной информации: искаженным оказывается сам исследовательский процесс, если он не защищен нравственным состоянием ученых. Нормой становится помещение научных результатов в прокрустово ложе требований заказчика (в медицине, пищевой промышленности, градостроительстве и пр., и пр.). Безбожие, к которому стремилась наука с XVIII века «просвещения», противопоставляя вере культ разума, приводит сейчас к попиранию самой науки: утрата необходимой основательной подготовки и, соответственно, серьезного профессионализма; разрушение бесценной сокровищницы научных школ, преемственности поколений, — в силу подчинения всего этого стоимостной оценке. Оценки же задаются далекими от науки людьми: дель-

цами, либо высокопоставленными чиновниками, либо сознательными разрушителями.

Есть и другая опасность, не внешняя, а внутренняя, связанная с претензией некоторых ученых горделиво вторгнуться в пределы догматов веры, е подлежащих вольным рационалистическим толкованиям, основанных на Священном Писании и разъясненных богословам и богословами на уровне откровений. Это относится, прежде всего, к философии, хотя такая опасность (но менее выраженная) существует и в других науках. Как известно, самые видные представители блестящей плеяды русских философов конца XIX — первой четверти XX века, заблудились именно на этом пути: интеллект, признающий веру, но трактующий и исповедующий ее так, как ему кажется нужным. «Представляется иной раз весьма странным, — писал о В. С. Соловьеве его друг В. Л. Величко, — его игнорирование всей православной догматики, которую он же сам признавал, как нечто вечное и нерушимое. В. Соловьев практически оставался все же скорее философом, настроенным, несомненно, религиозно, но в то же время и чрезвычайно интеллектуально. Мистицизм для него — его собственное учение о всеединстве, о вселенском организме. Для практического Православия этого было маловато». Приведа эту цитату из воспоминаний В. Л. Величко, наш современник, протоиерей Александр Шаргунов пишет: «Добавим, что не только маловато, но чрезвычайно катастрофическими подменами в коренном вопросе о тайне добра и зла. Помимо собственного переживания Софии, Соловьев развивал идею мировой души из гностицизма или прямо из язычества».¹⁹

Учение протоиерея Сергей Булгакова «О Софии Премудрости Божией» вызвало бурную дискуссию в церковных кругах русского

¹⁷ Наследие Серафима Саровского и судьбы России. Материалы научно-богословской конференции. Москва — Саров, июнь 2004. «Глагол». Н.-Новгород, 2005; Россия в духовных поисках современного мира. Материалы II Всероссийской научно-богословской конференции «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России». Москва—Дивеево. 29 сентября — 1 октября 2005. «Глагол». Н.-Новгород, 2006; Возрождение православных монастырей и будущее России. Материалы III Всероссийской научно-богословской конференции «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России. Сергиев Посад—Саров—Дивеево. 28 июня — 1 июля 2006. «Глагол». Н.-Новгород, 2007; Православная церковь и государство в исторической судьбе России. Материалы IV Всероссийской научно-богословской конференции «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России». Нижний Новгород — Саров — Дивеево. 28 июня — 2 июля 2007. «Глагол». Н.-Новгород, 2009; Почитание новомучеников XX столетия и восстановление национального исторического самосознания. Материалы V Всероссийской научно-богословской конференции «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России». Москва — Саров — Дивеево. 20—22 июня 2008. «Глагол». Н.-Новгород, 2009; Наследие Серафима Саровского и будущее России. Материалы VI научно-богословской конференции. Санкт-Петербург — Саров — Дивеево. 25—28 июня 2009. «Глагол». Н.-Новгород, 2012.

¹⁸ См., напр.: Народное искусство. Русская традиционная культура и православие. XVII—XXI века. Традиции и современность. Автор-составитель, научный редактор М. А. Некрасова. М., 2013.

¹⁹ Прот. А. Шаргунов А.. Отрицание христианства в учении В. С. Соловьева // Святая Русь. Большая энциклопедия русского народа. Том «Русское мировоззрение». М., 2003. С. 771.

зарубежья 1920—1930-х годов.²⁰ Увлеченные «свободной» игрой собственного талантливо-го ума, философы дошли до того, что в октябре 1935 года понадобилось специальное «Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей», гласившее: «Признать учение протоиерея Сергей Булгакова о Софии Премудрости Божией еретическим».²¹ Определение это было подробно аргументировано, благодаря книге святителя Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии — Премудрости Божией» (София. 1935), где обстоятельно рассмотрены все софиологические сочинения о. Сергия Булгакова и показаны основные отступления его от православной догматики в свете учения святых отцов и Священного писания.²² «Владыка показал органическую связь ереси софиологии с ранним гностицизмом и с каббалистической мистикой».²³

Против учения С. Н. Булгакова, разделяемого рядом философом русской эмиграции, еще до «Определения» выступали такие авторитетные богословы, как митрополит Антоний (Храповицкий) — глава Архиерейского Синода Русской Зарубежной Церкви, архиепископ Феофан (Быстров) и будущий святитель Иоанн (Максимович). Последний указывал на то, что истинная причина догматических искажений Булгакова есть «прельщение философией»²⁴.

Непосредственно перед «Определением» Собора Русской Православной Церкви заграницей, в сентябре 1935 года, Московская патриархия издала Указ: «Учение проф. прот. С. Н. Булгакова, своеобразным и произвольным (софианским) истолкованием часто искажающее догматы Православной веры, в некоторых пунктах и прямо повторяющее лжеучения, уже соборно осужденные Церковью, в возможных же из него выводах могущее быть даже опасным для духовной жизни, признать учением чуждым Святой Православной Христовой Церкви и предостеречь от увлечения им всех ее верных служителей и чад...».²⁵

Н. Т. Энеева справедливо отклоняет опасение, что митрополит Сергей (Страгородский),

возглавлявший тогда Московскую Патриархию, действовал под давлением советских властей. «Советская власть могла только приветствовать разложение Церкви изнутри разночтениями и вольномыслием, что и выразилось в поддержке ею обновленческого движения на территории самой России. Митрополит Сергей, вне всякого сомнения, действовал в данном случае по глубокому убеждению, так же как и митрополит Антоний (Храповицкий), архимандрит Иоанн (Максимович), архимандрит Серафим (Соболев)».²⁶

Говоря о православной вере ученого, уместно вспомнить о полемике 1920—1930-х годов и соответствующих церковных решениях потому, что сегодня иные философы склонны столь же (или гораздо более) «вольно» толковать основные догматы веры. Подобно «просветителям» XVIII века они пленяются возможностями собственного ума. Додумался же Н. А. Бердяев (несмотря на все предупреждения Церкви) до того, что «культ святости должен быть дополнен культом гениальности».²⁷ Было забыто главное: гениальность может быть и от Бога и от духа зла. Об этом четко пишет современный богослов, священник Михаил Труханов (1916—2006) в своей работе «Путь к истине — смирение и любовь». Он посвятил этому вопросу специальное приложение к этой работе под названием «Гении зла», где, в частности, говорится: «Сталин был чудовищем, и если существовал когда подлинный „враг народа“, то именно он им и был. Память о его преступлениях сохранится до тех пор, пока существует история, и нам, как воздух, необходима вся конкретная правда об эпохе его всевластия».²⁸

Это пишет человек, испытавший пятнадцать лет жесточайших лагерей и поднадзорного посещения. Но почему же «искушение философией» посещает ученого (и отнюдь не только философа) в условиях безграничного либерализма? Потому что дело не в политических формах власти, а в духовной их сути. «Вот рухнул коммунизм, а неужели еще не всем ясно, что коммунизм — не только политическая система, а духовное явление, и борцы против коммунизма и победители

²⁰ Подробнее об этом см.: Энеева Н. Т. Спор о софиологии в русском зарубежье 1920—1930 годов. М., 2001.

²¹ Там же. С. 90—111: публикация текста «Определения».

²² Энеева Н. Т. Указ. соч. С. 9—10.

²³ Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Учение святых отцов и подвижников благочестия от древности до наших дней. Обзор аскетической литературы. Автор-составитель Николай Новиков. Т. I. «Отчий дом». М., 2004. С. 70—71.

²⁴ Энеева Н. Т. Указ. соч. С. 5—8.

²⁵ Полный текст «Указа» см. в приложении к книге Н. Т. Энеевой. С. 112—125.

²⁶ Энеева Н. Т. Указ. соч. С. 11.

²⁷ Прот. Зеньковский В. Бердяев Николай Александрович // Русское мировоззрение. С. 72

²⁸ Священник Михаил. Путь к истине — смирение и любовь. М. 1999. С. 153.

его могут быть выразителями того же духа дьявольской гордыни, явного или скрытого богоборчества!».²⁹

Опасность горделивого вторжения науки в область, не подлежащую анализу человеческого рассудка, не получившего особых даров свыше, особенно велика также в психологии и психиатрии. Мы не говорим здесь о парадоксальной позиции ученых-атеистов, которые рассматривают жизнь души, не признавая ее существования. Речь идет о верующих исследователях. Как трудно им выявить черту, за которой необходимо прозрение священника-духовника, а не анализ ученого, и не переступить эту границу. И если при этом в теории они рискуют, подобно философам, абстрактным отступлением от истины, то в практических советах они определенно претендуют заменить собою духовенство, и даже не только священников, но и прозорливых старцев. Ныне психолог — в каждой школе, на многих предприятиях и так далее. (Звание психолога, как дополнительное, получают, например, юноши и девушки, заканчивающие педагогическое учебное заведение, которое готовит учителей начальной школы). Вопрос об опасности этого современного явления требует, на наш взгляд, особого внимания Церкви и общечеловечности. В существующей ныне ситуации не исключается даже официально оформленное воздействие средствами магии на детей и не подозревающих об этом взрослых.

Таковы в самом кратком изложении внешняя и внутренняя опасности для современного православного ученого. В чем же он может найти опору? В собственном духовном становлении, которое дается только воцерковлением. Обретение благодати Святого Духа и сохранение ее, возможная утрата в силу греховности и вновь обретение — все это происходит лишь в рамках церковной жизни, ее установлений, определенных свыше. Соответствующее духовное состояние ученого дает возможность воспринять откровения, проливающие свет на вполне конкретные проблемы, устоять против соблазнов ложных умствований. «Начало премудрости — страх Божий», — гласит Священное Писание. А В. С. Соловьев, например, говорит (по воспоминаниям Е. Н. Трубецкого): «Одного не

понимаю — страха Божия, отказываюсь понять, как можно бояться Бога. И при этом заливался своим звучным, заразительным и вместе странным хохотом».³⁰ Или из письма Соловьева своему другу В. Л. Величко в апреле 1895 года: «Я прожил у Вас несколько недель Великого Поста, и мы с Вами правил поста не соблюдали и в церковь не ходили, и ничего в этом дурного не было, т. к. все это не для нас писано, и всякий это понимает».³¹ В свете всех бурных перемен во взглядах и отступлений от православия В. С. Соловьева, комментарии излишни.

Еще в XIV веке «святитель Григорий Палама в споре с гуманистами писал: „Мы никому не мешаем знакомиться со светской образованностью, если он этого желает, разве только, что он воспринял монашескую жизнь. Но мы никому не советует предаваться ей до конца и совершенно запрещаем ожидать от нее какой бы то ни было точности в познании Божественного; ибо невозможно получить от нее какого бы то ни было верного учения о Боге“». И немного далее: «Итак, у светских философов есть и кое-что полезное, так же как в смеси меда и цикуты; однако можно сильно опасаться, что те, кто хочет выделить из смеси мед, выпьют нечаянно и остаток смертоносный». Св. Григорий Палама подробно и пространно останавливается на вопросе соотношения философии и вообще светской науки с богословием. Несмотря на приведенное резкое суждение, у него все же не только нет отрицания значения светские наук, но он признает и их относительную пользу. Он видит в них один из путей относительного и посредственного знания о Боге. Но он резко отрицает религиозную философию и светские науки как средство богообщения, богопознания, так как здесь наука не только не может дать «какого бы то ни было верного учения о Боге», но в применении к области, ей несвойственной, ведет к искажениям и, более того, может пресекать возможность подлинного богообщения, оказаться «смертоносной». Как видим, святой Григорий лишь ограждает область богообщения от смешения с религиозной философией и естественным, природным знанием о Боге».³²

Подведем кратко итог сказанному. Противопоставление науки и веры справедливо лишь

²⁹ Прот. А. Шаргунов. Указ. соч. С. 771.

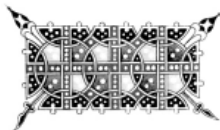
³⁰ Цит. по: Прот. А. Шаргунов. Указ. соч. С. 772.

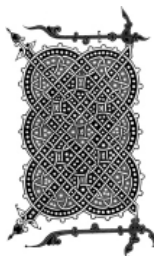
³¹ Там же.

³² Успенский Л. А. Богословие иконы православной церкви. Изд. Западно-Европейского экзархата. Московский патриархат, 1989. С. 197–198.

тогда, когда речь идет о невозможности познания Бога научными средствами. Богословие дает толкование самих оснований веры, а светская православная наука изучает реалии существования людей в земной жизни и среды их обитания. Православное мировоззрение в сочетании с личной воцерковленностью ученого имеет отношение к решению любых проблем — не только

общественных, но и естественных и технических наук. Религиозность исследователя становится гарантией против безнравственности научного поиска, против искажения результатов в угоду стоимостным оценкам, против бесчеловечности грядущих открытий и изобретений, а благодать открывает возможности великих озарений в изучении Божьего мира.





А. М. Некрасова

Статус русского народного искусства в современной культуре и образовании: проблема методологии и понятий

Народное искусство в последнее время приобретает все большую актуальность в своем значении духовного феномена в системе современной культуры. Все очевиднее и острее становятся процессы: с одной стороны, — гибель народного искусства, разрушение деревни, природной, исторической, трудовой среды, падение нравственности, влекущие к невосполнимым потерям во всех сферах жизни и прежде всего в трудовой деятельности человека. С другой, — все заметнее заявляет о себе потребность в *духовных традиционных ценностях*. Возрождаются в искусстве русских народных промыслов не только сюжеты, темы, но и художественно выраженные образы православной веры. И этот процесс исходит из города и пригорода, которые представляют традиционные очаги народной культуры. Примеры этого — Богородское под Сергиевом Посадом, Дымка под Вяткой, Городец, Гжель под Москвой, Палех — Шуя, Златоуст на Урале и многие другие. Эта устремленность к возрождению духовных ценностей несомненно связана с пробуждением веры, вернее беспрепятственным ее выражением, с возрождением Русской Православной Церкви. Активнее также становится процесс формирования *национально-этнического, экологического, религиозного* самосознания народа в условиях нарастающих процессов разрушения природы, культуры и человека, когда последний, отчужденный от духовно-нравственных культурных корней, сам становится разрушительной силой.

Острее проблемы в области духовной культуры заставляют нас по-новому взглянуть на базисную ее часть — *традиционную культуру,*

и в том числе — на народное искусство, на народные промыслы. Это тем более необходимо, что из образования быстро уходит его важнейшая составляющая — *воспитание*. Оно уходит не только из школы, но и из семьи. Между тем народное искусство все шире вводится в систему образования, начиная от дошкольного, среднего и высшего уровней в Институте культуры и искусства и специально созданной «Высшей Школы Народного Искусства».

В условиях стремительно нарастающей неуправляемости движением потока информации, которая без границ и нравственных устоев, закладываемых, прежде всего, религией и культурной традицией, — страдает молодое поколение и прежде всего дети.

В этой обстановке научная мысль стоит перед серьезными неотложными проблемами. Одна из них народное искусство — это проблема статуса народной культуры; она до сих пор не имеет статуса *духовной культуры*. Дважды пережившее революционные потрясения — в 1917 г. и в 1990-е годы — народное искусство показало свою жизнестойкость именно как духовная культура, стержнем которой является религиозное — православное — *мировоззрение*, родное для русского народного мастера, дающее ему силу сохранять и воспроизводить народные ценности.

С 1917 г. народному искусству богоборческая власть наносила удар за ударом, искореняя его *вместе с религиозностью русского крестьянина, как ненужное, отжившее прошлое России*. Его стремились всеми мерами модернизировать, рассматривая его лишь как ступень к индивидуальному творчеству¹, истребляли его коллектив-

¹ См.: подробнее об этом Некрасова М. А. Народное искусство как часть культуры. Теория и практика. М., 1983; Гусев В. Е. Русская народная художественная культура. СПб., 1993. С. 5.



Михайлов О.И. Труды преподобного Сергия.
Скульптура, дерево, резьба, роспись. 2010 г.

ное, подлинно народное начало, ответственное за память и подменяли народное плоским коллективизмом. В ходу, все семьдесят советской эпохи, были научные понятия, не отвечающие правде народного искусства, его сущности и месту в общем пространстве культуры.

После Великой Отечественной войны, в период бурного архитектурного строительства, исходя из задач современного интерьера, из народного искусства изгонялся самобытный орнамент, его преобразовывали произвольно, в угоду моде, без учета традиции. И, в конце концов, во второй половине 1960-х годов, искусство народных промыслов было поставлено на промышленный конвейер, приравнено к массовому ширпотребу. Из определения народного искусства стало исчезать слово «народное».

Изгнанное из современной жизни понятие «народное искусство» официально было заменено «самодельным творчеством». Идеологи нарочито связали его с несостоятельной теорией «народного творчества в культуре развитого социалистического общества». Самодельность рассматривалась «социальным и культурным движением, вступившим на путь исторического отрицания цивилизации»².

Итак, народное искусство подменялось *самодельностью*. Отрицалась не только традиция, обесценивались *профессионализм и подлинное мастерство*.

Только в короткий период начала перестройки, в период свободного творчества без давления плана, ориентированного на ширпотреб, на количественный рост и предписания идеологии, народные промыслы опять стали показывать небывалый расцвет искусства. Поразителен был этот подъем *духовного начала*, когда пораженный зарубежный зритель невольно восклицал: «Что же это за страна, где столь высок дух!». Но скоро сюда стал проникать дух коммерции, диктуемой рынком и невзыскательными вкусами людей, ничего не знающих о народном искусстве. И вот теперь снова, после тоговзлета, народное искусство — *живая традиция* — гибнет в тяжелых условиях свободного, хищного рынка.



Михайлов О.И. Преподобный Серафим кормит медведя.
Скульптурная композиция.
Дерево, резьба, роспись. 2003 г.

² Кулаков Ю. Н. Самодельность как категория марксистской теории культуры // Народное творчество в культуре развитого социалистического общества. М., 1984. С. 20.

Большая сфера культуры остается без внимания *изаботы государства*, а в науке продолжают поддерживать эту тенденцию на обесценение народного искусства. На смену «самодеятельному» творчеству пришла «массовая культура». Теперь народное искусство рассматривается как «культура масс». Официально продолжает господствовать *безликое понятие* «народное творчество», под которое подводится все, что угодно, поскольку синонимом понятия «народное» стало слово «массовое».

Так, из *духовной культуры* изымается и уничтожается целый *род искусства*, с его видами, изымается из сознания людей и само понятие о нем. Другими словами из реальной действительности вытаскивается живой пласт культуры, прежде близкий и востребованный народом. Искусство, формирующее *нетленный капитал человечности, нравственности*, объявляется ненужным обществу и государству. А ведь именно эти его достоинства, осознанно и содержательно определяли и определяют право на широкое вхождение народного искусства в систему *образования*.

В такой обстановке необходимо *формировать* новую парадигму *теории народного искусства*, его *ключевых понятий*, что мы и предлагаем, исходя из сущности явления, его религиозной природы и непосредственной обращенности к человеку. Это и будет определять его *место в современной культуре и экономике в качестве фактора*, преумножающего плоды нравственного воспитания и созидания духовного пространства человека. Между тем спектр деятельности, связанной с народным искусством, весьма широк: это — художественная, педагогическая, культурно-просветительная, межкультурная и управленческая деятельность. Наконец, это сфера многих и разных наук его изучающих.

Итак, *жизнестойкость* народного искусства, его *востребованность* определяются непреходящими, вечными ценностями культуры. Воспроизведение их во времени объясняется *эко-этно-религиозным* национальным самосознанием народа³ — мощного источника созидательных сил, так необходимых сегодня. Сохранить и передать унаследованные от предков ценности — всегда заботило народного мастера. Религиозная и духовно-нравственная сущность

народного искусства, направленность на благо и свет истины являются главным, внутренним стержнем его развития, они жаждут силу переживать все политические перипетии. Пусть, при этом, — и теряя одни функции, но и приобретая новые, и сохраняя свое значение *духовного явления*, независимо от признания его властью. Именно духовная содержательность народного искусства — *память*, хранимая из глубин веков и передаваемая традиция — делают его *уникальным явлением* современной культуры.

Изучение народного искусства, как и управление им требуют особой *методологии, исходящей из его сущности* и соответственно и понятий не навязанных ему извне. Например, если оно будет классовым — крестьянским или пролетарским, — то соответственной будет и сфера его изучения⁴. Или это «самодеятельное творчество», или же — «культура масс». Но искусство, тем более род искусства, нельзя маркировать только социальным признаком, это неминуемо приводит к ложным выводам и заключениям. В образовании, в образовательных стандартах, закрепилось понятие — *ремесло* — обтекаемое ни к чему не обязывающее, игнорирующее духовное содержание образа и творческое начало. Духовное содержание искусства в этом случае подается под углом языческих верований и суеверий. Современная культурология, используя западные теории, зачастую устаревшие, и опираясь на умозрительные теории, классифицирует народное искусство, и вместе с ним искусство народных промыслов как массовую самодеятельную культуру, сводя все к зрелищности и потребительской стоимости⁵. В этом случае государство не может видеть в народном искусстве своего союзника в деле воспитания молодого поколения, педагогическая его оценка оказывается заниженной, что тоже влияет на будущее народного искусства и его профессиональное мастерство.

В круг ключевых понятий и методологических установок, связанных с пониманием народного искусства как *духовного феномена культуры* мы включаем следующие константы:

1) Народное искусство — *особый тип культуры*, органичной по происхождению, подобной дереву, связанному корнями с прошлым и восходящим вершиной к будущему. Нарастивая кольца роста, оно сохраняет свой ствол, свою ось

³ Некрасова М. А. Народное искусство России в современной культуре. М., 2003. С. 78–89.

⁴ Давлетов К. С. Фольклор как вид искусства. М., 1966. С. 31–59; Каган М. С. Морфология искусства. Л., 1972. С. 266.

⁵ Вагнер Г. К. О соотношении народного и самодеятельного искусства. Проблемы народного искусства, под ред. М. А. Некрасовой и К. А. Макарова. М., 1982. С. 51–70.

фундаментальных, вечных ценностей, пребывающих живыми для народного религиозного сознания, позволяющих воспринимать мир *в целом*. Ее сила — в жизненной укорененности в природе, земле, историческом прошлом, традиции и современности⁶.

2) *Традиция и закон развития*. Передаваясь из поколения в поколение, от отца к сыну, от села к селу, от региона к региону, традиция естественно менялась, сохраняя, однако в себе и общее, и особенное, что мы наблюдаем в искусстве народных промыслов. Роспись — пермогорская, хохломская, городецкая и т.д. ценны как общим — народным началом — так и местным колоритом и своеобразием.

3) *Школы*. Именно школа сохраняет и воспроизводит традицию как образы-концепты⁷, как суммированный опыт и результат коллективного творчества, заключающие в себе фундаментальные ценности народа. Из них, как из зерна, рождаются потом новые образы. Школы народного искусства имеют глубокое историческое и культурное значение. Школа — отбирает, перерабатывает, усваивает, сохраняет, вырабатывает нормы искусства, принципы его художественной системы, основанные на канонах. Она закрепляет стиль искусства, по которому оно не только узнается, но и возрастают в своей ценности школы.

4) *Стиль* — единство устойчивое всех элементов художественной системы и образной структуры как целого.

5) *Творчество как единство* индивидуально-го и коллективного, общего и особенного в создании целостного искусства — духовного образа. В случае, когда носитель традиции — потомственный народный мастер, это единство достигается бесконфликтно. Другое дело, когда промыслом начинает заниматься художник, не имеющий специальных понятий. Как правило, ломая традицию и навязывая искусству промысла нечто свое, он остается чужд промыслу. Необходимы многие годы трудов освоения традиции, чтобы войти в понимание художественного строя этого искусства.

Однако, за последние почти два десятилетия наблюдается другой процесс. На промысел при-

ходит художник *воцерковленный*. Он принимает традицию, органично входит в творчество промысла, живет его ценностями и воспроизводит их.

Художник городской культуры становится носителем традиции. Например, богородские резчики по дереву, художники С. Н. Уласевич, ученики и последователи ее С. А. Паутов, О. И. Михайлов, в творчестве которых наряду с фольклорными мотивами, занимают большое место образы святых: преподобные Сергей Радонежского и Серафим Саровский. Известны работы О. И. Михайлова «Благословение Преподобным Сергием Дмитрия Донского» и «Труды Преподобного Серафима»; и С. А. Паутова — «Видение Преподобному Сергию», скульптуры «Святой Тихон», «Святой Трифон»⁸. Начало возрождению религиозного образа в богородской резьбе по дереву было положено Светланой Николаевной Уласевич⁹. Ею созданы фигуры «Ангел», «Святой



Уласевич С. Н. Святой Георгий Победоносец.
Скульптура малая. 2000 г.
Дерево, резьба, роспись

⁶ Некрасова М. А. Народное искусство как часть культуры. Теория и практика. Указ. соч. С. 56–75; Она же. Место народного искусства в современной культуре как духовного феномена. Народное искусство России в современной культуре XX–XXI век. М., 2003. Автор-составитель, научн. ред. М. А. Некрасова. С. 44–77.

⁷ Некрасова М. А. Формирование новой парадигмы теории народного искусства. Ключевые понятия. Народное искусство России в современной культуре... С. 78–98.

⁸ Греков А. У. Современная богородская пластика. М., 2011. С. 8–11.

⁹ Некрасова М. А. Мир образов Светланы Уласевич. М., 2013.



Л. Д. Верещагина. Праздник Преображения.
Композиция 2002 г.
Дымковская пластика



Л. Д. Верещагина. Звонят колокола. Праздник Преображения.
Фрагмент композиции. Вход в монастырь. 2001 г.

Георгий Победоносец», «Архангел Гавриил» и «Архангел Михаил».

В дымковской пластике религиозное начало воплотилось в серии многофигурных красочных композиций, созданных Л. Д. Верещагиной и посвященных празднику Преображения Господня. Масштабное произведение состоит из 160 фигур¹⁰. Выбор темы определился духовными поисками художника. Все сюжеты этой большой работы связаны с Вятским женским Преображенским монастырем. Смысловым центром всей композиции является крестный ход. Еще раньше, в конце 1990-х годов, известная дымковская мастерица В. П. Племянникова пыталась изобразить знаменитый Великоорецкий крестный ход.

К теме крестного хода¹¹ обращается и один из ярких представителей Гжели художник В. С. Бидак. Далее он открывает новую тему в религиозном направлении образов фарфоровой гжельской пластики — тему внутренней храмовой жизни, передает молитвенное состояние человека, во время его нахождения в храме. В одном случае — это мать с малыми детьми ставит свечу или преподносит к иконе ребенка, или сама прикладывается к иконе («Праздник»). Языком гжельского искусства здесь передается

сосредоточенность духовных чувств, духовных состояний. Этим художником создано тридцать две многофигурные композиции, состоящие из 127 малых скульптур и более трехсот церковных предметов. В созданных гжельским мастером образах будто оживает храмовое пространство и зритель становится свидетелем совершения церковных таинств («Святые таинства»). Пластически переданы семь церковных таинств: здесь и венчание, и исповедь, и крещение. Все композиционные сюжеты передают образными средствами народного искусства сокровенность внутреннего, духовного состояния человека, где главное не психологически особенное, а общее.

Религиозные переживания формируют духовно-нравственную установку творчества, помогают глубже проникать, понимать традицию. Поиски и достижения художников, о которых идет речь, определили *новый уровень* современного развития народного искусства, где роль личного начала не снимает значение коллективного в вертикальном срезе времени, преемственности культуры традиции. Народное искусство в таком случае предстает не как прикладное, развлекательное зрелище, а как *мировоззрение*, наполненное целостным чувством Божьего



Бидак В. С. Дети у подсвечника.
Малая скульптура. 2011 г.
Гжель. Фарфор. Подглазурная роспись — Н. Т. Бидак



Бидак В. С. Молитва перед аналойной иконой.
Малая скульптура. 2011 г.
Гжель. Фарфор. Подглазурная роспись — Н. Т. Бидак

¹¹ Некрасова М. А. Творческий дуэт Гжели. Декоративное искусство. № 2. 2013. С. 24–27.

¹⁰ Менчикова Н. Н. Доклад на конференции «Культура и православие». Сергиев Посад, 2008.



Бидак В. С. Духовное наставление.
Скульптурная композиция. 2009 г.
Гжель фарфор, подглазурная роспись – Н. Т. Бидак



Бидак В. С. Таинство Евхаристии.
Скульптурная композиция. 2012 г.
Фарфор. Подглазурная роспись

мира и непреходящими духовно-нравственными ценностями. Ими и утверждает себя народное искусство в современной культуре как *уникальное явление*.

Таким образом, из понятия «народное искусство» уходит социальный критерий и выдвигается

критерий *религиозный*. Утверждается понимание народного искусства как *религиозного мировоззрения*, искусства, способного создавать духовно-нравственное, эстетическое поле и обогащать современную культуру.

Религиозное *эко-этно-национальное* художественное самосознание личности органично воспринимает традицию. Из чувства своей причастности к ней творит художник и воспроизводит опыт поколений — свежо и всякий раз ново. Поэтому классифицировать такое искусство как «ремесло» не только ошибочно, но и бесперспективно, поскольку в этом случае в нем отрицается *образное* содержание и перспектива развития. Ремесло — это составляющая всякого искусства, но оно не сводится к нему. Каноны, нормы школ традиций — только путь к творчеству. Художник, как носитель традиции, обретает психологическую интуицию творить *подобное и подобно* — новое с неповторимо особенным, что всегда и выделя-



Бидак В. С. Воздвижение.
Малая скульптура. Гжель, фарфор

¹² Сущностную связь имени, названия с носителем исследовал о. Павел Флоренский. *Флоренский Павел, свящ.* Имяславие как философская предпосылка. Собр. соч. Т. II. С. 299–308.

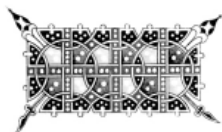
ло народного мастера, делало его произведения узнаваемыми.

«Народное» в применении к искусству, указывает на *качество*, на то, что это его родовая характеристика, а вовсе не признак массовости, или маркер социальной принадлежности к народу. Определяющее слово говорит о *сущностном содержании* искусства¹², указывающем на его особую природу, на *особенное и общее*, без чего оно не может состояться и переживать времена и эпохи, трансформируясь в своих функциях, но сохраняя свою суть. Суть народного искусства заключена в его религиозной природе, в *началах веры*. У язычников — это вера в силы природы, в монотеистических религиях — вера в единого Бога-Творца. В России вера — это *православие*, созидающее соборность, от чего и питается *живой дух народности искусства*, откуда оно и черпает свою нравственную силу утверждения жизни, в высоком ее смысле, как священного, Божественного дара.

Вероисповедническая функция заметно оживает теперь с возрастанием *личного начала*, о чем свидетельствуют многие работы художников, в том числе и представленных в нашей статье.

Итак, пробуждение религиозного сознания в условиях свободы для религии, восстанавливает в народном искусстве *единство народно-религиозного и церковного начал*, что порождает много нового, возрождает *энергию культурной памяти*, делает народное искусство мощным средством воспитания и образования.

В заключение хотелось бы подчеркнуть: народное искусство не есть историческая форма культуры, оно переживает все культурные эпохи в качестве духовной культуры, меняя *носителей традиции*, но сохраняя свою *народную религиозную сущность, школы культурной преемственности, и потому оно — уникальное* народное достояние России, требующее самой непосредственной государственной заботы и внимания науки.





Н. И. Пономарева

Возрождение традиций русского образования (Из опыта Школы Народного Искусства Императрицы Александры Федоровны)

Жанр очерка позволяет рассказать о нашей Школе более образным и свободным языком, чем того требуют строгие рамки научной статьи. Но нам бы хотелось донести до научного читателя не только ее поэтический образ, но и вкратце дать научные оценки той модели, которую мы строим. Что такое современная русская школа, школа начала XXI века? «Государственное учреждение, оказывающее образовательные услуги» (Закон об образовании) или «место становления русского человека-делателя, впитывающего всю полноту знаний о традиционной духовной культуре своего народа»?

Школа, о которой пойдет речь, имеет богатую историю, поскольку программно продолжает деятельность исторической Школы, основанной в 1911 г. последней русской Императрицей Александрой Федоровной. По определению академика М. А. Некрасовой, «Школа явилась свидетельством на рубеже веков государственного понимания роли и места традиционной народной культуры, народного искусства в культуре современной, государственного отношения к этому вопросу»¹. В 1992 г. был принят первый Закон об Образовании, который сделал возможным создание негосударственных образовательных учреждений. Этому событию предшествовал год 1988 — тысячелетие Крещения Руси, и было положено начало новому воссоединению Церкви и государства.

Итак, НОУ «Школа Народного Искусства Императрицы Александры Федоровны» начала свою деятельность в 1992 г. с первого подготовительного класса и росла *снизу*, набирая каждый год новых первоклассников. Наша Школа является общеобразовательной школой, имеет

государственную лицензию и аккредитацию. Она дает полное среднее образование с углубленным изучением русской традиционной культуры и народного искусства, воспитывая детей в духовных традициях русского народа. К числу самых общих вопросов, которые мы ставим перед собой, отнесем следующие: как воспитать у наших детей потребность служения своему Отечеству? Как возродить механизм передачи национальных духовных традиций от поколения к поколению, после 70 лет почти полного их уничтожения? Именно историческая Школа, неразрывно связанная с памятью царственных мучеников, указывала нам этот путь для решения этих вопросов.

Трудно развивать и продолжать то, что не начинал, тем более что разрыв с исторической Школой составил 81 год. За это время произошло полное разрушение традиционного уклада народной жизни «в вере и в правде». В 1918 г. Россия лишилась с большой буквы Хозяина и Хозяйки Русской земли — Государя и Государыни, дочерей и наследника престола, царевича Алексея. Пресекался род Романовых. Взрывались храмы, сжигались иконы, Россию всеми силами стремились превратить в атеистическую страну, без Бога, царя и, следовательно, без Отечества...

Но есть такая важная дата в нашей истории — 28 июля 988 г., Крещение Руси... И ровно сто лет спустя в 1988 г. крещенская волна благодатно омыла Россию вновь — началось прозрение насильственно прерванного прошлого, которое оказалось самым насущным настоящим. Таковым живым, спасительным зерном будущего отечественного образования стал для нас опыт царской Школы. Мы и думать не думали о развитии и продолжении прерванного царского

¹ Некрасова М. А. Русская традиционная культура и православие». М., 2013. С. 589.



Первый попечитель школы Д. С. Лихачев
с ученицей 2-го класса К. Лобановой.
Фото автора ????????????

дела, а просто волей Божьей оказались на этом школьном спасительном плоту, на котором не страшно было отплыть в будущее. Штандартом стала тысячелетняя православная вера народа, капитаном — Государь и царственные страсто-терпцы, а кораблем — традиционная культура и искусство нашего народа. Флаг развевался, ветер был попутный, и мы смело отправились в новое плавание, начатое в 1911 г.

С началом Перестройки в России, с конца 1980-х годов у многих учителей возникла потребность вернуть в отечественное образование все то, что являлось основой нашей национальной школы — православное вероучение, народное искусство и правдивый взгляд на русскую историю и литературу.

Опыт дореволюционных школ был для нас terra incognita — мы в то время делали только первые шаги к вере, не были воспитаны в лоне традиционной культуры, и, увы, не было у нашего поколения и

своей Арины Родионовны. «Земную жизнь пройдя до половины, я оказался в сумрачном лесу»... Словом ничего не предвещало скорых грандиозных перемен. Но наше великое прошлое было уже рядом. Ярким, ослепительным светом стал для нас педагогический опыт наших предшественников, создателей уникальных школ — Сергея Александровича Рачинского, княгини Марии Константиновны Тенишевой, Константина Петровича Победоносцева, Александры Алексеевны Штевен и многих других. Их опыт лег в основу наших начинаний.

Суть исторической Школы сводилась к живому соединению православной веры, традиционной

культуры и народного искусства в одно целое для дальнейшего учительского служения. В «Отчете Школы Народного Искусства Ея Величества Императрицы Александры Федоровны за 1915 год» о первых выпускниках находим такие



М. А. Некрасова в школе.
Фото автора ????????????



Школьный храм во время Великого поста I.
Фото автора ???????????

слова: «Каждая из них по мере сил и способностей, помня заветы школы, пусть работает не покладая рук в общем деле чтобы, когда наступит вечер ее жизни, смочь сказать — «ныне отпускаеши» и передать свою работу и знание своим ученицам — следующему за ним поколению».

Историческая Школа не была общеобразовательной в современном смысле слова, это была Женская школа, где девушки обучались три года после уже полученного начального образования, выходили из школы мастерицами-инструкторшами, владеющими ремеслами и способными организовать подобные школы по всей России. В этом заключалась полнота царского замысла. Как говорила святая Императрица Александра Федоровна: «Мы должны вернуть своему народу то, что взяли в свои музеи», т.е. развивать *свое родное*, а не заимствовать *чужое западное*. Иными словами, Школа призвана была служить славе Отечества — объединять Россию в предреволюционные годы, вдохнуть новые силы для укрепления деревни, народных промыслов, установить прочные связи со столицей и самой Государыней — хозяйкой земли русской.

Погрузившись в теории и на практике в этот бесценный дореволюционный опыт, почувствовав его жизнеспособность, мы — небольшая груп-

па людей, совершенно разных профессий — взялись за это государственно важное дело, начатое Императрицей...

Дети 1980-х годов рождения были уже третьим поколением русских людей, воспитанных в атеистической стране, где само понятие «народное искусство» было подменено понятием «самодельное творчество», исключаям всякое следование традиции.

В нашем первом Уставе Школы от 1992 г. записана главная цель Школы и ее задача: «Программное возрождение исторической Школы Народного Искусства Императрицы Александры Федоровны». Главным для нас являлось развитие и продолжение актуального начинания дореволюционной Школы. 14 сентября 1992 г. Школа начала свою новую жизнь. Изначально ее модель принципиально разнилась с советской школой: тем, прежде всего, что духовным центром ее стал освященный во имя Покрова Божией Матери домовый храм. Школа получила благословение на свою деятельность у митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева). Весь жизненный уклад мы выстраивали по православному календарю, двенадцатые праздники были неучебными днями, в которые служилась литургия, у Школы был свой духовник, дети

изучали церковнославянский язык и пели в школьном церковном хоре. Каждый день начинался с общей молитвы в школьном храме.

Конечно, в начале 1990-х годов таких школ в России было очень мало. Естественно, что все предметы, в первую очередь гуманитарные, и сам подход к ним в корне изменились. Советской пропаганде марксистско-ленинского классового подхода к литературе, истории, воспитанию и самому образованию был противопоставлен многовековой опыт традиционной русской школы, с опорой на труды К. Д. Ушинского, С. А. Рачинского, И. А. Ильина, кн. М. К. Тенишевой и других дореволюционных русских педагогов-классиков. Особенностью этого начального периода школьной жизни было благодатное возрастание в вере учеников и учителей и освоение ценного опыта национального традиционного образования и воспитания.

В Школе с каждым годом прибавлялись все новые и новые мастерские народного искусства. В первую очередь, открывались те, которые были в исторической Школе: мастерские ткачества, вышивки, кружевоплетения, золотого шитья; были добавлены мужские ремесла плотницкого и столярного дела, архитектурного моделирования, народной игрушки; осваивались церковные искусства — искусство иконописания, колокольного звона, золотого шитья.

Для нас открылось главное — значение Церкви и веры для современной школы. Русская школа появилась из лона церковно-приходской школы. Все было просто, но глубоко и надежно. Читать там учились по Часослову и житиям. Святые угодники Божие — небесные покровители каждого ребенка — были образцом подвижнической жизни. Подвиги святого Александра Невского, Дмитрия Донского были примерами высшего смысла мужского воинского служения, готовности «отдать жизнь за други своя». Русская Православная Церковь — хранительница духовно-нравственного опыта народа — лучшая воспитательница терпения и смирения трудолюбия и



Занятия в Русском музее начальной школы.
Фото автора ????????????



Богданов-Бельский.
Устный счет.

любви, нелицемерной друг к другу, послушания старшим, заботе о младших...

Церковные искусства — это белокаменные резные храмы и их убранство, чудотворные иконы, фрески, мозаика, золотое шитье и церковное пение, а для Школы — самобытное и просвещающее ум и душу национальное художественно-эстетическое воспитание, имеющее в своей серд-

цевине — литургическое служение, таинство исповеди и причастия Святых Христовых Тайн, соборное общение, духовное единство, исполнение заповедей «да любите друг друга», «чти отца и мать своих», «не убий», «не прелюбодействуй» и т. д.

20-летний опыт Школы позволяет с уверенностью сказать, что православная вера и Церковь не только не враждебны современной школе, напротив — они являются ее первейшей опорой и основой на путях духовного, нравственного, патриотического и художественного воспитания. Церковнославянский язык — литургический язык нашей Церкви — во многом помогает освоению русского языка: пониманию его глубинного смысла и раскрытию его красоты и величия. Церковь — не только хранительница церковного предания, но и *русской истории*, хранимой и в житиях русских святых — этих вершинах подвига человеческого духа и лучших примерах для подражания.

Именно вера и Церковь в первую очередь формируют у ребенка уважение к другим народам, их культуре и искусству, дают понимание единства всего творения Божьего. Но традиционная Школа выступает и хранительницей детей, научая их тому что «есть добро и что есть зло». В наше время, когда искушения и ловушки расставлены для наших детей на каждом шагу, от наркомании до самоубийства, только глубоко нравственная, благодатная основа Церкви помогает огромному числу молодых людей не попасть в зависимость от пороков или избавиться от них... по их молитвам или молитвам их родных. В этом контексте понятны и актуальны слова большого русского мыслителя И. А. Ильина, который говорил, что «Россию спасет русский учитель, который сможет воспитать в своих учениках национальный духовный характер. Это — главное. Это — на века. Без этого России не быть»².

Можно сказать, что Русская Православная Церковь — хранительница исторического знания, духовного опыта нашего народа, и не воспользоваться этим благодатным опытом в деле воспитания и образования детей — значит разрушить связь времен и поколений...

Обычный урок в нашей Школе всегда начинается с краткой молитвы «Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь». В каждом классе в крас-



9. Плотницкая мастерская.
Фото автора ????????????



Мастерская ткачества - начало XXI века. Фото автора ????????????

² Ильин И. А. Творческая идея нашего будущего. — Новосибирск, «Русский архив», 1991 г.



Мастерская ткачества - начало XXI века.
Фото автора ??????????

ном углу есть своя икона, которая после окончания школы передается ученикам первого класса. Также там находятся иконы небесных покровителей всех учеников касса.

Урок в Школе — это не лекция, а активное совместное — ученики плюс учитель — постижение нового, совместное добывание знаний, мозговой и эмоциональный штурм, и нет ни одного ученика, который не участвовал бы в этом живом творческом процессе.

Задача учителя — организовать активную работу каждого ученика на уроке, поставить перед классом вопрос, проблему, которые предстоит решить совместно на уроке. Каждый ученик, устно или письменно, самостоятельно увлеченно и горячо *добывает* новые знания, которые призваны стать его важнейшим багажом на всю жизнь. Цель учителя — *научить учиться*, подготовить и провести урок так, где незаметно для учеников меняется минимум десять мест их нахождения за урок: ученики ходят по классу, помогают слабому, ищут необходимые цитаты, роются в словарях и справочниках... Урок не может быть скучным, и на нем никак нельзя отсидеться, так как идет постоянная активная поисковая работа «на ногах». Примером такого творческого урока может быть картина Н. П. Богданова-Бельского «Устный счет», где С. А. Рачинский, организовав творческую поисковую работу своих учеников, спокойно ждет результата, сидя в уголке, наблюдая за бурлящим мыслительным процессом своих учеников.

Урок — это поле активного взаимодействия учеников, обучение их поиску, добыче знаний,

формирования потребности обсуждения понятого или непонятого. Сильные ученики помогают слабым, а слабые воспитывают сильных. Когда присутствует главное — организация учителем самостоятельного творческого освоения нового материала, тогда нет двух похожих уроков, каждый неповторим. Но такому творческому уроку должна предшествовать серьезная подготовительная работа. «Как? Уже звонок? — с досадой говорят ученики, — «Так скоро?» В конце урока молитва — «Слава тебе, Боже наш, Слава Тебе». И — вперед на перемену или

на зарядку на школьном дворе! Ура!

При таком построении урока сильным ученикам некогда кичиться своими знаниями, им необходимо помочь домыслить своему более слабому однокласснику... Так на деле реализуется один из важных заветов Школы: «Ты не один на белом свете», «Сам погибай, а товарища выручай», «Не в сила Бог, а в правде».

Учителя школы настроены на творческий подход, они понимают неразрывность обучения и воспитания, ценность самостоятельного познавательной деятельности учеников, необходимость следования принципу: «Обучая, воспитываем и воспитываем, обучая».

«Хорошо, когда в школе светло и весело! Истинно хорошая это школа» — говорил К. П. Победоносцев. При нашей Школе действует музыкальная студия и художественная школа, которой руководят преподаватели Академии Художеств. У нас два хора — старших и младших школьников. Дети естественно, как частью учебного процесса, занимаются церковным пением (знают и поют всю литургию), тесно знакомятся с народным пением (по предмету «Народные традиции»), а также разучивают и поют современные песни.

Предмет «Народные традиции» включает в себя изучение традиционных устоев народной жизни, неразрывно связанных с пением и народным танцем — особо любимым учениками... Так, была подготовлена и исполнена (почти без сокращений) «Русская Свадьба». Несколько поколений учеников разучивали ее и с радостью и удовольствием исполняли в Школе и в Музее этнографии.



Класс золотого шитья. П. Латышева



Иконописная мастерская И. Гвоздий



Учитель столярного и плотницкого дела воссоздал его родной архангелогородский деревянный дом с коньком на крыше, детьми были сделаны куклы всех обитателей этого дома в нескольких поколениях. С этими куклами была сыграна «настоящая» свадьба.

Особенно любимым школьным праздником является Рождество Христово. 8 января все учащиеся Школы готовят театральные представления и выступают перед учителями, родителями, гостями Школы и выпускниками, которые всегда приходят в Школу на Рождество и по традиции на Пасху поют всю пасхальную службу. Вместе с выпускниками всегда празднуется День Рождения Школы — 26 ноября — в особняке купца Спиридонова. У нас также всегда празднуется День Победы, приглашаются ветераны и в конце встречи мы все вместе поем песни, любимые несколькими поколениями.

У Школы есть возможность постоянно выезжать на «школьную дачу», находящуюся в селе Воскресенском близ Тихвина — это большой двухэтажный барский дом купца Тишкова. Дом был передан Школе безвозмездно и отреставрирован нами, а после обставлен подлинной мебелью рубежа XIX—XX вв. Сюда ежегодно, все десять лет обучения, учащиеся отправляются

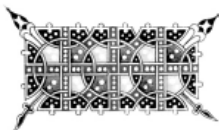
на различные практики: земледельческую, этнографическую, краеведческую, почвоведческую, паломническую и др. Летом здесь располагается наш школьный лагерь.

По школьной традиции каждый год после окончания Школы учащиеся отправляются в экспедиции и паломничества по всей России. Так, за время одиннадцатилетнего обучения дети реально могут выполнить завет Н. В. Гоголя — «надо проездиться по России», так как «велико незнание России посреди России». В этом учебном году мы побывали на Русском Севере: на реке Пинеге, в Суре, Верколе, северных монастырях, познакомились с удивительными людьми, тружениками, умельцами, поэтами и художниками. Поистине богата талантами Русская земля! В сентябре, по возвращении с летних каникул, в Школе разворачиваются выставки, посвященные паломничествам.

В этом году наши выпускники после Божественной литургии защищали свои теорети-

ческие и практические работы по предмету «Народное искусство и церковные искусства». Ими были выполнены икона святителя Димитрия Ростовского, вышит золотом белый воздух, выткан по старинному образцу полотенце и выполнена на коклюшках кружевная салфетка.

Успешно сдав единый государственный экзамен, они не менее успешно выполнили свои рукодельные работы, доказав на деле, что «от рук и голова умнеет». После защиты работ мы отправились в Царское Село и от Александровского дворца пошли царской дорогой, той, по которой увозили в изгнание царскую семью, до станции Александровская... Мы говорили с выпускниками о Школе XXI в., какой ей предстоит быть, какую лепту они внесут в эту новую Школу...и еще о том, что они непременно придут в Школу не один раз и обязательно будут петь за Божественной литургией на Пасху и приветствовать друг друга «Христос Воскресе!»





К. В. Цеханская

Православная скульптура в городском ландшафте: новизны и традиции¹

В начале XXI в. русская православная общественность стала свидетелем, а порой и соучастником рождения нового скульптурного жанра — изображения Бога и святых. В изобилии устанавливаемые в городах и всех странах, вблизи или внутри монастырей, эти каменные или бронзовые памятники святым, назовем их термином «православные монументы», — со всей очевидностью претендуют на то, чтобы занять равнозначно-легитимное место рядом с иконами. В число наиболее известных изваяний святых входят: памятники Серафиму Саровскому, Сергию Радонежскому, Нилу Столобенскому, Макарию Калязинскому, Иоасафу Белгородскому, Димитрию Угличскому, Митрофанию Воронежскому, мученице Татиане, Николаю II, Елизавете Федоровне и другим святым, а также каменные статуи «собирательного» образа: Ангела-хранителя в Москве, монумент Спасителю в г. Воскресенске Московской обл. и, наконец, печально известная скульптурная композиция Ветхозаветной Троицы в Ярославле. В этот же ряд входят памятники с изображением еще не прославленных деятелей Русской Православной Церкви, таких как патриарх Сергей (Страгородский) и митрополит Иоанн (Снычев).

Новая церковная традиция «поставления» памятников-монументов русским святым и самому Творцу повлекла за собой и новые традиции почитания, новые, неведомые ранее формы религиозного благочестия. Увидев памятник тому или иному святому, уже соборно освященный, т. е.

как бы «законно» принятый в ограду Церкви, верующий человек считает своим долгом осенить себя крестным знамением, поклониться каменному изваянию и приложиться к его постаменту. Так, подходя к воротам Троице-Сергиевой лавры, паломники сначала кланяются скульптурному изображению преподобного Сергия, а уже после направляются в сам монастырь. Ту же картину можно наблюдать в Нило-Столобенской пустыни, где на территории обители стоит изваяние преподобного Нила, а в Богоявленском соборе почивают его святые мощи. Точно такой «обряд почитания» происходит и возле скульптуры молящегося Серафима Саровского в Дальней пустыньке в Сарове. Таким образом, на наших глазах уже почти сложилась не только новая, весьма сомнительная, иконографическая модель церковного искусства, но и неведомые ранее формы религиозного почитания. Но так ли уж спасительна и благодатна подобная модернизация современной церковной жизни?

Согласно святоотеческому учению, у христиан должно быть единомыслие в делах благочестия. Единомыслие православных предполагает опору на догматические и канонические устои церковного предания. И когда мы рассуждаем о живой и одновременно незыблемой традиции Русской Православной Церкви, мы, прежде всего, говорим о *каноне*. Канон — это то, что составляет саму сущность ортодоксального христианства. Поэтому все нововведения церковного искусства, точно так же, как и перемены в церковно-приходской жизни верующих, можно оценивать в

¹ Статьей К. В. Цеханской редколлегией открывается на страницах журнала дискуссия о месте современной скульптуры в духовной жизни общества. Мы осознаем важность коллективного обсуждения данной темы, что во многом объясняет заостренную полемичность высказанных автором суждений; мы признаем существование положительных явлений, связанных с возведением памятников святым, но не отрицаем и наличие действительно спорных (для православного вероучения) моментов, накопившихся в этой области церковной культуры.

контексте одного единственного критерия — догматически-канонических установок Церкви.

Рассмотрим смысловую и образно-эстетическую специфику «православных монументов» с точки зрения иконографического канона, но совершив прежде экскурс в историю русского пластического искусства. Известно, что основным видом древнерусской скульптуры до XIV в. был декоративно-прикладной рельеф, заимствованный из византийской барельефной пластики и фасадного декора. Скульптурное творчество Древней Руси проявилось преимущественно в разных видах мелкой пластики: резьбе по дереву, камню, чеканке, литье. Раскопки в Великом Новгороде в середине XX в. раскрыли целый мир деревянных вещей и строений Руси XI в. Яркое пластическое начало проявлялось в предметах быта, в скульптурности форм чашек, ложек, ножей. Так, ковши принимали образы птицы-утки, рукоятки — вид головы и шеи лебедя и пр. В дальнейшем русские мастера, имевшие богатый опыт в резьбе по дереву, перенесли свои технические навыки в обработку камня. Археологические исследования немногих сохранившихся памятников домонгольского каменного зодчества позволяют заключить, что, например, ранние церкви Киева были обильно декорированы резьбой по камню: это Десятинная церковь X в., Софийский собор XI в., Михайловский Златоверхий монастырь XI—XII вв. Белокаменной резьбой были украшены соборы Владимиро-Суздальского княжества, Чернигова, Галича, Старой Рязани. В 1359 г. в новгородскую церковь Флора и Лавра был сделан вклад в виде деревянного резного креста, называемого Людогощинский крест, в резных медальонах которого — скульптурные изображения святых Лавра, Флора, Космы и Дамиана. В XIV—XV вв. на Руси появляются вырезанные из дерева, почти скульптурные образы Николая Можайского, а также Распятия с горельефно трактованной фигурой Спасителя, — таков, например, крест, происходящий из Никольского погоста близ Ростова Великого. Новые стилистические черты в обработке белого камня обозначились к XV в. Так, на Фроловской (Спасской) башне Московского Кремля «нарядом» известного зодчего В. Д. Еромина было поставлено скульптурное изображение св. Георгия Победоносца. О высоком мастерстве русских резчиков свидетельствуют резные раки свв. Зосимы и Савватия, Царское место в Успенском соборе Московского Кремля середины XVI в. К XVII в. региональное распространение получает деревянная круглая скульптура с изображением Параскевы Пятницы, Христа в темнице и др. Тенденции к



Князь Петр и княгиня Феврония Муромские.
Фото автора (???????)

объемности форм также выразились и в изделиях из металла, пример тому — серебряная рака из Архангельского собора Московского Кремля со скульптурным изображением царевича Димитрия. В конце XVII — начале XVIII в. в России появляется монументально-декоративная пластика в виде горельефов с сильным отрывом от плоскости фона. Так, высокий рельеф присутствует в декоре Дубовицкой церкви, Меншиковой башни, в украшении стен Летнего сада. И, наконец, в конце правления Петра I в России появляются первые образцы круглой скульптуры в ее классическом западно-европейском понимании: это, прежде всего, бюст Петра работы Растрелли и конный монумент императора, позднее поставленный перед Михайловским замком в Петербурге. С петровского времени начинается становление и развитие круглой пластики как специфически-светского жанра художественного творчества, в котором воплощался общественно-значимый этический идеал русского народа. Именно поэтому все совокупное наследие русской скульптуры в основном представляет грандиозную галерею героев земного Отечества, деятелей и вершителей мирской истории

страны. В XVIII в. прославление исключительности того или иного события, героизация персоны было основным содержанием скульптуры. В XIX — начале XX в. живоподобный и социовозвышенный реализм скульптуры дополняется изысканностью, романтической чувственностью, наполняется декоративно-прикладным звучанием. В XX в. происходит еще большее усиление реалистических начал скульптурного образа, который принимает форму конкретного подобия реальной действительности. Очевидно, что сегодня, в начале XXI в., мы воспринимаем русские традиции ваяния не иначе, как исторически сложившуюся утилитарно-светскую образную систему со своим специфическим назначением и художественными законами.

Но, несмотря на прочную светскую ангажированность скульптуры, ее вещественно-осознательную «иноприродность» метафизике горнего мира, в наши дни имеют место активные попытки использования круглой пластики для создания новых жанров и видов церковного искусства, когда в «плоть» скульптуры экстраполируются образы горнего мира, уже выраженные во всей полноте иконописного канона Церкви. Здесь можно возразить и указать на примеры бытования в допетровской Руси деревянных скульптур с образами Христа и святых. Но дошедшие до нашего времени резные изображения Спасителя в темнице, Николая Чудотворца, Нила Столобенского, Георгия Победоносца, Параскевы Пятницы и др., — все они носят следы отчетливого стремления стилистически уподобиться иконе. Это выражается в застылой условности композиции, плоскостности пластического языка, в локальной символической красочности, в эстетической попытке свести все художественные средства к подобию иконописного символа. Известно, что по сравнению с иконой деревянные резные образа не получили достаточно широкого распространения в церковной практике, так как в общеправославном сознании они воспринимались существенным нарушением канонической традиции. Не случайно после постановления Стоглавого собора 1551 г. и в дальнейшем указами русских царей и Синода (1727, 1767, 1832, 1835 гг.) запрещалось иметь «иконы резные или истесанные, издолбленные, изваянные». «В Россию сей обычай от иноверных, а наипаче от римлян и им последующих, порубежных нам поляков вкрался», — говорилось в

одном из указов². Лишь в исключительных случаях допускались в церковном интерьере резные изображения Иисуса Христа, Спасителя в темнице, Николая Угодника, Нила Столобенского и несколько других видов рельефных скульптур святых, получивших распространение в промышленных городах Перми, на Русском Севере и в отдельных районах Поволжья.

Современные каменные, бронзовые, медные *православные монументы*, торжественно открываемые с водосвятным молебном, с возложением цветов, с выступлением приглашенных, молча свидетельствуют о том, что в религиозном сознании верующих происходит некий тревожный сдвиг, угрожающий утратой неуловимо-таинственных, хрупких, глубоко интимных «нюансов» человеческого Богообщения. И все же чем плохо, когда в центре какой-нибудь городской площади или районного парка культуры и отдыха стоит большая каменная скульптура русского святого или ангела? Гуляющие могут подойти к ней с детьми, что-то рассказать о святом, сфотографироваться на память или просто осмотреть монумент со всех сторон, дивясь его подобию и схожестью с обычными людьми. Но именно в этом человекоподобию, а также в несоответствии сакральной значимости святого с профанностью его обывденного окружения заключается источник настоящего духовного соблазна для крещеного человека.

Все уже воздвигнутые, плотно вмонтированные в русскую почву «православные монументы» носят исключительно живоподобный, а порой просто натуралистический характер, что неизбежно вытекает из эстетической природы скульптуры и является прямым нарушением церковного учения о сущности образа. Современные памятники святым «подпадают» под законодательное запрещение VI Вселенского Собора, строго порицающего «...тех, кто осмеливается выдумывать какие-либо нововведения, или же отвергать что-либо, что освящено Церковью, будь то Евангелие, или изображение креста, или останки мучеников или иконная живопись»³. Иными словами, «православные монументы» не только не каноничны, они — антиканоничны. А между тем опорной, несущей частью всей нормативно-догматической системы Церкви является православный канон. В сферу канона входят: Евангельские законы, следующие из заповедей Иисуса Христа и

² Полное собрание постановлений по Ведомству православного исповедания Российской империи. Царствование государыни императрицы Екатерины II. СПб, 1915. Т. 2. № 516. С. 163–164.

³ Цит. по: *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной церкви. Париж, 1989. С. 356.

поучений Его апостолов, постановления Семи Вселенских Соборов и местных православных соборов об устройстве церковной жизни, каталог принятых Церковью книг Священного Писания и богослужебных книг, формы православной гимнографии, исполняемой на утрени, полуношнице, повечерии, панихиде, молебне и, наконец, — иконописный канон, установленный Церковью как способ выражения Божественной Истины средствами изобразительного искусства. В свою очередь, в иконописный канон включаются принятые и освященные соборным авторитетом Церкви иконографические типы изображения Святой Троицы, Иисуса Христа, Божией Матери, ангелов, святых, а также праздников и других ветхозаветных и новозаветных сюжетов Священного Писания. Первоисточником канона является Сам Господь Иисус Христос. Слова Нагорной проповеди — вот главная нравственная норма, основной жизненный канон, обязательный для всех, исповедующих Православие. То есть каноничны не только творения Отцов Церкви, формы православного богослужебного круга, церковных молитв и живописно-композиционные символы иконы. Канонична сама жизнь православной личности, претворяющей в каждый момент своего бытия Евангельский закон. Изменение канона сопрягается с изменой Самому Богу. По сути, и многочисленные ереси христиан-отступников, и все историческое разделение мирового христианства стали результатом нарушения канона, т. е. следствием реформирования или игнорирования святоотеческого учения о нормах церковной и мирской жизни верующих.

В русской истории и культуре особое место всегда занимала икона как наглядное и полное отражение всего учения Церкви. Икона мыслилась хранительницей истинности и святости Православия. Заботу о канонической чистоте иконописных образов и в средние века, и в новое время проявляла не только Церковь, но и высшая государственная власть, ясно понимающая, что любое нарушение иконографического канона нанесет ущерб целостному церковному самосознанию народа. Даже когда русские живописцы создавали новые иконописные образцы национальных святых, они благоговейно-молитвенно сверялись с древнерусскими и византийскими образцами, стремясь сохранить аутентичность символической системы канона.

Л. А. Успенский утверждал, что русская иконопись есть высшее выражение богоподобного

смирения. Поэтому при необычной глубине ее содержания она по-детски радостна и легка, полна безмятежного покоя и теплоты. Более того, ученый полагал, что нигде жизнерадостное и жизнеутверждающее христианское мировоззрение не нашло столь яркого выражения, как в русской иконе, и если Византия богословствовала преимущественно словом, то Россия богословствовала по преимуществу образом, явив в пределах своего национального художественного языка высшую степень духовности иконы⁴. Безусловно, подобное величие русской иконописи было достигнуто благодаря пониманию канона как Богоданного проводника Истины. И на протяжении всей русской истории иконографические нормы церковного искусства оставались путеводной звездой веры и благочестия, незыблемым основанием традиционного этнорелигиозного самосознания русского народа. Но менялась историческая реальность — и изменялся формально-стилистический язык икон. В истории русского иконописания всегда ясно прослеживалась эта специфическая закономерность — органическая взаимосвязь между изменениями в духовно-религиозном мироощущении народа и переменами формальных приемов иконописания. Так, живописно-стилевые изменения русского иконописного искусства от величественной простоты форм XV в. к декоративно-узорчатой дробности XVI в., далее к «фряжской», натуроподобной живописности XVII—XVIII вв. и, наконец, к стиливым приемам светской живописи последующего синодального периода — вся эта последовательная трансформация иконописного стиля ярко свидетельствовала о качественных изменениях в духовном самосознании этноса, об ослаблении пламени религиозных чувств с соответствующим «обмирщением» житейского и церковного планов бытия.

Процесс претворения архетипических установок этнорелигиозного самосознания русских в специфических формах их церковной и бытийственно-мирской жизни зависел всегда от множества факторов политического, идеологического и социо-культурного характера. Если в эпоху средневековой Руси, в XV—XVI вв. поклонение и восприятие иконы определялось единством, соборностью православного народа, который, несмотря на трагические стези истории, мыслил свою жизнь как конкретную категорию религиозного служения Богу, то в Новое время ситуация качественно меняется. Общецерковное

⁴ Успенский Л. А. Указ. соч. С. 223.

сознание послепетровского времени приобретает расщепленный характер, выраженный в изобилии сект, ересей, а также в культурных плодах «обмирщения» религиозного сознания русских. Поиск путей национальной модернизации, стремление войти на равных в круг западно-европейской истории и культуры через приобщение к ценностям западной цивилизации — все эти новые тенденции общественного устроения конца XVII — начала XVIII в. привели к необратимым духовным утратам самобытной религиозности русских. В результате полностью утратилась напряженная мистика «умной молитвы», возрожденная лишь в конце XVIII в. в среде монашества св. Паисием (Величковским). Сложная красота и лаконичная сдержанность иконописного символа уступили место реалистическому подобию, когда церковный образ впитал в себя стилевую свободу светской живописи.

Подчеркнем, все рассмотренные выше этапы стилевой эволюции художественного языка иконы были исторически обусловлены нарастающими секуляризационными тенденциями общественного развития, которые вплоть до начала XX в. сдерживались «консервацией» веры «сверху», благодаря чему оставалась нетронутой самая главная, одухотворяющая сила православного иконописания — его *канон*. Парадоксально, но в наше время, после советского периода «церковной немоты», когда вновь появилась возможность творческого возрождения и подлинно свободного, ничем не ограниченного развития традиционного искусства Церкви, вдруг совершается мощная атака на иконографический канон и появляется нечто, доселе невозможное и недопустимое, — сакральная скульптура. Это новое «художественное» явление общецерковной жизни страны требует не просто богословского, но всестороннего анализа, в том числе с точки зрения ее цивилизационного контекста. Именно с подобных позиций следует вести критический разбор духовно-эстетических категорий скульптурных памятников святым.

Первая мысль, которая пришла автору после визуального ознакомления с рядом «православных монументов», сразу же приняла характер ассоциативной аллюзии с известной пушкинской строкой: «О! Тяжело потяты каменной твоей десницы!» Тяжеловесность, холодность, мрачность, угрюмая пугающая застылость «каменных святых», их чуждость тому светлему, жизнеутверждающему началу русских икон, о котором говорил Л.А. Успенский, — все это есть прямое следствие разрыва с Богодухновенным преданием святых отцов Православия. Совершенно

очевидно, что плотский, объемный натурализм сакральных памятников полностью уничтожает бесконечно благую, радостную, неосызаемо-таинственную — Божественную метафизику самой веры, которая низводится до уровня обыденно-примитивного изображения. Для православного человека очевидно, что реалистичность образов Бога или святых нетерпима ни в иконе, ни в молитве. Такая «видимость» материальной достоверности живой человеческой плоти именуется «прелестью», т. е. ложью в наивысшей степени и, конечно, является помехой для подлинно духовных молитвенных состояний. Церковь учит, что молиться можно и в отсутствие какой-либо иконы (например, в пути, в опасности, на операционном столе, в неволе и т.д.), так как Бог слышит молитвы всех людей вне зависимости от обстоятельств их местонахождения. Многие аскеты и отцы-пустынники как древнего, так и Нового времени вообще зачастую обходились без икон и даже, как, например, преподобный Серафим Саровский, советовали молиться с закрытыми глазами, чтобы вольно или невольно не увлекаться внешними впечатлениями. Уж если перед иконами — этими бесплотно-символическими образами горнего мира, — верующие постоянно должны быть «начеку», усилием воли ограждаясь от материально-чувственных состояний, то как противостоять этим соблазнительным состояниям, созерцая какой-нибудь памятник святому, который сам по себе есть воплощение телесно-образного соблазна?

Молитвы праведников, так же как и соборные молитвы верующих, творят чудеса. Подобно тому, как человеческая душа, неустанно стремясь к обожению, духовно возрастает и насыщается благодатью, так и икона, насыщаясь благодатными энергиями святых молитв, по Воле Бога возрастает до уровня чудотворящей. В контексте сказанного со страхом хочется спросить: а возможно ли появление в современной России «чудотворящих» скульптур святых — просвещающих дух людей, исцеляющих их болящую плоть, мироточащих, светящихся, обновляющихся, излучающих тепло, перемещающихся с места на место? Ведь мы видим, что некоторая часть православного народа, особенно паломники, сегодня молятся «православным монументам» с такой же верой и надеждой, как и иконописному образу. И по их простой, горячей вере скульптуры любимых святых вроде бы тоже должны орошаться «благодатью» чудотворений? Пока оставим этот вопрос без ответа.

Продолжая смысловой и эстетический анализ современных сакральных памятников свя-



Памятник студенчеству Томска (Памятник Святой Татьяне).
Скульптурная композиция, посвященная святой Татьяне – покровительнице студентов.
Скульпторы Николай и Антон Гнедых. 2004 г.

тых, особо подчеркнем, — не только визуальный образ «православных монументов», пугающих заколдованно-оцепеневшей статуарностью, маскообразной мертвенностью «ликов», но даже их наименование, само лингвистическое звучание, например, памятник Святой Троице или памятник Спасителю, Иисусу Христу — вносит деструктивные начала в религиозное мышление православных. Не стоит забывать, что памятник происходит от слова память, т. е. от человеческой способности к воспроизводству и удержанию прошлого опыта жизни, всего того, что уже было во временной земной жизни и уже никогда более не повторится. Так как же в этом случае быть, например, с памятником Святой Троице в образе ветхозаветных ангелов, возведенным близ Успенского собора г. Ярославля? Ведь Троиединный Бог безначален и присносушен. И очевидно, что у сотворенного Им человечества нет никакой нужды вспоминать и чтить Его возложением венков, то есть так, как почитаются бранные герои истории. Отметим, что в ярославском памятнике наглядно воплощены главные изъяны «право-

славных монументов», первый — вопиющий диссонанс между формой и святоотеческим учением о Первообразе, второй — отсутствие какой-либо защиты от возможных кощунств. Действительно, как трактовать евхаристическую чашу в данной скульптурной композиции, в которую проходящие мимо люди кладут деньги, сигареты, конфеты и пр. К какому виду «благодетельства» можно отнести человеческие рукопожатия ангелам Ветхозаветной Троицы, отполировавшие их руки до такого же блеска, как, например, нос собаки в группе «Пограничник» на станции московского метро «Площадь Революции» или бронзовые носы на памятниках Остапу Бендеру в Санкт-Петербурге и храброму солдату Швейку в Польше?

Сакральные скульптурные памятники Богу и святым Русского и Вселенского Православия сегодня приобретают своеобразную форму «постканона», пока далеко еще не одобренного общецерковным соборным согласием. То, что «православные монументы» как бы имеют очевидную религиозную тематику и то, что каждое открытие нового памятника происходит с участием свя-



Святая Троица. Г. Ярославль.
Скульпторы Н. Мухин, И. Трейвус, Е. Пасхин.
Архитектор А. Бобович. 1995 г.

щенноначалия — все это придает им видимость церковной легитимности. Но в действительности подобный вид религиозного искусства является просто вопиющим искажением не только символического канона Церкви, но и смысла подвига святости. Не стоит забывать, что многие подвижники Православия заповедовали ближним не оказывать им чести после их кончины. В истории Церкви были и такие святые, которые завещали бросить свое мертвое тело в пустыню, лес, ров — на съедение диким зверям. В «православных монументах» мы видим художественно зафиксированный образный антипод христианскому феномену смирения и молитвенности, — того, что лежит в основе святости. Почти все скульптуры святых — именно в силу самой системы круглой пластики, требующей статуарной прочности и крепости воздвигаемого объекта, — полны неиссякаемого мирского величия и достоинства, т. е. всего того, что отвергается Церковью как наиболее страшное духовное состояние крещеной личности.

Следует также обратить внимание на особую — социально-идеологическую — функцию «православных монументов». Торжественно поставляемые каменные изваяния святых со всей очевидностью становятся знаками единения церковной общественности края, области или губернии с властными структурами, зачастую выступающими инициаторами подобных культурных акций. То есть на эти памятники возлагается своеобразная функция солидаризации различных слоев общества — бедных и богатых, чиновников и олигархов, верующих бизнесменов и церковных деятелей, как бы объединенных одной верой, едиными ценностями. Был даже случай, когда открытие памятника святому, конкретнее — священномученику Серафиму, епископу Дмитровскому, трактовалось присутствующими и журналистами как символ примирения двух веков русской истории — «богоборческого» и нынешнего, возрождающего традиционную веру⁵. В памятные дни из жизни святых к их каменным, бронзовым, медным и прочим изваяниям направ-

⁵ Именины г. Дмитрова // Московские епархиальные ведомости. № 11—12. 2011. С. 49.

ляются целые делегации, состоящие не только из священнослужителей и членов приходских общин, но также представителей местной администрации, чиновников, меценатов, гостей и пр. Такие шествия, как правило, заканчиваются возложением цветов, что подчеркивает сходство с гражданскими обычаями возложения венков на могилы неизвестного солдата или к памятникам героям Отечества. Подобное шествие происходило в Белгороде в дни 300-летнего празднования дня рождения святителя Иоасафа Белгородского, которое при всей искренности пришедших людей все же напоминало «отдачу почестей» светским деятелям. Попутно отметим, что памятник святителю Иоасафу выполнен в системе подчеркнуто иконописной условности, он, если можно так сказать, вполне иконографичен. Но в сочетании с реализмом объемных форм и на фоне живой окружающей действительности он выглядит неуместно-искусственно, напоминающая виртуальное изображение иконы в объеме 3D. Увы, похожие зрительные ассоциации неиз-

бежно возникают при созерцании почти всех современных монументов святых. Безусловно, всеобщее воодушевление, человеческая радость, зримо рождающиеся во время шествия и ритуала освящения памятников любимым святым, в какой-то степени смягчают социальные контрасты современной российской действительности, способствуя хотя бы такой форме солидаризации людей. Но это ощущение «общности» эфемерно, быстропроходяще. Православные монументы как ложные символы святости не могут дать духовного импульса для настоящего соборного единства, такого единства, которое рождается во всенародном стоянии перед подлинной святыней веры, а главное — в Литургии и общем причастии из одной Чаши.

Святые Отцы учат: кто согрешает в одной заповеди, тот сразу нарушает остальные девять. Кто искажает канон, тот разрушает весь дух и строй Церкви. Воцерковленному человеку понятно, что «православные монументы», подавляющие своим натуралистическим живоподобием всякие



Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). Г. Симферополь.
Скульптор Борис Мусат. 2002 г.



Памятник священноархимандриту Корнилию

начатки молитвенного состояния, являются нарушением не только одной из основополагающих святынь Православия — иконографического канона, но и всего соборного учения Церкви. Скульптурные изваяния святых — это пример того, как человеческое, непретворенное «Я» дерзко входит в Божественное. Святой, духом пребывающий в Царствии Бога, в скульптурном виде сводится к вещественно-материальному, объемному подобию обычных людей, и неискушенный богословскими премудростями верующий человек видит в таком образе как бы себя самого или своих близких. Но если святой, изображенный в виде памятника во всем подобен людям, то в чем его святость? Так же как и религиозная живопись, скульптура по своей эстетической природе не может быть выразителем тех символов и идей горнего мира, которые святыми отцами заповедано выражать только посредством иконографического канона. В заключительных текстах VI Вселенского Собора сказано: «...шествуя царским путем и следуя Божественному учению св. Отцов наших и Преданию Кафолической Церкви, — ибо знаем, что Она Духа Святого, живущего в Ней, — мы со всяким тщанием и осмотрительностью

определяем: подобно изображению честного и животворящего креста, полагать во святых Божиих церквях, на священных сосудах, одеждах, на стенах и на досках, в домах и на путях, честные и святые иконы, написанные красками и сделанные из мелких камней или всякого другого соответствующего цели вещества...»⁶. Как видим, речь идет об одних лишь иконах. В текстах оросов нет даже намека на возможность или допустимость изображения святых в технике круглой пластики, т. е. в виде скульптуры. Очевидно, что учение Церкви не может произвольно, без соборного обсуждения изменяться даже за церковной оградой. Существуют границы, нарушение которых грозит утратой спасающих смыслов нашей веры. Пришла пора задать вопрос: «Как подобная

антиканоническая модернизация символического канона святых может повлиять на характер веры, а также на столь необходимые сегодня процессы религиозной самоидентификации русских»? Ответ может быть только один — любое упрощение, самовольное искажение или недопустимое нововведение в системе церковно-канонической символики может заложить в религиозной, особенно творческой личности дух гордыни, скепсиса, сомнений и как итог — изотерическое или приземленно-плотское, то есть по учению отцов Церкви, «дебелое» понимание христианства, в котором не будет никакой возможности для истинного Богопознания. По причине вышеуказанных «погрешностей», а если сказать более точно, в виду своей безблагодатности, «православные монументы» как бы не находят органичного места в ландшафте страны. Они словно дрейфуют между Церковью и сферами мирского бытия жизни людей, оставаясь искусственными элементами как церковной, так и общественной жизни православного социума. Действительно, круглая каменная скульптура из-за своей очевидной неканоничности чужда пространству церковного интерьера. Ее ставят вне пределов

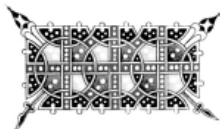
⁶ Цит. По: Успенский Л. А. Указ соч. С. 102.

храма, так как все понимают, что внутри она будет неуместна, нелепа и даже вредна. И даже возле монастырских ворот и церковных оград к «православным монументам» духовно-просвещенные люди зачастую относятся как к некому вспомогательно-промежуточному, ненастоящему по сравнению с иконой образу, которому, тем не менее, следует отдать новоустановленную дань почитания. В мирском пространстве городских площадей, улиц и парков каменные монументы святых неизбежно воспринимаются как часть ландшафтного дизайна, не требующая обязательных знаков религиозного почитания. Расположенные в обыденном пространстве социомирской жизни людей, православные скульптуры святых становятся потенциальными объектами поругания. Православная общественность небезосновательно полна тревожных ожиданий публичного кощунства, причем кощунства не по отношению к скульптурам как таковым, но гораздо выше — к православному архетипу веры.

«Без Меня не можете творить ничего» (Ин.15, 5). Эти слова Христовы ставят человеческую деятельность в зависимость от тех принципов, которыми руководствуется Церковь, и эту деятельность она облачает в каноны. Верность апостольскому Преданию, исповедание веры, жизнь и творчество — все ограждается канонном. Вне канона нет и церковного образа и не может быть, потому что в Церкви неразрывно слиты воедино таинство, исповедание прав

веры и канонический строй. Там, где исповедание веры нарушено, искажен и церковный строй, искажено и понятие образа, и сам образ⁷. Поэтому любое нарушение канона вызывает острейшие духовно-мировоззренческие проблемы и даже кризисы в среде православных социумов. Сегодня как никогда необходимо, чтобы каноническое существо Православия во всей его сложности, глубине и красоте было доступно русскому народу. В противном случае, наша церковная жизнь осложнится самыми разнообразными суевериями, фанатической обрядовостью, что, в конечном итоге, может привести к прямому непослушанию Матери-Церкви и к конфликтному распаду внутриобщественных и культурных связей русских.

Вопросы о состоянии иконографического канона, иконопочитании, благочестии, отношении к феномену святости, к попыткам модернизации традиции Церкви — все это в своей взаимосвязанной совокупности является проблемой цивилизационного порядка, т. е. напрямую связано с выбором социодуховной парадигмы будущего исторического пути страны. В конечном итоге проблема канона касается содержания той духовно организующей русский народ идеи, которую Ф. М. Достоевский именовал идеей национальной. И, может быть, дело здесь не в заблуждениях современных скульпторов и части церковной общественности, а в самом духе нашего времени. Но это уже проблема иного порядка.



⁷ Там же. С. 356.

ИССЛЕДОВАНИЯ



Н. Н. Блохина

Августейшие сестры милосердия в годы Первой мировой войны

19 июля 1914 г. Германия объявила войну России. На следующий день раздался призыв Российского царя к народу: «*Божиею милостию, Мы Николай второй Император и самодержец Всероссийский, царь Польский, вел. кн. Финляндский и проч. и проч. проч. Объявляем всем верным нашим подданным: следуя историческим своим заветам, Россия, единая по вере и крови со славянскими народами, никогда не взирала на их судьбу безучастно. С полным единодушием и особою силою пробудились братские чувства русского народа к славянам в последние дни, когда Австро-Венгрия предъявила Сербии заведомо неприемлемые для державного государства требования. Презрев уступчивый и миролюбивый ответ Сербского Правительства, отвергнув доброжелательное посредничество России, Австрия поспешно перешла в вооруженное нападение, открыв бомбардировку беззащитного Белграда.*

Вынужденные в силу создавшихся условий принять необходимые меры предосторожности, Мы повелели привести армию и флот на военное положение, но, дорожа кровью и достоянием Наших подданных, прилагали все усилия к мирному исходу начавшихся переговоров.

Среди дружественных сношений союзная Австрии, Германия, вопреки нашим надеждам на вековое доброе соседство и, не внемля заверению нашему, что принятые меры отнюдь не имеют враждебных ей целей, стала домогаться немедленной их отмены и, встретив отказ в этом требовании, внезапно объявила России войну.

Ныне предстоит уже не заступаться только за несправедливо обиженную родственную нам страну, но оградить честь, достоинство, целостность России и, положение ее среди Великих Держав.

Мы непоколебимо верим, что на защиту Русской Земли дружно и самоотверженно встанут все верные Наши Подданные. В грозный час испытания да будут забыты внутренние распри. Да укрепится еще теснее единение Царя с Его народом, и да отразит Россия, поднявшаяся, как один человек, дерзкий натиск врага. С глубокою верою в правоту Нашего дела и смиренным упованием на Всемогуший Промысел, Мы молитвенно призываем на Святую Русь и доблестные войска Наши Божие благословение. Дан в Санкт-Петербурге, в двадцатый день июля, в лето от Рождества Христова тысяча девятьсот четырнадцатое царствования же нашего в двадцатое. Николай»¹.

Следующим был Высочайший манифест об объявлении Императором Николаем II войны Австрии, подписанный и опубликованный 26 июля 1914 г.: «Объявляем всем нашим подданным: немного дней тому назад Манифестом нашим оповестили Мы русский народ о войне, объявленной нам Германией. Ныне Австро-Венгрия, первая зачинщица мировой смуты, обнажившая посреди глубокого мира меч против слабейшей Сербии, сбросила с себя личину и объявила войну не раз спасавшей ее России. Силы неприятеля умножаются. Против России и всего славянства ополчились обе могущественные немецкие державы. Но с удвоенною силою растет навстречу им

¹ Государственный архив Российской Федерации (далее — ГАРФ). Ф. 601. Оп.1. Д. 551. Л. 1–2.

справедливый гнев мирных народов и с несокрушимой твердостью встает пред врагом вызванная на брань Россия.

Видит Господь, что не ради воинственных замыслов или суетной мирской славы подняли мы оружие, но ограждая достоинство и безопасность Богом хранимой нашей Империи, боремся за правое дело. В предстоящей войне народов мы не одни — вместе с нами стали доблестные союзники наши, также вынужденные прибегнуть к силе оружия, дабы устранить, наконец, вечную угрозу германских держав общему миру и спокойствию. Да благословит Господь Вседержитель наше и союзное наше оружие и да поднимется вся Россия на ратный подвиг с железом в руках, с крестом в сердце.

Дан в С.-Петербурге в 26 день июля в лето от Рождества Христова 1914-е, царствовавшие же нашего в двадцатое. Николай»².

По слову императора вся Россия поднялась на борьбу с врагом. Началась война, названная современниками «Великой войной» или «Второй Отечественной». С первых дней войны царственные представители династии Романовых приняли за организацию лазаретов, санитарных поездов, складов белья и медикаментов. Первой среди них стала государыня императрица Александра Федоровна. За августейшей Романовой следовали представители российских аристократических родов, а также общественные организации: «Всероссийский союз городов», «Всероссийский земский союз помощи раненым и больным воинам» и др.

Государыня императрица Александра Федоровна занялась формированием отрядов санитарных поездов и открытием складов, получивших ее имя, в Петрограде, Москве, Харькове и Одессе. Александра Федоровна была первой, чутким сердцем понявшей, что необходимо нашей армии. В день обращения царя к народу 20 июля 1914 г. последовало августейшее повеление императрицы Александры Федоровны об открытии в Зимнем дворце склада ее Величества. 21 июля состоялось первое совещание назначенных ею лиц. А 23 июля 1914 г., уже после открытия склада, началась его деятельность.

Целью организации склада было «восполнение нуждам находящихся на передовых позициях войсковых частей и лазаретов путем снабжения

их бельем, одеждой, медикаментами, перевязочными средствами, продовольственными продуктами и иными предметами»³, в которых была необходимость. Также был открыт прием пожертвований бельем, деньгами, личным трудом.

Призыв Царицы сразу же нашел живой отклик в сердцах россиян. Со всех сторон направлялись добровольные пожертвования, приходили женщины и девушки, желавшие потрудиться на пользу родных воинов, бьющихся на позициях, сидящих в окопах. Ожили парадные залы Зимнего дворца: здесь застучали швейные машины, замелькали быстрые иголки; отмеривались полотно, холст, марля, изготавливались бинты, чинилось белье, и упакованные увесистые тюки быстро стали наполнять его помещения. Почин царицы сразу же стал известен и вызвал благородное подражание. Во всех слоях общества, в близких и далеких от Петрограда провинциальных городах стали следовать его примеру. По всей России стали открываться мастерские и склады, не было дома, где бы женщины не посвящали несколько часов работы нуждам армии. Кроме склада в Зимнем дворце, императрица Александра Федоровна открыла личный склад в Царскосельском дворце, где она работала со своими дочерьми.

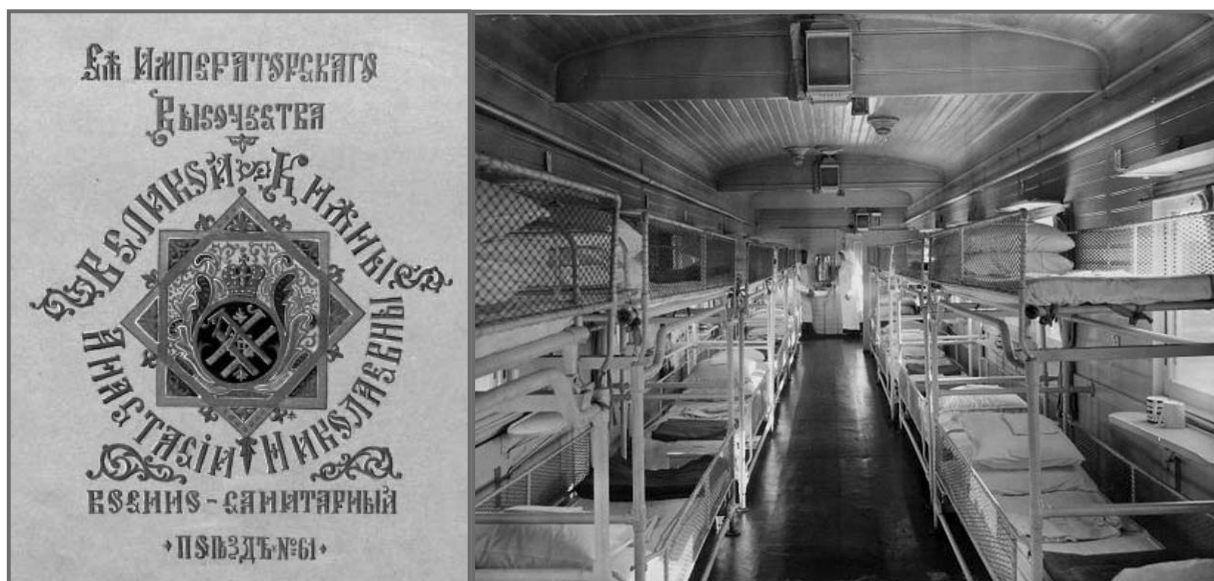
Но деятельность склада была бы не полной, если бы царица не имела возможности посылать собранные и сшитые вещи на дальние и близкие военные позиции. И уже в сентябре 1914 г. она стала заботиться об устройении поездов-складов. 26 сентября 1914 г. был освящен первый поезд, который вышел из Царского села уже 28 сентября и прибыл на фронт, наполненный посылками для солдат и офицеров. Этот поезд в течение первого года войны совершил 40 поездок, каждый раз привозя все необходимое для солдат, что было собрано для них заботливыми руками царицы.

21 октября 1914 г. был освящен второй такой же поезд, который отправился в дорогу 23 октября и в течение года совершил 35 поездок. «*В настоящее время, — писал в 1916 г. публицист А. Е. Зарин, — такие поезда-склады с необходимыми вещами и подарками отправляются на позиции каждую неделю по два поезда. Вещи для них изготавливались и собирались как в складе ее Величества Зимнего дворца, так и в складе Царскосельского дворца*»⁴. Груз посылался на все фронты, во все армии включи-

² ГАРФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 552. Л. 1.

³ Зарин А. Е. Наши Царицы и Царевны во Вторую Отечественную войну. Пг., 1916. С. 5.

⁴ Там же. С. 6.



В вагоне военно-санитарного поезда № 61
великой княжны Татьяны Николаевны

тельно. «Нет солдата, — утверждал А. Е. Зарин, — который не видал бы такого чуда-поезда»⁵.

Входя во все нужды воинов на военных позициях, государыня императрица осознала необходимость наличия для них бани и с этой целью соорудила один за другим два поезда. Главная задача оборудования такого рода поездов состояла в снабжении чистым и обезвреженным бельем войск, находящихся на передовых позициях. «Эти громадные поезда, — отмечает А. Е. Зарин, — оборудованные по последнему слову техники, состоят из паровоза, трех платформ для грузовых автомобилей, вагона-бани, вагона дезинфекционной камеры, вагона электрической станции, вагона кухни-столовой, вагона-чайной, парикмахерской, прачешной, сушильни, склада для чистого белья, двух вагонов с персоналом и двух цистерн»⁶. Поезд был снабжен четырьмя тысячами комплектов чистого белья для выдачи не имеющим белья в бане, причем запас этот всегда пополнялся отделом склада. Вымывшись, воины получали после бани чай с баранками. Указанные поезда ходили по «всему фронту, от отряда к отряду, от полка к полку, вызывая своим появлением общую радость»⁷.

«Вестник Красного Креста» в 1915 г. подробно повествовал на своих страницах о подобных действующих поездах-банных. Так, в Саракамыш для нужд Кавказской армии был отправлен прибывший из Петрограда поезд-бани (или поезд-прачечная) отдела Склада государыни императрицы Александры Федоровны. В данном специализированном поезде в течение суток отпускалось 200 пудов обеззараженного и выстиранного белья, пользоваться баней имели возможность 480 человек, при 20-часовой суточной работе соответствующих приборов оборудования поезда. Поезд состоял из 20 хорошо оборудованных и приспособленных вагонов. В нем имелось два больших котла для воды и один паровоз, служащий исключительно для нагревания воды, вагон-склад для грязного белья и вагон для его дезинфекции. Затем следовали вагоны-прачечные, сушильни, склады чистого белья, кладовые, кухни, чайная, столовая и вагоны для команды и персонала. Стиралось белье машинами. В каждую машину сразу клали до 4-х пудов белья. Для стирки и сушки белья требовался всего один час. Поезд, как передавали «Кубанские ведомости», обслуживали 52 человека. По прибытии на место назначения число персонала увеличивалось вдвое, и поезд мог уже работать кру-

⁵ Там же. С. 7.

⁶ Там же. С. 7–8.

⁷ Там же. С. 8.

⁸ Поезд-прачечная для Кавказской армии // Вестник Красного Креста (далее — ВКК). 1915. № 4. С. 1366–1367.

глыми сутками. При поезде состояло три автомобиля для доставки с передовых позиций и развозки на них белья⁸. В начале войны семья Государя Императора Николая II поселяется в Александровском дворце Царского Села.

Из Александровского парка железная дорога вела на «Собственную железную ветку». Построены эта ветка и павильон были еще в 1895—1909 гг. Сюда, в «Особый эвакуационный пункт Царскосельского района», с начала войны стали привозить раненых в санитарных поездах, а затем на автомобилях или подводах развозили по госпиталям.

10 августа в Царском Селе состоялось освящение первого в Царском Селе Дворцового лазарета. В центральной части Царского Села, в Екатерининском дворце был открыт склад ее Императорского Величества, снабжавший армию бельем и перевязочными средствами. Для помощи мирному населению, пострадавшему от войны, император учредил «Верховный Совет» под председательством императрицы Александры Федоровны. Государственная деятельность «Верховного Совета» и созданных «Комитетов помощи беженцам и семьям», получивших названия *Татьянинский* и *Ольгинский*, сразу же приобрела широкие размеры и популярность в народе. Комитеты имели отделения во многих российских городах, где они проводили сбор добровольных пожертвований.

Добрый пример императрицы вызвал подражание во всем российском обществе. Например, «жители городов Царского села и Павловска стали предоставлять помещения для раненых, вносить пожертвования для лазаретов деньгами и вещами и помощью раненым стало довольно быстро разрастаться»⁹. 18 августа в Царском Селе было открыто уже 9 лазаретов и один в г. Павловске, 28 августа — лазареты имени их императорских высочеств великих княжон Марии Николаевны и Анастасии Николаевны, а также два лазарета имени ее императорского высочества великой княгини Елизаветы Маврикиевны, 4 сентября в Царском Селе и в Павловске открылось еще 12 лазаретов. Число их быстро росло, и в 1915 г. Царскосельский район насчитывал уже 27 лазаретов. В дальнейшем, с течением времени, судя по воспоминаниям современников, их становится более 80.

И все эти лазареты со всем хозяйством, со всеми заботами о нуждах раненых приняла под

свое покровительство императрица. С первого дня их возникновения Александра Федоровна неусыпно заботилась о них, не пренебрегая каждой мелочью в этом важном деле. Но, к сожалению, деятельность этих лазаретов была стеснена неудобствами доставки раненых через распределительные пункты в Петрограда, в связи с чем в сентябре 1914 г. императрица учредила «Особый эвакуационный пункт Царскосельского района». 7 декабря 1914 г. этот пункт был открыт и началась кипучая работа. К Царскосельскому району был присоединен также Петергоф, Гатчина, Ораниенбаум и Луга со всем уездом. Всем им покровительствовала императрица Александра Федоровна. Началась ее великая страда. А. А. Вырубова в своих воспоминаниях упоминает о созданном «Особом эвакуационном пункте», в который входило около 85 лазаретов в Царском Селе, Павловске, Петергофе, Саблине, Луге и других местах. Обслуживали эти лазареты около 10 санитарных поездов ее имени и имени детей⁹.

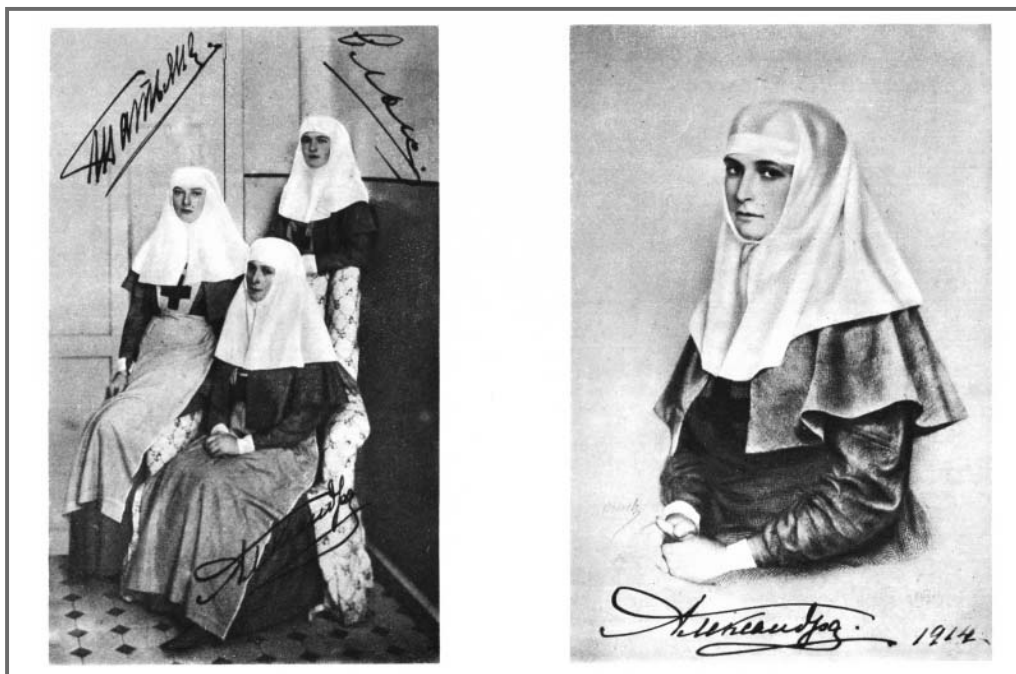
Труды императрицы умножались. Внимательно следила она за работами в открытых ею учреждениях. Пять ее собственных поездов шли на фронт, развозя вещи. Каждый поезд она обозревала лично. В 1915 г. по инициативе императрицы Александры Федоровны на фронт были доставлены полевые церкви. Ввиду того, что население местностей, на территории которых велись военные действия, исповедовало католическую веру, там было мало православных церквей. Священники выезжали на фронт вместе с полевыми церквями. Их присутствие служило большой духовной поддержкой умирающим солдатам, которые могли в этом случае исповедаться перед смертью.

Одновременно с организацией деятельности складов и санитарных поездов уже в начале августа 1914 г. Александра Федоровна решила оборудовать «Царскосельский дворцовый лазарет» — первый небольшой лазарет, ставший началом большого дела помощи больным и раненым воинам, которое развернулось в скором времени.

Императрица заботилась об эвакуации раненых, о размещении их по лазаретам. Ее контроль за этим продолжался вплоть до того времени, пока проблема размещения раненых не была успешно решена. К назначенному времени прибытия поезда к Императорскому павильону со всех сторон съезжались автомобили и экипажи. Для

⁹ Зарин А. Е. Указ. соч. С. 8.

¹⁰ Верная Богу, Царю и Отечеству. Анна Александровна Танеева (Вырубова) — монахиня Мария. СПб., 2006. С. 75–77.



Императрица Александра Федоровна

переноса раненых использовался труд лазаретных санитаров. Начиналась бережная разгрузка вагонов и, наконец, — распределение раненых по лазаретам. Раненых нужно было транспортировать не только из дальних и ближайших лазаретов, но и прямо с полей сражений. С этой целью царицей были снаряжены летучие санитарные колонны и десять санитарных поездов, помимо специальных «вагонов-лазаретов», которые постоянно курсировали между Царском Селом и всеми фронтами действующей армии. Нередко транспорт посылался «Царицей куда-нибудь, в дальний госпиталь за одним затосковавшим раненым, пославшим письмо Царице»¹¹. Вагон-лазарет был приспособлен для перевозки со всеми удобствами 30 раненых. В нем была кухня, склад для белья, запас провизии и запас перевязочных материалов¹². Появилась возможность брать раненых из таких мест, куда военно-санитарный поезд не мог быть пропущен, прежде всего, из-за загруженности железнодорожных путей. Отдельный же вагон-лазарет всегда мог быть прицеплен к любому проходящему поезду, и, не занимая много места, был способен выполнять свою специальную задачу, как по раздаче необходимых вещей

солдатам, находящимся на позициях, так и в деле эвакуации раненых.

Офицер лейб-гвардии Преображенского полка Сергей Николаевич Вильчковский (1871—1934), помощник начальника Царскосельского Дворцового управления, главный уполномоченный Красного Креста по всем учреждениям Царского Села, Павловска и окрестностей, был председателем «Царскосельского эвакуационного комитета» и курировал работу госпитальных поездов царствующей семьи, предназначенных для эвакуации. Поезд состоял из «двух вагонов, цейхгауза (вещевого и аптечно-перевязочного), одного вагона для классных чинов (в нем же — столовая и канцелярия), одного вагона-кухни, одного вагона-аптеки (в нем, кроме аптеки, помещалась ванна, и было купе для двух сестер милосердия) и двух вагонов для тяжелораненых с кроватями-носилками на 24 человека каждый»¹³.

Заведывание всем делом помощи раненым войнам в Царскосельском районе было возложено на особый комитет. Он состоял из председателя обер-гофмейстерины статс-дамы Е. А. Нарышкиной и членов комитета: лейб-медика Его Величества Е. С. Боткина, уполномоченного Крас-

¹¹ Зарин А. Е. Указ соч. С. 8–9.

¹² Там же.

¹³ Скорбный ангел. М., 2006. С. 209.

ного Креста по Царскосельскому району полковника С. Н. Вильчковского, помощника уполномоченного старшего врача лазарета доктора медицины кн. В. И. Гедройц, кн. О. К. Орловой, гр. Апраксина, ген. Бушена, а также членов-докладчиков по делам каждого лазарета в отдельности.

Идея, положенная в основание деятельности всех лазаретов, заключалась в том, чтобы можно было принять целиком санитарный поезд имени Его Высочества Наследника Цесаревича. Распределение раненых по лазаретам шло ежедневно своим ходом. Раненые с поезда имени Наследника Цесаревича отправлялись в наиболее оборудованные (рентгеновскими, электро-терапевтическими кабинетами и проч.) лазареты. Из них, по мере выздоравливания, раненые переводились в лазареты санаториального типа и уже затем — в слабосильные команды¹⁴. Доставка раненых с этого поезда и все перевозки между лазаретами осуществлялись силами императорского гаража, а также некоторых частных лиц, предоставлявших свои автомобили в распоряжение Красного Креста. В лазареты Царскосельского района попадали те нижние чины и офицеры, которые принадлежали либо к частям Царскосельского, Павловского и Петергофского гарнизонов, либо к армейским частям, где члены августейшей семьи состояли шефами. И, наконец, сюда же доставлялись нижние чины и офицеры из наиболее отдаленных гарнизонов, по обстоятельствам оказавшиеся в Петрограде.

Самые крупные лазареты, расположенные в Царскосельском районе, помимо операционных, имели еще специальные кабинеты. Так, лазареты дворцовый и местный, а также общины имени государыни императрицы Александры Федоровны при «Доме призрения» имели рентгеновские кабинеты. В дворцовом лазарете был оборудован кабинет электротерапии. Лазарет при Кокоревском доме, где помещались главным образом контуженные, был снабжен кабинетом массажа и электротерапии. Для раненых, получивших ранения уха, горла и носа был предназначен артиллерийский лазарет.

Благодаря такому распределению по специальностям имелась возможность еще до перевода раненых в лазареты санаториального типа размещать их в соответствующие лазареты. Павловские лазареты, составляющие отдел Царскосельского

района, находились под покровительством великой княгини Елизаветы Маврикиевны, они были открыты частью ее попечительством, частью заботой земства и частных лиц.

Постоянными консультантами при лазаретах Царскосельского района состояли лейб-медик его величества Е. С. Боткин, доктор И. А. Эберман и доктор медицины кн. В. И. Гедройц. В случае необходимости приглашались лучшие специалисты из Петрограда. Медицинский персонал Царскосельского дворцового лазарета, включал в себя старшего врача, доктора медицины княжну В. И. Гедройц, проработавшую всю русско-японскую кампанию на передовых позициях и ординаторов — доктора Э. К. Реймерса, доктора Г. А. Бельского, врачей В. П. Исаева и С. И. Петрикина и студента А. И. Аудера¹⁵.

Царскосельский дворцовый лазарет, в котором работали августейшие сестры милосердия, занимал лишь часть огромного здания Царскосельского госпиталя дворцового ведомства. По приказанию государыни императрицы из этого госпиталя были выделены специально выстроенный барак, первоначально предназначенный для заразных больных, и две верхних



¹⁴ ВКК. 1914. № 9. С. 664.

¹⁵ Там же. С. 665.

палаты в главном здании госпиталя (с улицы). Барак состоял из двух отделений (№ 1 и № 2) и верхней палаты (№ 3 и № 4). Всего дворцовый лазарет мог вместить 29 офицеров и 121 представителя нижних чинов.

Уже при первом посещении Царскосельского дворцового лазарета для Александры Федоровны стала очевидной необходимость получения профессиональных навыков ухода за ранеными. В сентябре месяце 1914 г. вместе со своими дочерьми она приступила к слушанию курса лекций, посвященных сестринскому делу.

Первое посещение императрицей и великими княжнами Ольгой и Татьяной выстроенного барака произошло 9 августа. Появление их было неожиданным для персонала. Императрица внимательно осмотрела палаты и служебные комнаты, а также сделала распоряжение относительно должности старшего врача лазарета. Им стала хирург княжна В. И. Гедройц. Ей было поручено прочесть для императрицы и ее дочерей необходимые лекции по хирургии, десмургии и дать необходимые пояснения по уходу за ранеными в объеме «Программы для сестер милосердия». Лекции начались со следующего же дня, в часы, «которые благоугодно было Ея Величеству назначить, и с тех пор лекции происходят аккуратно, — сперва каждый день по полтора–два часа в день, а через определенное время, когда Августейшими сестрами милосердия получена основательная теоретическая и практическая подготовка, — по три раза в неделю»¹⁶.

Со дня открытия лазарета августейшие сестры милосердия ежедневно самым аккуратным образом с 10 часов утра и до 13 часов дня (иногда и позже) посещали лазарет, слушали лекции, собственноручно делали перевязки раненым воинам, присутствовали при операциях, помогали медицинскому персоналу, ухаживали за больными, утешали их, входя во все мельчайшие нужды этого медицинского заведения¹⁷. Свидетели тех событий единодушны в оценке серьезности отношения императрицы и ее дочерей к выбранной ими стезе.

Один из офицеров, находившихся в лазарете, так описывал труды государыни-императрицы Александры Федоровны: «Приняв нас под свое высокое покровительство, Государыня Императрица лично измеряла нам температуру,

пульс и дыхание, лично забинтовывала нам наши раны и делала нам перевязки»¹⁸. По воспоминаниям А. А. Вырубовой: «Чтобы лучше руководить деятельностью лазаретов, Императрица решила лично пройти курс сестер милосердия военного времени с двумя старшими великими княжнами и со мной. Преподавательницей Государыня выбрала княжну Гедройц, женщину-хирурга, заведовавшую Дворцовым госпиталем. Два часа в день занимались с ней и для практики поступили рядовыми хирургическими сестрами в первый оборудованный лазарет при Дворцовом госпитале, дабы не думали, что занятие это было игрой, и тотчас же приступили к работе — перевязкам, часто тяжелораненых»¹⁹.

Печатью глубокого осознания важности совершаемого труда была отмечена вся деятельность в лазарете августейших сестер милосердия. Они присутствовали при операциях, не исключая даже самых сложных и мучительных, при этом императрица исполняла обязанности хирургической сестры, подавая оператору все необходимые хирургические инструменты, а великие княжны — перевязочный материал (бинты, марлю и проч.).

По желанию императрицы Александры Федоровны великие княжны начали свою работу в Царскосельском дворцовом лазарете первоначально с нижними чинами. Из их дневников видно, что помимо своей повседневной деятельности в качестве хирургических сестер они регулярно занимались черновой работой в операционной, прежде всего чисткой хирургических инструментов, т.е. выполняя то, что в лазарете обычно делали рядовые сестры милосердия. Если требовалось, то они перестилали чистым бельем постели, меняли нательное белье раненым.

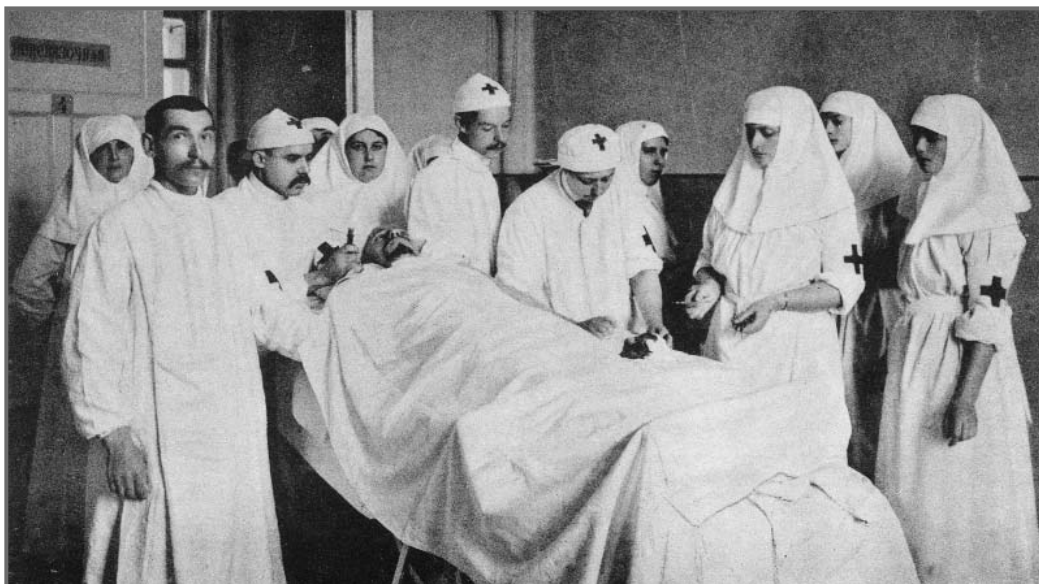
В воспоминаниях С. Я. Офросимовой сохранились такие свидетельства: «С горячим восхищением и уважением смотрели все в первые дни войны на женщин в белых косынках, с крестами на груди; все чаще и многочисленнее мелькали эти косынки на улицах и в домах. И вот в таких же косынках сестер милосердия увидела я старших Великих Княжон в мой первый приезд в Царское Село после объявления войны. Полтора года тому назад я оставила их еще беспечными веселыми девочками и вдруг увидела двух совершенно выросших молодых девушек.

¹⁶ Там же. С. 665–666.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Зарин А. Е. Указ соч. С. 10.

¹⁹ Верная Богу, Царю и Отечеству. С. 75–76.



Гедройц В. И.

Я была поражена переменой, в них происшедшей. Больше всего меня поразило сосредоточенное углубленное выражение их немного похудевших и побледневших лиц. В их глазах было совсем новое выражение, и я поняла, что со дня войны для них началась новая жизнь. Я заглянула в себя и поняла, что она началась и для меня, что мы уже не дети, что мы выросли одним сильным и тяжелым толчком»²⁰.

«Вестник Красного Креста» тех лет отмечал: «Своим внимательным опытным серьезным отношением к делу Государыня Императрица подает лучший пример всем остальным сестрам милосердия. Перевязки, — решительно всю работу хирургической сестры милосердия, — Ея Величество вместе с Великими Княжнами совершает в простоте любящего христианского сердца. И те несколько часов, которые проводят в лазарете Августейшие сестры милосердия, положительно являются счастливейшими часами в повседневной жизни раненых воинов, вселяя в их души бодрость, надежду на выздоровление, глубокую сердечную признательность»²¹. Весь медицинский персонал лазарета был свидетелем того душевного подъема, который испытывали раненые, за которыми ухаживали августейшие сестры милосердия. А ведь это в значительной мере ускоряло процесс их выздоровления.

Будучи свидетельницей трудов царицы и царевен хирург В. И. Гедройц написала 20 августа 1914 г. в своем дневнике: «Ежедневно черное ландо с тремя Сестрами Милосердия скользило по заросшим зеленью улицам мирного городка, останавливаясь то перед одним, то перед другим лазаретом. Мне часто приходилось ездить вместе и при всех осмотрах отмечать серьезное вдумчивое отношение всех Трех к делу Милосердия. Оно было именно глубокое. Они не играли в сестер, как это мне приходилось потом неоднократно видеть у многих светских дам, а именно были ими в лучшем значении этого слова»²².

Княжна Вера Игнатьевна Гедройц, хирург Царскосельского дворцового лазарета, была хорошо знакома императрице Александре Федоровне еще со времен русско-японской войны. Для чтения лекций и проведения занятий она ежедневно приезжала в Александровский дворец. Княжна так описала в своем дневнике (27 августа 1914 г.) начало обучения: «Началось мое чтение лекций в Александровском дворце, — хочу написать подробно как все это было в первый день, чтобы выяснить свои собственные впечатления и воспоминания. Условлено было, что читать я буду от 6 до 7 вечера ежедневно и ездить буду просто в собственном экипаже, а не в придворном. У меня в ту пору была

²⁰ Августейшие сестры милосердия. М., 2006. С. 289.

²¹ ВКК. 1914. № 9. С. 663.

²² Скорбный ангел. М., 2006. С. 235.

маленькая умная крестьянская лошада, называемая Сашка, запряженная в дрожки с длинными оглоблями; она имела очень непрезентабельный вид. Немудрено поэтому, что когда мой милый Сашка, скакавший где-то в конце оглобель, кучер Яков, гордый тем, что едет во Дворец, и, наконец, я, в английском костюме, мужской шляпе, с разборным анатомическим манекеном и хирургическими чертежами, появились перед решеткой мирно дремавшего в своем величии Дворца, то околоточный надзиратель отказался нас пропустить. Только после длительного разговора по телефону, ворота открылись и Яков, растопырив локти и потрясая синими новыми вожжами, подъехал к левому крыльцу, на котором ожидал великолепный в своей неподвижности швейцар с булавой, мешавшей ему подтащить мой хирургический груз»²³.

Следует отметить, что уход за ранеными в Царскосельском дворцовом лазарете был ежедневным. Августейшие особы ничем не отличались от тех сестер, кто наравне с ними оканчивал сестринские курсы в военное время. Находившийся в этом лазарете солдат-доброволец И. Степанов в своих воспоминаниях обратил внимание на каждодневный характер сестринских трудов императрицы. «Свой Царскосельский дворцовый лазарет она посещала ежедневно, — писал солдат, — За два с половиной месяца моего пребывания в лазарете она ни разу не пропустила, если не считать поездок по провинциальным и прифронтовым городам. Утром в лазарете все время на ногах, днем объезды госпиталей Царского и столицы. Вечером она слушала курсы сестер милосердия, где преподавала Гедройц»²⁴.

Доктор медицины В. И. Гедройц так писала о сестринском деле в книге, вышедшей в Петрограде в 1914 г. под названием: «Хирургические беседы доктора медицины В. Гедройц. Для сестер милосердия и фельдшеров»: «Вдумайтесь, как много требует это звание. Кто может, кто достоин назвать себя милосердным и самое точное исполнение долга есть ли истинное милосердие? И в него нельзя вносить личных желаний, гордости, себялюбия. Большое око и любовь, одна любовь сливает сестру со страждущим, дает ей силы переносить несправедливые упреки, требования и капризы, дает силы и

вносит прекрасное в тяжелую, незаметно и бесконечно полезную работу сестер милосердия»²⁵.

В этой книге известный специалист обращалась в молодым сестрам милосердия, вступившим на путь служения раненым воинам в суровую военную годину: «Хирургия не допускает небрежности, помните это, когда выйдете на самостоятельную работу, каждая ваша оплошность может стоить жизни больному и поэтому относитесь к важным высоким обязанностям с твердостью и устойчивостью, возводя асептику в культ, которой все мы должны преклоняться»²⁶.

Императрица Александра Федоровна регулярно отправляла письма на фронт своему мужу — императору Николаю II, рассказывая о своей работе в Царскосельском госпитале (лазарете). В этих письмах мы находим сведения о сделанных ею перевязках, об изменениях в состоянии здоровья ее подопечных, потрясениях, вызванных смертью тех, кто стал за короткое время ей дорог, к кому она успела не просто привыкнуть, а искренне привязаться и полюбить от всего сердца как мать.

Замечательные ее слова сохранились в этой переписке от 21 октября 1914 г.: «Я подавила слезы, поспешила уехать в лазарет и усердно проработала там в течение двух часов, были тяжелораненные. В первый раз побрила солдату ногу возле и кругом раны, — сегодня все время работала одна, без сестры и врача, одна только княжна (хирург лазарета княжна В. И. Гедройц) подходила к каждому солдату, смотрела, что с ним. Я у нее справлялась, правильно ли то, что я намеревалась делать... И вообще сколько горя кругом! Слава Богу за то, что мы, по крайней мере, имеем возможность принести некоторое облегчение страждущим и можем им дать чувство домашнего уюта в их одиночестве. Так хочется согреть и поддержать этих храбрых, и заменить им их близких, не имеющих возможности находиться около них!».

Письма передают горести и радости той новой повседневности, в которой оказалась царская семья в эти годы. 21 октября 1914 г. императрица пишет: «Отсюда мы отправились осматривать маленький пещерный храм, находя-

²³ Там же. С. 235–236.

²⁴ Августейшие сестры милосердия. С. 297.

²⁵ Хирургические беседы доктора медицины В. Гедройц. Для сестер милосердия и фельдшеров. Пг., 1914. С. 5.

²⁶ Там же. С. 20.



13

щийся под старым дворцовым госпиталем, здесь была церковь во времена Екатерины»²⁷. Следующее письмо из Царского Села от 25 октября 1914 г.: «Я так рада, что княжна и Цейдлер решили, что незачем оперировать Шестерикова и Руднева, можно не извлекать пуль у них, — это более безопасно, так как эти пули очень глубоко сидят и не причиняют им никаких болей. Оба в восторге от этого, снова прогуливаются и были сегодня на освящении маленькой церкви!»²⁸ 27 октября 1914 г. императрица горько сетует: «О эта ужасная война!... мысли о чужих страданиях и массе пролитой крови терзают душу, и лишь вера, надежда и упование на Божие безграничное милосердие и справедливость является единственной поддержкой... Трудно постигнуть смысл жизни — так и надо, „потерпи“ — вот все, что можно сказать, так хотелось бы вновь вернуться к былым спокойным,

счастливым дням. Но нам придется долго ждать, пока опять наступят мирные во всех отношениях времена. Не хорошо поддаваться настроению, но подчас бремя становится тяжким. Оно нависло над всей страной, а тебе приходится нести на своих плечах львиную долю его. Мне так хотелось бы облегчить твои тяготы, помочь нести их...»²⁹. В письмах от 19 и 20 ноября 1914 г. звучит уже нота сосредоточенности на новых обстоятельствах жизни: «На этот раз у нас много очень тяжело раненых... некоторые из этих раненых были взяты германцами. А четыре дня спустя наши их вновь отбили. Бог мой, какие ужасные раны! Боюсь, что некоторые из них обречены, — но я рада, что они у нас и что мы, по крайней мере, можем сделать все от нас зависящее, чтобы помочь им»³⁰. «Сегодня утром присутствовала (я, по обыкновению конечно, подавала инструменты, Ольга подавала нитки и иголки) при нашей первой большой ампутации (рука были отнята

у самого плеча). Затем мы все занимались перевязками (в нашем маленьком лазарете), а позже очень сложные перевязки в большом лазарете. Мне пришлось перевязывать несчастных с ужасными ранами»³¹.

Дневниковая запись Татьяны Николаевны от 24 октября 1914 г. характеризует обычный порядок рядового дня, когда им приходилось втроем с самого раннего утра до позднего вечера трудиться на благо раненых: «Утром был урок, затем зайдя в церковь в лазарете участвовала в операции, перевязке... У меня было заседание (Татьянинский комитет. — Н.Б.) от 2:15 до 3:45 в Зимнем. Потом с Изой (Буксгевден Софья Карловна. — Н.Б.) поехала в Крестовоздвиженскую общину, где встретились с мамой и Ольгой. Вернулись в 5:30. Был урок. Княжна была». В дневнике великой княжны Ольги Николаевны этот же день был раскрыт более лаконично, но с некоторыми деталями,

²⁷ Августейшие сестры милосердия. М., 2006. С. 36.

²⁸ Переписка Николая и Александры Романовых: 1914–1915. М., 1923. Т. III. С. 39.

²⁹ Там же. С. 42.

³⁰ Августейшие сестры милосердия М., 2006. С. 52.

³¹ Там же. С. 55.

подробнее. Она упоминает, что «ездила с Мама в город в склады, потом в Крестовоздвиженскую общину — 116 раненых. У Татьяны комитет»³².

Сердечное отношение императрицы проявлялось даже в разных мелочах, напрямую не касающихся ухода за ранеными. Она подумала о том, как радостно и дорого должно быть свидание для раненого воина со своими родными. В целях облегчения страданий людей императрица решила отвести в Царскосельском дворце для приезжающих родственников раненых — жен, матерей, сестер — «гостеприимное пристанище с полным обеспечением жизни и всеми удобствами»³³.

Время теоретического и практического обучения будущих августейших сестер милосердия прошло незаметно. Наступила пора выпускных экзаменов. Граф Владимир Шуленбург отмечал: «...Ее Величество и две старшие Великие Княжны проходили ускоренный курс милосердия и когда почувствовали Себя вполне готовыми, просили сделать Им экзамен... Когда Ее Величество сдала экзамен, Она просила разрешить Ей задавать вопросы экзаменуемым Великим Княжнам... Меня, — свидетельствовала императрица Александра Федоровна, — к сожалению, может быть, не экзаменовали так, как я того хотела бы, но зато дочерям я задавала самые трудные вопросы. Я-то, ведь, знала, в чем они были слабее...»³⁴. В Вестнике Красного креста за 1914 г. мы находим еще одно подтверждение факта состоявшихся экзаменов. Высочайшие гости «будучи встречены председательницей общины княгиней Путятиной, заведующую курсами баронессой Врангель и врачами, во главе со старшим врачом-хирургом княжной Гедройц... проследовали в церковь. Здесь же находилась статс-дама Нарышкина, начальник Царскосельского Дворцового управления генерал-майор кн. Путятин и уполномоченный Царскосельского района Красного



Великая княжна Ольга Николаевна

Креста полковник Вельчковский. По окончании молебна Государыня Императрица соизволила милостиво принять поднесенное Ея Императорскому Величеству свидетельство об окончании курса по уходу за ранеными. Такие же свидетельства были поднесены и Великим княжнам Ольге Николаевне и Татьяне Николаевне. Затем...состоялась раздача свидетельств об окончании курсов сестер милосердия 45-ти слушательницам их».³⁵

А. А. Вырубова так описывает это событие: «Выдержав экзамен, императрица и дети, наряду с другими сестрами, окончившими курс, получили красные кресты и аттестаты на звание сестер милосердия военного времени. По этому случаю был молебен в церкви общины, после которого императрица и великие княжны подошли во главе сестер получить из рук начальницы Красный Крест и аттестат. Аттестаты им были выданы начальницей Царскосельской Общины княгиней Путятиной, ее Величество была очень взволнована, когда княгиня Путятина (от

³² Там же. С. 42–43.

³³ Зарин А. Е. Указ. соч. С. 11.

³⁴ Шуленбург В., граф. «Моя обязанность быть там, где страдают» // Скорбный ангел. М., 2010. С. 218.

³⁵ ВКК за 1914 год. № 10. С. 971–972.

нее я это и знаю) накалывала ей нагрудный знак Красного Креста. Так строго относилась ее Величество к званию сестры милосердия»³⁶. Со слов А. Вырубовой, императрица была счастлива: «Думаю, никогда я не видела ее более счастливой, чем в тот день, когда она, после двух месяцев интенсивного обучения, шествовала во главе процессии сестер милосердия для получения Красного Креста и диплома военной медицинской сестры»³⁷.

Редкий пример в нашей истории, когда царственная особа слушала лекции вместе со своими подданными, а потом сдавала экзамен на звание сестры милосердия. Уже получив удостоверение, надев белую косынку и передник с нагрудным знаком Красного Креста, Александра Федоровна пришла в свой дворцовый лазарет не как царица, а как сестра милосердия, готовая для всякой работы³⁸.

О том, что непосредственная работа в госпитале занимала постоянно большую часть мыслей императрицы, можно судить по ее письмам к принцессе Баттенбергской. Вот цитата из одного из них. Из письма видно, что учебу приходилось сочетать с многочисленными поездками по российским госпиталям: «С моими старшими девочками я была с однодневным визитом в Пскове (частным образом); мы приезжали туда в качестве сестер милосердия, чтобы з позднее в Двинске — мы вместе посещали госпитали.



Великие княжны Ольга и Татьяна с двумя неизвестными

В следующий раз мы хотим объехать еще больше городов. Это нелегкая работа, но я чувствую себя увереннее, когда на мне платье сестры милосердия. Мы одеваемся так в те поездки, которые совершаем без Ники. Мы успешно сдали наши экзамены и получили

³⁶ Скорбный ангел... С. 218.

³⁷ Монахиня Нектария (Нея). Свет Невечерний. Жизнь Александры Федоровны Романовой, последней Всероссийской императрицы. М., 1996. С. 104.

³⁸ К сожалению, вплоть до сегодняшнего дня в публикациях встречаются не просто неточности, но и досадные непонимания употребляемых терминов. Так, например, в 2013 г. вышли в свет «Дневники императора Николая II» (1905–1913), где в предисловии ко второму тому (авт. С. Мироненко и З. Перегудова) говорится: «Она (имеется в виду императрица) и ее дочери не только посещали раненых, но работали в качестве медсестер и как простые санитарки». Вот здесь и нужно указать, что императрица Александра Федоровна — августейшая сестра милосердия, после получения профессионального медицинского образования и участвуя, как помощница в серьезных оперативных вмешательствах, никак не могла быть «медсестрой и простой санитаркой». Кроме того, сестру милосердия отличало *бескорыстное служение* больному, что в глазах общества считалось святым подвигом. В то время как деятельность медсестры (особенно в советское время) была обычной *работой* у постели больного.

*Красный Крест на передники, а также сертификаты сестер милосердия военного времени. Мы испытали большое волнение на заключительной церемонии вместе с другими сестрами (40 человек), которые также успешно закончили свой курс, затем был молебен в моей церкви Красного Креста. Мы продолжаем посещать лекции о различных болезнях, медикаментах, анатомии и т. д., что кажется нам интересным и полезным. Мы по-прежнему каждое утро ходим на работу в госпиталь, и каждую неделю сюда прибывает поезд с новыми ранеными*³⁹.

Сочетание учебы и поездок, постоянная практика — в целом повышали профессиональное мастерство августейшей сестры милосердия. Как ни странно может прозвучать для работников нынешней медицинской науки и практики, но в понятие «профессиональная сестра милосердия» входило сердечное, милосердное отношение к больным. Свидетельство фрейлины С. Я. Офросимовой еще раз подтверждает это: «Но не только своими посещениями, своей лаской и участием облегчали Великие Княжны раненым их тяжелые дни. Две старшие Великие Княжны были настоящими, окончившими курс, сестрами милосердия»⁴⁰.

Императрица Александра Федоровна и ее дочери старались всегда присутствовать в сестринской общине Царского Села при проводившихся там очередных выпусках сестер военного времени. Так, 21 февраля 1915 г. в Царскосельской общине сестер милосердия Красного Креста закончились краткосрочные курсы по уходу за больными и ранеными воинами. Об этом сохранилось следующее свидетельство: «К началу молебствия в домовую при общине церковь изволила прибыть Ея Величество Государыня императрица Александра Федоровна с Августейшими дочерьми великими княжнами Ольгою Николаевною и Татианою Николаевною. По окончании молебствия государыня императрица удостоила слушательниц собственноручной раздачей свидетельств об окончании курсов»⁴¹.

Находившийся в Царскосельском лазарете на лечении солдат И. В. Степанов писал о том, что когда императрица с дочерьми закончили курсы

на звание сестер милосердия, «они надели кресты на передники и видимо гордились этим отличием»⁴². Несомненно, что эта форма обязывала августейших сестер милосердия быть на высоте своего призвания. Всем трем было чрезвычайно важно: как носить форму, как завязывать косынку? Сестринская косынка, в их понятии, была скорее большой головной плат, который закрывал не только лоб (скрывавший волосы сестры) но и шею, спускаясь широкими складками на плечи.

Публицист А. Е. Зарин так писал о внешнем облике сестер милосердия: «Доставлен раненый в лазарет и его встречает Сама Царица в скромном костюме сестры милосердия. В простодушии солдат не узнает царственных черт Царицына лица и кличет Ее „сестрицей“, но каждый сразу отличает Ее заботливую внимательность... Лежит раненый в лазарете и каждодневно видит царственную сестру и не раз она подходит к нему и кладет ему на голову руку и говорит ему ласковые слова, доходящие до сердца»⁴³.

Императрица являла образец милосердного, сестринского поведения по отношению раненым, а ведь были нередки случаи, когда ее современницы — сестры милосердия военного времени — выказывали своеволие, не придерживались требуемых традицией милосердия правил. Это не оставалось без внимания как со стороны раненых, находящихся в то время в госпитальных лазаретах, так и со стороны сестер.

Солдат И. В. Степанов вспоминал, что императрица старалась и в других поддерживать строгое отношение к одежде сестры милосердия: «Косынки они носили по правилам гигиены, тщательно пряча волосы. Одна из дам случайно или из кокетства выпустила прядь волос. „Отчего вы не хотите носить косынку, как носит сестра Романова?“ — ласково заметила ей Императрица»⁴⁴. Сохранившиеся фотографии являются свидетельствами того, что императрица с дочерьми последовательно шли по пути традиционного соблюдения норм ношения форменной сестринской одежды.

Здесь следует сделать некоторое отступление. Еще в период русско-турецкой войны 1877—1878 гг. вышел в свет циркуляр «О правилах ношения сестрам передников с нашитым на груди

³⁹ Там же.

⁴⁰ Августейшие сестры милосердия ... С. 290.

⁴¹ Выпуск сестер милосердия // ВКК. 1915. № 2. С. 895.

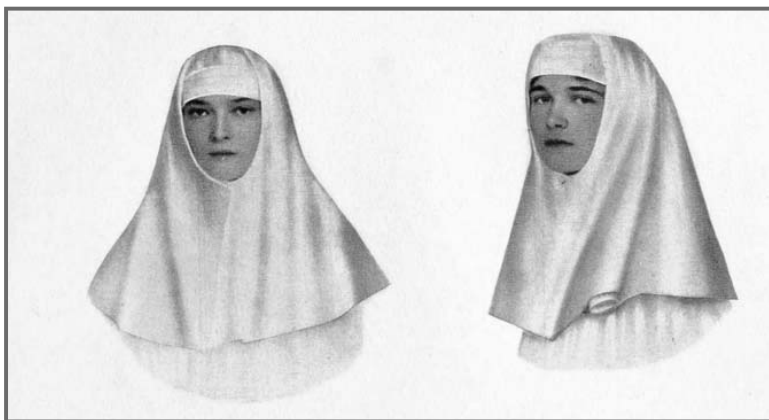
⁴² Степанов И. Указ соч. С. 50.

⁴³ Зарин А. Е. Указ. соч. С. 23.

⁴⁴ Степанов И. Указ соч. С. 50.

Красным Крестом» от 16 июля 1879 г. за № 3219, где было сказано: «Главное Управление в ноябре прошлого года просило местные учреждения принять меры, чтобы сестры Красного Креста, окончившие службу по Обществу, не носили передников с нашитыми на груди Красным Крестом. Несмотря на это, подобные случаи, насколько известно Главному Управлению, повторяются. В виду прекращения, Главное Управление покорнейше просит Управление и Комитеты обратить особенно строгое внимание, чтобы сестры, не состоящие ныне на службе, отнюдь не носили бы передники с Красным Крестом; равным образом, это не должно быть допущено вне служебных обязанностей для сестер, пользующихся этим званием в настоящее время, о чем следует войти в сношение с местною административной властью»⁴⁵.

Согласно § 54 «Нормального устава Общин РОКК» (утвержден 3 мая 1903 г.), сестры милосердия должны были носить одежду, состоящую из шерстяного или холстинкового платья коричневого или серого цвета, имея на переднике отличительный знак своего звания — нашитый на нагруднике знак Красного Креста. Находясь при исполнении служебных обязанностей, они носили на левой руке белую нарукавную повязку со знаком Красного Креста. На улице (при сопровождении раненых) нарукавная повязка надевалась на верхнее платье или пальто. Указанную в ст. 1 форму имели право носить лишь лица, удостоенные звания сестер милосердия РОКК, принадлежащие к одной из общин сестер милосердия, а



1,3

⁴⁵ Циркуляры Главного Управления Российского Общества Красного Креста за 1879 г. СПб., 1880. С. 36–37.

состоящая в запасе сестра милосердия получала право ношения формы только при ее утверждении на действительную службу.

Форма сестер милосердия в Российской империи была строгой, деловой, рациональной, гармоничной. Эстетика костюма была продумана удивительно точно, для верного восприятия облика русских сестер милосердия. Костюм русских сестер милосердия — это пласт отечественной медицинской культуры. Сложившись под влиянием русского традиционного костюма, форма сестер милосердия всегда несла и высокую содержательную смысловую нагрузку.

Во время русско-японской войны 1904—1905 гг. также наблюдались случаи нарушения правил в ношении форменной сестринской одежды. Комиссия Главного управления Общества Красного Креста на заседании 31 августа 1905 г. поднимала этот вопрос в отношении сестер милосердия, возвращающихся с Дальнего Востока. Сестрам-волонтеркам из провинции предлагалось немедленно снять форму сестер милосердия согласно циркуляру Исполнительной комиссии Главного управления Красного Креста⁴⁶. Во время Первой мировой войны такие случаи возобновились. Великая княгиня Ольга Александровна очень точно рисует характерную картину военного времени, когда на улицах российских городов стали появляться «лже-сестры милосердия», гуляющие в костюмах сестер милосердия: «Здесь все почти одеты фантастическими сестрами — и меня сердят все эти дуры парадирующие на улицах. Опять будет то же — что в ту войну (русско-японскую. — Н. Б.) было — когда дамы — которые хотели забавляться — одевались сестрами. В одно время даже гимназистки в коротких юбках ходили здесь в косынках, развивавшихся за ними, и с красным крестом на рукаве!»⁴⁷. Как известно, «лже-сестры» посещали в этой форме общественные места: театры, кинематограф, рестораны, украшали себя бижутерией.

Вполне понятно, почему Главное Управление РОКК неоднократно выступало на страницах Вестника Красного Креста против подобного демонстративного фрондирования общепринятыми правилами РОКК лицами женского пола. На его страницах не раз печатались «Правила ношения формы сестрами милосердия и лицами женского санитарного персонала РОКК» (Утверж-

дены Главным управлением РОКК 24 марта 1915 г. и дополнены 26 октября 1915 г.). Дополнения 26 октября 1915 г. были следующими: *«Сестры милосердия, ученицы и лица иных соответствующих им разрядов, состоящие в общинах Российского Общества Красного Креста или к этим общинам причисленные, а также лица женского санитарного персонала, допущенные к уходу за ранеными и больными и для несения хозяйственных обязанностей в лечебных учреждениях Общества или принятых под его флаг Всероссийского Земского и Городского Союзов и иных организаций, не должны: за исключением случаев командирования для сопровождения воинских команд, посещать в присвоенной им форменной одежде театры, кинематографы, концерты и всякого рода другие публичные увеселения и зрелища, а также, за исключением случаев явной необходимости, рестораны, обеденные залы при гостиницах и им подобные учреждения»*.

Сестры милосердия (ученицы) не должны были, как было указано в дополнении к «Правилам»: *«Носить неполную форменную одежду или искажать таковую принадлежностями одеяния, не соответствующими строгому облику сестры милосердия»*⁴⁸.

На страницах «Вестника Красного Креста» неоднократно печатались материалы, свидетельствующие о том, что, несмотря на таковые запрещения на улицах городов продолжали появляться лица, одетые в несоответствующую нормам форму сестер милосердия. Украшения бижутерией, узорчатыми чулками и т.д. лишь усугубляли эти отступления от традиционных норм.

В «Вестнике Красного Креста» в связи с этим было зафиксировано следующее обращение к «Окружным и местным управлениям, местным комитетам, и попечительным Советам Общин сестер милосердия и главноуполномоченным Российского Общества Красного Креста»⁴⁹. 3 января 1916 г. был опубликован документ «О правилах ношения формы сестрами милосердия и лицами женского санитарного персонала РОКК», где было указано: «Главное Управление РОКК имеет честь препроводить местным органам Общества Красного Креста для сведения и неуклонного руководства утвержденные им 24 марта 1915 г. и дополненные 26 октября того же

⁴⁶ Вестник РОКК. 1905. № 35. С. 520.

⁴⁷ Августейшие сестры милосердия ... С. 261.

⁴⁸ ВКК. 1916. № 2. С. 446.

⁴⁹ Там же С. 443.

года „Правила для ношения формы сестрами милосердия и лицами женского санитарного персонала РОКК“. Подписал: Председатель Главного Управления РОКК Гофмейстер А. Ильин. Скрепил: начальник Канцелярии А. Чаманский». Несомненно, свою важную положительную роль имел пример августейших особ, которые строго придерживались существующих правил и сестринских традиций.

После окончания курса сестринского обучения для августейших сестер милосердия началось трудное время, когда с раннего утра до поздней ночи не прекращалась их деятельность. Вставали рано. В 9 часов утра Императрица с великими княжнами каждый день заезжали в церковь Знамения для получения благословения у древней святыни Царского Села иконы Божией матери Знамение⁵⁰. Этот чудотворный образ помогал августейшим сестрам в их трудах. Из церкви они ехали на работу в лазарет. Оставшуюся часть дня императрица посвящала осмотру других лазаретов Царского Села.

Сестринские будни царственных особ были наполнены самой разной деятельностью. И. Степанов в воспоминаниях писал: *«„Лазарет ея Величества“ очень точно и подробно дает распорядок дня Августейших Сестер милосердия: День в лазарете начинался в семь часов утра. Мерили температуру, затем мылись, приводили в порядок постель и ночные столики, пили чай. В восемь часов палаты обходила старший врач княжна Гедройц. Ровно в девять часов слышался глухой протяжный гудок царского автомобиля. Вильчковский встречал рапортом. Весь персонал выстраивался в коридоре. Женщины, прикладываясь к руке, делали глубокий реверанс. На этом кончалась официальная часть. Императрица давала понять, что каждый должен заниматься своим делом и не обращать на нее внимания. Она быстро обходила палаты с Ольгой и Татьяной, давая руку каждому раненому, после чего шла в операционную, где работала непрерывно до одиннадцати часов. Начинался вторичный длительный обход раненых. На этот раз она подолгу разговаривала с каждым, присаживаясь иногда. В начале первого она уезжала во Дворец»⁵¹.*



12

Такой размеренный ритм госпитальной жизни присутствовал в относительно спокойный промежуток военного времени. Когда же прибывали санитарные поезда, то наступало горячее время; императрица и великие княжны делали перевязки, ни на минуту не присаживаясь, с 9 часов иногда до 3 часов дня. Здесь им пришлось столкнуться с самыми горькими сторонами человеческих болей, несчастий, испытаний. А. А. Вырубова так описала эту тяжелейшую сторону повседневной работы императрицы в качестве операционной сестры: *«Я видела Императрицу России в операционной госпиталя: то она держала вату с эфиром, то подавала стерильные инструменты хирургу, помогая при самых сложных операциях, принимая из рук работающего хирурга ампутированные руки и ноги, убирая окровавленную и порою зашивевшую одежду, перенося все зрелища, запаха и агонии*

⁵⁰ Степанов И. Указ соч. С. 52.

⁵¹ Там же. С. 48.

этого самого страшного места — военного госпиталя в разгаре войны»⁵². Вырубова не раз возвращалась в своих воспоминаниях к этому совместно с ними пережитому суровому военному времени: «Помню, что тогда мы были единственными сестрами милосердия, которых обучали медицинскому делу. Приходили в госпиталь сразу же после Литургии к 9 утра и шли прямо в приемный покой, где лежали раненые, поступившие после оказания им первой помощи в окопах и полевых госпиталях. Их привозили издалека, всегда ужасно грязных и окровавленных, страдающих. Мы обрабатывали руки антисептиками и принимались мыть, чистить, перевязывать эти искалеченные тела, обезображенные лица, ослепшие глаза — все неопишущие увечья, которые на цивилизованном языке называются война»⁵³.

Из сохранившихся свидетельств видно, что одно только присутствие государыни императрицы рядом с ранеными утешало и лечило их души. И сразу вспоминаются строки из воспоминаний воспитанника Императорского училища правоведения раненого И. В. Степанова, в то время молодого солдата-добровольца, проходившего в этом лазарете лечение: «Персонал замечательно заботился о нас. Мы были ранеными первого „медового месяца“ войны, и с нами носились, как с самой занимательной новинкой. Цветы, сладости приносились и присылались знакомыми и незнакомыми. Дисциплину держала старший врач княжна Гедройц. Говорила резко, но была внимательна и сердечна. Она слыла человеком хотя и резким, но прямым и правдивым... Меня, раненого в ногу выше колена, сняли с курьерского поезда „Киев—Петроград“ в Царском Селе 30 августа. Меня вносят на перевязочную. Поражает необыкновенная чистота. Женщины в белых косынках. Тишина. Восемь дней, как не перевязывали. Задыхаюсь от тяжелого запаха собственного гноя. Рубашки не меняли две недели. Стыдно. Пожилая женщина в вязанном чепце с красным крестом осторожно режет бинты. Рядом стоит высокая женщина и так ласково улыбается. Вот она сама промывает рану. Напротив две молодые сестрицы смотрят с любопытством на гряз-

ные кровавые отверстия моей раны ... Где я видел эти лица? Меня охватывает сильнейшее волнение ... Неужели они? Императрица... Ольга ... Татьяна... Старший врач наклоняется и тихо шепчет мне на ухо: „Сейчас выну тампон. Будет больно. Сдержитесь как-нибудь“... Мгновенно вспоминаю невероятную боль в дивизионном госпитале, когда вставляли этот самый тампон. Как сдержаться? В дороге я так ослаб. Но надо, надо, во что бы то ни стало ... Закусываю губу изнутри. Сжимаю края стола... Ловким движением тампон вырван... Сдержался... Только слезы брызнули. Императрица смотрит в глаза, нагибается... и целует в лоб, я счастлив»⁵⁴.

Раненые в госпиталях звали императрицу «матушка-царица», за ее постоянную любовь, за то, что она неустанно служила им как родная сестра — сестра милосердия. «Во время тяжелых операций раненые умоляли Государыню быть около. Вижу ее, — пишет А. А. Вырубова, — как она утешает и ободряет их, кладет руку на голову и подчас молится с ними. Императрицу боготворили, ожидали ее прихода, старались дотронуться до ее серого сестринского платья; умирающие просили ее посидеть возле кровати, поддержать им руку или голову, и она, невзирая на усталость, успокаивала их целыми часами... Случалось, хирург сообщал несчастному солдату о предстоящей ампутации или об операции, которая может окончиться фатально; солдат поворачивался и кричал с мукой в голосе: „Царица! Постой рядышком, поддержи меня за руку, чтобы я смелее был“. Кто бы это ни был — офицер или молодой солдат — крестьянин, она всегда спешила на зов. Положив раненому руку под голову, она говорила ему слова утешения и ободрения, молилась с ним, пока готовились к операции, ее милосердные руки помогали при анестезии»⁵⁵.

Императрица день за днем обретала действенное умение ободрять раненых. Это умение ободрить и утешить помогало не одному раненому благополучно пережить мучительные моменты перед оперативными вмешательствами. Умирающие солдаты благодаря ее присутствию отходили в мир иной более умиротворенными и успокоенными. Баронесса С. Буксгевден писала: «Самый

⁵² Монахиня Нектария (Нея). Указ. соч. С. 104.

⁵³ Там же. С. 103–104.

⁵⁴ Степанов И. Указ. соч. С. 46.

⁵⁵ Верная Богу, Царю и Отечеству. С. 75–77, 104.

простой человек в ее госпитале мог позвать царицу и увидеть ее возле своей постели. Это было для раненых большим физическим и моральным утешением»⁵⁶. Раненный солдат так описывал эту удивительную способность царицы утешать страдальцев: «Нога ныла, а тут еще неожиданно разболелось ухо. Гедройц была занята, и Императрица пришла сама делать вливание в ухо. Видя мое печальное и, вероятно, страдальческое лицо, она села на кровать и положила мне руку на лоб. Я смотрел ей в глаза, и странная мысль меня волновала. Как ужасно, что это Императрица, как я хотел бы сейчас сказать ей все свои горести так, как человеку. Найти у нее утешение. Она ведь такая заботливая...»⁵⁷.

Тонкая и чуткая натура, императрица Александра Федоровна глубоко сопереживала страданиям раненых воинов, особенно тем, кто, потеряв возможность к передвижению, не мог посещать церковные службы. Она на свои средства создала походную церковь, дававшую страждущим возможность быть в церковной обстановке, даже находясь на госпитальной койке.

В заботах о раненых Александра Федоровна соединила лазарет телефоном со своим покоями, и на дежурном лежала обязанность немедленно сообщать ей о всяком тревожном случае. Иногда императрица едва успевала прийти домой, как ей приходилось возвращаться назад к тяжелораненому пациенту. Нередко случалось, что среди ночи ее будили сообщением, что у раненого офицера или солдата поднялась температура. Она тотчас вставала и шла в лазарет, уже не отходя от койки больного до той поры, пока усилиями врачей тот не получал облегчения.

С. Я. Офросимова также вспоминала о том, что императрица «каждый вечер справлялась по телефону через дочерей или Вырубову о здоровье наиболее серьезных пациентов»⁵⁸.

Подобные ситуации не были редкостью. А. Е. Зарин утверждал, что таких случаев, в которых принимала участие императрица «не перечесть», далее он писал: «Один молодой солдат с ужасом сказал ей, что ему собираются отрезать ногу. Императрица приняла в нем участие и стараниями врачей, ее заботами и уходом,

нога была спасена. В ее заботах о больных и раненых нет никакой меры. Она может проявить всю свою энергию по поводу ничтожного, как кажется другим, случая. Но для нее нет ничтожного случая, раз они касаются больных и раненых воинов»⁵⁹.

Переписка царственных особ и воспоминания современников дают возможность реально увидеть, как ежедневно, сразу после перевязки раненых в своем госпитале, императрица Александра Федоровна с дочерьми регулярно старалась посещать многочисленные лазареты Царского Села, Петрограда и его пригородов. Обходя раненых, беседуя с ними, она благословляла их иконками. Причем в обязательном порядке, осматривая госпитальные палаты и операционные, она находила о чем беседовать не только с создателями госпиталей и лазаретов, но и с работающим в этих лечебных заведениях медицинским персоналом.

В первых числах января 1915 г. произошло крушение поезда, в котором пострадала близкий для семьи Романовых человек — фрейлина Анна Александровна Вырубова. Это событие получило свое отражение в дневниках великих княжон, каждая из которых по-своему отреагировала на сложившуюся ситуацию. Из дневника Татьяны Николаевны 2 января 1915 г.: «Было крушение поезда, и мы ждали Аню. Встретили ее на вокзале, она сильно разбита, и очень тяжелое состояние»⁶⁰. Из дневника Ольги Николаевны от 3 января 1915 г. (суббота): «Мама в „Знамение“ и в лазарет, Ане немного легче. Левая нога в бедре и голени сломана, скуловая и височная кости треснуты, глаз правый синий и все тело в кровоподтеках. Под наркозом наложили гипсовую повязку. Лежит в солдатском отделении»⁶¹. Несчастье, случившееся с Вырубовой, легло еще одним тяжким бременем на душу императрицы.

Молодым княжнам в стенах госпитального лазарета также пришлось пережить очень многое. Будучи юными, они видели тяжелые ранения, сам вид которых вызывал тягостные переживания у царевен. Письмо Татьяны Николаевны от 6 мая 1915 г. содержит такое свидетельство: «Сегодня перевязывала в лазарете этого

⁵⁶ Баронесса София Буксгевден. Указ. соч. С. 309.

⁵⁷ Степанов И. Указ соч. С. 51.

⁵⁸ Августейшие сестры милосердия М., 2006. С. 297.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Августейшие сестры милосердия. С. 68.

⁶¹ Там же.



В царскосельском госпитале

несчастливого солдата с отрезанным языком и ушами. Он молодой и очень хорошее лицо, Оренбургской губернии говорить он совсем не может и потому он написал, как все это с ним случилось. И мама просила это тебе послать. Мама ему сказала, что пошлет его записку к тебе, он был очень доволен. Княжна Гедройц надеется, что он будет со временем говорить, так как у него отрезана часть языка. Очень болит у него. Правое ухо сверху отрезано, а левое снизу. Так его, бедного жалко»⁶².

С. Н. Вельчковский писал: «Я убежден, что государыня сумела передать высокие душевные качества своим дочерям Ольге и Татьяне Николаевнам»⁶³. Тяжелые переживания военного времени еще более сблизили мать с дочерьми. Позиция матери состояла в том, чтобы не удалять своих дочерей от трудностей и горестей, но закалить их души в этих испытаниях.

Великая княжна Татьяна Николаевна отличалась неустанными трудами по уходу за больными.

А. А. Вырубова в своих воспоминаниях отметила эту ее особенность: «Она была неустойчива и делала свою работу со смирением, как все те, кто посвятил свою жизнь служению Богу. Семнадцатилетняя Татьяна была почти так же искусна и неустойчива, как и мать, и жаловалась только, если по молодости ее освобождали от наиболее тяжелых операций. Императрицу не оберегали от трудностей, да она и сама этого не позволяла»⁶⁴.

Далее А. А. Вырубова писала: «Люди обожали ее, ждали ее прихода, протягивали свои перевязанные руки, чтобы дотронуться до нее, когда она проходила, улыбались ей, когда она опускалась на колени у постели умирающего с прощальными словами молитвы и утешения»⁶⁵. Те, кто видел как трудится великая княжна отмечали ее ловкость и умение»⁶⁶. Фрейлина императрицы С. Я. Офросимова считала, что в лице Татьяны Николаевны был запечатлен идеальный образ сестры милосердия: «Если

⁶² Там же. С. 99.

⁶³ Скорбный ангел. С. 213.

⁶⁴ Монахиня Нектария (Нея). Указ. соч. С. 104.

⁶⁵ Там же. С. 104–105.

⁶⁶ Верная Богу, Царю и Отечеству... С. 75–77.

бы, будучи художницей, я захотела нарисовать портрет сестры милосердия, какой она представляется в моем идеале, мне бы нужно было только написать портрет Великой Княжны Татьяны Николаевны, мне даже не надо было бы писать его, а только указать на фотографию ее, висевшую всегда над моей постелью, и сказать: „Вот сестра милосердия“». На идеальном портрете, по мысли С.Я. Офросимовой, великая княжна Татьяна «стоит посреди палаты, залитой лучами солнца; они обливают ярким светом всю ее тонкую, высокую фигуру, золотыми бликами ложатся на ее белоснежную одежду. Ее головка, в белой, низко одетой на лоб косынке, снята в профиль; черты ее прекрасны, нежны и полны грусти, глаза слегка опущены, длинная тонкая рука лежит вдоль халата... это не портрет, нет... это живая сестра милосердия вошла в палату в яркий, весенний день... Она подошла к постели тяжелораненого... она видит, что он заснул первым живительным сном... она боится шевельнуться, чтобы его не потревожить... она замерла над ним счастливая, и успокоенная за него, и утомленная от бессонных ночей и страданий, ее окружающих»⁶⁷.

Великие княжны, Ольга и Татьяна — сестры милосердия Царско-сельской общины — за свои труды по уходу за больными и ранеными воинами в 1915 г. были отмечены наградами. Им были пожалованы знаки отличия Красного Креста 2-й степени, установленные 19 февраля 1878 г.⁶⁸ В 1916 г. последовала другая награда — знак отличия Красного Креста 1-й степени. Награду получили великие княжны Ольга Николаевна, Татьяна Николаевна и доктор медицины В. И. Гедройц⁶⁹. Княжна Гедройц также была удостоена в 1915 г. награды от

императрицы Александры Федоровны — подарком из Кабинета Его Императорского Величества — золотыми часами с государственным гербом Российской империи.

Говоря о трудах августейших сестер милосердия, нельзя пройти мимо деятельности медицинского персонала «Лазарета великих княжон Марии Николаевны и Анастасии Николаевны» при Федоровском Государевом Соборе для раненых в Отечественную войну.

Великие княжны Мария Николаевна и Анастасия Николаевна, имея перед собой пример высокого служения раненым в лице своих близких — матери и старших сестер — стремились также вступить на эту профессиональную медицинскую стезю. Ввиду обстоятельств военного времени в Царском Селе, где жила тогда царская семья действовала достаточно большое число лазаретов военного времени. Среди этих лазаретов только находившийся в Царском селе имел сразу двух высших покровителей. Возглавил лазарет, размещенный в Федоровском городке, полковник Дмитрий Николаевич Ломан. Его трудами за короткий срок здесь было создано образцовое медицинское учреждение. И когда 9 сентября 1914 г. императрица одобрила устройство и штаты созданного лазарета, сразу же все



⁶⁷ Августейшие сестры милосердия... С. 290.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ ВКК. 1916. № 4. С. 1153–1154.

документы были оформлены приказом дворцового коменданта. Полковник Ломан смог привлечь к финансированию лазарета крупных промышленников и финансистов. Лазарет был открыт 28 августа 1914 г. на средства С. П. Елисеева, который пожертвовал на его устройство 200 000 рублей. В 1915 г. купец С. П. Елисеев также оказывал лазарету финансовую помощь. В дальнейшем содержание учреждения взял на себя К. И. Ярославский (с июня 1916 по февраль 1917 г. он выделил 140 000 руб.). В 1914 г. полковник Д. Н. Ломан смог пригласить в этот лазарет одного из лучших поваров столицы.

Великие княжны Мария и Анастасия Николаевны во время развернувшихся военных событий не остались в стороне от важных дел помощи больным и раненым. Сохранилось следующее свидетельство С. Я. Офросимовой: *«Две младшие: Мария и Анастасия Николаевны работали на раненых шитьем белья для солдат и их семей, приготовлением бинтов и корпии; они очень сокрушались, что, будучи слишком юны, не могли стать настоящими сестрами милосердия, как Великие Княжны Ольга и Татьяна Николаевны»*. Но они все-таки смогли найти дело себе по силам.

С 1914 г. в одном из зданий Федоровского горodka был оборудован лазарет для нижних чинов, а в 1916 г. был создан второй лазарет для офицеров. В помещении трапезной была устроена церковь во имя преподобного Сергия Радонежского, где находился пятиярусный дубовый иконостас с подлинными древними иконами. Древние росписи Ферапонтова монастыря послужили образцом для росписей этого храма художником Г. П. Пашковым.

Все члены семьи Романовых любили это место. По воскресениям императрица молилась в Федоровском соборе, где для нее была специально создана молельня. Александра Федоровна любила также бывать на богослужении в нижнем — пещерном — храме собора, освященном во имя преподобного Серафима Саровского.

В апреле 1915 г. в лазарете находилось 30 раненых офицеров и 180 нижних чинов. Для раненых полковник Д. Н. Ломан устраивал концерты и литературные вечера. Журнал «Вестник Красного Креста» за 1915 г. сохранил крат-

кие сведения об одном из этих концертов: *«В Царском Селе в лазарете Их Императорских Высочеств Великих Княжен Марии Николаевны и Анастасии Николаевны при Федоровском Государевом соборе был устроен для раненых воинов концерт, в котором любезно приняли участие артисты императорских театров П. К. Де-Лазари и А. П. Макаров, сыгравшие дуэт на гитарах, А. П. Коломейцева-Днепровская, пропевшая ряд малороссийских песен, артистка Императорских театров Н. В. Ростова, прочитавшая ряд своих рязанских частушек, хор гуслиров под управлением Н. Н. Голосова, исполнивший несколько музыкальных вещей, М. И. Нелидова, спевшая русские песни под аккомпанемент гуслей, и артистка Императорских театров В. К. Устругова, рассказавшая свои сказки, былины. На концерте присутствовали Августейшие сестры милосердия Их Императорские Высочества Великие Княжны Ольга Николаевна и Татьяна Николаевна, Августейшие Хозяйки лазарета Их Императорские Высочества Великие Княжны Мария Николаевна и Анастасия Николаевна, а также медицинский персонал и сестры лазарета. Концерт доставил раненым громадное удовольствие, за что они от души искренне и тепло благодарили участвовавших в концерте»*⁷⁰.



⁷⁰ Концерт в лазарете при Федоровском государевом соборе в Царском Селе // ВКК. 1915. № 6. С. 2441.

Из известных людей здесь выступал поэт С. А. Есенин, поскольку он служил санитаром в Царскосельском полевом военно-санитарном поезде № 148, причисленном к Царскосельскому лазарету Федоровского городка.

В день именин вдовствующей императрицы Марии Федоровны и великой княжны Марии Николаевны в лазарете № 17 Федоровского городка был дан концерт для раненых, организованный Д. П. Ломаном. В этот день Есенин прочитал свое стихотворение «Послание царевнам»

В багровом зареве закат шипуч и пенен,
Березки белые горят в своих венцах,
Приветствует мой стих молодых царевен
И кротость юную в их ласковых сердцах.
Где тени бледные и горестные муки,
Они тому, кто шел страдать за нас,
Протягивают царственные руки,

На ложе белом, в ярком блеске света..
Рыдает тот, чью жизнь хотят вернуть....
И вздрагивают стены лазарета
От жалости, что им сжимает грудь.
Все ближе тянет их рукой неодолимой
Туда, где скорбь кладет печать на лбу
О, помолись, святая Магдалина,
За их судьбу...

22 июля 1916 г. День святой Марии Магдалины
За это стихотворение С.А. Есенин был награжден золотыми часами с царским гербом. Через семь лет он в своей «Автобиографии» написал: «По просьбе Ломана, однажды читал стихи Императрице. Она после прочтения моих стихов сказала, что стихи мои красивые, но очень грустные. Я ответил ей, что такова вся Россия. Ссылаясь на бедность, климат и прочее...»⁷¹.

Младшие дочери и императрица Александра Федоровна приходили в лазарет практически каждый день для оказания помощи выздоравливающим. Будучи очень доброжелательными и открытыми для общения с ранеными, великие княжны Мария и Анастасия беседовали с ними, играли в различные игры, собирали цветы. Нередко их сопровождал цесаревич Алексей. Царские дети дарили раненым образки и небольшие самодельные подарки. Одно их присутствие приносило раненым радость, вызывало ответный благодарный отклик в их сердцах.

Так, в день именин царевны Анастасии ей было преподнесено следующее стихотворение:

Сегодня день Анастасии,
И мы хотим, чтоб через нас
Любовь и ласка всей России
К Вам благодарно донеслась.
Забыв о том, что накануне
Мы были в яростных боях.
Мы праздник пятого июня
В своих отпразднуем сердцах.
И мы уносим к новой сече
Восторгов полные сердца, .
Припоминая наши встречи
Средь Царскосельского дворца.

Автором этого стихотворения был поэт Н. Гумилев. К этому времени Н. Гумилев — прапорщик 5-го Гусарского Александрийского полка — был уже кавалером двух Георгиевских крестов. А пятнадцать выздоравливающих офицеров, поставивших под стихотворением свои подписи, полностью разделяли чувства поэта. Сам же Н. Гумилев проходил лечение в Царскосельском Дворцовом лазарете в связи с болезнью.

Не следует думать, что августейших особ не касались все привычные в этом деле трудности. Им приходилось выдерживать многое: терпеть, проявлять смирение, особый такт в отношениях с другими людьми. И. В. Степанов отмечал эту сторону их сестринской жизни: *«В перевязочной работала императрица Александра Федоровна как рядовая помощница. В этой обстановке княжна Гедройц была старшей. Вобщей тишине слышались лишь отрывчатые требования: „ножницы“, „марлю“, „ланцет“ и т. д. с еле слышным прибавлением „Ваше Величество“. Императрица любила свою работу. Гедройц уверяла, что у нее определенные способности к хирургии. По собственному опыту знаю, что Ее перевязки держались дольше и крепче других»*⁷².

А. А. Вырубова видела эти отношения «императрицы и подданной», «хирурга и подчиненной сестры»: *«Не мне судить Государыню, не мне оценивать или критиковать ее действия, но все же, чтобы показать, насколько Ее Величество была чужда гордости или заносчивости и насколько она хотела быть в лазарете простой сестрой милосердия, я при-*

⁷¹ Есенин Сергей. «Приветствует мой стих молодых царевен...» // Скорбный ангел. Царица-мученица Александра Новая в письмах, дневниках и воспоминаниях. Изд. 2-е исп. и доп. М., 2010. С. 354.

⁷² Степанов И. Указ. соч. С. 49.

веду следующий пример, меня немало возмущавший. Ее Величество держала себя в операционной дворцового госпиталя слишком просто; доктор лазарета княжна Гедройц, вполне обнаружившая себя с первых же дней революции, держала себя почти вызывающе начальническим образом. Между операциями или сложными перевязками княжна Гедройц сидя обращалась к Императрице: „передайте мне папиросы,... дайте мне спички“, — и Ее Величество покорно все исполняла. Это я знаю от лиц, работавших в операционной»⁷³. В годы своей юности Гедройц была близка к революционному движению, потом отошла от революционеров, но в годы Февральской революции опять вернулась к революционным настроениям. Происходящее, очевидно, не было до конца понятно ей самой. Ведь она оставила проникновенные свидетельства о самоотверженных трудах августейших сестер милосердия.

Образцовое сестринское служение, пример которого явили августейшие особы, был облечен ею в стихотворную форму:



В. И. Гедройц

Квадрат холодный и печальный
Среди раскинутых аллей.
Куда восток и север дальний
Слал с поля битв „куски людей“.
Где крики, стоны и проклятья
Наркоз спокойный прекращал,
И непонятные заклатья
Сестёр улыбкой освещал.
Мельканье фонарей неясных,
Борьба любви и духов тьмы.
Где трёх сестёр, сестёр прекрасных
Всегда привыкли видеть мы.
Молчат таинственные своды,
Внутри, как прежде, стон и кровь,
Но выжгли огненные годы —
Любовь⁷⁴.

Труды доктора медицины княжны В. И. Гедройц «Царскосельского дворцового лазарета» всегда вознаграждались. Так, она была награждена Главным управлением РОКК серебряной медалью «За усердие» на Владимирской ленте. (14 ноября 1914 г.)

Императрица постоянно посещала и другие больницы в Царском Селе и примерно раз в неделю ездила с осмотром больничных учреждений в Петрограда⁷⁵. Кроме того, она объезжала некоторые города России с целью посещения местных лазаретов. Она хотела лично проверить состояние дел в госпиталях и выказать свое участие как можно большему числу раненых.

В форме сестры милосердия со старшими великими княжнами императрица посетила Лугу, Псков, где работала великая княжна Мария Павловна (младшая), Вильно, Ковно и Гродно. Государыня верила в действительную пользу своих посещений местных лазаретов, и это поддерживало ее во время этих инспекционных поездок. Некоторые считали, что поскольку императрица в поездках, с целью осмотров госпиталей была без традиционного облачения, то пропадал весь эффект императорского визита. Но следует отметить, что во время войны царские особы в одежде сестер милосердия воспринимались простым народом с одобрением и пониманием.

Из письма Александры Федоровны императору Николаю II от 23 ноября 1914 г.: «В Вильну прибыли в 10.15 — на станции губернатор,

⁷³ Скорбный ангел. С. 218.

⁷⁴ Гедройц В. И. Госпиталь // Скорбный ангел. Царица-мученица Александра Новая в письмах, дневниках и воспоминаниях. Изд. 2-е исп. и доп. М., 2010. С. 626.

⁷⁵ Баронесса София Буксгевден. Указ. соч. С. 309.

представители Военного ведомства, а также Красного Креста. Я увидела два санитарных поезда, а потому тут же обошла все вагоны, очень благоустроенные и предназначенные для нижних чинов — среди них несколько тяжело раненых, но все бодрые. Их привезли сюда прямо с поля сражения. Заглянула в питательный пункт и амбулаторию. — Оттуда в закрытых автомобилях (...) мы проехали в Собор. Затем в польский двор. Лазарет. Огромная зала с кроватями; на сцене размещены наиболее тяжело раненые, а сверху на галерее офицеры — масса воздуха и очень чисто (...). Я везде раздавала иконки, девочки тоже. Потом мы проехали в госпиталь Красного Креста в женской гимназии, где тоже — масса раненых»⁷⁶. Посещение Ковно в другом письме она описала так: «Спешно в автомобилях в Собор — лестницы были покрыты коврами, снаружи выставлены деревья в кадках. Собор залит весь электрическим светом. Епископ встретил нас пространным словом. После краткого молебна мы приложились к чудотворному Образу Богородицы. Он поднес мне образ Св. Петра и Павла, по которым назван самый храм, — он трогательно говорил о нас: „сестры милосердия“, а также дал твоей женушке новое имя — „Мать милосердия“ — далее отправились в Красный Крест простыми сестрами, в небесно-голубых платьях»⁷⁷. Императрица Александра Федоровна чувствовала моральное удовлетворение от того, что оказывала реальную помощь раненым, и эта работа позволяла ей забыть о собственных печалях и тревогах.

На Рождество Царица с Царевнами устраивала в лазаретах елку, награждая раненых подарками. На Пасху каждого одаривала красным яйцом и подарком. Покидая лазарет, уходящий раненый также получал небольшой подарок от самой императрицы.

Когда солдат или офицер уходил из Царскосельского лазарета, то уносил в своем сердце замечательный образ Царицы. Воины всегда помнили о том свете любви, который постоянно озарял их походную жизнь. И солдат и офицер всегда запоминали теплое участие Царицы при уходе за ними, это согревало их души. Царица

действительно явилась для воинов, и материю, и сестрой, и утешительницей и благодетельницей. Она же старалась помнить и о тех, кто ушел в мир иной. Об этом сохранились воспоминания очевидцев: «Однажды в Царском Селе на Братском кладбище хоронили скончавшегося в одном из царскосельских лазаретов офицера. Один из наших друзей-офицеров поехал на вечернюю панихиду и рассказывал нам впоследствии, как глубоко он был потрясен всем виденным. Служба еще не начиналась, но публики в церкви собралось много. И в маленькой церкви стало так душно, что он вышел на улицу. Темнело, и в сумраке весеннего дня кое-где белели кресты могил. Вдруг у ограды кладбища остановился автомобиль, из которого вышла дама, вся в черном и вошла в ограду. Остановилась у первой же могилы, осеняя себя крестным знамением. Офицер отошел из скромности возможно дальше и ожидал, что дама сейчас уедет или пройдет в церковь. Но велико было его удивление, когда она, отойдя от одной могилы, пошла дальше, и, остановившись с молитвой пред следующей, обошла все кладбище, молясь пред каждым крестом. Когда она дошла до офицера, он узнал в ней государыню императрицу, которая одна ночью молилась за души погибших своих подданных»⁷⁸.

Сохранились сведения о пребывании императрицы Александры Федоровны в Москве. 2 декабря 1915 г. она посетила Москву вместе с великими княжнами Ольгой Николаевной и Татьяной Николаевной. Поначалу они отправились в Марфо-Мариинскую обитель, а после обедни в Успенском Соборе Московского Кремля проследовали в «Лазарет всех монастырей Московской епархии», оборудованный в Романовской больнице, состоящей при Покровской общине. Здесь они обошли всех раненых, беседовали с ними, раздавали образки и выслушали краткое молебен в церкви, за которым пели монахини общины»⁷⁹.

Не следует забывать, что императрица не забывала посетить и лазареты в далекой провинции. К апрелю 1915 г. под покровительством императрицы и ее детей состояло 39 лазаретов, в которых находилось на излечении около 250 офицеров и 1670 нижних чинов⁸⁰.

⁷⁶ Августейшие сестры милосердия. С. 57.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Мельник Т. «Она была врожденной сестрой милосердия» // Скорбный ангел. М., 2010. С. 182.

⁷⁹ Пребывание императрицы Александры Федоровны в Москве // ВКК. 1915. № 1. С. 140.

⁸⁰ Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф. 489. Оп. 1. Д. 96. Л. 60–64.

14 октября 1915 г. утром государыня с дочерьми прибыла в город Великие Луки Псковской губ. Встреченные на вокзале Псковским губернатором, камергером бароном Медемом, они проследовали в Воскресенский собор. Прослушав молебен, посетили полевые запасные лазареты: №28 — в здании женской гимназии и №402 — в реальном училище. Далее высокие гости посетили Великолуцкую общину сестер милосердия Красного Креста. Воспитанники и воспитанницы учебных заведений и местное население приветствовали царицу с дочерьми. В церкви было совершено молебен⁸¹. В тяжелое военное время царская семья часто посещала богослужения, молебны на благое дело, и панихиды по погибшим и крестные ходы для дарования победы.

Императрица Александра Федоровна регулярно писала мужу о своей работе в Царскосельском дворцовом лазарете, о перевязках, которые делала, о состоянии своих подопечных раненых, о смерти тех, к кому она успела привязаться и кого успела полюбить. В письмах и дневнике проскальзывают горестные ноты от ежедневных переживаний, которых никто из раненых и других сестер милосердия, не видели. В книге баронессы Софии Буксгевден приведены слова императрицы Александры Федоровны: *«Кому-то моя работа здесь может показаться не такой уж необходимой, но она позволяет мне гораздо лучше присматривать за моим госпиталем. А помощь здесь очень нужна и в цене каждая пара рук. К тому же эта работа оказывает на меня самое благотворное влияние, уводя мои мысли от собственных переживаний»*⁸². Только изредка в письмах императрицы проскальзывало чувство усталости, казалось, что силы ее на исходе и она не может дождаться окончания войны. *«Сегодня утром я в своих дрожках поехала с Алексеем в наш лазарет, — писала она в одном из писем, — мы оставались там более 2 часов, разговаривала с ранеными, сидела в лазарете с рукодельем, а затем в саду, пока другие играли в крокет. Мое сердце было плохо и сильно болело, — вероятно, я слишком рано начала выезжать, но я была так счастлива повидать их всех... Я иногда мечтаю заснуть*

*и проснуться, только когда все кончится и водворится повсюду мир — внешний и внутренний»*⁸³.

Император Николай II всегда сочувственно относился к тем лечебным учреждениям, которые занимались делом реабилитации раненых и больных воинов. Накануне своего посещения Севастополя — 30 января 1915 г. — император побывал в «Романовском институте физических методов лечения», который был открыт Севастопольским Городским общественным управлением в мае 1914 г. Государь обошел все помещения института, оборудованного по последнему слову науки. Объяснения ему давали директор института профессор Шербак и городской голова. В одном из залов института император беседовал с ранеными офицерами, лечившимися здесь; в память своего посещения он начертал свое имя на особом листе⁸⁴. Император Николай II регулярно посещал раненых в лазаретах Царского Села. Так, в начале января 1915 г. император вместе с дочерьми, великими княжнами Марией Николаевной и Анастасией Николаевной посетил раненых воинов, находящихся на излечении в Царскосельском дворцовом госпитале⁸⁵.

Опекая в годы войны множество лечебных заведений, императрица все же с особым чувством относилась к тому лазарету, где она прошла подлинную школу сестры милосердия. Любя свой лазарет, императрица Александра Федоровна часто посещала его вместе со своими старшими дочерьми. Они дружили с ранеными, находившимися в лазарете, а также со всем медицинским персоналом. С 10 августа 1916 г. это лечебное заведение стало называться «Собственный Ее Величества лазарет № 2».

Императрица Александра Федоровна вместе со своими дочерьми действительно стали образцом для всех сестер милосердия, трудившихся в то время и на театре военных действий, и в госпиталях в тылу. Этот образ сестры милосердия так представил в своем стихотворении известный поэт, князь Владимир Палей:

Сестры милосердия, ангелы земные
Добрые и кроткие, грустные немного,
Вы, бальзам пролившие на сердца больные. .
Вы, подруги светлые, данные от Бога.

⁸¹ Путешествие Государыни императрицы Александры Федоровны // ВКК. 1915. № 9. С. 39–68.

⁸² Баронесса София Буксгевден. Указ. соч. С. 308–309.

⁸³ Августейшие сестры милосердия. С. 112.

⁸⁴ Государь Император в Севастополе // ВКК. 1915. № 2. С. 503.

⁸⁵ ВКК. 1915. № 6. С. 2214.

Вам благословение сестры душ усталых,
Розаны расцветшие там, на поле битвы
И в крестов сиянии, ярко-ярко алых,
Тихо принимавшие раненых молитвы⁸⁶.

Современники, болеющие за судьбу России, не могли не заметить того духовного подвига, который явила царская семья в годы войны своим бескорыстным служением ближним: *«Пройдут тяжелые годы кровавого спора; минуют нас*

*беды кончится война... Все, что совершается сейчас, станет достоянием истории и в летописях Второй Отечественной войны одними из ярких страниц будут страницы, посвященные деятельности нашей Царицы и Ея Августейших дочерей на помощь и утешение наших воинов. И чем глубже в даль будет уходить эта эпоха, тем ярче будет блистать светлый образ царицы в ореоле любви милосердия и сострадания»*⁸⁷.



⁸⁶ Князь Владимир Палей. Поэзия. Проза. Дневники. М., 1996.

⁸⁷ Зарин А.Е. Указ. соч. С. 32.



О. В. Кириченко
Институт этнологии и антропологии РАН

Отношение к богатству в русской православной традиции: позитивные и негативные тенденции (XVIII – начало XX века)¹

У Русской Православной Церкви, как и у Вселенского Православия в целом, нет отдельного учения о богатстве, хотя и евангельские и святоотеческие тексты на этот счет говорят вполне определенно². Более того, тема богатства — одна из самых важных, не считаться с которой христианину просто нельзя. Смысл явления подается четко и ясно, а особенности решения этой проблемы предоставлены конкретной эпохе, конкретному народу и религиозной традиции. В Евангелии описан знаковый для этой темы разговор богатого юноши со Христом и высвечена дилемма: раздать богатство и идти, взяв крест свой, за Христом, или оставить все, как было до вопрошания ко Христу. Учеников Христа охватывает ужас от столь радикальной постановки проблемы: или ты со Христом, или ты с богатством. Все дальнейшее, поясняющее, как же богатому войти в Царство Небесное, сводится, по сути, к одному — «что невозможно человекам, возможно Богу». Богатому остается только поиск узкого пути (который может открыть только Бог). И не случайно образ этого узкого пути Христос сравнивает с игольным ушком (возможно, это узкие ворота в Иерусалиме, а может быть, речь идет о реальном игольном ушке), поскольку здесь важно подчеркнуть божественный — промыслительный — характер этого особого для человека пути.

История христианства показала, что выбор узкого пути пришлось делать не только каждому человеку в отдельности, но каждой христианской

Церкви, каждому народу и государству, которое сопрягало свой путь с христианской верой. По причине существования столь сложных субъектов — носителей и хранителей христианской веры — Евангелие, думается, не случайно оставляет открытым вопрос о судьбе и конечном решении богатого юноши. Он мог потом (за скобками евангельского текста) раздать богатство нищим и пойти за Христом, но мог и не решиться на этот поступок. Евангелие словно погружает нас в эту неопределенность и таинственную глубину проблемы. И, действительно, это одна из серьезнейших и труднообъяснимых проблем Церкви и веры. То непреодолимое упорство, которое проявляют земные противники Христа в Евангелии, не желавшие видеть Его очевидного — духовного подвига, подлинного чуда, всещедрого добра — во многом объясняется их глубокой, сердечной укорененностью в богатстве. Оно так затемнило душу Иуде Искароту, что даже ученическая близость к Спасителю не просветила его. С темой богатства связаны, судя по евангельским текстам, и будущие судьбы мира. На связь богатства и таинственного числа 666 (танантов золота) указывает Ветхий Завет³. Об этом же числе говорит Откровение апостола Иоанна Богослова, характеризуя время господства Антихриста: «Никому нельзя будет ни почитать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его... число это человеческое; число его шестьсот шестьдесят шесть» (Откр. 13, 17–18).

¹ Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре».



² Богатейшая историография на эту тему содержится в фундаментальной монографии: Симонов В. В. Церковь — общество — хозяйство. (М., 2005).

³ «В золоте, которое приходило Соломону в каждый год весу было шестьсот шестьдесят шесть талантов золотых» — (3 Цар. 10, 14).

Вот почему мы считаем чрезвычайно важным рассмотреть вопрос об отношении к богатству в русской православной традиции и в данном случае — проанализировать, как общество, государство и Церковь в совокупности решали эту проблему, какую возможность предоставляли верующему человеку для подлинно христианского отношения к богатству. В своей первой статье, посвященной отношению к богатству в русской традиции X—XVII в.⁴, нам уже пришлось писать об этом. Было выяснено, что в средневековой Руси сложилось две территориальных традиции отношения к богатству. Одна связана с существованием Новгородской земли (до середины XVI в.), создавшей не только самобытную культуру, но и особую церковную среду северорусского православия. Новгородцы видели в богатстве ту силу, которой можно и должно управлять, не отказываясь от него. Богатство важно лишь переориентировать в части своей на те, или иные благие церковные и социальные проекты. Это был путь трансформационного использования богатства. Другая линия — киевско-московская (до конца XVII в.) — отличалась не меньшей самобытностью: опорой на государство (а не на общество, как у новгородцев), на церковь (но не как на структуру духовной власти, как у новгородцев, а — на духовный авторитет, начиная от архиерея до белого священника). Для этой традиции богатство можно было лишь преобразить, только тогда оно переставало являться богатством. А это значит — не просто передать его церкви, но чтобы ответом на эту передачу была молитва Церкви.

Задача настоящей статьи — обозначить, существовавшие в имперско-синодальный период, пути преобразования материального богатства в идеальное. Речь пойдет о сложившихся в этот период двух путях такого преобразования: церковном и светском, поскольку в XVIII столетии, наряду с абсолютно господствующей в прежние века церковной сферой, появляется автономная — светская. Мы должны выяснить особенности этого процесса, проходившие в светской и церковной сферах; в том числе — сохранились ли, прежние (допетровские) формы конвертации материальных богатств в идеальные, или появилось что-то новое? Что главенствовало в обществе: первое или второе: светское и или церковное?

Церковный путь преобразования богатства

К концу XVII в. существовала одна форма преобразования богатства — через культуру «сложного поминовения»⁵, в основе которой лежал русский синодик. Она частично сохранилась и в синодальный период, в тех местах, которые были отмечены подвижническим духом их насельников: в Оптиной, Саровской, Глинской пустынях, в Валаамском монастыре и ряде других обителей. Но это было скорее исключением из правил, эта культура поддерживалась вопреки новому порядку и потому являлась делом, требующим и мужества, и знания традиции, и подвижнических усилий. В целом же, в этот период стала складываться общая церковная форма преобразования богатства, близкая к прежней — велико-новгородской. Она также вошла в обиход прославленных подвижничеством монастырей, опять же со своей спецификой здесь. На возвращении к новгородскому опыту настаивала Церковь, поскольку к этому ее подталкивало государство, с его планами реформирования светской сферы. В средневековой Руси светское начало было значительной степени поглощено церковным, подчинено ему, но в Новгородской земле, в отличие от Киевской, а потом, Московской Руси, оно было более автономно, более независимо и самостоятельно. В Новгороде скорее светскость пронизывала церковность, и определяла порой специфику ее проявления, чем наоборот. В этом была своя положительная и отрицательная динамика. Автономность светскости была опасна обмирщением церковной сферы, но с другой стороны новгородцы могли решать широкие цивилизационные задачи. Не случайно именно с новгородской колонизации началось русское освоение Сибири. Эта культура и была задействована Петром I, в пору его великих реформ. И если бы у России не было новгородского опыта, стране не удалось бы тогда в кратчайшие сроки и укорененно, на перспективу, решить проблему освоения западного опыта. Благодаря цивилизационной модели новгородцев, Россия, в конечном счете, смогла стать империей.

Что касается перехода к синодальной (по форме ее управления) Церкви, то новгородский церковный путь также здесь становится определяющим для послепетровской России, хотя

⁴ Кириченко О. В. Православное отношение к богатству в русской церковной традиции (X—XVII вв.) // Традиции и современность: Научный православный журнал. 2013. № 13. С. 3–33.

⁵ Мы употребляем этот условный термин для подчеркивания не технической его сложности, а духовной, хотя и технически это была действительно сложносоставная культура.

в законодательстве это никак не озвучивалось. Новгородскую церковную модель приходилось трансформировать, но делали это не так скоро, как менялась экономика или культура. В церковной сфере нельзя было действовать только указами и запретами. Требовалось более и менее деликатно решить судьбу церковного московского опыта. Конечно, какие-то изменения в этом направлении начались уже при патриархе Никоне, воспитаннику северно-русской церковной школы. При Петре I было упразднено патриаршество и введено коллегиальное церковное управление через Святейший Синод. При Петре I же заметны попытки ускорить реформирование Церкви, через запрещение многих старинных церковных обычаев, но как показала жизнь от многих таких скороспелых указов уже к середине XVIII в. пришлось отказаться. Процесс церковных преобразований приобрел долговременный эволюционный характер.

Суть новгородского пути преобразования материального богатства в духовное заключалась во вкладывании денег в создание вокруг церкви культурной среды, культурного пояса. Высокая культура должна была присутствовать в самом оформлении внутреннего храмового пространства, в архитектуре, в возможности для храма быть центром социальной опеки, местом получения начального образования, и, наконец, — средоточием праздничной жизни граждан (горожан и сельчан). Для созидания культурного пояса вокруг Церкви новгородцы и передавали свои капиталы, не ожидая, что в ответ на пожертвование Церковь будет молиться за них. Молитвенниками за себя они считали переданные Церкви средства. В чем-то такая форма преобразования капитала была похожа на тайную милостыню⁶, поскольку здесь вкладчик также не заботится о том, чтобы его имя поминалось церковным чином, ему важно, чтобы деньги и помощь «дошли до человека и до Бога». Главное, чтобы переданный Церкви капитал возвращался в общество в новом, преобразованном и осязаемом виде, неким очевидным материальным результатом.

Но прежде чем перейдем к рассмотрению «новгородских» образцов преобразования богатства, появившихся в синодальный период, остановимся сначала на примерах сохранения, как исключе-

ния из правил, культуры сложного поминовения. В старинных синодиках можно было почерпнуть знания о смысле сугубого поминовения усопших, о связи пожертвования и молитвы, наконец, увидеть связь этой традиции — через сонм многочисленных имен в синодиках — с исторической памятью. Вкладчики группировались по родам, и напротив каждого вкладчика обязательно имелись сопровождающие слова общего характера: *«вкладу впрок, в сорокоустье и вечный поминок, в наследие будущих благ»*⁷. В предисловии синодика звучало слово к вкладчикам. Например, в предисловии вкладной книги Серпуховского Высоцкого монастыря вполне определенно звучит мысль о попадании жертвы для монастыря в реестр «книги жизни» — той небесной книги, откуда человек уже не будет вычеркнут никогда. *«Злато и серебро и всякие потребные вещи на устроение пречистые обители Ея и на украшение церкви святые, яко залог, еже написанная имена в книзе сей временной принести Ей во вечные книги Сына Своего и Бога нашего, яже видел в видении своем и возлюбленный ученик Иоанн святой, глаголющий: „Видех и се иже книга отверзется, яже есть животная и в ней обретающиеся имена не обретаются в книгах животных, тии будут ввержени в езеро огненное...“*. Агнца сего ради, отцы и братие и ви православные христиане, отложившее всяку печаль мира сего и помиловавши самых себе, невожатно прищецем к Христовой книге, яко к тихому пристанищу спасения ради нашего, небесной царицы и все свое приобретение приносящее ту витийствующей — любовь вопити Ей: „радуйся свитче, в нем же перстом отчим написася слова чистая, Его же моли в книзе животней рабом твоим написатися Богородице...“⁸.

В истории Саровской пустыни имя игумена Ефрема связывают с особым попечением его о поминовении благодетелей обители. *«Своим попечением игумен Ефрем привел обитель в особенное уважение между православными, живущими далеко от нея. Усердным тщанием сего благопопечительного старца учреждено в обители сей поминовение по усопшим отцев и братиях оной, благодельствовавших и всих тех, коих имена вписаны в заведенные для поминовения книги. Сие исправляется и до*

⁶ Тульцева Л. А. Тайная милостыня // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII—XX веках / под ред. О. В. Кириченко, Х. В. Поплавская. М., 2002. С. 90—101.

⁷ Вкладная книга Московского Новоспасского монастыря / сост. арх. Леонид. СПб., 1883. С. 6.

⁸ Вкладная книга Серпуховского Высоцкого монастыря / изд. Л. Д. Воронцовой. М., 1898. С. 9.

ныне с особым усердием в точности, неопустительно и поминовение совершается как на проскомидии, так и на псалтирном чтении. Старец Ефрем душевного ради спасения и вечного поминовения часто приходил к ранней литургии поминать на проскомидии об упокоении благодетелей обители и говаривал часто сие: „совершение литургии за усопших так важно, сила поминовения так велика, польза от него умершим, если это бывает с верою и усердием, так значительна, что оне имеют самый благодетельнейший успех для усопших и доставляют им великую отраду“⁹. Старец Ефрем обращает внимание на силу веры и усердие при совершении поминальных молитвенных трудов монахами, что, конечно, объясняет, насколько неформальным был акт передачи мирского богатства для поминовения в монастырь. Казалось бы, дело сделано, деньги или земли переданы в пользу церкви и Бог Сам разберется с этой жертвой. Но не так смотрит на это монастырский старец. У него нет никакой мирской мотивации — благодарности жертвователю за принесенный дар, а есть лишь сотворчество дарителя и монахов, которые в таком союзе совместно творят дело поминовения усопших. Дар-жертва и молитва за дар («с верою и усердием») составляют одно целое, и этим лишь оправдывается внедрение мирских денег в монастырский покой.

Стоит отметить и то, что Саровская пустынь не сразу вернула себе уходящую культуру *сугубого поминовения*, а лишь ко второй половине XVIII в., когда монастырь уже воспитал два поколения монашествующих в строгом духе, когда обитель укрепилась и численно возросла. Традиция сугубого поминовения усопших и после кончины игумена Ефрема (ум. 1778 г.) неукоснительно поддерживалась. Игумен Нифонт (ум. 1842 г.) строго соблюдал ее и требовал за ранней и поздней литургией от каждого служащего иеромонаха, чтобы тот начинал проскомидию с чтения поминальных тетрадок и не спешил переходить к чтению часов. В помощь чередному иеромонаху благословлялось несколько человек

братии для прочтения этих поминовений, «за здравие» и «упокой». Поминовение велось также после окончания утрени и вечерни во время совершения литии в притворе храма. В субботу служилась панихида и поминались те, кто был записан для *вечного поминовения*¹⁰. Записанные на вечный помин поминались и за литургией, что было особенно важно. И хотя цены за вечное поминовение были высоки, но для бедных и имущих существовала своя сетка пожертвований. Для этих целей у ворот обители сидел инок, который записывал в книгу у приходящего простого народа имена «на всегдашнее поминовение», на единоразовую молитву или на многократную на несколько дней. Сумма пожертвования взималась самая малая. Поминание происходило на проскомидии. В Саровской обители существовал и «вечный синодик» для бедных по 30 коп. за имя. Для чтения его выделялся один монах¹¹. В обители существовало правило чтения *неусыпаемой Псалтыри* (за исключением воскресных и праздничных дней). Псалтирь читали 12 иноков, каждый по два часа в сутки.

В то же время обитель активно занималась и социальной благотворительностью, но опять в рамках привычных для московской монастырской традиции. Нищим постоянно раздавались «избытки монастырских доходов: одежда, кафтаны, сапоги, рукавицы»¹². По окончании литургии множество бедняков собиралось на гостинице дворе, и начиналась раздача милостыни, каждому по необходимости. Благотворители одаривали монастыри, как правило, не только землей и деньгами, но и самыми разными вещами: одеждой, предметами быта, сельскохозяйственными орудиями, упряжью, домашним скотом и т. д.¹³

Монастырское пожертвование, в отличие от монастырской молитвы за жертвователей, было, по сути, не только актом помощи монастыря бедствующим (что было в традиции русского монастыря), но и жертвой, подобной той, какую сам монастырь получал из мира. Монастырь тоже жертвовал и «от избытка», и в надежде прощения своих грехов. Как ни странно может показаться,

⁹ Общежительная Саровская пустынь и достопамятные иноки в ней подвизавшиеся. М., 1884. С. 58.

¹⁰ Вечный помин в обители совершался за литургией. В середине XIX в. их было три: две ранние и одна поздняя. Вкладчики должны были внести в пользу обители 60 руб. серебром за каждое имя. За поминание на одной литургии вносилось 30 руб. серебром, а за поминание на проскомидии жертвовалось 9 руб. серебром. Каждое имя поминалось в течение суток 11 раз. Лития совершалась кроме воскресных и праздничных дней несколько раз. После заамвонной молитвы на середину храма выносился столик с кутьей, а также по окончании утрени и вечерни.

¹¹ Общежительная Саровская пустынь и достопамятные иноки в ней подвизавшиеся / собр. иеросхимонахом Явелем. М., 1853. С. 110–111.

¹² Общежительная Саровская пустынь. С. 89.

¹³ См., напр., Вкладная книга Нижегородского Печерского монастыря / предисл. А. А. Титова. М., 1898. С. 1–38.

но именно здесь, в этой нише, не такой уж и значительной по материальному оттоку средств, и происходило накопление того духовного негатива, который потом виделся миру со стороны и за который мир, потом укорял монастыри. Очевидно, не все из монастыря в мир уходило с той молитвой, всесжигающей тленное и земное, с какой принимались в монастырь дары из мира. Кого-то из монашествующих зацеплял за живое этот дар и уносил его душевный покой. Примеры такого монашеского сребролюбия, порожденного не входом в монастырь богатства, а выходом из него, можно привести в каждой из перечисленных обителей: в Саровской, Глинской, Оптиной пустынях.

Может быть, по этой причине митрополит Московский Филарет запрещал широко использовать средства Троице-Сергиевой лавры на странноприимство до той поры, пока лаврой не стал управлять архимандрит Антоний (Медведев)¹³? Последний видел в благотворительности «средство возвращения к заветам преподобного Сергия, заповедовавшего заботиться о странниках и нищих». Но и ему пришлось непросто в условиях, когда социальная деятельность рассматривалась и Синодом, и обществом как выполнение монастырем долга перед народом. Именно через абсолютизацию социальной помощи, навязываемой общественным мнением, в лаврские стены входила, по всей видимости, внутренняя смута, выражавшаяся в теплохладности и неисполнении монашеских обетов некоторой частью братии. Об этом крайне скорбел архимандрит Антоний¹⁵. И хотя преподобный Антоний многое сделал для поддержания в обители подвижнического духа, благодаря открытию нескольких лаврских скитов и тому, что лаврское богослужение стало необыкновенно торжественным и благолепным, но перебороть в целом сложившуюся тенденцию ему не удалось¹⁶. После кончины митрополита Филарета, а потом архимандрита Антония программа по широкой благотворительности в лавре была свернута¹⁷.

Другой прославленный старчеством монастырь — Оптина пустынь — жил по уставу Коневской пустыни. Строгостью и ориентацией на древние традиции отличался здесь и порядок поминаения усопших. Трудно сказать когда в Оптину вернулась сложная культура поминовения, но вполне возможно, что это произошло в 1830-е годы, когда здесь начал старчествовать преподобный Макарий. Во всяком случае, с его именем связано несколько клиросных нововведений¹⁸. В обители существовало несколько больших синодиков, среди них самый древний — 1670 г. В четыре тома синодика было вписано 6 тысяч родов, а имен — более 50 тысяч¹⁹. Оптинцы переписали эти имена в сто тетрадей, чтобы за службой прочитывалось как можно больше имен. Чтение и поминание начиналось за литургией на проскомидии, и продолжалось вплоть до херувимской песни. В тетрадки вкладывали закладки, чтобы на следующий день продолжить за проскомидией и литургией поминовение с этого места. Великим постом поминание осуществлялось и после утрени и вечерни на литиях, во все дни общего поминовения усопших. В воскресные и праздничные дни поминали на ектениях. Также в обители существовало правило чтения *неусыпаемой Псалтыри* в больничной церкви «за здравие» и «за упокой». Ежемесячно совершались особые панихиды — «царская панихида», и отдельно от нее — «братская». Социальная деятельность Оптиной пустыни наиболее ярко проявлялась в книгоиздательстве; может быть, по этой причине здесь не стоял так остро, как в Троице-Сергиевой лавре, вопрос о монашеской дисциплине. К тому же процветавшее здесь старческое служение, также следует рассматривать не только в сугубо духовном ключе, но и как своего рода социальную опеку для нуждающихся в духовно-терапевтической (или по-нынешнему — в психологической) помощи. Возможности прозорливости, целительства, утешения делали старчество чрезвычайно привлекательной сферой помощи для народа²⁰. Приведем несколько общих оценок этой стороны жизни оптинских старцев от лица паломников.

¹⁴ Голубцов С., иеродиакон. Троице-Сергиева Лавра за последние сто лет. М., 1998. С. 13.

¹⁵ Там же. С. 14.

¹⁶ Там же. С. 27–37.

¹⁷ Там же. С. 18.

¹⁸ Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария. Изд. Свято-Введенская Оптина пустынь. М., 1997. С. 75.

¹⁹ Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Издание Свято-Введенской Оптиной пустыни, 1875. С. 111.

²⁰ Громыко М. М. Прозорливость в народных представлениях и в духовном опыте русских XX в. // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2009. № 9. С. 3–15; Она же. Целительство старцев в духовной жизни России XX в. // Там же. 2010. № 10. С. 129–144.

«Когда старец выходил из келии к толпе простолудинов, ожидавших его выхода у святых врат скита и пришедших сюда со всех концов России, чтобы видеть старца и благословиться у него, эти „нищие духом“ падали перед ним на колени, плакали, целовали ноги его или полы рясы, целовали землю, на которой он стоял, матери протягивали под благословение ему младенцев...»²¹. Старческая опека была характерна для всех оптинских старцев. Из благодарственного письма оптинскому старцу Иосифу: «Чрез Ваше ходатайство пред Богом сколько отрады, утешения бывает в семьях»²². «В женскую половину (приемной старца Варсонофия. — О. К.) я был позван, — пишет другой паломник, в другое время, — самым о. Варсонофием, когда к нему вошли мать с сыном, сопровождаемые мною. Здесь я видел, как женщины одна за другой со слезами на глазах открывали каждая пред батюшкой свое горе, и как слова его, простые и задушевные, с благоговейным вниманием выслушивались ими, и как целебный бальзам, смягчали и утоляли их скорби»²³. Священник Василий Тигров, посетивший Оптину в 1908 г., так завершает свой очерк воспоминаний: «Мне хотелось высказаться, поведать всему миру о том впечатлении, какое охватило меня здесь в Оптиной. Я не мог сдержаться и говорил с необыкновенным увлечением, заключив таким приветствием: „Возведи очи твои, святая обитель, виждь: вот пришли к тебе с запада и с севера, с моря, чтобы зреть твою духовную доброту, чтобы насладиться здесь твоею духовной сладостью! Прими же привет и благодарение ото всех твоих пришельцев за всю ту радость, которой мы здесь утешились, за все то благо, которое мы здесь получили“»²⁴. Другая паломница в 1911 г. восклицает после посещения обители не менее возвышенно: «И удивлялась я, почему в наш тяжелый, нервный век, когда все такие измученные, все болящие и скорбящие, все ищут себе исцеления и помощи, набрасываются на докторов, на новые рекламные средства, поче-

му мало кто идет в эти тихие благодатные уголки, в эти лечебницы, врачующие наши души, дающие нам покой душевный, а ведь этот душевный покой дает и здоровье телесное»²⁵.

При этом, оптинцы не отказывались принимать пожертвования, в том числе крупные, на книгоиздание, на строительство храмов и корпусов и благоустройство обители²⁶. Но делалось это всегда через руки старцев, с молитвой и с рассуждением²⁷. Обращает на себя внимание тот факт, что паломники приезжали сюда именно для встречи со старцами, а не для того, чтобы записать близкие им имена в монастырский синодик. Скорее всего, включение в поминание происходило тихо и незаметно, так что эта сторона монастырской жизни не выделялась оптинцами в качестве какой-то самодостаточной, но в то же время не исключалась, а всячески поддерживалась.

Глинская пустынь в XIX в., как и Оптина, стояла на высоте духовного подвижничества, процветавшего здесь с самого ее возобновления в конце XVIII в.²⁸ Здесь также существовало старчество, хотя и в другой, отличной от Оптиной форме, и существовала благотворительность, размеры которой были огромны. Поминальная традиция в Глинской пустыни утвердилась по примеру Молчанской Рождества Богородицкой Софрониевой пустыни, где духовная жизнь процветала уже с конца XVII в. Там существовала практика вечного поминовения — «всем вписанным в синодик на литургии». Чтение же неусыпаемой Псалтыри практиковалось по примеру древней „обители неусыпающих“²⁹. Игумен Филарет (Данилевский) — возобновитель старчества в Глинской пустыни — проходил свой начальный путь в Софрониевой пустыни, поэтому отсюда он взял и устав для Глинской. Поминовение усопших глинскими монахами проходило ежедневно: на проскомидии и на литургии вплоть до «достойно есть». Поминание велось по особому — большому — синодику. Туда были вписа-

²¹ Благословенная Оптина. Воспоминания паломников об обители и ее старцах. Издание Введенской Оптиной пустыни, 1998. С. 65.

²² Там же. С. 79.

²³ Там же. С. 82.

²⁴ Там же. С. 89.

²⁵ Там же. С. 95.

²⁶ Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария. С. 127.

²⁷ Однажды старец Макарий вернул благотворителю-заводчику 3 тысячи руб., которые тот хотел пожертвовать. Вскоре заводчику понадобились эти средства, так как он потерял свое место и остался без средств. См.: Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария. С. 82.

²⁸ Глинская пустынь / Очерк состояния обители. В 2-х частях. Одесса, 1901. С. 64.

²⁹ Историко-статистическое описание Молчанской Рождества Богородицкой Печерской мужской общежительной Софрониевой пустыни. Сост. Игумен палладий. Изд. Софрониевой пустыни, 1895. С. 87.

ны усопшие императоры, цари, царицы, члены Российского императорского Дома, духовные особы с их родами (роды князей Барятинских, Мещерских, Черкасовых, Куракиных, Щербатовых, Шаховских, Оболенских, Волконских и др.; графов Прозоровских, Толстых, Орловых-Давыдовых и др.; бояр Чарторыжских, Аракчеевых, Трубецких, малороссийских аристократов Кочубеев, Скоропадских, Полуботков и т. д.). В большой синодик попадали не только жертвователи материальных и денежных средств, но и благотворители, хотя бы косвенно оказавшие обители помощь³⁰.

Кроме проскомидии благотворители поминались на ектениях за литургией, на литиях после утрени и вечерни, также — на акафистах, читаемых ежедневно. По пятницам совершалась братская панихида. Ежедневно иноки обязаны были молиться у себя в келье на вечерней молитве за Царствующий Дом, Священный Синод, весь духовный чин, ктиторов, благотворителей и сродников. Дни вселенских поминовений проходили в обители особенно торжественно и чинно. Священство и певчие стояли посреди храма с большими горящими зелеными свечами и пели семнадцатую кафизму. Припев распевался антифонно, то правым, то левым клиросом. За братской трапезой проходило торжественное вкушение кутьи, с пением «вечная память» и «со святыми упокой». Братская поминальная трапеза, по сути, напоминала старинный обычай «корма» — поминальной трапезы братии в день празднования годовщины по усопшему. В XIX в. были редки случаи сохранения «корма» в монастырях. Так, известно, что в Самарском женском Иверском монастыре существовало нечто подобное — *заказные трапезы*³¹. Особенностью глинского чтения *неусыпаемой Псалтыри* было то, что на это послушание отправляли самых духовно опытных монахов, молитвенников обители, нередко схимонахов³². Читали *неусыпаемую Псалтырь* только четыре монаха.

Глинская пустынь отпускала немало средств для приема паломников в стенах обители. Так, те

получали бесплатное питание, временное жилье и медицинскую помощь³³. Пустынь не только активно посещалась богомольцами, но и получала от благотворителей большие денежные вклады³⁴. В Курской епархии Глинская пустынь выделялась размахом своей попечительности «о бедных и странных», ежегодно до 15–20 тысяч человек получали здесь самую разную помощь. Посещали же обитель от 45 до 60 тысяч человек в год. Деньги, выделяемые Глинским монастырем, получали школы и духовные училища епархии. Активно помогала пустынь и государству в дни военных лихолетий³⁵. Большую духовную пользу приносили народу издаваемые обителью «Глинские листки», содержащие житийные материалы, проповеди святых отцов. Как отмечает в своем исследовании о Глинской пустыни схиархимандрит Иоанн (Маслов), беспрецедентный размах помощи мирянам, оказываемый со стороны монастыря, «никогда не сопровождался материальной пользой для обители», это было лишь «средство, позволяющее братии монастыря осуществлять истинное благотворение русскому народу во имя Христова»³⁶.

Судя по тому, что в Глинской пустыни строгость монастырской жизни в течение XIX — начала XX в. не претерпела изменений, можно говорить о том, что вторжение мира в монастырскую жизнь погашалось братской молитвой, как погашалось то, что мы называем монастырской благотворительностью. Монастырь духовно не страдал от того, что много и щедро помогал мирянам в самых разных областях. Причина этого нам видится в том, что в монастыре подвизалось много старцев, и богатства, которые приходили и уходили из обители, проходили через их руки, через их благословение и молитву. Не случайно читать *неусыпаемую Псалтырь* ставили здесь не 12 юных послушников, а 4-х схимников. То есть этот важнейший канал проникновения мирского духа в обитель был перекрыт в монастыре, как на вход, так и на выход. Судя по имеющимся сведениям, только однажды обитель посетило искушение, но и оно скорее было испытанием

³⁰ Глинская пустынь / Очерк состояния обители. С. 64–65.

³¹ Опыт исторического исследования. В путях Промысла Божия в судьбах Самарского Иверского женского монастыря в период 50-летнего существования его от возникновения в 1850 до настоящего времени / сост. прот. Георгий Третьяков. Самара, 1905. С. 57.

³² Глинская пустынь. С. 64; Иоанн (Маслов), схиархимандрит. Глинская пустынь: История обители и ее духовно-просветительская деятельность в XVI—XX веках. М., 1994. С. 363, 399.

³³ Иоанн (Маслов), схиархимандрит. Указ. соч. С. 168.

³⁴ Там же. С. 176.

³⁵ Там же. С. 408.

³⁶ Там же. С. 406–407.

ее на прочность, нежели стало показателем ее слабости. Недоброжелателями был оклеветан настоятель старец схиархимандрит Иоанникий. Клевета возымела действие в Петербурге, настоятель был уволен с должности и удален из пустыни. «Когда схиархимандрит Иоанникий уходил из обители, вокруг Глинской пустыни был сильный весенний разлив рек, вода поднялась высоко, а старец вышел из монастыря, перекрестил воду и на глазах у всех пошел по ней как по суху, повторив чудо, совершенное некогда преподобным Иоанникием Великим»³⁷. Судя по всему, традиция сложного поминовения сохранялась на Валааме, потому что именно взносы «на поминовение» (более 100 000 руб.) составляли главную статью дохода монастыря³⁸.

Задонский Богородицкий мужской монастырь, где упокоился святыми мощами святитель Тихон Задонский, был также из числа обителей, совмещавших старинную традицию сложного поминовения с широчайшей благотворительностью. Подвижнический дух в монастыре сохранялся и поддерживался и благодаря этому здесь не только успевали и молиться за благотворителей, и опекать нуждающихся, но и делали это неформально. В монастыре имелось несколько синодиков: печатный — 1826 г. — «с тремя реестрами»; и остальные четыре, написанные от руки полууставом: общий; срочный; вечный; помянник или синодик Задонского Богородицкого монастыря, составленный при архимандрите Самуиле в 1830 г.³⁹ Как пишет автор истории монастыря: «Обитель эта обильна заупокойными молитвами». Синодик читается за литургией, за литией после ранней литургии. Поминаются усопшие также во все положенные дни общецерковных поминовений. Особым образом проходили в обители памяти святителя Тихона. После литургии с амвона читалось завещание святителя, после чего во дворе начинали кормить нищую братию. Три дня монастырь и приезжие помещики кормили нищих в память святителя. Сохранился любопытный документ, написанный рукой грузинской царицы Марии с просьбой помянуть ее усопшего мужа: отслужить по нем две обедни, а также «ежели это возможно будет, что и всяк из монахов в свою очередь отслужил по 12 обе-

ден», с последующей панихидой⁴⁰. В престольные праздники (21 мая, 23 июня, 26 августа) проводятся ярмарочные съезды возле монастырских стен. Монастырь много благотворил. Посылались деньги на военную помощь, выкуп пленных, на учебу семинаристов, на помощь бедным через комитет попечительства, на помощь крестьянам в неурожайные годы, сербам, сестрам милосердия и т. д.⁴¹ В монастыре существовало «Тихоновское благотворительное общество», опекавшее 40 беднейших семейств (300 руб. серебром ежегодно) и 20 круглых сирот духовного училища, еще 20 из бедных семейств. С 1866 г. монастырь стал ежегодно вносить 1 000 руб. в Воронежское духовное попечительство для помощи девицам духовного звания. Монастырская больница постоянно принимала и бесплатно лечила больных мирян.

Д. И. Ростиславлев в своей известной книге, посвященной церковным богатствам, приводит сведения о цене на требы, связанные с поминовением в монастырях. Так называемый «вечный помин» существует во многих мужских монастырях как каждодневный помин на проскомидии. Но очевидно, что само понятие «вечный помин» трактуется неоднозначно. Например, в Александро-Невской лавре сюда входит поминание на проскомидиях, на вселенских панихидах, а также — совершение особых заупокойных литургий и панихид в дни рождений и тезоименитств и дней кончины умершего. Все это подразумевало сложную систему ведения записей и их воспроизводства. За подобную услугу лавра брала 1 000 руб. Но здесь же вечный помин мог быть более дешевым, если речь шла лишь о проскомидиях и ранних литургиях⁴². В Киево-Печерской лавре вечный помин с ежедневным поминанием на ранней обедне оплачивался суммой 75 руб., а с поминанием на поздней — 50 руб. Была еще возможность записи в родовой и общий синодик. Первое стоило 2 руб., второе — 1 руб. Недорогими были здесь и каждодневные годовые поминания на проскомидии — 60 коп.; на ектеньях — 1 руб. 50 коп., или же 3 руб.⁴³ Еще дешевле стоил вечный помин в Соловецком монастыре — 1 руб. 50 коп. или в Киевском Флоровском — 1 руб. Автор отмечает, что его поразило большое число синодиков, в которые лаврским монахам приходится запи-

³⁷ Там же. С. 377.

³⁸ Богатство и доходы духовенства / сост. В. Кильчевский. СПб., 1908. С. 12.

³⁹ Геронтий (Кургановский). Историко-статистическое описание Задонского Богородицкого монастыря. М., 1871. С. 98.

⁴⁰ Там же. 147.

⁴¹ Там же. С. 109.

⁴² Ростиславлев Д. И. Опыт исследования об имуществе и доходах наших монастырей. СПб., 1876. С. 174.

⁴³ Там же. С. 175.

сывать новые имена. Лаврский синодик читался в нескольких местах: в Великой церкви, в больничном храме, в обеих пещерах и в Китаевой пустыни⁴⁴.

Приведенный Ростиславлевым перечень доходов разных монастырей от помина на проскомидии ясно указывает как на факты существования в той или иной обители «сложного помина», так и на его отсутствие. В Саровской пустыни этот доход составлял 4 907 руб.; в Троице-Сергиевой лавре — 1 045 руб. (синодичный доход) и 2 234 руб. (псалтирный); в Николо-Угрешском — 1 500 руб.; Юрьевском Новгородском — 1 021 руб.; Тотемском — 1000 руб. Небольшие обители имели доход 200-300 руб.⁴⁵

Можно предположить, что кроме указанной причины сохранения сложного помина — подвижничества в данных обителях — можно говорить и о непрерывности старой традиции в обителях имеющих всероссийское значение крупнейших паломнических центров. Ориентация на огромный поток богомольцев заставляла эти обители отстаивать старый порядок вещей, хотя монастыри перестали получать в качестве дарений прежние крупные вклады. Безусловно, это отражалось в первую очередь не на самих монастырях, а на вкладчиках, которые в целом получали значительно более облегченную возможность «вечного поминовения». Ситуация была отлична от той, которая существовала в период Московской Руси. Там на Церковь буквально обрушился вал земельных и прочих дарений, миряне максимально сбрасывали с себя ответственность за будущие судьбы рода на монастырские плечи. И эта ответственность была и тяжела, и высока. Здесь — монастырям передавались не такие уж большие суммы (по ценам того времени), но ответственность требовалась столь же высокая. Преподавателя Духовной академии Д. И. Ростиславлева удивляет то, почему народ все же стремится подать свои записочки о поминовении в монастырь, а не в обычный храм, ведь сам он не находит разницы, где поминать усопших⁴⁶. Собственно перед нами — одна из причин возникшей разницы между веком XVI и XIX в. В прежнее время православные старались отдать на помин максимально много, нередко большую часть своего состояния. Монастырь виделся людям как место сугубой молитвы, подвига и отречения от мира, его особая близость к небесам

ни у кого не вызывала сомнения. Этим монастырь и заслуживал особого внимания вкладчиков. В новое время люди укладывались в ту небольшую квоту, что им назначал монастырь. Но это не значит, что именно с монастырем были связаны все эти перемены. Изменилось общество. Став светским, оно, хотя и не порвало с церковностью, но по-другому стало смотреть на нее, а именно — рационально, как того требовала освободенная от ежедневной опеки церковности светскость. Глубина рационализма была разной, она зависела от образованности и от отношения человека к различным философским и идеологическим системам, от степени его отстраненности от церковной жизни. Пропасть между верой и знанием пролегла через все русское общество, но глубина и ширина этой пропасти не была одинаковой.

Подчиняясь духу времени, рационалистическим переменам, сама Русская Церковь, включая монастыри, приняла на себя условную долю формализма, необходимую для функционирования в рамках светского государства. Изъятие земель (секуляризация) у Церкви была частью этой общей программы по рационализации и отделения светскости от церковности. Отсюда эквивалент бесценного дара-пожертвования должен был быть заменен на определенную разумную сумму. Многие монастыри пытались сохранить старую традицию сложного поминовения, но уже без «сложного дара-пожертвования», сталкивались с проблемой формального отношения к поминовению. А ведь в прежние века за сложным поминовением стояла не просто поминальная культура, но — евангельская традиция вывода излишнего богатства из мирского обращения, чтобы не появлялось богатство, которым нельзя было бы управлять, которое бы само диктовало людям правила жизни. Таковым оно было, скажем, в период жизни Спасителя в Иудее. Очевидным образом попытки сохранения синодиков, вечного поминовения и в целом сложной поминальной культуры в их прежнем значении, были локальны, поэтому мы не можем рассматривать этот путь как магистральный для всего русского общества в синодальный период.

Возможность уплачивать за «вечное поминовение» некий условный денежный эквивалент делала эту форму поминовения доступной уже не только для монастырей, но и для приходских храмов. И такая практика действительно появ-

⁴⁴ Там же. С. 179.

⁴⁵ Там же. С. 180.

⁴⁶ Там же. С. 181.

ляется и распространяется в приходской среде. Вечное поминовение упоминается в 1870-е годы в епархиальной прессе как обычное явление, известное и Синоду, и императору⁴⁷. Например, за «вечный вклад» в одну из вологодских церквей «крестьянская девица» платит 200 руб., но в другом храме крестьянин платит уже 1000 руб.⁴⁸ При этом вологодские монастыри принимают вклады на совершение заупокойных литургий, цена которых колеблется в пределах нескольких тысяч руб. Например, для совершения «заупокойной литургии на каждой неделе в четверг» в Успенском Вологодском монастыре требовалось 3 000 руб. вклада, то же было и в Устюжском Иоанно-Предтеченском монастыре⁴⁹. В конце концов, эта быстро набирающая темпы тенденция к упрощению «вечного помина» стала вызывать нарекания в духовной среде, об этом стали писать в критическом тоне⁵⁰.

Вот почему следует помнить, что был другой путь преобразования материальных богатств в идеальные, не связанный с сохранившейся традицией сложного поминовения, и этот путь был реализован в создании новых общежительных женских монастырей. Хотя все начиналось с активного строительства новых приходских и домовых храмов в помещичьих усадьбах. После опубликования «Жалованной грамоты дворянству» (1785 г.) немалое число дворян покинуло государственную службу, уйдя из армии, переехало в деревню и стало помещиками. Устройство усадеб на новый лад («по-европейски») сопровождалось бурным процессом храмостроительства (большей частью каменного), что, по сути, означало, начало нового этапа процесса передачи материального богатства в церковные руки. С этого времени можно говорить о средней величине распределения дворянского богатства на эти цели⁵¹. Помещики брали на себя обязательства наделяния священника и причта необходимой землей, или вместо земли — деньгами и продуктами⁵².

Нет статистики по сословному распределению вновь возникших храмов за период с конца XVIII по начало XX в., но будем исходить из соотношения владения землею со стороны дворянства и крестьянства за этот период: в 1760-е годы средняя доля дворянского землевладения составляла 36 %; в 1860-е годы — 79,8 % (73,1 млн дес.), а крестьянского — 1,9 % (2,8 млн. дес.); в 1905 г. дворянское — 61,9 % (53,2 млн дес.), а крестьянское — 28,6 % (24,6 млн дес.; в 1915 г. дворянское — 57 % (42 млн. дес.), а крестьянское — 35,4 % (33,6 млн дес.)⁵³. Если их за указанный отрезок времени всего возникло 22 374 храмов⁵⁴, то на дворянскую часть приходится большая часть построенных из общего их числа. Учтем и то, что кроме построения храма помещики брали на себя и содержание храмового причта, с выделением ему земли в пределах около 30 дес. пахотной земли, 3 дес. — сенокосной и 80 сажень — усадебной⁵⁵. Для многих помещиков в приходских храмах важным было проведение ранних литургий, которые даже назывались «заупокойными» или «поминальными», т.к. они были специально посвящены поминовению усопших из рода конкретного помещика. В том случае, если в церкви не было дополнительного престола, таковой устраивался специально для проведения ранних заупокойных литургий⁵⁶.

Для крестьян, как показывают региональные материалы, местное храмопопечение входило в число важнейших сфер сложения денежных средств⁵⁷. При чем не всегда это были копейки, как привычно нам думать в отношении крестьянства, но нередко — десятки, сотни и даже тысячи рублей. Исследуя динамику крестьянского храмопопечения в Вологодской губ., Н. А. Шушвал затрагивает и вопрос содержания пожертвований. В связи с чем выясняется следующая картина. Хотя в целом наблюдался рост крестьянских пожертвований (49 398, 46 руб. — во второй половине XIX в.; 134 009, 75 руб. в начале XX в.)

⁴⁷ Разное // Воронежские епархиальные ведомости. 1873. № 4. С. 75.

⁴⁸ Разные известия по епархии // Вологодские епархиальные ведомости. 1909. № 1. С. 22–223.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Прокопьев В., свящ. О записях на вечное поминовение // Воронежские епархиальные ведомости. 1876. № 2 и № 9.

⁵¹ Кириченко О. В. Дворянское благочестие. М., 2002. С. 265–267.

⁵² Объем пожертвования был в пределах нескольких десятин сенокосной земли, нескольких десятков десятин пахотной и менее десятины — усадебной. — Там же. С. 267.

⁵³ Баранов К., Проскурякова Н. Дворянское землевладение: Русское хозяйство. М., 2006 / под ред. О.А. Платонова. С. 273–275; Проскурякова Н. Крестьянское частное землевладение: Там же. С. 434.

⁵⁴ Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700—1917. Ч. 1. М., 1996. С. 665.

⁵⁵ Кириченко О. В. Дворянское благочестие. С. 267.

⁵⁶ Там же. С. 269.

⁵⁷ Шушвал Н. А. Храмопопечение в традиционном укладе жизни севернорусских крестьян (по материалам Вологодской губернии второй половины XIX — начала XX века) / Дис. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. М., 2014. С. 164.

более чем в 3 раза, но изменилась направленность жертвуемых капиталов⁵⁸. Если во второй половине XIX в., очевидно по традиции, первенствовали деньги на поминание живых и усопших, то в начале XX в. начинает главенствовать «забота о благолепии храма»⁵⁹. Это значит только к началу XX столетия старая допетровская традиция стала заменяться новой. И смена вектора с «поминания» на «благолепие» — яркое тому подтверждение.

Но дворянское храмосодительство явилось лишь началом того важного процесса, который привел к появлению еще более церковно глубокого явления, связанного с устройением новых монастырей. Новых, и по типу, и по содержанию. С начала XIX в. постепенно (из городов — в веси) начинает набирать силу процесс образования женских общин, с ориентацией их на будущее монастырское общежитие. Часть таковых общин возникает или в провинциальных городах на месте закрытых в 1760-е годы монастырей, или в помещичьих имениях, большей частью по инициативе их владельцев. По нашим подсчетам около трети всех вновь возникших за синодальный период женских монастырей и общин образовалось именно таким образом⁶⁰. Если учитывать, что за XIX — начало XX в. появилось около 400 новых монастырей⁶¹, то к «дворянским» следует причислить приблизительно 133 общины. Большей частью «дворянские»⁶², по происхождению, общины устраивались в центральной и западной части России. К ним следует отнести самые известные новые женские обители того времени: монастыри Дивеевский Свято-Троицкий, Бородинский Спасский, Аносин Борисоглебский, Казанскую Шамордину пустынь и др.

Образование женских общежительных монастырей было делом настолько грандиозным, что мы вправе сравнивать этот стремительный процесс, по характеру чисто подвижнический и всесословный, с теми явлениями, которые происходили в Русской Православной Церкви в XIV—XV вв. и которые обозначались, по образ-

ному выражению А. М. Муравьева, как создание *Северной Фиваиды*. Благодаря женскому подвижничеству вновь возникающие общины и общежительные монастыри создавали внутри себя и такой обязательный элемент церковной традиции, как сугубая поминальная культура. Вырастая на средствах благотворителей, насельницы монастырей считали своим священным долгом постоянно поминать за здоровье и за упокой своих благодетелей. В числе основных заповедей, оставленных преподобным Серафимом Саровским дивеевским сестрам, была заповедь о «денном и ночном» чтении псалтири за благотворителей, «начиная с Царской Фамилии, за всех благотворящих обители в этой же самой нижней церкви, 12-ю на то нарочито определенными и переменяющимися по часу сестрами, в воскресенье неопустительно всегда перед литургией служить Параклис Божией Матери весь нараспев, по ноте»⁶³. Божия Мать была главной попечительницей общины, а потом монастыря, поскольку здесь находился ее Четвертый удел.

Неусыпаемая Псалтырь, то есть непрерывно читаемая день и ночь попеременно специально назначенной чередой сестер, была основной формой поминания живых и усопших в женских общежитиях синодального периода. Не везде поминали одинаково; в обителях, где подвижнический дух был более высокий, поминанию уделялось самое серьезное внимание, чтит было не меньше двенадцати, а иногда и более, и они состояли из монахинь и рясофорных послушниц. Например, в Троекуровском Иларионовском монастыре Тамбовской епархии Псалтырь читали 29 человек. Кроме того, одна монахиня читала еще синодик, очевидно, на проскомидии, перед Литургией⁶⁴. Чтение синодиков редко упоминается в истории женских монастырей этого времени, очевидно, это было не столь заметное послушание. Есть упоминания в ряде случаев, что монастырю чтение синодиков приносило небольшой доход⁶⁵. Надо понимать, что в целом поминание благодетелей как треба не

⁵⁸ Там же. С. 83–95. Автор пользуется рапортами благочинных, где приводится статистика по пожертвованиям, которые были зафиксированы епархией.

⁵⁹ Там же. С. 94.

⁶⁰ Среднее распределение по 1/3 доли приходилось на дворянство, крестьянство (доля которых была несколько больше других) и совокупную долю купечества, мещанства и священства. В тенденции доля крестьянских общин росла, и можно допустить, что уже к 1920-м годам она бы занимала не треть, а половину.

⁶¹ Кириченко О. В. Женское подвижничество в России. XIX — середина XX в. Свято-Алексиевская пустынь, 2010. С. IX.

⁶² «Дворянские», означает, что созданием своим эти монастыри обязаны в материальном смысле дворянству.

⁶³ Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря / сост. Архимандрит Серафим (Чичагов). В 2-х частях. СПб, 1903. Ч. 1. С. 280.

⁶⁴ Кириченко О. В. Женское подвижничество. С. 402.

⁶⁵ Он же. С. 405.

могла приносить монастырям больших доходов. Например, в Московском Алексеевском монастыре за «неугасимую Псалтырь» за одно имя брали на 40 дней 50 руб., а на год — 100–200 руб.⁶⁶ Дело было не в трудах. Основная часть «монастырских благодетелей» рассчитывала не на срочный, а скорее бессрочный вклад, на то, что монастырь их никогда не забудет. Легко объяснить причину сосредоточения в Троице-Сергиевой лавре самых значительных земельных богатств в прежние века. Землю дарили не только для частого и аккуратно исполняемого поминовения, но и потому, что за жертвователя помолится перед Богом сам преподобный Сергей. На ту же мотивацию выходили и новые женские обители, когда молились за своих благодетелей.

Псалтырное поминание, конечно, нельзя относить к сложному поминанию, при том, что и Псалтырь была *неусыпаемой*, и молитва была искренней и обязательной. Женские обители в любом их качестве не могли создавать у себя сложную поминальную культуру, по одной простой причине: женщины не могли сами совершать богослужения. Сложное поминовение требовало не только молитвенниц в храме, но и большого числа иеромонахов, которые могли бы на проскомидии вынимать большое число частиц и поминать по синодику большое число благодетелей. И все же новые женские монастыри и общины выходили из положения. Тесная их связь с духовными опекунами — старцами из Оптиной, Глинской, Саровской пустыней и других обителей позволяла туда передавать списки имен, за которые нужно было сугубо, «по-старинному», молиться. И не случайно мы обнаруживаем в указанных мужских обителях существование русского синодика и практики сложного поминовения.

В строительство новых женских обителей уходило немало пожертвованной благодетелями земли и денежных средств. Объем земли (в целом — пахотной, сенокосной, лесной), необходимый для поддержания жизнедеятельности общины или монастыря, в среднем колебался от нескольких сот десятин до тысячи, в редких случаях — более. Деньги были важны для поме-

щения их в банк, чтобы получать ежегодные гарантированные проценты, близкие тому, которые имели штатные монастыри от государства. Речь идет о суммах от нескольких десятков тысяч до нескольких сотен тысяч рублей. Государство выделяло штатным монастырям небольшие суммы: так, в 1910 г. на нужды монастырей было отпущено 397 267 руб. (243 551 руб. — на мужские и 153 712 руб. — на женские). Это составляло 1,1% сметы Св. Синода⁶⁷. Но в ряде случаев монастыри получали деньги из кабинетных сумм императора. Так, Аркадьеvский Вознесенский в г. Вязьме получал из этого источника ежегодно 300 руб. «милостыни»⁶⁸. Тот же монастырь в пору своего еще общинного устройства получил от вяземского купечества 11 000 руб., без которых он не смог бы подняться. Приведем еще несколько примеров, чтобы представить некую среднюю картину таких пожертвований.

*Феодоровский женский монастырь в Переславле-Залесском Владимирской губ. в начале XX в. имел 1 000 дес. земли, 200 000 руб. неприкосновенного капитала. Земля была пожертвована помещиком Глинским, также крестьянином В. Р. Рыбаковым. На ней построили храм, сельскохозяйственные постройки, церковноприходскую школу на 60 детей*⁶⁹. *Верхо-Харьковский Николаевский общежительный женский монастырь возник на земле пожертвованной помещиком И. И. Степановым. Он внес 150 000 руб. в банк, отдал господский дом с садом, 33 дес. земли, обязался расширить церковь, построить ограду и колокольню*⁷⁰. *Лысогорская Успенская — чисто крестьянская община в Воронежской губ., главным богатством, которое позволило ей стать монастырем, имела землю, пожертвованную крестьянским миром (по крестьянскому приговору от 19 дек. 1879 г. община получила 80 дес. земли, позже крестьяне выкупили землю у казны для общины в полную собственность) и купеческой вдовой В. А. Иловойской (матерью известного историка), которая купила для нее 218 дес. 272 сажени. Опираясь на собственные труды, община стала получать*

⁶⁶ Рославлев Д. И. Указ. соч. С. 179.

⁶⁷ Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 2002. С. 173.

⁶⁸ Жмакин Василий, прот. Игуменья Вяземского Аркадиевского монастыря Августа (в мире княжна Ширинская-Шихматова). М., 1897. С. 138–139.

⁶⁹ Игуменья Евгения, настоятельница Феодоровского женского монастыря в Переславле-Залесском Владимирской губернии (к 40-летию в сане игуменьи). Владимир, 1915. С. 6.

⁷⁰ Биография игуменьи Емили, основательницы Верхохарьковского Николаевского второклассного общежительного девичьего монастыря. Сочинение монахини Леониды (Сурагиевской). Харьков, 1878. С. 22.

5 000 руб. в год, на что и содержала священника (300 руб.) и 60 сестер⁷¹. Женская община в с. Новом Галицком у. Костромской епархии опекалась вдовой поручика Е. Н. Варенцовой, которая выделила общинникам 450 дес. земли и 4 000 руб., а также — ежегодно по 300 руб. Она обещала, что после ее кончины эта сумма будет увеличена⁷². Женская община в д. Александровка Воронежской губ. в имени баронессы Анны Боде, с богадельней и больницей для престарелых и больных женщин, имела от баронессы 580 дес. земли и 10 000 руб. Для обители построена каменная церковь в 1866 г.⁷³ Николо-Тихвинская община в Воронежской губ. возникла в имени В. Н. Щабельской в 1889 г. Часть земли была подарена общине крестьянином Курской губ. П. А. Афанасьевым — 25 дес. Ежегодный доход общины 6 654 руб. 53 коп. Из них — продажа свечей — 1113 руб. 94 коп., от продажи просфор — 523 руб. 29 коп., от служения молебнов и поминовений — 807 руб. 71 коп., от пожертвований на поминовение при чтении Псалтыри — 604 руб. 38 коп. и т. д.⁷⁴ Общину посещает в течение года до 12 000 богомольцев⁷⁵. Медянская община в Симбирской епархии получила от жертвователей 138 дес. земли и 12 000 руб. В общине 40 общинниц (1876 г.). Земля получена от крестьян и дворянина⁷⁶. Деньги — от прот. Авраамия Некрасова из г. Арзамаса. Покровская община близ села Усть-Карабольского Шадринского у. Екатеринбургской губ. получила 100 дес. земли от купчихи Анны Шахматовой в 1899 г.⁷⁷ Кирило-Улитинской общине в Ладвинском приходе Петрозаводского у. Олонецкой епархии купец Василий Кипрушкин пожертвовал 15 000 руб. и 10 000 руб. на содержание свя-

щенника. Также купец передал общине необходимую пахотную и сенокосную землю (эту землю он арендовал у крестьян сроком на 40 лет)⁷⁸.

Женские общежительные монастыри имели неодинаковые объемы земельных владений, но в целом они варьировались в пределах несколько сот десятин, в большинстве случаев — менее пятисот. Приведем эти сведения на 1910-е годы по нескольким епархиам. В представленной цифре мы суммируем три показателя: пахотную землю, покосную и лесную, а иногда — «негодную» землю. Тверская: 208 дес., 350, 342, 73, 130, 600, 500, 410, 280, 262, 10 811, 177, 189⁷⁹; Вологодская: 782, 48, 171, 2500, 200⁸⁰; Костромская: 1386, 246, 170, 697, 95, 623, 342, 1359, 3074, 584, 77⁸¹; Симбирская: 257, 348, 20, 275, 420, 244, 265⁸²; Вятская: 242, 208, 139, 0, 0, 384, 114⁸³; Владимирская: 181, 1229, 267, 355, 180, 176, 36, 91, 65, 197, 263, 72, 29, 35, 225, 35, 667, 5⁸⁴; Донская Обл.: 1346, 407, 200⁸⁵; Саратовская: 552, 486, 2214, 184, 1400, 240, 321, 1599, 527, 701⁸⁶; Екатеринбургская: 673, 137, 36, 267, 254, 298, 223, 88, 16, 146⁸⁷. Средний объем земли, приходящийся на одну общину, получается равным 300 дес. Но такую цифру получим, если не будем учитывать данные свыше 1 000 дес. Таковых действительно немного в каждой епархии, один-два случая. Учтем и среднее для общин с объемом земли свыше 1000 дес. Получается цифра 2745 дес. 90 % женских монастырей имели в среднем по 300 дес. земли (пахотной, покосной и лесной), что в сумме составляло 108 000 дес. 10 % остальных женских обителей владели 109 800 дес. земли. Общий же объем монастырской земли в женских обителях будет равняться 217 800 дес. Это и будет в значительной степени той долей *нетленного капитала*, в земельном его выражении, которое было выделено русским

⁷¹ Торжество открытия Лысогорской Успенской общины, совершившееся 25 сентября 1890 г. // Воронежские епархиальные ведомости. № 23. С. 916–927.

⁷² Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф. 796. Оп. 154. Д. 1372. Л. 1–1 об.

⁷³ Там же. Оп. 34. Д. 137. Л. 1–2.

⁷⁴ Там же. Л. 10 об.

⁷⁵ Там же. Оп. 179. Д. 2294. Л. 4–11. (1898 г.)

⁷⁶ Там же. Оп. 157. Д. 375. Л. 1–11 об. (1876 г.)

⁷⁷ Там же. Оп. 70. Д. 46. Л. 3.

⁷⁸ Там же. Д. 46. Л. 100.

⁷⁹ Там же. Оп. 440. Д. 970. Л. 37–41.

⁸⁰ Там же. Д. 970. Л. 46–47.

⁸¹ Там же. Д. 986. Л. 46–49.

⁸² Там же. Д. 1009. Л. 31–56.

⁸³ Там же. Д. 973. Л. 32–44.

⁸⁴ Там же. Д. 969. Л. 31–35.

⁸⁵ Там же. Д. 976. Л. 155.

⁸⁶ Там же. Д. 1008. Л. 16–18.

⁸⁷ Там же. Д. 977. Л. 85–166.

обществом в XIX — начале XX в. на высокие цели. Что касается объема всей земли принадлежащей и мужским и женским монастырям, то на начало 1900 г. 697 монастырей имели 496519 дес.⁸⁸

Не вся эта земля была частным пожертвованием, потому что часть ее — в объеме 100–150 дес. — все женские монастыри в 1880-е годы стали получать от государства, а, значит, оно тоже было причастно к искомой доле духовной конвертации богатства и доле в сугубом поминовении. И действительно, каждый император с семьей (и здравствующий и покойный) поминались всегда в каждой женской обители не за страх, а за совесть. Молитва за царский дом была непременной частью их монашеского долга и любви. Без царской визы не открывался ни один монастырь, ни одна община. Кроме того, нередко государи одаривали обители своими личными денежными взносами, по примеру старинных русских царей и по собственному благочестию. К юбилеям заслуженные игумены получали из императорского кабинета специальные награды — наперсные кресты и другие поощрительные знаки их трудов. Общераспространенный монархизм монахинь был одной из причин жестоких гонений на них в годы революции и Гражданской войны.

Конечно, 300 десятин земли не могли прокормить многие женские обители, где число насельниц в среднем было не меньше 300. Уже в XX в., когда церковная и государственная власть почувствовали пользу от женских обителей, возникают проекты комплексного создания монастырей на западных границах России, и особенно в Сибири и на Дальнем Востоке. При обсуждении проекта речь идет о сметах. Инициатором данного проекта был миссионер прот. Иоанн Восторгов (ныне прославленный в сонме новомучеников), который предлагал свои расчеты, государство же явно занижало суммы расходов. Протоиерей Иоанн предлагал Синоду в 1910 г. основать в Томской епархии несколько новых миссионерских монастырей. Речь шла о пяти мужских и четырех женских обителях. В целом же проект был рассчитан на открытие в Сибири и на Дальнем Востоке 61 нового монастыря «как центров религиозной жизни среди населения» с отводом для них казенных угодий. Прот. Иоанн говорил: «Для монастырей, которые будут основаны в Западной Сибири, надо отводить от 1 до 1,5 тысяч десятин — для мужских монастырей и от

800 до 1 тыс. дес. — для женских. Нужно ответить земли для уже существующих 9 монастырей Зауралья». Синод со своей стороны настаивал на норме в 300 дес. В ответ на предложения Синода о наделении новых монастырей 300-ми десятинами земли начались возмущения «миссионеров на местах». Они говорили, что норму надо повысить до 3000 дес. земли на один мужской монастырь и 2 000 дес. на один женский. Тогда «монастырь не будет фикцией, а положительной силой в церковно-государственном служении Родине»⁸⁹. Но планы эти не были осуществлены.

Сложнее учесть ту общую *сумму денег*, которая была затрачена жертвователями на новые женские и отчасти мужские обители в течение XIX — начала XX вв., поскольку почти никаких общих сведений по отдельным монастырям на этот счет не существует. Сумма складывалась в каждом конкретном случае из пожертвований общего характера и пожертвований на конкретные цели, скажем, — на строительство. Многие общины и монастыри старались поместить большой капитал, переданный на общие цели, в банк для ежегодного получения процентов. Долгое время общины не могли получить официальный статус — до того времени, пока у них не появится определенное количество земли и суммы для помещения в банк. Выше мы привели сведения по некоторым женским обителям, по которым видно, что сумма «общих денег» варьировалась от нескольких тысяч до нескольких сотен тысяч рублей. Последнее можно считать скорее исключением из правил, нежели правилом. Картина с денежными пожертвованиями напоминает ситуацию с земельными дарами. Как и там, здесь наблюдается существование двух типов жертвователей: богатых и средней руки. На строительство всей инфраструктуры в одном монастыре (храмы и специализированные сооружения: сестринские кельи, больничные, учебные, хозяйственные заведения) затрачивалось по приблизительным подсчетам до полумиллиона рублей. Значит, в целом для 400 обителей эта сумма будет равняться 200 млн руб. Из них половина суммы будет приходиться на деньги, заработанные самим монастырем, а на долю жертвователей — 100 млн. руб. 90 % монастырей жили на очень небольшой среднегодовой доход, порядка 5–7 тысяч руб. Это объясняет тот факт, что строительство крупных проектов, таких как храмы, растягивалось на 10–12 лет.

⁸⁸ Зырянов П. Н. Указ соч. С. 295.

⁸⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 15. Д. 1173. Л. 3–23.

Прибавим к «инфраструктурным» деньгам долю «общей суммы» (средний вклад жертвователей колебался в пределах 10 000-15 000 руб., поэтому остановимся на средней цифре 12 000 руб.) в 4 800 000 руб. Итого, получается сумма 104 800 000 руб. Ее и обозначим как ту условную сумму пожертвований, которые благодаря женским монастырям и общинам прошли конвертацию из материальных денег в духовные за более чем столетний период. Если разделить эту сумму на 87 068 534 православных того времени, то каждому достанется по 83 копейки этих «нетленных денег». Но все дело в том, что предназначались они не всем, делили их между собой только жертвователи, монашествующие и те души усопших, для кого они тоже предназначались. В этом случае суммы для каждого в отдельности уже будут другими.

Были, конечно, такие уникальные дарители, которые не просто раздавали все свое имение, но и делали это со всероссийским размахом. Речь идет о колоссальных богатствах, какие имели, скажем, графиня А. А. Орлова-Чесменская или сибирский купец И. М. Сибиряков. Графиня Орлова-Чесменская, в иночестве Агния, таким образом, распорядилась богатствами отца. Ее отец — граф Алексей Григорьевич Орлов-Чесменский (ум. 1808 г.) — участник заговора против императора Петра III и его убийства, потом царедворец, возвышенный новой императрицей, герой Чесменского сражения, участник войны с Наполеоном в 1806 г., обладатель огромного многомиллионного состояния. По официальным известиям после его кончины осталось 5 090 000 руб. и 30 000 душ крестьян⁹⁰. Богатства до конца жизни продолжали служить графу своего рода поддержкой его особого положения в обществе, его статуса в глазах аристократии, оправданием его особых заслуг перед троном. По-другому стала смотреть на это богатство наследница графа — его дочь графиня Анна Алексеевна (ум. 1848 г.). Причем до поры она находилась в полном неведении относительно происхождения денег отца. Уже после его смерти и потери своего первого духовника графиня обратилась за духовными наставлениями к архимандриту Фотию, и впервые услышала от него слова о греховности накопленного отцом

богатства. Вот как передает этот разговор одна из современниц: «Ты не очень превозносишь своим богатством: оно греховное, преступно нажитое»⁹¹. С той поры, как человек глубоко религиозный, графиня видела свою задачу в том, чтобы вернуть эти деньги в духовную сферу. Жизнь ее после кончины отца протекала под духовным руководством старцев, сначала Ростовского иеромонаха Амфилохия, а потом, после его кончины — архимандрита Юрьева монастыря Фотия (ум. 1838 г.). Ежедневно в новгородском Юрьевском монастыре служилась ранняя заупокойная литургия по родителям графини, а потом совершалась лития, а в субботу — панихида. Графиня вела строгую подвижническую жизнь, посвященную молитве, воздержанию и благотворительности. В дни поста она держала строжайший пост по заповедям древних отшельников (на Страстной неделе вкушала только в Великий Четверг), молилась ночами, приходила в монастырский храм в три часа ночи. Ее подвижничество позволило духовно рассудительно использовать свое наследство на церковные нужды и благотворительность. Она восстановила благолепие древнего Юрьевского монастыря, наделила щедрыми милостынями все русские монастыри (по 5 тысяч руб. 340 монастырям); 48 кафедральных соборов получили по 3 тысячи руб.; каждая епархия — по 6 тысяч руб. «для вдов и сирот из духовного сословия»; большие суммы имели от графини и ряд зарубежных православных храмов и монастырей, включая Афон, Святую Землю, Царьград⁹².

Сибирский купец Иннокентий Михайлович Сибиряков (1860—1901), прежде чем стать афонским монахом, методично передавал свои наследственные многомиллионные богатства на разные благотворительные (включая научные и издательские) и церковные дела. Одному только Свято-Андреевскому скиту он передал 2 млн 100 тысяч руб. Как и графиня Орлова, он передавал деньги многим русским монастырям, также он отстроил на Афоне самый большой на Балканах собор во имя святого апостола Андрея Первозванного⁹³.

Примеры графини А. А. Орловой-Чесменской и купца И. М. Сибирякова, если говорить о масштабах церковной и благотворительной

⁹⁰ Карнович Е. П. Замечательные богатства частных лиц в России. М., 1992. С. 229.

⁹¹ Рассказы бабушки. С. 275.

⁹² Роуз Серафим, иеромонах. Тайная монахиня Агния. Жизнеописание благодетельницы Св. Руси графини Анны Алексеевны Орловой-Чесменской // Русский паломник. № 27. 2003. С. 16.

⁹³ Шорохова Т. С. Ктитор Афонского Свято-Андреевского скита схимонах Иннокентий (Сибиряков) — выдающийся представитель русского купечества // Возрождение православных монастырей и будущее России / Материалы III Всероссийской научно-богословской конференции «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России». Нижний Новгород, 2007. С. 514—515.

помощи (передачи всего принадлежащего им богатства), скорее — исключение, чем правило для той среды, к которой они принадлежали по рождению. Более распространенным, хотя тоже не часто встречающимся правилом было дарение женским обителям сумм в несколько сот тысяч рублей. Огромные богатства, наживаемые большей частью придворной аристократией или людьми, сумевшими разбогатеть, используя удобство своего официального положения, большей частью уходили на украшение светского образа жизни. Как показано в книге Е. П. Карновича, посвященной судьбам аристократов XVIII — первой половины XIX в. и их богатству, говорится, что подавляющее большинство богатых людей использовали богатство для подчеркивания своего статуса в обществе. Богатства подолгу не оставались в одном роду, они дробились, перетекали из одного кармана в другой, превращались в имения, расходовались на балы, употреблялись на покупку драгоценностей, изысканной, модной одежды, оплату многочисленной прислуги, разного рода прихоти. Конечно, деньги уходили и в образование и в художественную культуру — непременную часть того образа жизни, который был характерен для аристократии⁹⁴.

Выделенная нами область «конвертации» материальных денег в духовные не была строго ограничена пределами только женских монастырей, но там находилась самая значительная по объему сфера духовной трансформации капитала. Имелись и другие места для совершения добрых дел, через приложение капиталов. Существовала огромная сфера благотворительных заведений, хотя в ней отсутствовал целый ряд условий, необходимых для превращения материальных средств в идеальные. И главное — само появление лиц, нуждающихся в помощи — было во многом на совести тех, кто являлся благотворителем этих нуждающихся. Порочность круга состояла в том, что с одной стороны эти люди стремились ко все большему обогащению, а другой — позволяли себе чуть-чуть помочь нуждающимся. По сути дела, та вопиющая бедность, которая разрасталась в русских городах с невероятной быстротой, начиная с 1880-х годов, была следствием бурных процессов, связанных с торговой, промышленной и финансовой активностью. Исследователи исто-

рии благотворительности в имперской России не могли не заметить, что болезнь вопиющего неблагополучия разрасталась гораздо быстрее, чем успевали создавать новые средства для ее лечения. Число новых благотворительных заведений не поспевало за постоянно возрастающим числом нуждающихся в помощи. Если взглянуть на общую картину этого процесса, то будет видно, что на протяжении XIX в., и особенно во второй его половине, светское начало, не только растет быстрее церковного, но и всячески старается оторваться от него, чтобы ничем не быть не связанным с церковным. Последнее обстоятельство, на наш взгляд и влияло главным образом на то, что благотворительность не могла уже оказываться в той мере, в какой общество в ней нуждалось. Пропорциональная разница между ними быстро менялась в пользу светской сферы, которая в результате уменьшения духовной опеки со стороны Церкви, становилась более оторванной от веры. По статистике, в 1840 г. на один монастырь в России приходилось 80,5 тысяч жителей страны, в 1870 г. — 103 715, в 1884 — 98 535, в 1890 — 99 540. То есть за 50 лет число монастырей относительно числа жителей не выросло, а уменьшилось. Также сократилось число архиереев относительно паствы, епархий — относительно числа верующих и священников относительно верующих. За 50 лет стало недоставать 129 700 духовенства, чтобы окормлять паству на уровне 1840 г.⁹⁵ Рост наблюдался лишь в двух областях — церковном строительстве (но и здесь недоставало 8 769 церквей) и увеличении числа монашествующих и послушников (точнее послушниц. — О. К.) на 23 242 и 12 945⁹⁶.

К концу XIX в. в стране работало более 15 тысяч благотворительных учреждений и обществ, которые в основном занимались призрением сирот и помощью детям бедных родителей⁹⁷. Но кроме детей в опеке нуждались и взрослые: старики, женщины, больные и немощные, оставшиеся без какой-либо помощи. Государство пыталось самым серьезным образом помочь нуждающимся, начиная с правления Екатерина II, когда был создан Воспитательный Дом. Весомую лепту в создание системы благотворительных учреждений внес Павел I и его супруга Мария Федоровна. В дальнейшем делом благотворительности стали

⁹⁴ Карнович Е. П. Указ. соч.

⁹⁵ Отечественная Церковь по статистическим данным всеподданнейших отчетов с 1840–41 по 1890–91. СПб., б.г. С. 13–14.

⁹⁶ Там же. 16.

⁹⁷ Максимова Л. Б. Вклад Великой княгини Елизаветы Федоровны в благотворительное движение России (конец XIX — начало XX в.). М., 1998. С. 15.

целенаправленно заниматься супруги императоров: императрицы Елизавета Алексеевна, Александра Федоровна, Мария Александровна, Мария Федоровна и Александра Федоровна⁹⁸. Начиная с императрицы Марии Александровны, супруги императора Александра II, идет важный процесс соединения светской благотворительности с церковными структурами, главным образом с женскими монастырями и общинами⁹⁹. В пореформенные годы расцветает частная благотворительность, которая со временем начинает занимать ведущее место в этой сфере¹⁰⁰. В те же 1860-е — 1880-е годы церковные приходы начинают привлекаться к делу благотворительности, через особую структуру церковно-приходских попечительств¹⁰¹. Успех их был не во всех регионах одинаков, поскольку все зависело от конкретных исполнителей, входящих в состав попечительств. Если это были люди подлинно церковные, то дело шло на лад, но если суть дела определял формальный фактор и назначенцы лишь должны были создавать видимость работы, то эффект был обратный¹⁰². В предреволюционный период преподобномученица Елизавета Федоровна, сестра последней императрицы, попыталась создать эффективную систему, которая бы работала не только под общим началом (такое уже было), но коллегиально — церковно и общественно. «Сущность идеи елизаветинского благотворительного общества заключалась в использовании для призрения детей бедных родителей и сирот огромных резервов, которые таятся в единении усилий светских организаций и церковных приходов Русской Православной Церкви»¹⁰³. Поначалу система была рассчитана на Москву и Московскую губ. Если взглянуть на суммы, которые были задействованы в наиболее крупных благотворительных организациях (на 1870-е годы), то мы увидим, что они — внушительны. Воспитательный Дом обладал капиталом в 10 002 490 руб.; Совет детских при-

ютов — 1 188 494 руб.; Женское патриотическое общество — 393 489 руб.; Приюты православных приходских обществ — 6 356 руб.; Приюты детей иноверцев и иностранцев — 269 849 руб.; Приюты прочих общественных учреждений и частных лиц — 168 674 руб.; Ремесленные приюты и школы — 304 145 руб.; Среднеучебные и специальные заведения — 335 300 руб.; Филантропические заведения — 10 000 руб.¹⁰⁴

Частный капитал, хлынувший в 1870-е годы в сферу благотворительности, однако уже к началу XX в. стал менять свою ориентацию, вместо попечения о несчастных, главными сферами вложения благотворительного капитала становятся образование, просвещение и культура¹⁰⁵. Сюда активно вкладывает деньги русское купечество. Такая избирательность объяснялась не только растущей личной просвещенностью купечества или его симпатиями к сфере просвещения, но и тем, что здесь сложилась, благодаря деятельности интеллигенции и дворянства, своя сфера конвертации, где на месте богатства оказывалось знание. Купец, приносивший сюда капиталы, должен был отказаться от самой сути того, чем он занимался, чтобы эта идеальная операция конвертации оказалась успешной. Во всяком случае, эта иллюзия сопровождала купечество, двинувшее свои капиталы в область культуры на путь преобразования. Нельзя не признать того, что эти вложения в целом оказались плодотворными, позволившими реализоваться многим проектам в образовании, науке, художественной культуре, музееведении и т. д.¹⁰⁶ Нам кажется чрезвычайно важным само существование автономной — светской сферы конвертации, как и замена богатства на знание. Она была необходима новой России. И, тем не менее, кризис охватил эту сферу уже до революции, о чем красноречиво говорят судьбы, как творческой интеллигенции, так и представителей купечества¹⁰⁷. Причина этого в отступлении интелли-

⁹⁸ Власов П. В. Благотворительность и милосердие в России. М., 2001.

⁹⁹ Циркулярные указы Святейшего Правительствующего Синода. 1867—1895. Собр. и изд. А. Завьялов. СПб., 1896. С. 75.

¹⁰⁰ Горбунова Е. Ю. Благотворительность в России и ее роль в общественно-культурной жизни на рубеже XIX—XX веков. М., 1996. С. 14.

¹⁰¹ Сборник сведений по общественной благотворительности. СПб., 1875. Т. 1. Ч. 1. Сост. Семенов П. П., Андреевский И. Е. С. 2.

¹⁰² В этом случае можно говорить о том, что в отдельных епархиях это новшество не смогло привиться из-за формального подхода. См.: например, Шувал Н. А. Указ соч. С. 144—162.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Сборник сведений по общественной благотворительности... С. 154—155.

¹⁰⁵ Горбунова Е. Ю. Указ. соч. С. 17.

¹⁰⁶ Гавлин М. Л. Предприниматели и становление русской национальной культуры // История предпринимательства в России. Вторая половина XIX — начало XX в. М., 1999. Кн. 2. С. 473—489.

¹⁰⁷ Там же. С. 237—255.

генции в массе своей от православной веры, из-за чего и светскость они стали рассматривать как «свою территорию», свободную от церковности. От этого купеческие деньги, переданные на поддержание «мира знания» на уровне высокопрофессиональном, высококультурном, хотя и превращались в произведения искусства, в научные исследования, в великие имена, составившие славу России, но они же — служили разрушению порядка, во всех его смыслах. Кроме того часть купечества открыто финансировала революционное движение в стране.

Светский путь преобразования богатства

Начиная с XVIII в., а точнее со второй половины XVII в. для передвижения богатства в духовную сферу и преобразования его в нематериальное богатство стали возникать труднопреодолимые препятствия. Выделенный в отдельную сферу светский мир постепенно начинает заполняться земными богатствами, которые уже не укладываются в сундуки для долгого складирования, а активно пускаются на представительские цели: на дома с новой броской архитектурой, богатым внутренним убранством, на дорогую, часто меняющую стиль одежду, драгоценности, балы, прислугу. У богатства появляются вполне очевидные желания показывать себя, выделять себя в особую сферу, чего раньше было совсем незначительно. Обозначим это явление словом «демонстрация». Демонстрировать свои богатства, в отличие от того чтобы представлять свою знатность, как это было прежде, стало важным атрибутом новой светскости. Демонстрируя богатство, дворянин постепенно отказывался от конвертации материальных богатств в духовные, хотя поначалу такой связи вовсе не прослеживалось. Тот же светлейший князь А.Д. Меншиков, копил, казалось и то и другое: и в демонстративном богатстве преуспевал, и на храмы и монастыри жертвовал. Но как сам он осознал лишь потом, в березовской ссылке, когда душу его тронуло покаяние, богатство взяло над ним власть и оно стало толкать на самые неожиданные поступки. И пока Сам Бог его не смирил, князь продолжал двигаться по лестнице своих неутолимых желаний¹⁰⁸. Образ князя Меншикова — сподвижника Петра I, действовавшего на заре великих реформ, помогает увидеть, что демонстративное богатство появи-

лось сразу, вместе с реформами, как следствие автономизации светской сферы.

Дворянство XVIII в. было глубоко увлечено, можно даже говорить «идейно задето» желанием и потребностью демонстрировать свое богатство. И хотя сохранялась прежняя мотивация, объясняющая, что богатство нужно для подчеркивания знатности, но в это уже трудно было поверить. Демонстрация богатства носила изощренный характер, и проходила она внутри своего сословного круга, была рассчитана на собрата по знатности. Демонстрировалось именно богатство, его возможности, его масштабы и сила.

В лице демонстративного богатства мы видим богатство, цену которого нельзя было свести к конкретной сумме. В условиях сословной России демонстративность имела два фокуса направления: внутренний — для представителей своего сословия, и внешний — для остального общества. Новое богатство, кроме чисто денежной эквивалентности, включало в себя некую колеблющуюся идеальную — бесконечную — величину, *притягательную* для тех, кто был объектом внешнего влияния и *связующую* одно богатство с другим и третьим и т.д. — для тех, кто входил в сферу дворянского сообщества. Таким образом, у виртуально «бесконечного богатства» было два полюса: полюс внимания к богатству и полюс слияния богатств в одно целое, иными словами — богатство как идеал, уводящий людей друг от друга, и богатство как социальный феномен, соединяющий людей — минус и плюс. По сути, это означало то, что богатство в его функции бесконечности, претендовало на универсальность механизма человеческого полагания смысла жизни. Во всяком случае, наличие такого механизма — очевидно.

Богатство должно было открыто и вызывающе заявлять о себе не только в служебной сфере и узко корпоративном и закрытом от других сословий пространстве, предназначенном для проведения развлечений (приемы, балы), но и в общем, для всех сословий месте проведения праздников во время праздничных гуляний. Последнее, может быть, выглядело еще более эффектным, чем первое и второе, но для него требовался особый кураж, такая специфика натуры владельца миллионов, которая рассчитывала бы на взаимную симпатию у всей гуляющей публики. А ведь для части городских жителей, не принад-

¹⁰⁸ Сборник биографий Кавалергардов. СПб., 1901—1904. В 2-х частях. 1904. Ч. 1. С. 123; Зуев А. С., Миненко Н. А. Секретные узники сибирских острогов: очерк истории политической ссылки в Сибирь второй четверти XVIII в. Новосибирск, 1992. С. 68.

лежащих к дворянству, тем более титулованному, именно внешнее пространство города являлось важнейшей средой демонстрации своего богатства и статуса. Петровский табель о рангах был построен таким образом, что вся социальная лестница работала «на подъем» (в чинах, должностях, богатстве). Дворянство было эталоном для других сословий по знатности, богатству, положению в обществе и государстве. Все остальные ставились в положение лиц, стремящихся достичь хотя бы части того, что имели дворяне. Да и в самом дворянстве этот механизм также работал: движение по лестнице чинов, от менее знатного и менее богатого к более знатному и богатому. Там, где нельзя было достичь искомого во всем его объеме, люди старались использовать хотя бы отдельные внешние указания на близость к дворянству.

Важнейшими статусными маркерами и соответственно знаками виртуального богатства являлись *во внешнем пространстве* города и села *одежда и способ передвижения*. В сословно внутреннем пространстве первенствовали *способность удивлять* гостей во время званных празднеств (балов и разного рода приемов). Способность удивлять менялась потом даже в дворянской среде, по мере того так туда проникали ценности интеллигентного общества (поначалу состоящего из выходцев из разночинных слоев), с их приоритетами знания, художественной культуры и глубокой образованности. Но сам по себе феномен «удивления», как духовный эквивалент богатства и достатка создавался в гостевой культуре у представителей всех сословных групп, желающих быть современными.

Анализируя мемуарные источники XVIII—XIX вв., в свете указанного феномена, невольно замечаешь, что нельзя за два века выделить века на какие-то этапы, перехода от одного уровня «демонстрации» богатства к другому. Каждый из мемуаристов говорит о своем времени как об эпохе перемен, и от того складывается впечатление, что именно в это время происходил искомый сдвиг в мировоззрении и отсюда началась новая эпоха. О переменах, касающихся быстро растущих забот о внешних украшениях, пишет в 1720-е годы И. Т. Посошков, предлагая гармонизировать этот процесс, чтобы все слои могли при-

общиться к богатству, так как богатство — это общее народное достояние¹⁰⁹. О кичливости нового богатства, разрушающего традиционный мир, писали в XVIII в. А. Н. Радищев¹¹⁰ и князь М. М. Щербатов¹¹¹. Начало XIX в. — не исключение. Картины Петербурга 1805–1807 годов у С. П. Жихарева полны описаний гуляющей публики, основное желание которой — показать себя: «почти в каждой физиономии едущего или идущей напоказ в публику, заметно одно чувство: желание блеснуть и возбудить зависть в других своим достатком или вкусом...»¹¹². Мемуарист дает эффектную картину демонстрации графом Орловым-Чесменским своего особого богатства и положения в обществе. Жихарев не порицает графа за роскошь, так как считает, что своим молодечеством и праздничным эскортом граф доставляет радость зрителям и тем самым делится с ними своими благами: «*на статном фаворитном коне своем, Свирепом, как его называли, ехал граф Орлов в парадном мундире и обвешанный орденами. Азиатская збруя, седло, мундштук и чепрак были буквально залиты золотом и украшены драгоценными камнями. Немного поодаль на прекраснейших серых лошадях, ехали дочь его и несколько дам, которых сопровождали А. А. Чесменский, А. В. Новосильцев, И. Ф. Новосильцев, князь Хилков, Д. М. Полторацкий и множество других неизвестных мне особ. За ним следовали берейторы и конюшие графа, не менее сорока человек, из которых многие имели в поводу, по заводной лошади в нарядных пополах и богатой сбруе. Наконец, потянулись и графские экипажи: кареты, коляски, одноколки, запряженные цугами и четверками одномастных лошадей... Сказывают, — добавляет мемуарист, — что граф Орлов и не одним своим богатством и великолепием снискал любовь и уважение москвичей, что он доступен, радушен, и как настоящий русский барин, пользуясь любимыми своими увеселениями — скачками, бегами, цыганскими песнями, плясками и прочим, — обращает их также в потеху народа и как будто разделяет с ним преимущества, судьбою ему предоставленные»¹¹³.*

Нельзя не остановиться на позитивной оценке мемуариста С. П. Жихарева. Он словно говорит,

¹⁰⁹ Посошков И. Т. Книга о скудости и богатстве. СПб., 2004. С. 8.

¹¹⁰ Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву. М., 1983.

¹¹¹ Щербатов М. М., князь. О повреждении нравов в России. М., 1983.

¹¹² Жихарев С. П. Записки современника. М.: Л., 1955. С. 49.

¹¹³ Жихарев С. П. Записки современника. М.: Л., 1955. С. 58.

что есть разные виды демонстрации богатства. Есть «старинное», подчеркивающее статус человека в государстве, его русскую природу, и особую близость данного человека к престолу. Здесь очевидные указания на законность и золота, и лихости, и пышного убранства. Тем не менее, мы, помятуя последующую судьбу орловских богатств, понимаем, что законность происходящего не исключала и необходимость того, на что решилась потом дочь графа Орлова-Чесменского. В данном случае, граф попадает в ситуацию несколько парадоксальную. Как блюститель старинных традиций, как человек подлинно русской культуры, он ведет себя вполне естественно, но он не может во внешнем пространстве демонстрировать свои достоинства так, как это делали его предки в XVI и XVII вв., поэтому он использует те новые формы, которые ему предоставляет новая — светская — эпоха. Отсюда этот возникший диссонанс между необходимостью демонстрировать и удивлять и потребностью сохранять традицию. Старший из братьев Орловых по этому поводу сказал так: «Хотите, чтоб помещик не имел дворни, сделайте, чтоб он не был ни псовым, ни конским охотником, уничтожьте в нем страсть к гостеприимству, обратите его в купца или мануфактуриста и заставьте его заниматься одним — ковать деньги»¹¹⁴.

Дворянство ощущало это давление времени, и вынуждено было на него реагировать. Оно вообще много сил отдавало на то, чтобы уйти от домоклова меча бедности в сословном ее понимании. Правительство на протяжении XVIII в. всячески отдаляло это привилегированное сословие от активной торговой деятельности, чтобы оно сохранило свое сословное лицо. Торговля дворянам позволялась лишь в рамках их собственности и при оптовой продаже российским купцам. На это были направлены правительственные указы 1726, 1755, 1785, 1790 гг. Но были и указы, которые поощряли неслужилое дворянство заниматься чисто купеческой — перекупной торговлей¹¹⁵. Вместе с дворянской вольностью высшее сословие получило право заводить в вотчинах фабрики, заводы, торги и ярмарки. Именно это обстоятельство вместе с возможностью не служить, а жить помещичьей жизнью и определило харак-

тер многих существенных перемен в дворянском сословии. Может быть, поэтому при Александре I начинает выстраиваться политика сознательного подталкивания дворян к занятию купеческой деятельностью, «для укрепления связи между обоими сословиями и для того, чтобы дворяне могли содействовать»¹¹⁶ торговому делу. Но лишь незначительная часть дворян-помещиков стала вести активную торгово-промышленную деятельность в своих вотчинах, большинство же помещиков средней руки избрали путь пассивного использования своих властных возможностей, сдавая свои земли в заклад, отдавая в опеку и живя на проценты. При этом вплоть до 1917 г. в стране продолжал сохраняться костяк дворянской аристократии, которая являлась владельцем крупных земельных наделов¹¹⁷. Большая часть их сдавалась в аренду и за счет этого обеспечивала хозяев земли необходимыми капиталами.

Но вернемся к характеристике эпохи глазами современников. Современница нескольких эпох Е.П. Янькова так отмечает разницу времен: «Тогда (в 1820-е годы. — О. К.) было совсем другое время, и жизнь проводили иначе, чем теперь: кто имел средства, не скупился и не сидел на своем сундуке, а жил открыто, тешил других и сам чрез то тешился; а теперь (1840—1850 гг. — О. К.) только и думают о себе, самым бы лишь было хорошо да достаточно. Впрочем, надобно и то сказать, что теперь у всех средства далеко не такие, как тогда, и все несравненно дороже стало, и люди требовательнее, потому что больше во всем роскоши»¹¹⁸. В этих замечаниях о времени *старом и нынешнем* стоит обратить на две вещи: старинные дворяне были не только «знатные-богатые», но и богатство их было несравнимо более значительным, чем у нынешних — середины XIX столетия «богатых-знатных» дворян. И второе — для последних характерно одно слово — следование «роскоши», хотя, казалось бы, разве большое богатство не сопровождалось не менее большой роскошью? По мысли «бабушки» роскошь — это знак себялюбивого, эгоистичного богатства, направленного только на себя, на демонстрацию своей исключительности, на демонстрацию богатства как такового, а не знатности. В другом

¹¹⁴ Жихарев С. П. Указ. соч. С. 296.

¹¹⁵ Иванова Н. А., Желтова В. П. Сословное общество Российской империи. М., 2009. С. 125.

¹¹⁶ Там же. С. 126.

¹¹⁷ Минарик Л. П. К характеристике класса крупнейших земельных собственников России в конце XIX — начале XX в. / Тезисы докладов и сообщений шестой сессии симпозиума по аграрной истории Восточной Европы в гор. Вильнюсе. Вильнюс, 1963. С. 275.

¹¹⁸ Записки бабушки. Из воспоминаний пяти поколений, записанные и собранные ее внуком Д. Благово. Л., 1989. С. 87.

месте указанных воспоминаний звучит мысль о потере сословного лица дворянами: «все пошло верх дном; домами-то Москва, пожалуй, и красна, а жизнью скудна. Что по-нашему за срам и стыд считали — теперь нипочем. Ну, слыханное ли дело, чтобы благородные люди, обыватели Москвы, нанимали квартиры в трактирах или жили в меблированных помещениях, Бог знает с кем стена об стену?»¹¹⁹. Из этой фразы понятно, что речь идет не столько о большей бедности новых дворян, сколько о нарушении традиций, о жизни по каким-то чужим, не дворянским законам. Бедные, но знатные были и в старое время, и их образ жизни по-своему вызывал осуждения у той же Е. П. Яньковой — «бабушки»: «Весь дом Долгоруких (конец XVIII в. — О. К.) поражал неприятно: во всем заметна была напыщенность, желание бросить пыль в глаза и показать свою вельможность, а средства-то были плоховаты, и потому в передней лакеи были в гербовых презалатанных ливреях; в гостиной золоченая мебель была местами без позолоты. Штофная обивка с заплатами, хрустальные люстры и жирондали без многих хрусталей, ковры протерты, потолки закоптелые, старинные портреты в полинялых рамах, и так во всем, сквозь гордость просвечивала скудость...»¹²⁰. Но здесь речь идет о внутреннем дворянском мире, поскольку эти люди уже не имели возможности внешним образом продемонстрировать свою знатность, поскольку она уже не подкреплялась богатством, к тому же у них не было и желания отдать предпочтение богатству перед знатностью. О тех же 1840-е годы другой мемуарист пишет: «Мы родились и жили в семье, не имевшей понятия о роскоши; теперь (конец XIX в. — О. К.) я вижу правоведов, щеголяющих в собственных мундирах чуть ли не с младшего класса; я тогда до первого класса не знал, что значит собственное платье; до 16 лет я ходил в наших уродливых казенных сапогах; до 17 лет я получал из дому на расходы не свыше 6 рублей в месяц, и вот, на этом-то положении и с этими привычками к скромной жизненной обстановке, мы с братом начали жить в Демидовском доме... Я ходил в Демидовский дом, получая в то время казавшееся мне огромным содержание из дому — 25 руб. в месяц, а 17-летний Демидов получал сто тысяч рублей в месяц на карманные расходы!»¹²¹ (Речь идет о семье из круга Ф. И. Тютчева, имение отца в 500 душ. — О. К.).

Приведенные примеры свидетельствуют об одном: демонстративный пафос дворянства иссяк уже в первую половину XIX в. И причины этого, как нам кажется, не только и столько в обеднении поместного дворянства, а совсем в другом. Во-первых, как было показано выше, поместное дворянство активно участвовало в созидании женских общин и монастырей. И сюда ушло то доброе начало, что позволяло богатству получить подлинное преобразование. Во-вторых, неожиданно альтернативой дворянскому богатству оказалась образованность того широкого слоя, который во второй половине века получил название интеллигенция. И хотя, в действительности образованность и богатство не конкуренты, но дворянство было очаровано профессиональной образованностью, ученостью и потому оно поверило в иллюзию равенства образованности и богатства. Уже при Екатерине II петровская лестница чинов была скоррелирована в соответствии с новыми критериями. Кроме знатности и богатства в нее включили образование и творческий талант. Соответственно необходимо было взамен простой табели о рангах, создавать новую сложную систему «движения наверх», где в качестве идеального критерия мог выступать не один, а два или несколько показателей. Для служилых сословий знатность была главным аргументом в движении по иерархии чинов; для городских — богатство и образование; для сельских обывателей не было никаких критериев, т.к. предполагалось поначалу (при Екатерине II), что лишь те крестьяне, которые перейдут в категорию горожан, смогут воспользоваться «движением наверх». Однако, именно крестьяне, со временем, в XIX столетии становятся той категорией, которая начала самостоятельно добиваться признания того, чтобы не только городская среда, но и сельская стала местом накопления и концентрации богатства. Единственное, что не могли сделать сельчане на месте, так это перенести в село очаги формирования образовательной культуры. Город продолжал оставаться единственным местом в государстве, где человек мог получить хорошее светское образование и использовать его для карьеры.

Среди горожан была выделена такая категория как «именитые граждане», которые получили привилегии, гораздо большие, чем первостатейные купцы. Сюда и включили интеллигенцию. Эта категория могла ездить по городу в карете

¹¹⁹ Там же. С. 115.

¹²⁰ Там же. С. 53.

¹²¹ Мещерский В. П. Мои воспоминания. М., 2003. С. 49.

не только парой, но и четверней. В эту группу входили дважды выбранные в число заседателей магистрата, бургомистра, городские головы, ученые, имеющие академические или университетские аттестаты, архитекторы, живописцы, скульпторы, композиторы, капиталисты с капиталом более 50 000 руб., банкиры с капиталом свыше 100 000 руб., купцы-оптовики, владельцы кораблей. Попасть в категорию именитых граждан могли и бывшие крестьяне, осевшие в городе или ради купеческой деятельности, или ради получения образования. В 1830–1840-е годы происходила переориентация дворянства с ценностной системы «богатства», на ценностную систему «образованности». Это и привело, на наш взгляд, к тому, что дворянство, как сословие перестает быть ведущей силой накопления богатств, которые можно было демонстрировать по-светски.

Борьбу за первенство в этой области развернули две сословные группы — крестьяне и купцы. Если учитывать, что большая часть купечества вышла из крестьянского сословия, то следует признать, что именно крестьянство, как самая многочисленная группа русского населения, стало тем локомотивом, который и начал определять со второй половины века экономическое движение страны. Здесь, как в дворянской среде, были значительны религиозно-консервативные силы, для которых вопрос о богатстве нельзя было решать вне религиозного контекста, поэтому необходимо говорить о двух (хотя и численно неодинаковых) группах крестьян: светской ориентации и духовно-религиозной.

Выше отмечалось, что доля дворянского участия в созидании четырехсот женских общин и монастырей, может равняться одной трети. Чуть более одной трети участия приходилось на крестьянство и остальная треть — на совокупность купеческого, мещанского, священнического участия. Священническое участие было незначительным, а купечество и мещанство (с деньгами) — это в большинстве своем были в недалеком прошлом те же крестьяне. Таким образом, не будет большой ошибкой, если мы сложим все вместе и будем оценивать как совокупное участие одной социальной силы. Итак, 367 обителей было основано этой дореволюционной частью русского православного мира. А учитывая известные нам средние денежные и земельные показатели, определим и конкретные суммы: 69 866 666 руб. и 110 100 дес. Такова доля нетленного капитала здесь.

Далее нам важно отметить как в целом русское купечество и крестьянство учились зарабатывать деньги «по-новому», по-рыночному, и как они решали вопросы демонстрации своего богатства. Сегодня в значительной степени проработан самый сложный вопрос о складывании в России аграрного, а затем и промышленного рынка. Материалы более 30-ти аграрных симпозиумов за 50-летний период его работы, дают возможность оценить самые разные стороны этого процесса. В фундаментальной монографии И. Д. Ковальченко, Л. В. Милова начало складывания единого аграрного рынка определяется XVII в., а завершение его приходится на середину — вторую половину XIX столетия¹²². Есть и другие точки зрения, но в данном случае для нас не столь важны строгие рубежи этого процесса, а важна его глобальная природа. Никто из историков не сомневается в грандиозности экономических процессов, происходящих в послепетровской России, оценивая их как постепенную, но интенсивную экономическую централизацию общероссийского сельскохозяйственного и промышленного рынка. В этот глобальный рыночный процесс были включены самые разные социальные силы. Но, поскольку, крестьянство обладало наибольшим потенциалом, имело самый мощный человеческий и торговотворческий ресурс, именно оно стало определять, в конечном счете, всю специфику русского рыночного пути.

Выше уже отмечалось, что дворянство к 1840—1850-м годам исчерпало ресурсные возможности демонстрировать свои богатства. Пик это процесса, пришелся со всей очевидностью на золотой век Екатерины II, не случайно получившей титул Великой. Но, что, в конечном счете, заставило дворянство сойти с дистанции и уступить место более активным конкурентам? Мы говорили о двух причинах: серьезном участии дворянства в созидании женских общин и монастырей (и это было им зачтено) и второе — увлечение их образованностью вместо богатства, что в значительной степени снизило прежний пафос демонстрации ресурсов богатства. Однако, следует подчеркнуть, что это была не простая смена вектора с богатства на знание, а смена вектора ради более глубокого, современного и рельефного выделения своей знатности. Знатность была тем здоровым началом, которое позволяла многим дворянам не отрываться от традиции, этнических и духовных корней даже в пору максимальной демонстрации своего богатства. Хотя это было очень непросто.

¹²² Ковальченко И. Д., Милов Л. В. Всероссийский аграрный рынок. XVIII — начало XX вв. М., 1974. С. 7, 139.

Тем не менее, знатность, на наш взгляд, позволила дворянству вовремя остановиться и уйти от разрушающей силы богатства нового типа, т. е. постоянно требующего его демонстрации. Кратко заметим, что источником знатности была не только древность рода, но и слово государя или государыни, которые вводили своей волей человека в это достоинство, словно передавая искру своей особой царской исключительности, которую имели. Сразу скажем, что у купечества и крестьянства не было подобного дворянской знатности особого стержня, в известной степени позволяющего соблюдать меру демонстрации богатства, поэтому перспективы у этих двух сословных групп в этой области были самые неопределенные. Впереди была «дурная бесконечность», с самыми невероятными фантазиями, выдумками и произволом, нередко самыми абсурдными образцами демонстрации денег. Но начиналось все с постепенного, но очень быстро ставшего массовым, всероссийским, движения к накоплению реальных денег (а не обменных — с товара на товар), необходимых не столько для поддержания и развития хозяйства, сколько для повышения статуса.

Совершенно очевидно, что крестьянство сразу же откликнулось на петровские инициативы повысить торговую активность русского купечества. И хотя, поначалу, вплоть до екатерининского времени, крестьянство в той или иной степени отеснялось от торговой деятельности, но оно — в торгово активной своей части — активно действовало на свой страх и риск¹²³. Именно крестьянство создало во второй половине XVIII в. тот феномен непрерывного существования общероссийских ярмарок, которые исследовавший это явление Б. Н. Миронов, называет «ярмарочными кругами», или «цепями»¹²⁴. По этой причине крестьянство при Екатерине II стало сознательно вовлекаться в торгово-промышленную деятельность¹²⁵. Л. В. Милов отмечает, что уже к концу столетия в Ярославской

губ. почти все крестьяне „генерально отходят по пашпортам“ в зимнее время для промыслов»¹²⁶. «К началу XIX в., — отмечает другой исследователь, — кустарные заведения в центральной России умножились и приняли форму домашней системы производства... превратившись в отделение фабричного корпуса»¹²⁷. Этот автор отмечает, что большую роль в этот период играют те помещики, которые начинают повсеместно устраивать у себя в имениях небольшие фабрики¹²⁸. По мнению В. Н. Яковцевского этот процесс начался с конца 1760-х годов¹²⁹. Появление ремесленно-торговых сел было связано, большей частью с именами известных аристократов, людей не только богатых, но и предприимчивых. Таковые села возникали, например, в вотчинном хозяйстве Шереметевых. Слобода Алексеевка в Воронежской губ. уже к 1811 г. имела до 40 капиталистических крестьян, с оборотами денег от 1 тыс. руб. до 10 тыс.¹³⁰ Отсюда ходили наибольшее число богомольцев в Киев, Воронеж и Задонск, судя по статистике начал XX в.¹³¹ Крепостные крестьяне не имея право совершать самостоятельно совершать купчие сделки в таких хозяйствах, под опекой высоких покровителей, вели здесь активную торговую деятельность, покупая в собственность даже землю¹³².

В 1820-е годы еще не наблюдается в крестьянской среде каких-то крупных изменений; еще сохраняются большие многопоколенные семьи, тверды устои брака, богатство еще не принесло своей новой философии в крестьянский мир. Крестьянин из Ростовского уезда, сравнивая два коротких промежутка времени, отмечает характер перемен: «Тогда (1820-е годы. — О.К.) не стеснялись, что не у всех были особенно нарядные костюмы: у кого какой был, в том и шла гулять девица. Богатые и бедные гуляли вместе без зависти и были вполне довольны каждая своим нарядом; тогда было не то, что ныне (конец 1830-х. — О.К.); за неимением хорошей одежды не сидит дома, как ныне; теперь какая одежда

¹²³ Яковцевский В. Н. Купеческий капитал в феодально-крепостнической России. М., 1953. С. 141.

¹²⁴ Миронов Б. Н. Внутренний рынок России во второй половине XVIII — первой половине XIX вв. Л., 1981. С. 215.

¹²⁵ Милов Л. В. Великолукский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998. С. 548.

¹²⁶ Там же. С. 549.

¹²⁷ Гвоздев Р. Е. Кулачество-ростовщичество в его общественно-экономическом значении. СПб., 1898. С. 10.

¹²⁸ Там же. С. 11.

¹²⁹ Яковцевский В. Н. Указ. соч. С. 30.

¹³⁰ Кряженков А. Н. Алексеевка: историческая хроника. Алексеевка, 1992. С. 11.

¹³¹ Переселенческое и богомольческое движение в Воронежской губернии в 1911 г. Сост. А. Н. Меерков. Сб. статей. Воронеж, 1914. С. 57–58.

¹³² Морозова Э. А. Частное землевладение помещичьих крестьян с. Рассказова в первой половине XIX века // Землевладение и землепользование в России: XXVIII сессия Симпозиума по аграрной истории Восточной Европы / Тезисы докладов и сообщений. М., 2002. С. 57.

на богатой, такую стараются иметь средние и даже бедные, не думая, что это сопряжено с разорением отца и что исполняя прихоти дочери, он делается бессильным домохозяином-землеладельцем. Увы, всемогущая роскошь на это не смотрит. Подумаешь, так за мужиков страшно!»¹³³ Как отмечает тот же автор далее, с этими переменами стал меняться свадебный обряд (свадьбы стали «шумны, многолюдны и раззорительны»), игры молодежи, то есть иными словами стал трансформироваться весь традиционный уклад. С печалью об уходящей эпохе пишет священник в 1849 г. А. Руднев, служивший в селе Голунь Тульской губ.: «По мнению здешних крестьян счастливым можно быть, только соблюдая все завещанные предками обычаи. Жених просит у родителей благословение: „Благословите мне родной батюшка на суд Божий пойти и Божию милость получить“. И невеста просит у отца-матери тоже: „Не желаю я от тебя родной батюшка, ни золота, ни серебра, ни дорогих камней, а прошу у тебя родной батюшка на суд Божий пойти и Божию милость получить“»¹³⁴.

О 1840-х годах И. В. Киреевский пишет так: «недавнее распространение мануфактур и фабрик, частью естественное, более напряженно-искусственное, и в последнем случае не развивающее постепенно, но мгновенно изменяющие нравы народа; распространение новых потребностей роскоши в самом неимущем классе обеих столиц и многих городов, с коими сельские земледельцы находятся в постоянном соприкосновении»¹³⁵. На это же обращает внимание И. С. Аксаков в своем экономическом трактате «Исследование торговли на Украинских ярмарках». Он говорит о том, что многие центральные губернии страны включились в эту активную ярмарочную деятельность.

Отметим такой чрезвычайно важный факт, как общекрестьянская мода, имеющий прямое отношение к созданному к середине XIX в. единому ярмарочному полю в России. Появилась возможность носить более разнообразную и нарядную одежду, из-за выброса на рынок бумажных тканей. Сами крестьяне активно продают на рынках лен, сукна, войлоки и т. д. Каждая губерния

стремилась удивить своим товаром. Север и Юг России активно обменивались через рыночную продажу теми вещами, в которых испытывали недостаток. Те крестьяне, которые выбивались в купцы (а таковых путей было два: собственное дело и посредничество) уже не довольствовались только внутрисословными статусными отличиями — более дорогой одеждой и богатым домом, но стремились получить и близкие к дворянским знаки отличия. Это началось еще при Екатерине II. В «Жалованной грамоте городам» (1785 г.) впервые купечество получило часть привилегий, близких к дворянским. Купцы 1-й и 2-й гильдий были освобождены от телесных наказаний. Первогильдийные купцы могли ездить по городу «в карете парю», а второгильдийные — «в коляске парю». Купцы 3-й гильдии могли ездить по городу, впрягая «не более одной лошади»¹³⁶. Своя выслуга выражалась и в одежде. Однако, уже к 1840-м годам, когда дворянство уже перестало показывать пример демонстрации богатства, начинается эпоха самостоятельного выбора купечеством и крестьянством средств демонстрации богатства.

Следует подчеркнуть, что промысловая деятельность в целом негативно сказывалась на земледельческом хозяйствовании: «промыслы представляют отрицательный экономический признак для крестьянского хозяйства; чем сильнее они развиты, тем хуже идет земледельческое хозяйство»¹³⁷. Те процессы имущественного и социального расслоения крестьянства, которые современники наблюдают к середине XIX в., во многом были вызваны широчайшим развитием промыслов и крестьянским отходничеством, принявшим к этому времени массовый характер. Крестьянствование, как это не может казаться парадоксальным, требовало гораздо больших усилий, и в целом и умений и сноровки. Но при этом прибыльный эффект от этого традиционного занятия был гораздо меньшим в масштабах имеющейся земли и возможностей применения техники и агрономии. Вот почему тому же дворянству легко удалось в начале XIX в. внедрить у себя кустарное промышленное производство,

¹³³ Артынов А. Я. Воспоминания крестьянина села Угодичи Ярославской губернии Ростовского уезда // Воспоминания русских крестьян XVIII — первой половины XIX в. М., 2006. С. 301.

¹³⁴ Руднев А. свящ. Село Голунь и Новомихайловское Тульской губ. Новосильского у. // Вестник императорского русского географического общества / под ред. В. А. Милютина. 1853. Ч. 7. СПб., 1853. С. 98–110.

¹³⁵ Киреевский И. В. Сельское хозяйство // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч. в 4-х т. Калуга, 2006. Т. 2. С. 136.

¹³⁶ Законодательство периода расцвета абсолютизма // Российское законодательство X—XX веков. М., 1987. В 9-ти томах. Т. 5. С. 67–129.

¹³⁷ Сборник статистических сведений по Воронежской губернии. Воронеж, 1884. Т. 1. С. 281.

но когда возникла потребность в создании высокодоходных сельских хозяйств, эту задачу, как показал опыт известного аграрника и мемуариста А. Н. Энгельгардта, смогли решить немногие¹³⁸. Большой частью помещичье дворянство предпочло сдавать свои земельные ресурсы в аренду¹³⁹. Так было и с хозяйствованием крестьян. Для многих крестьян легче было использовать предоставленную им возможность заработать на промыслах, чем все свои силы и опыт по-прежнему отдавать сельскохозяйственному труду. Вывод из этого был один: крестьянствование, как традиционный уклад, уходило в прошлое. Та альтернатива, которая предлагалась крестьянам и заставляла крестьянский мир, в конечном счете быстро расслаиваться. При этом зажиточные крестьяне переставали заниматься крестьянством в традиционном смысле¹⁴⁰, а бедные, продолжая в земледелии видеть главную опору, и стали являть тот образ крестьянина. Хотя в традиционном смысле они уже были другими, потому что быстрый рост цен, другой экономический мир вокруг, быстро нарастающее разрушение традиции — все это ставило их лицом к лицу перед другой действительностью, какую, скажем, имел их бедный предок сто лет назад.

В работе Б. Н. Книповича 1912 г. была проведена оценка характера имущественной дифференциации крестьян в нескольких губерниях. Оказалось, что почти нигде (за исключением двух губерний — Екатеринославской и отчасти Полтавской) земледелие не кормит крестьянина. Бедный крестьянин вынужден постоянно искать деньги на стороне, на промыслах, а богатое кре-

стьянство в это время — наращивает капитал, скупая землю и отдавая ее в аренду середнякам и беднякам¹⁴¹. В зависимости от объема надела земли автор выделяет от трех групп до семи. В большинстве губерний земельная дифференциация носит смягченный характер, нет резких переходов от богатых к бедным. Это заметно только в Самарской губ. Но тенденция такова, что идет размывание средних групп в пользу бедных и богатых. Заметен рост промысловой деятельности и уменьшения роли земледелия, но при этом есть тенденция к улучшению производительности хозяйств. Исследователь вообще не говорит о такой категории как кулачество, нет проблемы ростовщичества, звучит лишь понятие «сельская буржуазия», которая занята наймом батраков и покупкой земли.

В целом картина с отходничеством к концу XIX в. выглядела следующим образом. «Население бежит из центральных земледельческих губерний в промышленные центры и в южные и юго-восточные губернии... Особенно высок процент отлива в десяти Центральные земельные губернии (Рязанской, Тульской, Калужской, Курской, Орловской, Смоленской, Полтавской, Воронежской, Тамбовской, Черниговской) и особенно выделяется Калужская губерния 25 % отливом»¹⁴². Именно в Калужской губ. Книпович отмечает высокий уровень концентрации земель в руках богатой части села, массовый отток молодежи на заработки и вследствие «безысходной бедности» «распространившуюся апатию к своему занятию» у крестьян¹⁴³. Большинство исследователей аграрной истории страны еди-

¹³⁸ Мохначева М. П. И. В. Вернадский и его журнал «Экономический указатель» о развитии фермерских хозяйств в России // Зажиточное крестьянство России в исторической ретроспективе / Материалы XXVII сессии Симпозиума по аграрной истории Восточной Европы. Вологда, 2001. С. 172–182; Козлов С. А. Рационализаторская деятельность А. Н. Энгельгардта в области землепользования: социально-хозяйственные аспекты // Землевание и землепользование в России / Материалы XXVIII сессии Симпозиума по аграрной истории Восточной Европы. Калуга, 2003. С. 184–193.

¹³⁹ Александров Н. М. Размеры и виды сдачи земли в аренду помещиками Верхнего Поволжья в конце XIX в. // Там же. С. 232–240; Полх П. П. Арендные отношения в помещичьих хозяйствах Новгородской губернии в конце XIX — начале XX в. // Там же. С. 250–261; Шаповалов В. А. Арендные отношения в дворянских хозяйствах Курской губернии в начале пореформенного периода // Землевание и землепользование в России / Материалы XXVIII сессии Симпозиума по аграрной истории Восточной Европы. Тезисы докладов и сообщений. М., 2002. С. 66–67.

¹⁴⁰ «Анализ состоятельных крестьянских хозяйств показывает, что они основной доход получали от коммерческой деятельности. Интересам рынка были подчинены полеводство, животноводство и промыслы. Число кулацких хозяйств в регионе (речь идет о Черноземной полосе России. — О.К.) было невелико, скорее это были островки в море бедняцких дворов, но роль их в сельскохозяйственном производстве росла с каждым десятилетием». — Скрыбин В. И. Предпринимательские крестьянские хозяйства черноморского центра на рубеже XIX—XX веков // Формы сельскохозяйственного производства и государственное регулирование. XXIV сессия симпозиума по аграрной истории Восточной Европы. Тезисы докладов и сообщений. Москва, 27–30 сентября 1994 г. М., 1994. С. 117.

¹⁴¹ Книпович Б. Н. К вопросу о дифференциации русского крестьянства (дифференциация в сфере земледельческого хозяйства). СПб., 1912. С. 93.

¹⁴² Кадомцев Б. П. Профессиональный и социальный состав населения Европейской России по данным переписи 1897 г. (критико-статистический этюд). СПб., 1909. С. 74.

¹⁴³ Книпович Б. Н. Указ. соч. С. 68.

нодушны в том, что дифференциация охватила всю пореформенную крестьянскую Россию, и как характеризует пермский автор это явление: «Власть денег стала всеобщей. Она не только придала крестьянство, но и расколола его. Деньги добывались различными способами: бедные крестьяне — путем продажи своей рабочей силы в отхожих и местных промыслах, зажиточными и богатыми — продажей сельскохозяйственных продуктов, кустарных изделий, прибыли от торговли и т. п. В 1878 году зажиточные крестьяне в Пермской губернии (их было 10115 населения) имели на душу чистого дохода 212 рублей в год; средние: 25 % — 89 руб. и 15 % — 69 руб.; бедные (50 % населения) — 33 руб. и ниже на семью»¹⁴⁴.

Остро почувствовали на себе эти перемены священники, которые зависели от своих прихожан, особенно на селе. В архиерейских отчетах, подаваемых ежегодно в Синод, нередко звучит, начиная с 1890-х годов, тревога о нарастающей бедности среди духовенства, которые в силу дороговизны свадеб уже не могут отдавать своих дочерей замуж, а сыновей — на учебу в гимназию. Со слов воронежского епископа Вениамина (из доклада в Синод в 1887 г.): «Выдача в замужество дочерей для духовенства сопряжена теперь с такими непосильными расходами, что удачное и соответственное положение духовенства замужество теперь редкое явление. Некоторые из дочерей остаются при отцах навсегда незамужними. 11 дочерей подведомственного мне духовенства находятся замужем за крестьянами и мещанами. Большинство девиц получают домашнее образование. Забота о детях поглощает все внимание духовенства. У молодых священников — внутренняя энергия, вера в свои силы, жажда разумной деятельности и полная надежда на успех. Проходит 5-6 лет, появились дети, священник неузнаваем. Забота о судьбе детей овладела им. Особенно поражает, как мало детей духовенства получает образование. Из 115 детей мужского пола только 20 состоят в духовных заведениях. Из 125 женского пола только 5 были или состояли в женских епархиальных училищах. Главная причина — дороговизна содержания детей

в Воронеже. Содержание каждого мальчика обходится в Воронеже от 150 до 200 руб. Это непосильно для духовенства, значит его материальное положение невысоко»¹⁴⁵. В 1890 г. воронежский архиерей так пишет в Синод: «Прихожане беднеют. Священники не могут платить за обучение детей. Взимание треб вызывает у прихожан неприятие, они видят в этом вымогательство, мздоимство, к чему располагает их дух времени»¹⁴⁶. Через шесть лет, в 1896 г., он же отмечает: «В материальном отношении среди духовенства, по общему отзыву благочинных, замечаются большие недостатки и скудости. Средств обеспечения меньше, чем довольства и изобилия... Народ верующий, набожный, среди которого христианское благочестие сохраняется твердо. Увлекается народ и легкой наживой, прибегая к обману и воровству. Наблюдается страсть женского пола к щегольству, в пригородных селениях. В последнее время между молодыми людьми заметна особенная забота о нарядах, для чего многие юноши, так же и девицы отлучаются от своих домов на целое лето в отдаленные южные губернии для заработков, и приобретенные там деньги тратят по возвращении домой на покупку дорогой одежды...»¹⁴⁷. В 1914 г. (уже в период войны) картина в Воронежской епархии еще более неутешительная, хотя и неоднозначно негативная: «Страшное вредное влияние промыслов и отходничества. Запрет на водку привел к уменьшению пьянства, но пришла эпидемия карточной игры. Играют на деньги. Часто грабят церкви. Нужно сказать, что к семьям призванных на войну, у населения сочувствия мало. Солдатки получают столько, что мужья их зарабатывали меньше, особенно много получают многодетные солдатки. Прихожане заметили, что получаемые деньги солдатки тратят на наряды и часто в семьи не дают ничего. Запасные, призванные из нашей местности, присылают с войны женам деньги, швейные машины. Часы, серебро, золото и разные материи. Так делают почти все. Все это не содействует чувству симпатии семьям запасных»¹⁴⁸. В тоже время архипастырь подчеркивает далее, что большинство прихожан «тверды в вере», что народ стал «боль-

¹⁴⁴ Черныш М.И. Влияние капиталистического города на деревню в пореформенный период // XXVI съезд КПСС и проблемы аграрной истории СССР (социально-политическое развитие деревни). XIX сессия Всесоюзного симпозиума по изучению аграрной истории / Тезисы докладов и сообщений. Уфа, 30 сентября — 3 октября 1982 г. М., 1982. С. 102.

¹⁴⁵ РГИА. Ф. 776. Оп. 442. Д. 1176. Л. 44–44 об.

¹⁴⁶ Там же. Д. 1328. Л. 43.

¹⁴⁷ Там же. Д. 1896. Л. 34, 41 об., 42 об.

¹⁴⁸ Там же. Д. 2631. Л. 15 об.

ше посещать храмы, уменьшилось хулиганство, улучшилась семейная жизнь».

Тамбовский архиерей в 1905 г. в синодальном отчете отмечает: «Народ в своем большинстве по-прежнему тверд в вере. Среди же сельского населения если и замечалось явления отрицательного свойства (нравственное неповиновение детей родителям, младших старшим, разгул, пьянство, воровство, нарушение уз брачных и девственных), то исключительно в селах, откуда крестьяне уходят на сторонние заработки. Последние — корень многих недугов крестьян. На сторонние заработки отправлялись преимущественно молодые люди, еще не окрепшие в религиозно-нравственном отношении. Они сходятся с людьми разных вер и наций, с людьми большей частью порвавшими с церковью, усваивают от них безразличное отношение к вопросам веры и нравственности, а также — неудовольствие существующим строем и все это приносят в родные села. В этом причина крестьянских волнений в 1905 г. Заметны много пожертвований от крестьян на церковные нужды»¹⁴⁹.

В характеристике вятской епархии в 1910 г. остро звучит тема царящего вокруг неблагополучия: «Обеднение паствы, понижение нравственного уровня подрастающего поколения, увеличение внебрачных детей, газеты переполнены случаями о подкидышах и детоубийствах. Нравственная разнузданность молодого поколения, его опасный и грубый индифферентизм. В духовенстве есть пристрастие к вину и табаку, косность к своему усовершенствованию. Нравы хуже вокруг заводов. Непомерно усилилась тайная торговля вином, шинкарство, отсюда — разврат, возросло число пивных лавок, притоны, развитие порнографической и базарной литературы, вытесняющей из книжного рынка литературу душевспасительную и научно-популярную»¹⁵⁰. Архиерей Волынской епархии в том же 1910 г. подчеркивает: «Участились случаи краж из церкви. Причты находятся в вечной тревоге, переживая самые мучительные состояния из-за скудости материальных средств: расходы по содержанию семей и хозяйства увеличиваются и далеко не соответствуют доходам. Главная статья расходов духовенства — воспитание детей, где нужны наличные деньги.

Вести хозяйство трудно по причине дороговизны рабочих рук, а главное — недобросовестности рабочих. Духовенство сильно страдает от такого небрежения рабочих. Большинство причтов из-за этого не ведет самостоятельного хозяйства, а сдает поля под обсеменение прихожанам, выговаривая себе половину или меньше. А плата за требы снижается из-за духа времени. Развратители внушают крестьянам, что причты должны делать все даром, им казна дает жалованье и земля есть. Но крестьяне и сами беднеют. Священники перестают ходить в дни поста по домам с молитвой, т.к. кругом — бедность и брать неудобно... Пьет интеллигенция а не народ. Благочестие среди крестьян держат люди старого закала, молодежь смущает пастырей своим поведением... Упадок нравственности и охлаждение к церкви заметны особенно в селениях, близких к городам, ж/д и фабрикам»¹⁵¹.

Перед нами картины, иллюстрирующие результаты совершающихся в русской сельской действительности кардинальных перемен. Налицо — падение нравов, тяготение к роскоши, разрушение традиций. Однако было бы упрощенным понимать процесс имущественного расслоения, как естественное следствие периода «первоначального накопления капитала». Перед нами не просто борьба за капитал, а стоящая за этим неудержимая страсть демонстрировать свое богатство, как некий самодостаточный духовно-религиозный идеал. Поэтому дело было не просто в богатстве, а возможности его демонстрировать, чтобы получить новую стоимость, для которой не было бы эквивалентного измерения. Демонстративное богатство становилось бесценным капиталом, и копится оно ради этой бесценности. Ради нее человек готов был отказаться от отца и матери, от традиции, веры. Потому и происходили в этот короткий период тектонические сдвиги в народной жизни и традиции.

Между тем эти процессы можно было остановить, а демонстративному богатству светский мир готов был предоставить альтернативу. Обратимся к интеллигенции — этому таинственной социальной группе, так и не пожелавшей стать сословием, живущей по закону строжайшего морального кодекса, но при этом отказавшейся укорениться в церковности, в вере и в монархизме.

¹⁴⁹ Там же. Л. 130–131.

¹⁵⁰ Там же. Д. 2382. Л. 30 об.

¹⁵¹ Там же. Д. 2380. Л. 18 об., 27 об.

Интеллигенция жила ценностями знания и образованности, и во многом повлияла на дворянство в переломный для него период отказа от пути служения демонстративному богатству. Одно это заставляет нас говорить о выдающемся значении интеллигенции в жизни страны. Интеллигенция долгое время продолжала оставаться эталоном бессеребренничества. Но ее безрелигиозность и материалистичность сыграли с ней злую шутку. После революции 1905 г. что-то в ней ломается, и она отказывается служить только *знаниям*, но склоняет голову и перед *богатством*. Как заметил Б. Н. Миров, проанализировав главный, по его мнению, журнал русской интеллигенции «Нива» за период с 1870 по 1918 г.: перемены во взглядах на богатство у интеллигенции произошли к 1910-м годам. Тогда из публикаций журнала исчезает осуждение стремлений к богатству у известных представителей предпринимательской среды, но не появляется и хвалебных оценок в отношении богатства. В 1909 г. публикуется первый панегирик богатству¹⁵².

Учитывая колоссальное влияние интеллигенции на русское общество в целом и возможности влияния на власть, можно констатировать, что вместе с интеллигенцией (а сюда, в значительной степени вошло уже и дворянство) пала наиболее авторитетная сила противостоящая натиску демонстративного богатства, общество сомкнулось в своем коллективно позитивном отношении к демонстративному богатству. Дорога к хаосу была открыта, и хаос наступил очень скоро, не прошло и восьми лет после 1909 г.

В своем фундаментальном труде, посвященном благосостоянию населения России, Б. Н. Миров ставит по-новому вопрос о причинах революции 1917 г. Он говорит, что именно невиданный рост благосостояния, невиданные темпы модернизации и невозможность старой России (в лице *общества*) справиться с этими новшествами, вписаться в их «полет» и стали главными причинами революционных потрясений¹⁵³. И логика книги, с ее обширной базой данных, как будто подтверждает эти авторские выводы. Хотя по большому счету никаких следов будущей революции автор так не обнаружил в процессе исследования, пока не дошел до 1917 г. и тут только он вынужден был сказать, что: «произошла рево-

люция, и общество не справилось с проблемами быстрого роста богатства». Получается так, что до какого-то времени удавалось справляться, и все шло хорошо, мы шли к прогрессу семимильными шагами, а потом вдруг — не справились. Революция, как неожиданное препятствие, стала на пути прогресса. Точнее препятствием стали те, кто не открыл вовремя шлюзы для сброса обильно хлынувшей воды. Автор хочет сказать, что дело только в этом. Заблуждение автора, на наш взгляд, состоит в том, что богатство в той его форме, которое существовало тогда в России, признается им как безусловная ценность, прогрессивная сила, которая никакого отношения не имела ни к нравственности, ни религиозному строю русского общества.

Между тем, нельзя было не заметить, что кроме демонстративного богатства, которое действительно скрывало свое лицо за культурой, благотворительностью, образованием и т.д., нельзя было не заметить и крайне неприятное лицо у реального богатства («богатства на выходе», там, где оно добывалось), которое появляется у него особенно в пореформенный период и которое кроме экономического значения имело и нравственное. А здесь необходимо говорить о двух вещах: 1) погоня за богатством была такова, что стали нарушаться самые глубинные нормы, как религиозные, так и нравственные; 2) быстрый рост богатства у одних приводил к резкому обеднению значительной части крестьянства, духовенства и горожан (в том числе через механизм удорожания жизни). В первом случае, в публицистике и экономической научной литературе, начиная с 1890-х годов, остро начинает звучать тема русского ростовщичества. Именно в этой области, быстро растущие после 1861 г. возможности демонстрации богатства, стали проявляться в виде самых бесчеловечных форм накопления богатства. Как будто из небытия появился такой персонаж как кулак-ростовщик. Экономисты отмечают: «Мы накануне беспорядков, но уже не на юге, и не жидовских, а против своих, которые „хуже жидов“. Эти ростовщики из русских крещенных, плод буржуазных преобразований в России последних пятнадцати лет»¹⁵⁴. Русский ростовщик описывается в этих работах не только как алчный накопитель денег, но как

¹⁵² Миров Б. Н. Социальная история России. Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. СПб., 2000. В 2-х томах. Т. 2. С. 319–320.

¹⁵³ Миров Б. Н. Благосостояние населения и революция в имперской России. XVIII — начало XX века. М., 2012. С. 659–661.

¹⁵⁴ Сазонов Г. П. Ростовщичество-кулачество. Наблюдения и исследования. СПб., 1894. С. 83.

«Демонстрация богатства купечеством в иллюстрациях Б. М. Кустодиева»



Ярмарка. 1906 г.



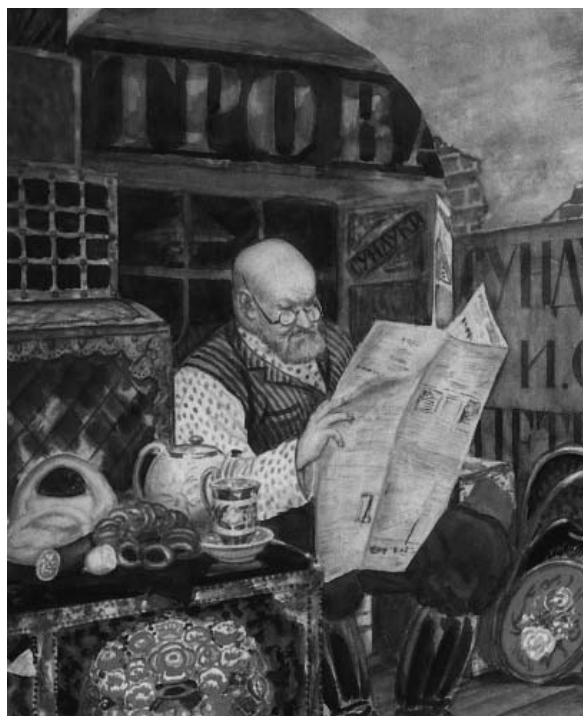
Троицын день (фрагмент). 1920 г.



Купчиха за чаем (фгармент). 1918 г.



Купец в шубе. 1920 г.



Сундучник. 1920 г.

машина, разрушающую здоровую экономику, семью, народную нравственность, религиозное чувство, основы общественной собственности, уважение и авторитет власти. «Неужели ждать громов небесных и труб архангелов?, — восклицает один из авторов, — Какие зверские люди создаются при таких условиях! На Россию надвигается экономическо-кулацкий строй!»¹⁵⁵. Исследователи подчеркивают, что ростовщик захватил важнейшие узлы народной экономики. Так аренду он превратил в кредитную операцию и кабальными кредитами опутал сельского обывателя¹⁵⁶. Современные исследователи не только подтверждают данные описания русской деревни на рубеже веков, но позволяют в целом представить более определенную картину ростовщического произвола. Особенно значительным было участие этой категории предпринимателей в хлебной торговле, которая давала стране третью часть доходов национального бюджета в доле национального экспорта¹⁵⁷. Как отмечает Т. М. Китанина переход к господству мелкого торгового капитала, где и концентрировался скупщик зерна, произошло в последней трети XIX в. и объяснялось это быстрым развитием железнодорожного строительства¹⁵⁸. При этом скупщик разрушал здоровую среду предпринимательства, и способствовал разорению даже многих купцов-миллионщиков: «Переход части зажиточного крестьянства к предпринимательской деятельности в результате личного освобождения, новые явления в модернизирующейся экономике (строительство железных дорог, техническое оборудование портов, развитие кредита и т. д.) привели к децентрализации торговли и появлению качественно нового института скупщика. Не только в центральных районах, но и на периферии крупный капитал уплывал из торговли, один за другим сходили со сцены торговые купеческие дома с

миллионными оборотами»¹⁵⁹. В этой связи многими учеными, занимающимися аграрной историей сегодня пересмотрено существо столыпинской аграрной реформы. Считается, что в результате реформ из общины выводились на простор отдельного, единичного хозяйствования самые хозяйственно и предпринимательно активные слои крестьянства. П. А. Столыпин начал с объяснения царю в особом докладе разрушительной роли предпринимателей внутри замкнутой общины: «В настоящее время (1904 г. — О.К.) более сильный крестьянин превращается в кулака, эксплуататора своих общинников — по образному выражению — „миroeда“. Вот единственный почти выход крестьянина из бедноты, видная, по сельским воззрениям, мужицкая карьера»¹⁶⁰. Таким образом, важнейшей целью реформатора было нравственное оздоровление крестьянской предпринимательской деятельности. «Проведение столыпинской аграрной политики призвано было открыть перед крестьянством принципиально новый путь к зажиточному состоянию»¹⁶¹. К 1916 г. из общины вышло 2 478 224 домохозяина, или 22% всех крестьянских хозяйств России¹⁶². В результате этого расселения по разным «домам» «накануне 1917 г. сельская община в Европейской части России оказалась в большей степени бедняцкой, нежели это было до первой русской революции, хотя и не все зажиточные элементы деревни вышли на хутора и отруба»¹⁶³.

Сегодня нет возможности судить о том, как бы изменилась деревня в дальнейшем, поскольку революция 1917 г. не дала столыпинским реформам возможности реализоваться в полной мере. Во всяком случае важно отметить, что и правительство, и русская деревня участвовали в поисках выхода из того духовного кризиса, в который последняя попала.

¹⁵⁵ Там же. С. 202.

¹⁵⁶ Гвоздев Р. Э. Кулачество-ростовщичество в его общественно-экономическом значении. СПб., 1898. С. 42.

¹⁵⁷ Китанина Т. М. Российская деревня в конце XIX — начале XX в.: инфраструктурное строительство и земские традиции // Динамика и темпы аграрного развития России: инфраструктура и рынок / Материалы XXIX сессии Симпозиума по аграрной истории Восточной Европы. Орел, 2006. С. 230.

¹⁵⁸ Китанина Т. М. Хлебная торговля в России в конце XIX — начале XX веков. СПб, 2011. С. 79–80.

¹⁵⁹ Там же. С. 81.

¹⁶⁰ Цит. по: Тюкавкин В. Г. Зажиточное русское крестьянство Европейской России в период столыпинской аграрной реформы: новые условия развития и типичные черты // Зажиточное крестьянство России в исторической перспективе. Материалы XXVII сессии Симпозиума по аграрной истории Восточной Европы. Вологда, 2001. С. 184.

¹⁶¹ Карпачев М. Д. Воронежское крестьянство о зажиточности в годы столыпинской реформы // Зажиточное крестьянство. С. 197.

¹⁶² Герасименко Г. А. Проявление последствий аграрной реформе в деревне в марте — октябре 1917 года // Социально-экономические проблемы российской деревни в феодальную и капиталистическую эпохи. Материалы XVII сессии симпозиума по изучению проблем аграрной истории. Издательство Ростовского университета, 1980. С. 250.

¹⁶³ Там же. С. 251.

К самым страшным формам криминального обогащения, которые стали практиковаться в начале XX в., можно отнести хотя и единичные, но все более учащающиеся по России случаи ограбления церквей, с целью получения драгоценных окладов, церковной утвари из золота и серебра¹⁶⁴. И хотя криминальный промысел — это всегда исключение из правил, но показательно то, что предметом внимания преступников становились церковные святыни. Случай с пропажей и уничтожением чудотворной Казанской иконой Божьей Матери, вообще следует, на наш взгляд рассматривать не как «статистический факт», а как свидетельство глубины общественных процессов, связанных с неким общероссийским стремлением к обогащению. В ночь на 29 июня 1904 года (по старому стилю) в Покровском женском монастыре г. Казани было совершено дерзкое и неслыханное святотатство: пропали явленная в 1579 г. Казанская чудотворная икона Божией Матери и чудотворная икона Спасителя, обе в драгоценных ризах, украшенных жемчугом, бриллиантами и камнями. «Стоимость риз оценивалась не менее, чем в 100 тысяч руб.»¹⁶⁵. В ограблении участвовали: некто Чайкин — Варфоломей Андреевич Стоян, из крестьян, 28 лет, предприниматель; Максимов Николай Семенович 37 лет, запасной младший унтер-офицер, из казанских цеховых; Ананий Тарасович Комов, 30 лет, крестьянин с. Долженково Долнежковской вол. Обоянского у. Курской губ. — карманный вор; Федор Захаров, монастырский сторож, Прасковья Кучерова, сожительница Чайкина. Главные участники преступления (они же уничтожили чудотворные иконы) на суде были охарактеризованы так: «Чайкин — это свободномыслящий аристократ, босяцкого типа, он порвал всякую связь с деревенским укладом жизни, живет по городам на барскую ногу, шьет себе модные костюмы, одевает у лучших портных свою сожительницу, украшает ее драгоценными камнями и червонным золотом». «Комов же — это серый мужик, жена у него — простая деревенская баба, живут они без барских замашек в своей полуразвалившейся хате. Правда крестьянским трудом Комов занимается мало, вместо посева хлеба у себя на пашне он едет в Казань жать то, что не сеял»¹⁶⁶. Приговор был таков: присяжные — почти всех

признали невиновными, только Чайкина — отчасти виновным. Однако суд посчитал всех обвиняемых виновными: Чайкину суд присудил 12 лет каторги, Комову — 10 лет, Максиму — 2 года и 8 месяцев в арестантских ротах, Кучерова и Шилинг — к 5-ти месяцам тюрьмы «за укрывательство драгоценностей». Сторожа оправдали. Чайкин его нанял за 100 руб.¹⁶⁷.

Казанская чудотворная икона являлась величайшей святыней для русского народа, и Божьему промыслу легко было защитить ее от попадания в руки преступников и от уничтожения. Ведь через этот образ пришло спасение страны в самые тяжелые годы Смуты начала XVII в. Но этого не произошло, и кража, и уничтожение были попущены. Подобный прецедент и заставляет нас не сводить все к вине преступников — непосредственных виновников происшедшего. За этим преступлением уже стояла та сложная ситуация в сфере накопления капиталов и их использования для саморекламы, которая уже имела место в России, которая толкала и этих преступников «надышаться этим воздухом». Ведь им были важны не просто значительные сокровища, полученные в одночасье, а то, что золото было от царя Иоанна Грозного, а бриллиантовый венец — от императрицы Екатерины Великой. Чтобы продемонстрировать перед обществом это богатство на себе они были готовы пойти на святотатство.

Но было бы ошибочным говорить, что этот воздух алчности полностью господствовал над русским купечеством и крестьянством (как на выходе богатства, так и на входе). Если говорить об общем нашем видении процесса влияния богатства на русскую светскую жизнь, то нельзя обойтись, хотя бы вкратце, без такой темы как культурный ренессанс, затронувший все слои общества и коснувшийся всех сторон общенародного бытия. В последней четверти XVIII в., в пору золотого века Екатерины II дворянство явило высшую степень своего тяготения к богатству и к его демонстрации. И следом же появляется великая русская художественная профессиональная — дворянская — культура: литература, живопись, архитектура, наука, философия. Свой позитив и негатив был также и в крестьянском, и купеческом светском «ренессансе», который пришелся на вторую половину XIX — начало XX в.

¹⁶⁴ Такой материал имеется в епархиальных ведомостях разных епархий, начиная с начала XX в.

¹⁶⁵ Елдашев А. М. Православная культура в Казанском крае. Казань, 2013. С. 52.

¹⁶⁶ Судебный процесс по делу о похищении в Казани явленной чудотворной иконы Казанской божией Матери. Полный стенографический отчет с приложением всех судебных речей // Православный собеседник. 1905. Май. С. 161–196.

¹⁶⁷ Там же. С. 233.

В XIX в. крестьянин как никогда ранее включился в движение и церковной, и светской жизни. Этот поток движения, где свое место было и богатству, подхватил все, что до этого носило узко региональный характер и пряталось где-то в медвежьих углах обширной страны, и заставил зажить по новому, в понимании собственного места в стране и культуре. Крестьянский мир словно объединился и предстал как одно целое, величественное и самобытное. На цельность и духовно-эстетическую характер красоты единого крестьянского мира в этот период обратила внимание в своих трудах М. М. Громыко¹⁶⁸. Здесь мы находим ту необходимую связку социального фактора и нравственного, фольклорного и этнического, религиозного и культурного. Крестьянское сообщество, по неким условным показателям Б. Н. Миронов, не считает в полном смысле этого слова сословием¹⁶⁹. Но для М. М. Громыко крестьянский мир — это самобытный социальный организм, со своим гражданским самосознанием, где есть и общерусское, и узко сословное — крестьянское. Этот мир был структурирован своим самобытным хозяйственным, социальным и культурным укладом, в основе которого были традиционные вера и нравственность. Крестьяне сами называли свой оком «миром» и мирская жизнь была синонимом светской жизни. В XIX в. крестьянская светская культура буквально расцвела самыми разнообразными цветами и красками¹⁷⁰. В течение века непрерывно рос демонстративный характер народной культуры. Демонстрировать можно было или богатство, в его вещественном, эквивалентном измерении, или определенный эстетический образец, эквивалент таланта, профессионального умения. Первое мы рассматриваем как разрушительную форму демонстрации, вторая, если она была свободна от примеси демонстрации богатства, имела позитивное культурное значение и была соотносима с таким понятием как «модерн». Разрушительность демонстративного богатства состояла в появлении механизма конвертации материального в духовное. Несомненно, это был квазимеханизм конвертации богатства материального в духовное, потому что никакой конвертации в реальности не происходило. В ситуации демонстрации «эстетического образца», не было претензий на конвертацию, поскольку

здесь речь не шла о религиозной природе преобразования материального в идеальное. Талант, преобразованный в шедевр, или в менее звучный эстетический образец, подразумевал зеркально противоположную операцию — преобразование идеального (таланта) в материальное. Демиургом выступал сам творец эстетического образца. Но он (если сюда не подключался фактор демонстрации богатства) не имел религиозной мотивации. Значит, все зависело от религиозности тех, кто становился творцом новой культуры эпохи модерна. Только религиозность позволяла держаться на плаву и создавать подлинные художественные шедевры. Там же, где дело ограничивалось нормами строгой морали, как это было у большей части русской интеллигенции, то вместо «солнца» безукоризненного эстетического образца обязательно появлялась «луна», с ее видимой и невидимой стороной. То, что А. Ф. Лосев называл «обратной стороной титанизма». Слабой стороной русской интеллигенции была безрелигиозность, сильной же — способность дистанцироваться и не поддаваться искусству демонстрации богатства. Если бы интеллигенция выдержала этот высокий тонус своего бытия, своей самобытности, то, безусловно, революции 1917 г. в России бы не случилось. При всем том, что в интеллигентских художественных образцах было много сектантства, они были перегружены морализаторством, чрезмерными умствованиями и экспериментаторством, все эти болезни были излечимы. Особенно это заметно у деятелей культуры Серебряного века, где опора на народное начало уже не приносила желанной пушкинской гармонии.

Интеллигенция, в конце концов, склонила голову перед демонстративным богатством и тем самым отказалась и от собственной идентичности, и от пути безрелигиозного (а точнее квазирелигиозного) преобразования идеального в материальное. Привнеся в этот процесс преобразования таланта еще и богатство, интеллигенция волей-неволей должна была быстро удаляться от нравственной природы эстетического образца, в пользу условности формы.

В народной культуре в течение XIX—XX в. шел постепенный, но все более набирающий обороты массовый процесс демонстрации богатства, шаг за шагом поедающий и православ-

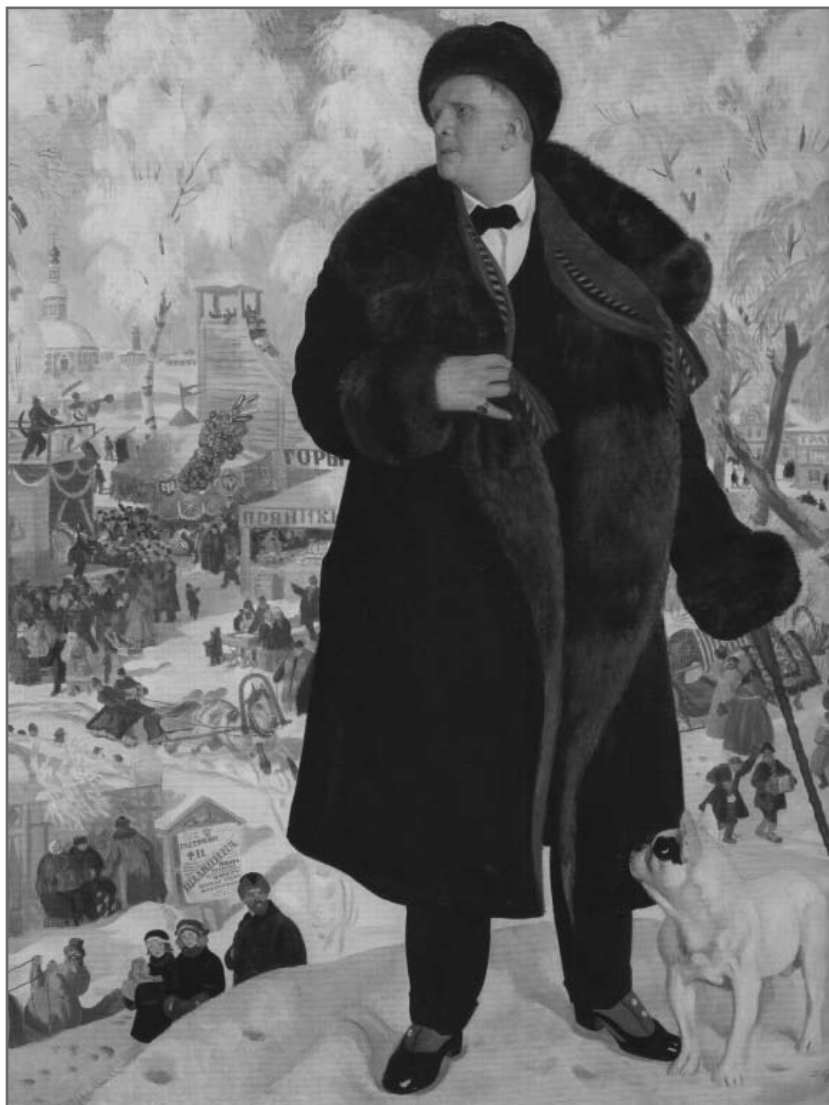
¹⁶⁸ Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в.; *Она же*. Мир русской деревни, М., 1991; *Она же*. О воззрениях русского народа. М., 2000.

¹⁶⁹ Миронов Б. Н. Социальная история России... Т. 1. С. 142.

¹⁷⁰ Народное искусство. Русская традиционная культура и православие. XVIII—XXI вв. Традиции и современность. М., 2013. Под ред. академика М. А. Некрасовой.

ную религиозность народа, и добрую христианскую нравственность, и обычно-правовые нормы (которые нередко стали покупаться кулаками у сходки «за ведро вина»). Народной культуре, в силу ее коллективной природы, было легче сохранять религиозность, но тяжелее — дистанцированность от демонстрации богатства. Все эти новые наряды, о которых пишут современники, были так необходимы на праздниках. Вечерки, посиделки молодежи быстро меняли свой характер. Показать себя в одежде, песне, танце становится важным не только коллективно, но и индивидуально. Необыкновенного расцвета достигают все области фольклора и прежде всего те, где можно было показать индивидуальное искусство. Деревня словно сама себе стала демонстрировать: на что она способна в игре, в пении, в танце, в декоративном творчестве. Нам трудно сейчас судить насколько изменилась светская жизнь крестьян по сравнению с XVII и XVIII в., поскольку таких сравнительных трудов культурологического характера пока еще нет. Но

по отдельным элементам, можно предположить, что эти изменения были значительны. Изменился сам ритм крестьянской культуры. Не случайно в XIX в. сами современниками наблюдаются скорый процесс «отцветания» целых областей народной художественной традиции (например, былины) и появления новых. Этот начали фиксировать уже в 1820-е годы ученые дворяне в своих первых фольклорно-этнографических экспедициях. Цветение крестьянской культуры были столь величественным, что сумело обеспечить эстетическим материалом профессиональных творцов из числа дворян, которые в большинстве своем и воплотили в тексты и полотна это необыкновенное кипение творческих народных сил.



Б. М. Кустодиев. Портрет Ф. И. Шаляпина. 1922 г.

Но и разрушение народной жизни было не единичным явлением, а скорее общероссийским, хотя и разным по степени оторванности каждой местности от старинной традиции. Как следует из материалов, собранных корреспондентами Тенишевского бюро в 1890-х годах, многое зависело от близости к городу, от активности отходничества в данной местности и от других причин.

Корреспондент, работавший в Калужском у. в непосредственной близости от губернского города Калуги, передает по пункту анкеты «отклонения от законного брака», следующую информацию: «Редкая девушка выходит замуж, сохранивши целомудрие; с другой стороны, немалым, способствующим к измене обстоя-

тельством, являются долговременные отлучки мужей. Женившийся парень редко проживает с молодой женой три-четыре недели, после чего опять возвращается на свое место в город, откуда пришел для женитьбы по настоянию родителей, и живет там год. Два, три года, не показываясь домой. Редкая натура не соблазнится таким долговременным отсутствием мужа и останется ему верна, к тому же окружающая обстановка благоприятствует измене»¹⁷¹. Тем не менее и здесь еще власть мужа очень высока, по сообщению корреспондента: «Он вправе требовать от жены себе полного повиновения и также работы»¹⁷². Даже городские мужья-изменщики, приезжая в село к изменяющим им женам, стремятся соблюсти обычный порядок: пошуметь на жену, «поустраивать семейные сцены». Близкая к этой картина представлена корреспондентом из Малоярославецкого у. Здесь также многие парни и мужики работают отходниками, немало зажиточных крестьян. Корреспондент подчеркивает: «Парень, сохранивший целомудрие до брака — здесь большая редкость; обыкновенно они теряют его лет с 16 и ранее»¹⁷³. Родители вынуждены считаться с новым состоянием дел: «Молодежь стала „вольница и ничего-то с ней ни поделаешь“. На самом же деле и старшие предавались тем же развлечениям, только не в столь разнузданной форме и не с такого раннего возраста»¹⁷⁴. Но и здесь сохраняется некая норма допустимого: «Если девушка имеет с кем-нибудь продолжительную связь, прижила детей, то холостые парни ее обегают». Корреспонденты подчеркивают, что на место пренебрегаемого целомудрия становится «экономический фактор»: «Имущественный достаток невесты, при выходе в замужество, часто покрывает отсутствие в ней целомудрия»¹⁷⁵. Медынский у. той же губернии также относился к числу мест, богатых отходниками. Абсолютное большинство парней и мужчин здесь, начиная с 15-летнего возраста и выше, уходили на заработки в южные губернии. Также, сказывалась территориальная близость с

Москвой. «Девушки отличаются свободой обращения с мужчинами и развязность признается особой добродетелью». Корреспондент замечает, что новые формы общения молодежи вкоренились не так давно. «Обычай стояния за углом» до утра, «ведет девушек к короткому сближению с парнями, под уверениями последних в том, что они прикроют грех венцом»¹⁷⁶. Другая информация пришла в бюро из Жиздринского у. Калужской губ., находящегося на юго-западе губернии в отдалении от крупных городов. Корреспондент замечает, что отклонения от норм брака здесь редкость, измен мало. Наоборот, в приводимых им примерах звучит тема «целомудрия»: «Первое время новобрачные при других сторонятся друг друга и говорят между собой только по необходимости. Если же молодые целуются при других, их осуждают и смеются над ними. Даже, если невеста не целомудренна, то об этом знает только один новобрачный. Это обстоятельство, конечно, поселяет неудовольствие между супругами, но большей частью. Супруг со временем с этим мирится: „Не развенчаешься, — говорят в этом случае крестьяне“»¹⁷⁷. На отдельные примеры измены солдаток корреспондент указывает с комментарием: «Этих двух солдаток никто в безнравственности не упрекает, но и не одобряет, так как внебрачное сожительство крестьяне считают грехом»¹⁷⁸. Отношение к деторождению, как и отношение к власти мужа еще ортодоксально крепкое: «На детей крестьяне смотрят как на благословение Божие и все, у кого их нет, желают иметь детей. И почти все бездетные супруги берут себе в дети сирот»¹⁷⁹. Важной представляется информация, оценивающая факты «душевного, чувственного единства» в браке: «Вообще в крестьянском быту неравных браков по летам очень мало, но если случается такой брак, то разница лет ведет к семейным раздорам и ненависти жены к мужу»¹⁸⁰. Вспомним, что возрастное неравенство было одно из ярких причин «брака не по любви» в дворянской, или купеческой среде и служило одной из причин супружеских измен.

¹⁷¹ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы / Материалы «Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. Калужская губерния. СПб., 2005. Т. 3. С. 317.

¹⁷² Там же. С. 316.

¹⁷³ Там же. С. 430.

¹⁷⁴ Там же.

¹⁷⁵ Там же. С. 430.

¹⁷⁶ Там же. С. 454.

¹⁷⁷ Там же. С. 87.

¹⁷⁸ Там же. С. 95.

¹⁷⁹ Там же. С. 94.

¹⁸⁰ Там же. С. 86.

Стремление к роскоши также рассматривается в качестве причины падения нравов. Об этом пишет Нижегородский корреспондент князя В. Н. Тенишева (Васильсурский уезд): «К числу причин все увеличивающегося распространения среди крестьянского населения вообще, и в частности среди крестьянской молодежи обоих полов, плотского разврата должно отнести еще и все усиливающееся с каждым годом в женской особенно части населения — стремление к нарядам и погоню за городскими модами; стремление. Являющееся побудительной причиной для многих замужних и незамужних крестьянок не ограничиваться теми заработками, какие доступны им, и теми доходами, которые по обычаю предоставляются в каждой крестьянской семье женской ее половине, но, для удовлетворения своей жажды к нарядам, — вступить на путь порока, на путь, не требующий ни особых усилий, ни труда, а между сравнительно более доходный и дающий возможность удовлетворить желание рядиться»¹⁸¹.

Нижегородский корреспондент князя В. Н. Тенишева прямо говорит о губительном влиянии отходничества на нравственность деревни и на семейные устои¹⁸². Также он приводит любопытные рассуждения стариков, которые сравнивают «нынешнее время с прошлым»: «По мнению местных же стариков отмену крепостного права и уничтожение сдерживающей власти помещиков, ближайшим следствием чего явились, кроме того, и частые семейные разделы, которые ослабили основы крестьянской семьи, освободили младших членов крестьянских домохозяйств из-под сдерживающей родительской власти и т. д.»¹⁸³.

Итак, в качестве трех важнейших причин, разрушающих главный нравственный постулат традиционной крестьянской семьи — «целомудрие» (а в семейной жизни это супружеская верность, хранение чести и достоинства мужа) выступают: 1) разрушение большой семьи, в результате чего исчезла непосредственная нравственная опека старших и уважаемых над сыновьями их женами и детьми. «Библейский» вариант семьи позволял распространяться нравственности столь далеко, как распространялся правовой закон. Малая семья оказалась неспособной к высокому (чтобы были задействованы и нравственный возрастной авторитет, и власть, и время для этого) нравственному контролю за детьми. Все

корреспонденты упоминают тот факт, что отцы перестают «держат в руках» своих дочерей, в то время как деды имели такую возможность. Еще XVIII век являл крупные очаги присутствия большой семьи на территориальной карте крестьянской России. Это были «отдельные земледельческие районы (Касимовский у. Рязанской губ., Тамбовская губ.). Также сюда относились окраины России «семьи казаков Дона, Кубани, Терека». На Русском Севере и Северо-Западе такие семьи могли существовать в условиях сочетания земледелия с заработками на стороне, хотя последнее и вело к разделу семей (Белозерье, Новгородчина, Тверь). Малые семьи развились задолго до XVIII в. на Севере в районах Устюга Великого, Тотьмы и др. У монастырских и помещичьих крестьян дольше сохранялись неразделенные семьи (более 50–60 % в Вологодском уезде), ибо разделы их семей задерживались монастырем или помещиком... У крестьян-отходников центральных уездов малые семьи к началу XIX в. составляли до 70 % всех семей»¹⁸⁴. Таким образом, уже к началу XIX в., если брать за точку отсчета распад большой семьи в большей части центральных уездов (а это экономическая зона, ориентированная на столичную жизнь: Петербурга и Москвы), можно говорить о новых порядках в семье, о прогрессирующем процессе разрушения нравственных основ, прежде всего касающихся главного — отношения к целомудрию и супружеской верности.

К числу кратких выводов по статье, на которых бы следовало остановиться, мы отнесем следующие: 1) В XVIII — начале XX вв. сохранилась традиционная форма конвертации материальных богатств в духовные, в рамках культуры «сложного поминовения» (московская церковная традиция), главным образом в сфере вновь образованных женских общин и монастырей. Параллельно ей существовала новгородская церковная традиция преобразования богатства, имевшая активную государственную и частную поддержку; 2) В этот период разделения церковного и светского миров на две автономные области, в светской части русского мира наблюдается появление трех разных путей и стратегий в отношении богатства: одна часть светского мира устремляется к традиционному — церковному — пути

¹⁸¹ Там же. Нижегородская губерния. СПб., 2005. Т. 4. С. 158.

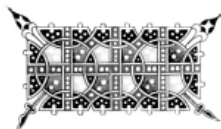
¹⁸² Там же. С. 56.

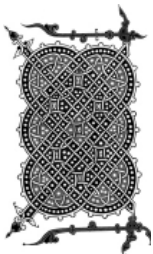
¹⁸³ Там же.

¹⁸⁴ Власова И. В. Семья и семейный быт // Русские. М., 1999. С. 423.

конвертации богатства (в московском и новгородском вариантах), другая — отказывается от конвертации и вместо этого начинает демонстрировать свое богатство («квазидуховная конвертация»); третья часть (нередко из тех же людей, что и вторая группа) — избирает светский путь конвертации, который был разнообразен в своих деталях. Так сюда можно отнести и вариант со сменой объекта конвертации, когда вместо богатства конвертируются знание и образованность; 3) Наиболее разрушительной для традиции, на наш взгляд, был путь сознательного отказа от конвертации, путь демонстрации богатства, потому что у этого пути были самые разные возможности для изменений и как результат — накопления негативной силы, разрушительной для традиции, общества, государства и культуры; 4) в статье мы показываем участие разных сословий имперской России как в позитивной, так и в негативной конвертации богатства, как в светской, так и в церковной. Тягой к демонстрации богатства, было охвачено поначалу дворянство, а потом — купечество и крестьянство. Несомненно, велика роль интеллигенции, благодаря которой дворянство сменило вектор внимания с богатства на знание. Со второй половины XIX в. главной движущей

силой созидания богатства, как реального, так и демонстративного, становятся купечество и крестьянство. Здесь к началу XX в. возникает кризисная ситуация, когда движение к демонстративному богатству начинает затмевать и подавлять движение к реальному накоплению и только после столыпинских реформ кризис в экономической сфере удалось преодолеть. Попытка интеллигенции и дворянства развивать независимую от богатства сферу конвертации материальных ценностей в идеальные, не через богатство, а через знание, оказались безуспешными, интеллигенции самой пришлось склонить голову перед богатством. В результате чего дворянство в массе своей накануне революции 1917 г. осталось и без социального союзника, и без реальной идеи. В этой ситуации, крестьянство и купечество, ориентированное на демонстративность богатства (а таковых было в процентном отношении совсем немного) было поддержано (в 1910-е годы) интеллигенцией и не остановлено дворянством. Это и придало силы «демонстрирующим богатство» и сделало их вожаками революционных настроений, как в городе, так и в селе. Что и стало, на наш взгляд, одной из главных причин революционных потрясений 1917 г.





Т. А. Воронина

Особенности постного рациона вологодских крестьян в конце XIX века (по материалам Тенишевского бюро)¹

Временное воздержание от пищи различной степени строгости с духовной целью, или посты, соблюдаемые в определенные периоды и дни церковного календаря, было характерно для большей части жителей Российской империи. Питание русского народа в течение года в соответствии с религиозными установками разделялось на постные дни, когда запрещалось есть «скоромное» — мясные, молочные продукты и яйца (а в отдельные дни и рыбу), и «мясо-ед» — дни, когда употребление пищи по составу не ограничивалось. Из 365/6 календарных дней года на посты приходилось более 200 дней, т. е. большая часть года.

Частое соблюдение многодневных и однодневных постов оказало огромное влияние на формирование русской национальной кухни, включавшей немалое число постных блюд. Без преувеличения можно сказать, что русская национальная кухня жила на чередовании поста и мясоеда. Очевидное преобладание мучных, крупяных блюд и в целом растительной пищи в народной системе питания отражало земледельческий хозяйственный-культурный тип как основной для русских.

Пища — важный компонент материальной культуры, она может служить этническим определителем, когда речь идет о сравнении культуры питания разных народов. Когда же исследуется характер питания одной этнической общности, то большой интерес представляют региональные отличия, поскольку именно они накладывают существенный отпечаток на культуру этой общности в целом.

Региональные особенности соблюдения поста были тесно связаны с географическими и хозяйственными условиями. Что же касается Русского Севера, который относился к северной зоне², то суровые климатические условия позволяли выращивать определенные зерновые и овощные культуры, характерные для всей системы питания русских, но в то же время ограничивали возделывание фруктов и некоторых овощей. Для того, чтобы нагляднее представить некоторые региональные отличия постного рациона русских, предлагается рассмотреть особенности питания вологодских крестьян в дни постов в конце XIX в.

Изучение особенностей характера питания во время постов как внешнего проявления религиозности в различных социальных средах остается по-прежнему актуальным, поскольку это позволит более полно охарактеризовать материальную культуру русских в прошлом. «Все своеобразие четырех длительных постов, еженедельных и особых постных дней со всей их местной сезонной, половозрастной и особенно духовной спецификой — обширное поле этнографического изучения»³. Исследование региональной практики поста позволит определить уровень религиозного сознания русского народа как одного из важных компонентов этнического самосознания. С этой точки зрения интересно исследовать специфику питания русских во время поста как на региональном уровне, так и в разных социальных группах и особенно среди крестьян, для которых соблюдение поста стало обыденной практикой.



¹ Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре».

² Липинская В. А. Пища // Русские. М., 1997. С. 372–382.

³ Громыко М. М. Православие у русских: проблемы этнологического исследования // Православие и русская народная культура. М., 1996. Кн. 6. С. 176–177.

Задача настоящей статьи — рассмотреть характер постного стола крестьянского сословия Вологодской губернии — самой крупной в северном регионе России — и выявить местную специфику приготовления постных блюд. Что касается степени изученности особенностей постного стола сельских жителей Вологодской губернии, необходимо отметить, что специальных обобщающих работ, посвященных названной теме, пока не существует.

В качестве основного источника использованы материалы Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева — Тенишевского бюро, созданного в Петербурге в конце XIX в. В настоящее время они находятся в архивном фонде Российского этнографического музея (Фонд 7). Материалы представляют собой ответы на различные вопросы «Программы этнографических сведений о крестьянах Центральной России», охватывавшей многие стороны крестьянской жизни, особенно в отношении быта земледельцев, и включавшей около 500 пунктов. В них содержатся сведения о том, насколько строго соблюдали посты, из чего состояла ежедневная пища крестьян в дни поста, что ели в праздники, как изменялось питание по временам года.

В Вологодской губ., как и в других северных губерниях Российской империи — в Санкт-Петербургской, Архангельской, Олонецкой, Новгородской, Псковской, а также в северных уездах Костромской и Ярославской губерний, постный рацион носил на себе отпечаток суровых климатических условий жизни, что не позволяло возделывать некоторые зерновые и огородные культуры, но, тем не менее, практика соблюдения постов и здесь имела общие черты, характерные для Европейской части России.

Пищевой рацион в дни поста тесно связан с доминирующим хозяйственно-культурным типом и с особенностями сельского хозяйства. А поскольку крестьяне Вологодской губернии занимались в основном земледелием и выращивали озимые и яровые зерновые культуры, то на первом месте в пищевом рационе стояли хлеб и мучные изделия. Важная роль принадлежала культивированию ржи, овса и ячменя. Хлеб из ржаной муки был основой крестьянского стола, а в тяжелое время он иногда даже составлял единственную пищу. В годы неурожая пекли

непросеянный хлеб с добавлением к муке мякины и отрубей.

Широко распространенными огородными культурами были репа и брюква, которые составляли большую часть годового запаса продуктов. Из них варили суп *репницу*; блюдо из вареной свеклы называлось *росол*, а из свежей репы, запаренной в печи — *пареница*. Блюдо из овощей было довольно много: *печонка* — репа или брюква, запеченные в золе, ее ели с постным маслом; *морковница* — морковь, запеченная с разными крупами; *брюковница* — то же из брюквы. Холодное сладкое блюдо — *кислуха* включала репу, репчатый лук, бруснику или мелконарезанную свеклу, морковь, брюкву, запаренные в печи. Редьку ели с квасом. Горох употребляли распаренным в печи, а из гороховой муки варили каши, кисели, пекли хлеб. Картофель, который поначалу внедрялся по особому распоряжению властей, к концу XIX в. получил повсеместное распространение и наряду с блюдами из зерновых составлял основу постного стола. Постный рацион дополняли съедобные дикорастущие растения, которые были доступны практически всем⁴.

Характер питания в дни постов зависел от зажиточности семьи, поскольку в разных семьях были и разные экономические бюджеты. Там, где преобладали зажиточные семьи, еда была разнообразнее.

В Тотемском уезде стряпала постоянно сама хозяйка дома. Завтрак был в 8–10 час. утра, обед — в 12 час., *паужна* — в 4 часа и ужин — около 8–10 час. вечера. За стол садились все члены семьи вместе. Есть начинали только тогда, когда глава семьи вытащит первый кусок из общей миски и скажет: «Задевайте, крещоны!» В Грязовецком уезде стряпала постоянно старшая в доме. В каждом семействе Вельского уезда имелась женщина, которая занималась выпечкой хлеба, стряпала, варила и подавала на стол. Обычно это была мать семейства или жена старшего сына⁵.

Соблюдению постов среди крестьян Вологодской губ. в немалой степени способствовало и то, что наиболее традиционными были блюда из овса. Овес мололи на *заспу* (крупу), крупку и толокно. Из овсяной крупы делали каши. Они различались по густоте: блюдо пожиже называлось *каша*, погуще — *творог*, или *крутая каша*. *Овсяный творог* варили из заспы, из нее

⁴ Воронина Т. А. Использование естественных растительных ресурсов в традиционном питании жителей Русского Севера (XIX — начало XX в.) // Альманах «Традиционная культура». 2012. № 2. С. 84–94.

⁵ Архив Российского этнографического музея (далее — АРЭМ). Ф. 7. Оп. 1. Д. 338. Л. 16–17; Д. 172. Л. 33; Д. 111. Л. 12.

же делали жидкую похлебку — *заспеницу*. Для приготовления *затирухи* овсяное толокно замешивали на квасе, иногда добавляли толченую бруснику. Из ячной муки делали *бурдук-кашу*; из ржаной — *товстую кашу*. Почти повсеместно первым блюдом были постные — *молосные* щи, которые варили с ячной или овсяной крупой, отсюда их название *крупянка*. Щи ели в горячем и холодном виде. В тех районах, где поблизости были водоемы, в постные дни варили с мелкой вяленой рыбой — *снетком*. Помимо щей готовили различные похлебки. Самая простая похлебка, из накрошенного в воду хлеба с растительным маслом, называлась *тюря*, или *мурик*.

Особым лакомством были грибы и ягоды, заготовленные на зиму впрок. Сушеные грибы использовали для похлебок: из белых или рыжиков готовилась *голомудка*; из сухих грибов, отваренных с овсяной крупой — *губница*. Бруснику, клюкву на зиму обычно замачивали в воде. Во время поста их добавляли в разные блюда или ели в чистом виде⁶.

Пища, употребляемая в дни, когда поста не было, называлась *скоромной*. Синонимом прилагательного «скоромный» служило слово *молосный* — производное от *молочный*, означавшее всякую молочную, т.е. скоромную пищу. Возможно, это слово происходило от церковнославянского «мелзти» (мельзити) — доить⁷.

В крестьянском быту употребительным было слово «промежговенье» («межговенье», «мясо-ястье») означавшее «зимний мясоед», начинавшийся с Рождества Христова и продолжавшийся до Великого поста, точнее до масленицы, т.е. «Рождественский мясоед». Посту противопоставлялся «мясоед», под которым понималось время употребления мясной пищи или скоромного. Отсюда пошло выражение «мясное заговенье», означавшее канун масленицы.

Пищевой рацион отличался в многодневные и однодневные посты. В. И. Даль в «Толковом словаре живого великорусского языка» дал обобщенную характеристику повседневного питания жителей северных губерний России, обратив внимание на зависимость питания крестьян от времени года⁸.

Великом посту предшествовала масленица, которую отмечали широким застольем в кругу родных и знакомых. Их угощали прежде всего овсяными блинами с брусникой или рыжиками, пирогами — *пряженниками* и *снядками*. С окончанием масленицы в Вологодской губ. оставшуюся скоромную еду «очищали»: с жареного картофеля смывали масло и подсушивали в печке, а у пирогов обрезали верхнюю и нижнюю корку и в пищу употребляли только его середину⁹.

С началом Великого поста священники обычно ездили с «постной» молитвой по своим приходам, т.е. совершали молебны на дому. За исполнение подобной требы с каждого дома полагалось внести по 2–5 коп. на ведение «духовной росписи», или «исповедной росписи» прихода, в которой отмечалось, кто был или не был на исповеди, соответственно, постился перед этим и после исповеди причащался. Помимо денег было принято отдавать в пользу храма что-нибудь из съестных припасов. Крестьяне обычно охотно давали причту еще и каравай хлеба.

В среду на четвертой, или «крестопоклонной» неделе Великого поста — в «сердохрестье» женщины пекли «кресты» — печенье из пресного пшеничного теста. 9 марта¹⁰ из такого же теста пекли печенье в виде птичек — *жаворонков*.

На Страстной седмице пост соблюдали особенно строго. Многие пожилые люди ели один раз в день только хлеб или сухари с водой. Наиболее же благочестивые старались, по возможности, ничего не есть всю неделю, разрешая себе только воду.

Петров, или Апостольский пост («Петровки») установлен в память святых апостолов Петра и Павла, которые постились, готовя себя для Евангельской проповеди (Деян. 13, 3). Он начинался через неделю после дня Святой Троицы и в зависимости от даты празднования Пасхи длился от 8 дней до 6 недель, но всегда оканчивался в день святых апостолов Петра и Павла (29 июня). С началом Петрова поста также совершался сбор продуктов — он назывался «ругой» и был заведен с давних пор. Крестьяне чаще давали скоромные продукты — сметану и яйца, зерно или «новъ» — обмолоченное жито последнего

⁶ Воронина Т. А. Традиционная и современная пища русского населения Вологодской области // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 78–101.

⁷ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. Т. 2. СПб.; М., 1889. С. 334.

⁸ Даль В. И. Указ. соч. СПб.; М., 1889. Т. 1. С. 364; Т. 3. С. 345–346, 495.

⁹ Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (далее — ИОЛЕАЭ). Т. XIX. Труды этнографического отдела. Т. XI. М., 1890. С. 128; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 134. Л. 9–10.

¹⁰ Здесь и далее даты приводятся по старому стилю.

урожая. Необходимо отметить, крестьяне вообще старались как можно меньше употреблять молоко и молочные продукты в пищу, хотя коров держали. Не пили они молоко «из-за боязни греха».

Если учесть, что большая часть года приходилась на постные дни, когда употребление молочных (т.е. скоромных) продуктов запрещалось, то за это время крестьяне старались сделать как можно больше запасов творога и масла и выгодно их продать. Молочные продукты (творог, масло, сыр, простокваша), сэкономленные за время постов, чаще всего становились эквивалентом денег: их обменивали на хлеб, муку и другие предметы первой необходимости. Чаще всего копили масло во время Великого и Петрова постов. В отдельных хозяйствах на Ильинской неделе его накапливали от 30 фунтов до одного пуда¹¹.

Петров пост приходился на начало лета, когда доедали старые запасы продуктов, но зато появлялся зеленый лук. «Вот плохо бывает — в летние посты, особенно в петровки, когда еще и овощи не поспели, и грибное еще не родится, а молоко есть грех, — не полагается... Вот тогда уж действительно мудрено сказать — с чего жив, чем питается крестьянин... Хорошо еще, если зеленого лука уродилось вволю, да не надо за ним на базар бежать и покупать, а свое на огороде. Зеленый лук — неоцененное подспорье в пище мужика: хорошо его есть просто с солью и с хлебом, хорошо потолочь и развести с квасом, а по нужде и водой»¹².

В Грязовецком уезде летняя ежедневная постная пища тоже включала перья зеленого лука, толченные с водой; редьку с квасом, толокно с квасом, грибы. К скудной пище относили толокно с квасом, щи из крупы. Когда поспевал картофель, его ели с квасом и луком в жареном, отварном, или в толченном виде. В Бережнослободской вол. Тотемского у. крестьяне тоже любили есть зеленый лук, который называли *травой*. Вместе с картофелем и пареной брюквой (*галанкой*) он составлял их основную пищу. Второе по важности место занимали капуста, морковь и горох¹³.

Большая разница между пищей богатого и бедного крестьянина Вельского уезда особенно ощущалась весной и в начале лета. У бедного было всего вдоволь только осенью и в начале зимы, а

потом он испытывал недостаток даже в ржаном хлебе, а в семье богатого хлеб ели целый год. Были и семейства, которые занимали середину между богатыми и бедными, у таких «середняков» ржаного хлеба своего урожая хватало на круглый год и оставалось еще зернового хлеба для будущего посева. Зато у них недоставало мяса и других продуктов.

В Вельском у. с наступлением весны большие изменения происходили в питании всех крестьян, особенно бедных. В постные дни и богатч принимался за *крупянку*, горох и даже редьку, так как запасы грибов и ягод к этому времени уже истощались. Особенно много уходило овсяной муки для приготовления блинов и кваса, овсяного толокна, которое шло на *тяпушку* — блюдо из толокна, замешанного на квасе, а также гороховой муки на кисель. Повседневным напитком был квас, варили также овсяный и гороховый кисель.

Для бедных крестьян весна была самым тяжелым временем года, крайний недостаток ощущался во всем. В этом случае они брали рожь из общественного амбара — «магазеи» с условием вернуть ее осенью. Могли также занять муку у зажиточного соседа с условием расплатиться потом либо деньгами, либо сеном во время сенокоса и жатвы, либо поработать несколько дней, смотря по тому, сколько отпущено муки. Зачастую на обед они ели *хлебную кашу* из разваренных в воде кусков черствого хлеба и посыпанных сверху ржаной мукой¹⁴.

Для жителей Кадниковского уезда весна тоже считалась самым голодным временем года, поскольку к концу зимы все имевшееся в домашнем хозяйстве запасы истощались и приходилось покупать ржаную муку. В это время можно было легко отличить зажиточного крестьянина от среднего и бедного, но зато, как только поспевал зеленый лук, сразу принимались его есть. Перья лука толкли и ели с квасом. Питание улучшалось, когда появлялись первые ягоды и грибы¹⁵.

В Вологодском у. с весны до Успеньева дня почти все время ели постные блюда: редьку с квасом, толченные с толокном или с мукой ягоды, хлеб с квасом — его называли в шутку *куликовы рыжики*; из грибов варили *губницу* и *обабницу*¹⁶, ели соленые грибы *быки*, рыжики, грузди и т. п. .

¹¹ ДРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 286. Л. 14–17; Д. 100. Л. 22.

¹² Потехин А. А. Крестьянские дети // Крестьянские судьбы: Рассказы русских писателей второй половины XIX в. М., 1986. С. 272.

¹³ ДРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 172. Л. 18; Д. 338. Л. 17.

¹⁴ Там же. Д. 111. Л. 12.

¹⁵ Там же. Д. 252. Л. 17–18.

¹⁶ Там же. Д. 135. Л. 3–7.

С окончанием Петрова поста связывались сельскохозяйственные работы, и прежде всего сенокосная пора, продолжавшаяся до Ильина дня (20 июля), после чего начинали жать рожь. Овес убирали с 6 по 15 августа¹⁷.

В Вологодском уезде в сенокос, если покос находился рядом с деревней, на завтрак всегда пекли что-нибудь горячее, например, пироги из пшеничной муки наполовину с ржаной. Если же покос был далеко от дома (начинали на лесных вырубках), то пищей для крестьян служили гороховый кисель и картофель, который варили на покосе в чугунных котелках, а хлеб и пироги брали из дома¹⁸.

Во время сенокоса обедали, полдничали (паужинали) и ужинали дома: обед был в 10 час., паужна — в 14:30 час. или позже. Но когда крестьяне жили на пожне, то пищей им служили пироги, взятые из дома, картофель, пшено и рыба, которую крестьяне ловили в реках, протекающих по их полям. Из картофеля и пшена варили похлебку в котле, а если их не было, то все обеды и ужины заменялись пирогами и хлебом, которые запивали чаем¹⁹.

В Сольвычегодском у. обычно завтракали в 5–7 час. утра, в 11–12 час. обедали, в 4–5 час. паужинали (полдничали), в 8–10 час. ужинали, но во время сенокоса на работу вставали очень рано, заботились о завтраке, так как утром легче косить, пока не высохнет роса. Утром ели пироги — *гореченю*, т. е. горячие шаньги, только что вынутые из печи. Ребятишки всегда таскали без спроса хлеб, за что мать им выговаривала: «Я вам выпороткам, що и то весь хлеб растаскали». Основные продукты — ковригу хлеба, пироги крестьяне брали с собой или им их приносили, а в постные дни они ели кашу из крупы с сушеной мелкой рыбой, из селедки, толченого лука и хлеба²⁰.

В с. Никольское Тотемского у., расположенном на р. Толшма, сенокосы находились в 3–4 верстах от села, поэтому крестьяне были вынуждены жить там в специально построенных избушках, не приходя домой по 5–7 дней. Брали с собой котел и ложки по числу едоков. Еду запивали квасом или холодной водой с *болтушкой* — взбол-

танным жидко толокном и ложились отдохнуть на час в тень под кустами. За обедом ели то же самое, что и за завтраком²¹.

В горячую сенокосную пору многим крестьянам требовалась помощь. *Помочи* были весьма распространены в Вологодской губ. и с давних пор стали производственной и этической традицией. Жители Куракинской вол. Тотемского у. оказывали помощь друг другу не из корыстных побуждений, а по давно заведенному обычаю: «Ну, как не помочь своему брату-мужику, ежели имеешь на это достатки. Наши отцы и деды жили дружно и завсегда помогали друг другу», — говорили они. Стремление к постоянному общению с «сусидями» выражалось во время сенокоса в совместном приготовлении обеда и ужина несколькими семьями, причем в каком-нибудь определенном месте. Для этого крестьянам иногда приходилось сходить за 2–3 версты, чтобы «вместе пообедать, поужинать и покалякать»²².

В Вологодском у., если помочи приходились на постный день, то помочанам подавали сначала картофель с огурцами и квасом, далее — горячее блюдо, например, уху, за ней следовала пшенная каша — любимое блюдо вологодских крестьян, разного рода пироги, например, с пшеном и, наконец, пироги с изюмом²³. Приглашая на помочи, говорили: «Окажите Божескую помощь!» Сено начинали косить в 3–3:30 час. утра, в 5 час. завтракали в поле. На обед подавали пироги, в качестве *холодного* ели картофель с квасом, редко — капусту и рыжики. Хозяин благодарил помочан за то, что они помогли ему в работе: «Благодарю, православные, что помогли мне поправиться с работой!» Помочане тоже благодарили за угощение и расходились. В Авнегской волости Грязовецкого уезда помочи устраивались священником и церковным причтом, на которые крестьяне шли охотно, поскольку для них делали хорошее угощение. В Бережнослободской волости Тотемского уезда крестьянин, желающий созвать к себе «на помочь», ходил вечером по деревне и, останавливаясь перед каждым домом, кричал: «Эй, крещенные, не придет ли кто у вас завтра к нам помочь пожать?»²⁴

¹⁷ Там же. Д. 115. Л. 12; Д. 119. Л. 20.

¹⁸ Там же. Д. 134. Л. 9.

¹⁹ Там же. Д. 116. Л. 7–8.

²⁰ Там же. Д. 320. Л. 20.

²¹ Там же. Д. 365. Л. 2–2 об.

²² Там же. Д. 373. Л. 4–5.

²³ Там же. Д. 127. Л. 37.

²⁴ Там же. Д. 133. Л. 7–8; Д. 339. Л. 21–22; Д. 211. Л. 143.

Успенский пост был таким же строгим, как и Великий пост, его соблюдали в соответствии с церковным календарем — с 1 по 14 августа; его называли также «Спожинки», «Госпожинки», в честь Богородицы — Госпожи. В народе всегда отмечали Первый Спас, или Медовый Спас (1 августа). На праздник Преображения Господня (6 августа), или Второй Спас, в средней полосе России освящали яблоки, а на Русском Севере, где яблоки выращивали редко, их заменил горох. В Вельском уезде свежий горох в стручках приносили в храм для освящения в корзинах. После службы часть его отсыпали священнику, остальное уносили домой и съедали всей семьей в тот же день. В другом случае выносили на площадь перед церковью столы и делали общее застолье после обедни и крестного хода. Подобные «гороховые разговины» устраивали и в других уездах²⁵.

В Вельском уезде летом обед заменялся *паужин*ом, который приходился на 3 часа дня. Придя домой с работы, сначала пили чай с пирогами или просто с хлебом, после чая *паужина*ли. *Паужин* состоял из тех же кушаний, что и обед. В бедном семействе, где не оставалось запасов для приготовления похлебки, с чаем ели хлеб — *отпаужинают*. Летом ужинали около 9–10 час., а зимой — в 7–8 час. Ужинали тем, что оставалось от обеда: одним блюдом щей, кашей, дополняя в постные дни ягодами, капустой, пареницей, тяпушкой и особенно редькой. Крестьяне говорили: «Ужна не нужно, был бы обед»²⁶.

В Никольском у. одним из любимейших кушаний летом считалось блюдо из редьки, натертой на *тертухе* (терке) и смешанной с квасом. Иногда к редьке добавляли накрошенный теплый хлеб, тогда блюдо называлось *крошенина*. В качестве первого блюда (помимо постных щей) готовили *кашицу* из рыбы (трески, сушеного судака, щучины). Ели картофель, пожаренный на постном масле, или просто с квасом; *тяпушку*.²⁷

Вологодские крестьяне август и следующие за ним месяцы связывали с осенней порой. В этом месяце их пищевой рацион включал намного больше блюд, чем в остальное время года, поэтому повседневное меню было разнообразным.

Постная пища у богатых и зажиточных крестьян была особенно изобильна не только в летнее, но и в осеннее время. Она включала *холодное* из кваса, картошки и свежих или *новосоленных* огурцов, картофель, щи с *сущем*²⁸, но чаще с грибами. Варили также похлебку из рыжиков. Даже в бедных семействах осенью пища бывала гораздо лучше, чем в другое время года. Главным же подспорьем в пище бедных семей был картофель.

Так в Степуринской вол. Грязовецкого у. пища в осеннее время была богаче, по ассортименту, а в весеннее скуднее, отчего сложилась поговорка: «Осенью — хлеб да блины, а весной ешь да гляди». Самой скудной пищей считалась редька и хлеб с водой, когда даже, по недостатку хлеба, не имели и кваса²⁹.

В Вельском у. осень считалась самым обильным съестными продуктами временем. В эту пору крестьяне собирали довольно много хлеба с полей, делали запас грибов и ягод, их повседневный стол дополнялся еще и тем, что давала охота. «Каждый день у него роскошный обед и ужин, — писал корреспондент Тенишевского бюро, — вообще, осень для крестьянина — праздник сравнительно с весной, особенно для бедного»³⁰.

Пост соблюдали и во время жатвы, но заканчивалось жнитво по-разному. В Грязовецком у., например, жать заканчивали на Одигитриев день (28 июля), а иногда и после Спасова дня (1 августа). Овес начинали косить (а не жать, как в Вологодском у.) приблизительно с 7 августа.

При уборке большого объема хлеба с полей нанимали работников за определенную плату. По сообщению Н. П. Козловского, обследовавшего Вологодский у. в 1870–1880-е годы, в д. Марково Благовещенской вол. 5 семейств в помощь себе нанимали работников с оплатой 20–40 руб. за лето, помимо содержания³¹. Вместе с тем сохранялась традиция приглашать на помочи односельчан.

В Тиксненском Спасо-Преображенском приходе Вологодского у. девушек и женщин, приходивших на помощь в жатве ржи и овса, в конце обеда угощали мелко истолченным сахаром, который они ели вприкуску с пиро-

²⁵ Там же. Д. 104. Л. 2–5.

²⁶ Там же. Д. 100. Л. 31.

²⁷ Там же. Оп. 1. Д. 286. Л. 28–29.

²⁸ Суш — мелкие сушеные окуньки.

²⁹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 172. Л. 18.

³⁰ Там же. Д. 111. Л. 9.

³¹ Козловский Н. П. Селения Вологодского уезда, в санитарно-статистическом отношении, за 1873–1883 гг. // Вологодский сборник. Вологда, 1885. Т. 4. С. 243–244.

гами³². На помочи крестьян приглашали и монастыри. Так, Семигородний монастырь, расположенный в 25 верстах от с. Кадникова в Кадниковском у., приглашал на жниву местных жителей, которых собиралось несколько сот человек. Соответственно и угощения готовили много: одного хлеба в этот день расходовалось несколько пудов³³. На «дожинках» хлеба, если требовалась помощь, то для помочан хозяева готовили наилучшее угощение. В Новинской вол. Вологодского у., если помочи приходились на пост, то угощали рыбным супом, который очень любили и даже требовали двойной порции. Особое блюдо, очень сладкое и приятное на вкус — *зварец* готовили исключительно из очищенного репчатого лука, который клали в глиняный горшок целыми луковичками. Его варили не на воде, а на свежем квасе, отчего лук не горчиал, и блюдо получалось очень вкусное. Пекли также пироги с изюмом, которые макали в мед, разведенный в воде.

Соломат обязательно присутствовал во время помочей и в Троицких волостях Кадниковского у. на дожинках. Но если они приходились на пост, то на воде густо замешивали овсяное толокно и клали в него 5-7 ложек постного масла³⁴.

В Вологодском у. на Тиксне помочи устраивали, когда мяли лен. «На метье» приходило 5–15 женщин и девушек, отчего помочанок называли «метницы». Девушки также шли охотно на помочи из-за угощения. *Метье* устраивалось преимущественно в будничные дни недели, кроме среды и пятницы, как дней постных, в которые угощение выходило бы дороже и не таким хорошим³⁵.

Многодневный Рождественский пост длился 40 дней, начиная со дня святого апостола Филиппа (14 ноября), поэтому имел название «Филипповский», «Филиппов пост», или «Филипповки». Для его соблюдения в каждом крестьянском хозяйстве имелись запасы, но и они различались, в зависимости от экономического бюджета семьи.

В зимнее время во время постов почти повсеместно употреблялась квашеная капуста. Традиционный метод заготовки ее впрок состоял в квашении целых кочанов, их половинок или четвертей, реже квасили мелко нарезанную капусту. В готовом виде ее добавляли в щи или ели с

постным маслом. Свежую капусту вялили и ели зимой с квасом и растительным маслом.

Жители Грязовецкого у. на зиму заготавливали значительные запасы редьки, грибов и ягод. Капуста была чаще покупная, поэтому ее запасы были невелики и в основном у зажиточных крестьян. Огурцы тоже покупали, но из-за того, что они быстро портились, их засаливали в меньшем количестве, чем капусту. Грибы сушили и солили. В одной семье съедали до 40 ведер соленых грибов. Запасов грибов хватало целый год до следующего урожая — «до нови». Бруснику хранили в пареном виде с яблоками, клюкву покупали и хранили в натуральном виде, малину и чернику (*черницу*) сушили, а ягоды рябины замораживали³⁶.

В Вельском у. зимой в постные дни пищу богатого и бедного крестьянина составляли суп с грибами, картофель, рыжики, горох и брусника. Вместо *крупянки* ели суп с грибами или картофель с рыжиками. Кроме того, крестьяне любили есть овсяные блины с рыжиками и гороховый кисель с постным маслом. Дома обедали только женщины, мужчины уходили на работу (в лес или на завод) и ели там *горяченьку*, а иногда варили щи. Некоторые из них ходили домой на обед, который состоял из щей, каши и молока. В постный день ели картофель, рыжики, ягоды. В пост еще готовили тертую редьку с постным маслом, ее ели перед другими блюдами сначала с хлебом, а когда оставалась половина, то подливали квас. Реже ели редьку, нарезанную ломтиками с маслом и хлебом³⁷.

В Вологодском у. зимой за завтраком и *паужной* предпочитали есть овощи, хлеб, картофель, на обед и ужин — постные щи³⁸.

В Рождественский пост, когда можно было есть рыбу, в Никольском уезде, например, к постному рациону присоединялись сельди, жареная треска. В постные дни употреблялись в пищу *галанка* (брюква), капуста и лук. Брюкву ели в сыром, пареном и вяленом виде. Для того чтобы приготовить брюкву в пареном виде — *пареницу*, ее клали в жарко натопленную и выметенную печь, устье печи плотно прикрывали заслонкой и даже примазывали глиной, чтобы жар из печи не выходил, и через сутки брюква была готова.

³² АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 157. Л. 3.

³³ Там же. Д. 240. Л. 32 об.

³⁴ Там же. Д. 124. Л. 8–9; Архив Русского географического общества (далее — АРГО). Р. 7. Оп. 1. Д. 31. Л. 30.

³⁵ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 157. Л. 9.

³⁶ Там же. Д. 172. Л. 31–33 об.

³⁷ Там же. Д. 100. Л. 31; Д. 111. Л. 12.

³⁸ Там же. Д. 161. Л. 31.

Пареницу употребляли как холодное блюдо вместе с капустой и квасом. Пареница, разрезанная на несколько частей вдоль и высушенная в печи, называлась *вяленица*. Из нее делали квас. Для этого ее с водой парили в чугуне, и оставляли настаиваться целые сутки, отчего квас становился красным и сладким³⁹.

Однодневные, или седмичные посты соблюдались крестьянами по средам и пятницам в течение всего года: в среду — в воспоминание предания Спасителя на страдание, а в пятницу — в память самого страдания и смерти Его.

В Вельском уезде в постные дни варили постные щи из сухой трески с овсяной крупой или из сухих грибов (красных, масленников, козляков и пр.) и рыжиков с картофелем и овсяной крупой. Под «рыжиками» здесь понимали все сорта соленых грибов. Их ели с вареным картофелем, перемешивая с луком и постным маслом, а если не было масла, то с хреном. Варили также рыжики соленые на воде без крупы.

Крестьяне ели также блюда из свежей трески без крупы с луком, из свежей рыбы с луком, без крупы или с горохом, делали *крупянку* из овсяной крупы с картошкой. Кашу варили ежедневно из ячной или овсяной крупы, в постный день — на воде, в постные щи и кашу добавляли постное масло. *Тяпушку* готовили из кваса и овсяного толокна. У иных крестьян на столе были капуста, брусника, *пареница* (пареная репа), *сушенки моченые* (весной). Перец и горчица употреблялись редко⁴⁰.

Ежедневная пища крестьян Тотемского у. в постные дни состояла из ржаного хлеба, ячменных и пшеничных пирогов, пресных лепешек — *сочней*. В постные дни варили *крупянку* — похлебку из сухих грибов, или *сухомес* — густо замешанное на воде толокно, политое льняным маслом, сушеную рыбу (треску или *суиц* — мелкие сушеные окуньки), отварную или жареную треску; соленые сельди, пареную бруснику с толокном, грибы ели соленые грузди, волнушки, рыжики⁴¹.

Жители Байдоровской волости Никольского уезда (Халезский Старо-Георгиевский приход) постные пироги, смазанные толченым конопляным семенем, разведенным с водой, называли

семянниками. Чаще всего их пекли безо всякой *наливы* и называли *колобанами*. Пироги с начинкой назывались *загибниками*. В постные дни в них клали грибы, брюкву, ягоды черемухи. Все жидкие кушанья называли *артилью*.

В Устюжском у. ежедневная пища крестьян в постные дни состояла из редьки, кваса, пареницы и картофеля. В Никольской вол. Сольвычегодского у. ежедневная пища была простой и однообразной, но довольно сытной. Ели ржаной хлеб, который отличался хорошим качеством, или *мягкие* — подобие пирогов из ячменной муки, без масла, которые стряпали без масла на воде, небольшие, весом до 2 фунтов. Щи готовили с капустой, морковью, с луком — реже. Из гороховой муки пекли пироги, делали кисель и *горошницу*⁴².

Строгий пост соблюдали накануне Рождества (24 декабря) в день Навечерия Рождества Христова — в Рождественский сочельник, который в народе получил название «сочевник». Это было связано с тем, что в этот день готовили особое блюдо *сочиво*, или *сочевицу* — кашу из зерен пшеницы или бобовых, политую сверху соком из конопляного семени. Слово «сочельник» восходит к слову «сок» — жидкость. С сочельником было связано слово *сочень*, означавшее на севере постные пресные тонкие лепешки на конопляном соке. В Вологодской губ. деревянная доска, на которую клали пироги перед тем, как их ставили в печь, чтобы они «вытронулись» (поднялись), называлась *сочельницей*⁴³.

В Устюжском у. в сочельник на Рождество (24 декабря) и Крещение (5 января) ели *сочиво*. В Грязовецком у. в Рождественский сочельник к столу подавали кутью⁴⁴.

Однодневный строгий пост соблюдали в Навечерие Богоявления — в Крещенский сочельник (5 января), накануне одного из двенадцатых непреходящих праздников — Крещения Господня. В Кадниковском у. в этот день на стол ставили сочиво или кутью, сваренную в особом горшке, из гороха с пшеницей с добавлением масла из конопляного семени или меда. Пожилые люди особенно строго соблюдали пост и ничего не ели до «первой воды», а затем пили освященную воду и ели сочень из ржаной муки.

³⁹ Там же. Д. 286. Л. 28–29.

⁴⁰ Там же. Д. 100. Л. 26.

⁴¹ Там же. Д. 338. Л. 16.

⁴² Там же. Д. 286. Л. 17–19; Д. 394. Л. 6; Д. 320. Л. 13–14.

⁴³ Даль В. И. Указ. соч. Т. 4. М., 1882. С. 263–264.

⁴⁴ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 173. Л. 31–32; Д. 394. Л. 6.

Однодневный строгий пост соблюдали 29 августа — в день Усекновения главы святого Иоанна Предтечи, Пророка и Крестителя Господня. Разreshалось есть постное масло, но не рыбу. Этот праздник в народе известен под именем Ивана Постного, его связывали с концом лета: «Иван Постный пришел, лето красное увел».

Пост соблюдался в день Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня (14 сентября).

В повседневном быту пользовались различной утварью, предназначенной для обычных дней и дней поста. Крестьяне, воздерживаясь в дни постов от определенной пищи, т. е. соблюдая пост телесный, переносили понятие «скоромное» как запретное, недозволенное и на предметы быта. Почти каждая деревенская хозяйка считала своим долгом иметь «постную» посуду — горшки, миски, ложки, которыми пользовалась только в дни поста. Соблюдая посты, крестьяне не давали скоромное даже проезжим людям. «Мне страшно, как увижу, что в пост едят скором», — говорила одна крестьянка. Исключение делали только для «нехристей», как крестьяне называли — цыган, татар и немцев, но в таком случае посуда, из которой они ели, считалась оскверненной и из нее не ели, «пока татарин не выдохнется». Крестьяне с осуждением относились к инаковерующим. О протестантах крестьяне Вологодской губ. говорили со свойственной им прямоотой: «Немцы никогда не постятся, дажо в Великий пост молошное жрут». Так же неодобрительно относились к «латынам» (католикам). В Вологодской губ. проживало немало старообрядцев, и православные крестьяне могли наблюдать их обычаи и обряды. Один из них отзывался о соседе-старообрядце сочувственно: «Какой он хрестьянин, коли в церкву не ходит, не исповедуетсе и не причащается!» По мнению крестьян, нарушение поста есть великий грех. Про несоблюдающих пост говорили как о богоотступниках. Вообще на людей, нарушающих посты, смотрели неодобрительно, но такие нарушения были нечасты, преимущественно со стороны молодого поколения⁴⁵. Таким образом, крестьяне в практике воздержания от скоромной пищи достигали более высокого нравственного подвига на фоне отхо-

да от постов представителей других сословий. Это выражалось в их критическом отношении к интеллигенции, а также к людям другой веры.

Пост соблюдался даже в тех случаях, когда крестьянам, уже свободным от полевых работ, на какое-то время приходилось уходить на временные заработки на небольшой или длительный срок. В 1890-е годы отходничество в Вологодской губ. приняло большие размеры и жители многих уездов, например, Грязовецкого, отправлялись в Петербург, а из Тотемского у. на заработки уходили на ярославские фабрики, в землекопы, на строительство железных дорог. Весной некоторые крестьяне занимались сплавом леса по р. Сухоне⁴⁶. Отход крестьян на заработки из Сольвычегодского у. в Петербург, на сплав плотов в Архангельск, на строительство железной дороги в Котлас, в лес на просеки, в «казаки», на сплав леса по р. Виледь и т. д. тоже начинался ранней весной, но возвращались домой к страде около Прокопиева дня (8 июля)⁴⁷. Уходили преимущественно молодые люди⁴⁸.

В Усть-Сысольском уезде после окончания летних работ многие крестьяне целыми партиями отправлялись на заработки на Печору, где была учреждена компания для сплава корабельных лесов за границу⁴⁹. Жители с. Койгородка имели еще одну возможность дополнительного заработка в виде заготовки и сплава сортового леса по рекам Сысоле, Вычегде и Северной Двине в Архангельск. В рабочее время они только изредка посещали свои дома и жили в лесу в избушке. Если артель была небольшая, то все ее члены ели сообща, в противном случае питались отдельно. Съестные припасы и котел для варки еды привозили с собой из дома: «Щи, каша, приготовленная из сухарей, — вот основная пища этих тружеников, иногда по пояс работающих в снегу и на сильном морозе». Впрочем, в посты эта пища сменялась солеными грибами и в редких случаях рыбой: треской, сайдой или палтусиной, которую привозили из Архангельска в большом количестве⁵⁰.

В тех случаях, когда на время постов приходились престольные (храмовые) праздники, пост все равно неукоснительно соблюдался. Правда, при этом играло роль и время года: различие

⁴⁵ Там же. Д. 376. Л. 9–10, 16–18; Д. 339. Л. 47.

⁴⁶ Там же. Д. 173. Л. 27.

⁴⁷ Памятная книжка Вологодской губернии на 1870 год. Вологда, 1870. С. 79.

⁴⁸ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 330. Л. 9; Д. 333. Л. 30.

⁴⁹ Арсеньев Ф. Торговые сношения зырян. С. 60–61.

⁵⁰ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 370. Л. 6–8.

состояло лишь в более широком выборе блюд. По сообщению корреспондента Русского Географического общества А. А. Шустикова, в Троицких волостях Кадниковского у. весной и летом к обеду подавали щи из овсяной крупы, суп из сушеных грибов — *обабков* (без добавления крупы), тертую редьку, смешанную с квасом и зеленым луком, если он поспел к тому времени, и пироги без начинки — *коровашки*. Богатые крестьяне варили пшенную кашу (просо в губернии выращивали мало) и ели ее с постным маслом из льняного или конопляного семени. К полднику (*павжна*) подавали только *коровашки*, к ужину — *обабки*, капусту с квасом, пироги с рыбой, бруснику с овсяным толокном, чтобы сбить кислоту. На ужин подавали те же блюда, только вместо пирогов ели *тяпушку*⁵¹.

Постный стол вологодских крестьян определялся ярко выраженным земледельческим характером сельского хозяйства, что обусловило преобладание в их пищевом рационе разного рода мучных и крупяных блюд. Основным повседневным продуктом питания в дни постов был ржаной хлеб.

Первые блюда включали щи, супы и похлебки, вторые блюда — каши, свежую, соленую и сушеную рыбу. Ассортимент постных блюд зависел также от уровня развития огородничества, поскольку в пост употреблялась чаще растительная пища. Из овощей достаточно много ели картофеля в разных видах, свежую и квашеную капусту, репу, лук, чеснока, редьку, морковь, брюкву. Из них готовили разнообразные блюда с добавлением небольшого количества растительного «постного» масла — льняного или конопляного. Большим подспорьем в постном рационе служили продукты собирательства — ягоды, грибы, травы, орехи, соки деревьев. В каждой местности заготовка продуктов к постам велась заблаговременно. Состав постной пищи зависел от времени года. Наиболее обильной и разнообразной она была осенью и зимой, когда после сбора урожая имелись достаточные запасы продовольствия.

Его недостаток начинал ощущаться весной, когда запасы подходили к концу.

Временное неупотребление скоромного позволяло выгодно продать мясные и молочные продукты и приобрести взамен другие предметы жизненной необходимости. Поэтому с экономической точки зрения посты были очень важны. Подготовка к ним велась заранее, продукты распределялись на весь год, с учетом всех многодневных и однодневных постов. В пределах каждой семьи это приучало к правильному ведению хозяйства, рациональному использованию продуктов и в целом на этом зиждилась вся основа народного питания.

Хотя мера соблюдения поста определялась церковным уставом, возможность приготовить постный стол зависела и от уровня зажиточности: богатые и среднего достатка люди больше разнообразили питание в будни и праздники, бедным приходилось ограничиваться минимальным набором продуктов, но, тем не менее, даже при вынужденных обстоятельствах посты соблюдались строго.

Народная практика, устоявшаяся веками, не позволяла нарушать посты даже в горячую страдную пору. Во время полевых работ, если они приходились на постные дни, пищу готовили без скоромных продуктов. В том случае, когда «помочи» попадали на пост, то и застолье было постным, но не менее полноценным и достаточно разнообразным.

Представленные материалы, имеют свое региональное — вологодское лицо, со спецификой местных названий пищи и напитков, с четко выраженным отношением к посту. Пищевая аскетика, совершенно очевидно, занимала важное место в системе этнической идентификации русских, позволяя им сопоставлять свои верования с религиозными верованиями представителей других конфессий. Культура поста у вологжан не смотря на указанную региональную специфику имеет основание в общерусском церковном опыте, ориентированном на уставную монастырскую жизнь.



⁵¹ АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 31. Л. 25–27, 29.



Е. И. Кириченко

Главный художник фабрики церковной утвари товарищества «П. И. Оловянишникова сыновья» С. И. Вашков и модерн

Изданный в 1911 г. альбом «Религиозное искусство» изделий церковного назначения фабрики товарищества «П. И. Оловянишникова с-ья», созданных за десять лет С. И. Вашковым, — уникальный образец творений неорусского стиля, национально-романтической разновидности модерна.

В дореволюционной России звание «Поставщик Двора Его Императорского Величества» означало самую высокую меру признания, почет, уважение, максимальный уровень профессионального мастерства в области, представляемой тем или иным предприятием. Среди предприятий, составлявших гордость Российской империи, значатся предприятия товарищества Оловянишниковых. Товарищество «П. И. Оловянишникова с-ья» состояло из трех основных производств¹. Наиболее обширным и пользовавшимся мировой славой был колокололитейный завод в Ярославле — одно из крупнейших предприятий подобного рода

в России. О значении колокололитейного завода в системе деятельности товарищества свидетельствовала и его эмблема: она изображала колокол.

Представление об общем объеме деятельности товарищества на рубеже XIX—XX в. дает «Указатель действующих в империи акционерных предприятий и торговых домов». Товарищество «учреждено для приобретения, содержания и развития действий, принадлежащих наследникам И. П. Оловянишниковых двух свинцово-белильных заводов, одного в городе Ярославле, а другого в Ярославском у. Ярославской губ. при деревне Волокуши и фабрики церковной утвари в Москве, а также принадлежащего наследникам И. П. Оловянишниковых колокололитейного завода в г. Ярославле и мест для торговли изделиями означенных заводов и фабрик и другими однородными товарами. Основной капитал — 1 млн. 500 тыс. рублей. Состав предприятия:

¹ Оловянишниковы, ярославский купеческий род, происходящий из монастырских крестьян (с. Савинское, вотчина Спасо-Преображенского монастыря), получивший известность в XVIII в. Иван и Федор (1703—28.05.1778) Осиповичи перешли от первоначального литья олова к работе с медью. Около 1736 г. они начали отливать колокола, организовав их производство в Ярославле. Климент Григорьевич (1758—1786), содержа в 1770—1780-е годы заведение по производству сурика и белил. Григорий Федорович (1732—11.05.1811), в 1766 г. изготовил колокол для Спасо-Яковлевского монастыря в Ростове, вес которого составлял 163 пуда 8 фунтов (2673 кг.), с надписью: «... лит во граде Ярославле на заводе Федора Григорьева Оловянишниковых». Иван Порфирьевич (25.03.1783—1.12.1859), сын П. Г., купец I гильдии, мануфактур-советник, один из первых в России получил звание потомственного почетного гражданина; городской голова в 1833—1835 гг. Во второй четверти XIX в. на заводе Оловянишниковых были отлиты колокола для Санкт-Петербургского Троицкого собора (1834 г., 1000 пудов), для придворных церквей в Петергофе и Царском Селе, для звонниц Ростовских Петровского (1835 г.) и Авраамиева (1845 г.) монастырей, для многочисленных сел Ярославской губ. В 1856 г. мастером С. Д. Чарышниковым был отлит для звонницы Ростовского Успенского собора знаменитый «Голодарь». При И. П. шелковая фабрика стала достопримечательностью Ярославля и все члены царской семьи (в частности Николай I в 1834 г.) и другие видные посетители города осматривали ее. Порфирий Иванович (10.08.1822—15.06.1881) полностью переоборудовал колокольный завод, превратив его из мануфактуры в современное предприятие. При нем началось распространение оловянишниковских колоколов по всему миру. Особенно много колоколов было отлито для Болгарии. В память освобождения ее от османского ига ярославские мастера изготовили летом 1877 г. 11 колоколов, 5 из которых были даром П. И. болгарскому народу. Они были доставлены в Болгарию самим заводчиком, при их вручении император Александр II лично благодарил П. И. В знак уважения к отцу братья Иван (1.11.1844—18.12.1898) и Сергей (15.04.1856—9.10.1890) Порфирьевичи назвали созданную ими в начале 1880-х годов века фирму «П. И. Оловянишниковых сыновья». В 1901 г. фирма была преобразована в «Торгово-промышленное товарищество „П. И. Оловянишниковых сыновья“».

1. Колокололитейный завод. Основан в 1736 г., г. Ярославль. Число рабочих — 70.

2. Свинцово-прокатный завод. Основан в 1896 г. Ярославская губерния и уезд, деревня Волокуши. Число рабочих — 20.

3. Ярославский свинцово-белильный завод. Основан в 1825 г., г. Ярославль. Число рабочих — 100.

4. Свинцово-белильный и краскотерочный завод. Основан в 1890 г. Ярославская губерния и уезд, деревня Волокуши. Число рабочих — 115.

5. Торговля церковной утварью, медными, москательными, скобяными товарами и колоколами, главный магазин в Москве, отделения в С.-Петербурге, Туле и Ярославле, а также на ярмарках Нижегородской и Вологодской»².

В начале XX столетия семья Оловянишниковых входила в число богатейших не только в Ярославле, но и в Москве. После смерти в 1898 г. И. П. Оловянишникова товарищество возглавила его вдова Евпраксия Георгиевна Оловянишникова. Из многочисленной семьи последнего поколения Оловянишниковых (шесть братьев и три сестры) к наиболее ярким ее представителям принадлежал возглавлявший колокольное производство автор капитального труда «История колоколов и колокольное искусство»³ Николай Иванович Оловянишников (1875—1919). Он же был автором каталога выпущенных заводом колоколов весом свыше 100 пудов. Николай Иванович Оловянишников принадлежал к числу образованнейших людей России. Он получил два высших образования (одно в Германии), был крупнейшим специалистом своего времени в области химического производства, принадлежал к числу истинных знатоков и любителей искусства. Николай Иванович владел ценной коллекцией западноевропейской гравюры и считался видным коллекционером⁴.

Столь же яркой неординарной личностью был и стоявший во главе фабрики церковной утвари старший брат Николая Ивановича Виктор Иванович Оловянишников (1874—1932). Среди его заслуг следует назвать финансирование издания журнала религиозного искусства «Светильник» и публикацию в 1911 и в 1914 гг. великолепного альбома фотографий из

сотен предметов церковной утвари, выпущенных фабрикой товарищества в 1901—1911 гг.⁵

Произведенные на заводе Оловянишниковых колокола звучали в храмах на всей территории Российской империи от Камчатки, Минусинска, Хабаровска, Читы, Иркутска на ее восточных окраинах до ее западных границ в Выборге, Ревеле (Таллине), Риге и Вильнюсе. Не представляли исключения северные и южные пространства России. Завод поставлял колокола в Архангельск, Псков на севере; в Сухуми, Ташкент, Ереван, Астрахань — на юге. Благовестили колокола завода Оловянишниковых на Урале и в Томске и во многих других больших и малых городах и селах. По заказам императорской фамилии поставлялись колокола за границу в Иерусалим, Карлсбад, Константинополь, для колоколен Греции, Черногории, Польши, Финляндии, Австрии, Бельгии и др.⁶ Особенно многочисленными были заказы для православной Болгарии. Колокола завода Оловянишниковых изготавливались для церквей Софии, Тырново, Свистова. Рушука. Н.И. Оловянишников с законной гордостью заключал: «Проглядывая список колоколов, отлитых заводом, видно, что нет губернии, в которой не имелось колоколов, отлитых на заводе товарищества. Причина подобного успеха в той зарекомендованной прочности, благозвучности и мощности звука отливаемых на заводе товарищества колоколов»⁷.

Н. И. Оловянишников с удовлетворением отмечал, что Высочайшие особы, приезжая в Ярославль, неизменно посещали колокололитейный завод. В 1823 г. на нем побывал император Александр I, в 1831 г. — принц Петр Георгиевич Ольденбургский, в 1834 и 1841 гг. — император Николай Павлович, в 1837 г. — цесаревич Александр Николаевич, в 1850 г. — великие князя Николай и Михаил Николаевичи; в 1858 г. — завод вторично посетил в то время ставший императором Александр II, в 1868 г. — великий князь Алексей Александрович⁸.

По свидетельству Н. И. Оловянишникова, популярность завода определялась тем, что «с 1882 г. завод стал вырабатывать колокола, стремясь не только к одной благозвучности, но также и определенного тона, подбирая целые звоны

² *Примаченко П. А.* Русский торгово-промышленный мир. М., 1993. С. 35.

³ *Оловянишников Н. И.* История колоколов и колокольное искусство. Ярославль, 1906. М., 1912.

⁴ *Примаченко П. А.* Указ. соч. С. 37.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ *Оловянишников Н. И.* Указ. соч. С. 412.

⁸ Там же.

того или другого аккорда». Этой уникальной работой руководил привлеченный к производству колоколов на заводе известный исследователь искусства колокольного звона протоиерей о. Аристарх Израилев. Результат такого содружества вылился «в создание ансамблей из двух-трех десятков колоколов, подобранных по камертону. Главный мастер на заводе с 1868 г. Игнатий Веревкин, с 1905 г. — его сын Иван Веревкин»⁹.

Благодаря совершенству, достигнутому в производстве колоколов, продукция колоколотейного завода Оловянишниковых неизменно получала высокие награды на российских и международных выставках. На Всероссийской выставке 1882 г. (в книге Н. И. Оловянишникова ошибочно указан 1886 г.) завод получил высшую награду — Государственный герб. На Всероссийской выставке 1896 г. в Нижнем Новгороде завод Оловянишниковых также был удостоен высшей награды — Государственного герба — за ансамбль из 31 подобранного по камертону колокола. На международных выставках: 1885 г. в Новом Орлеане, 1889 г. в Париже, 1893 г. в Чикаго и на других завод Оловянишниковых неизменно удостоивался наград. На Всемирной выставке в Париже завод экспонировал звон в количестве 22 колоколов, на промышленно-сельскохозяйственной выставке в Ярославле в 1903 г. — звон из 30 колоколов и также получил высшую награду¹⁰.

Об отменном качестве производимых на заводе Оловянишникова белил одно из изданий Ярославского общества сельского хозяйства отмечало: «Ярославские заводы товарищества „П. И. Оловянишникова с-ья“ предлагают как безусловно выдающиеся по своему достоинству чисто свинцовые белила, ошеломляющие белизной, прочностью и большой кроющей способно-



Рака Свяителя Еρμοгена

стью, что составит громадную экономию и для потребителей. Готовые тертые — экономят вне конкуренции. Требуется малое количество на большие площади»¹¹.

Третье крупное производство товарищества Оловянишниковых — фабрика церковной утвари — была основана в 1766 г. через три десятилетия после создания колоколотейного завода. Судя по всему, создание фабрики церковной утвари диктовалось желанием создать производство предметов, полностью обслуживающих церковную службу. Во всяком случае, одновременное получение товариществом чрезвычайных по важности заказов на выполнение колоколов и церковной утвари подтверждается рядом публикаций последних лет.

Результатом одного из подобных заказов стало выполнение товариществом Оловянишниковых колоколов и церковной утвари для Федоровского собора в Царском Селе, бывшем в начале XX в. местом постоянного пребывания семьи последнего российского императора. Другим чрезвычайным по важности стал один из последних в истории товарищества крупный заказ, полученный в 1913 г. на изготовление ансамбля колоколов и утвари для сооружавшегося в Петербурге храма-памятника Федоровской иконы Божьей

⁹ Там же. С. 412–413.

¹⁰ Там же. С. 413.

¹¹ Отчет сельскохозяйственной и культурно-промышленной выставки края за 1903 год. Ярославль, 1903. С. 881.

Матери в честь 300-летия царствования династии Романовых.

Сохранились сведения, что каждый из колоколов, выполненных для уникального ансамбля этого храма-памятника, посвящался одному из членов царствующей династии. На одной из сторон каждого колокола помещался барельеф в виде медальона с портретным изображением в картуше одного из Романовых, а на противоположной стороне — изображение герба царствующего Дома. Все колокола этого ансамбля украшал одинаковый орнамент, располагавшийся на оплечье и по краям юбки колокола¹².

О выполнении церковной утвари для того же храма свидетельствует документально зафиксированное изготовление московской фабрикой церковной утвари для петербургского храма-памятника необычного паникадила в виде шапки Мономаха, призванного символизировать увековечиваемое событие — юбилей правящей династии. Паникадило состояло из трех ярусов колец в виде лампад. Кольца соединялись между собой полосами литого травного орнамента. Нижнее кольцо паникадила украшали фигурные дробницы с изображением голгофского креста и святых в медальонах¹³.

Автором проектов архитектурного ансамбля Федоровского городка в русском стиле для императорской резиденции в Царском Селе под Петербургом и петербургского храма-памятника в честь 300-летия Дома Романовых был архитектор С. С. Кричинский — создатель ряда замечательных храмов в неорусском стиле.

Что же касается производства изделий фабрики церковной утвари, то едва ли не исчерпывающее представление о ее деятельности в предреволюционное десятилетие дает изданный товариществом в 1911 г. и переизданный в 1914 г. альбом «Религиозное искусство». Он представляет собой зафиксированный в фотографиях каталог изделий фабрики, созданных в 1901—1911 гг. по проектам ее главного художника С. И. Вашкова. Органичным дополнением альбома стал осуществленный усилиями директора фабрики В. И. Оловянишникова и художника С. И. Вашкова второй крупный издательский проект московской фабрики товарищества — выпуск в 1913—1915 гг. журнала «Светильник». Инициатор

создания журнала Вашков исполнял должность его редактора.

На протяжении полутора десятилетий (1901—1914 гг.) директор фабрики Виктор Иванович Оловянишников и ее главный художник составляли работавший с редким единодушием коллектив единомышленников. Что же касается упомянутых изданий, то они дают исчерпывающее представление не только об объеме, характере, назначении выполненной фабрикой продукции, но также о ее заказчиках, круге лиц с которыми фирма сотрудничала, а главное о программе которой она руководствовалась и о художественных идеалах, ее вдохновлявших.

Художник Сергей Иванович Вашков (1879—1914) — потомственный интеллигент, москвич, сын писателя, поэта и юмориста средней руки Ивана Андреевича Вашкова (1847—1892), начавшего литературную карьеру в конце 1860-х гг. созданием бойких юмористических фельетонов в журнале «Развлечение». Из отмеченных бесспорным талантом произведений старшего Вашкова особым успехом пользовались «Беседы мичмана Жевакина с публикой». В 1882 г. во время работы в Москве Всероссийской художественно-промышленной выставки И. А. Вашков редактировал журнал «Колокольчик»¹⁴.

Сын унаследовал от отца художественную одаренность, вкус к редакторской и литературной работе, искреннюю и глубокую религиозность (Иван Андреевич Вашков был старостой Крестовоздвиженской церкви). Воззрения и позиция отца, вероятнее всего, оказали решающее влияние на выбор жизненного пути сына, сделав главным делом его жизни профессиональные занятия в области церковного искусства.

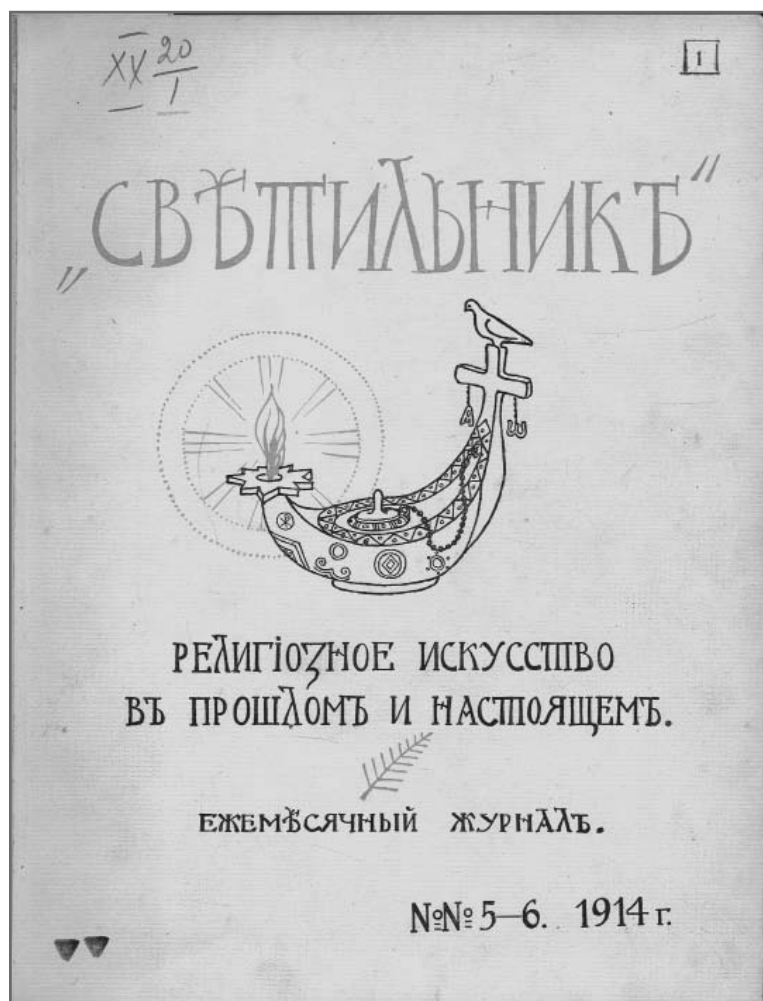
С. И. Вашков получил художественное образование в московском художественно-промышленном Строгановском училище технического рисования в пору его высшего расцвета¹⁵. Этому достижению Строгановка была обязана своему директору Николаю Васильевичу Глобе, возглавлявшему училище с 1898 г. на протяжении двух десятилетий. Глоба кардинально реформировал Училище, превратив его в одно из лучших учебных заведений мирового уровня подобного профиля. Свидетельством тому служат работы воспитанников. Они неизменно удостаивались

¹² *Примаченко П. А.* Указ. соч. С. 37.

¹³ Там же.

¹⁴ *Соколов В.* Вашков Иван Андреевич // *Русский биографический словарь.* Т. 12. С. 391.

¹⁵ *Кириченко Е. И.* Мастер прикладного искусства // *Московский журнал.* 1995. № 9. С. 40—45; *Нащокина М. В.* Художник Сергей Вашков и его архитектурные работы // *Архитектура мира.* Вып. 4. М., 1995. С. 122—130; *Она же.* Архитекторы московского модерна. Творческие портреты. М., 1998. С. 73—79.



высших наград на международных и отечественных выставках.

Н. В. Глоба начал работу на посту директора с обновления преподавательского состава. Он привлек к преподаванию лучшие художественные силы Москвы, сформировав из талантливых живописцев и зодчих сплоченный коллектив единомышленников, вдохновляемых идеей возрождения русского национального искусства. По его приглашению в училище преподавали архитекторы Ф. О. Шехтель, Л. Н. Кекушев, С. Новаковский, художники М. В. Нестеров и Н. К. Рерих¹⁶.

С. А. Вашков сумел публично воздать должное усилиям Глобы, опубликовав в редактируемом

им журнале статью, где говорилось: «Он один из первых понял, что прикладное искусство — искусство, а не ремесло, следовательно, работать в этой области должны не узкие ремесленники, а художники, хорошо образованные в художественно-эстетическом отношении... Разделение искусства, как у нас принято понимать, на двое: чистое и прикладное — лишь пережиток времени и то не очень давнего происхождения... Прекрасно сознавая это, Н. В. Глоба решил из прежнего Строгановского училища, выпускавшего или рисовальщиков-копиистов или учителей рисования, сделать такую школу, которая бы отвечала своему назначению и давала обществу художников, посвящающих свой труд прикладному искусству»¹⁷. Пример самого С. И. Вашкова красноречиво подтверждал, что Н. В. Глоба блестяще справился с поставленной задачей. Полученное С. И. Вашковым на архитектурном отделении училища образование, дополненное знакомством с экспонатами его музея, в сочетании с природным дарованием, трудолюбием, целеустремленностью и

инициативностью помогли молодому художнику, еще не покинувшему школьную скамью, занять одно из ведущих мест в избранной им сфере деятельности в области прикладного искусства. Этот факт свидетельствует о том, что еще до окончания Строгановского училища определился круг его художественных интересов — русское национальное церковное искусство. Творчество художника составили предметы, обслуживающие богослужение: церковная утварь, мебель, ткани, одеяния церковнослужителей, иконостасы.

После окончания Строгановского училища С. И. Вашков предпринял поездку по древним русским городам, результатом которой стало

¹⁶ Астраханцева Т. Л. Н. В. Глоба — выдающийся деятель художественно-промышленного образования в России и в эмиграции. Возвращение на родину // Академик Императорской Академии художеств Николай Васильевич Глоба и Строгановское училище. Отв. ред. и сост. Т. Л. Астраханцева. М., 2012. С. 21–42.

¹⁷ Светильник. 1913. № 9. С. 32–33.

создание альбома церковных древностей. Хотя альбом опубликовать не удалось, его создание помогло С. И. Вашкову «познакомиться с людьми талантливыми и влиятельными. Заметила его и старинная фирма церковных древностей братьев Оловянишниковых, ярославцев по происхождению, связанная с историей храмов едва ли не всей России. Молодые ее хозяева, желая развить дело и поставить фирму на высоту истинно русского искусства, пригласили Сергея Ивановича к производству. Простота, задушевность и идеальность вместе с творческим дарованием сблизила его с хозяевами дружески и скоро сделала его душою фирмы. Он стал во главе ее — по художественной части, и своим талантом и энергией он сделал ее первоклассной фирмой и доставил ей славу по всей России»¹⁸.

Автор этих строк знал, о чем писал. Именно духовная близость и дружеские отношения С. И. Вашкова с хозяевами фирмы послужили поводом к созданию уникального альбома «Религиозное искусство» с каталогом изделий фирмы, исполненных по его рисункам. Изданный в 1911 г. альбом был переиздан в 1914 г., скорее всего, в память о безвременно скончавшемся в этом году художнике.

Вышедший в 1914 г. десятый номер журнала «Светильник» открывался сообщением: «7 ноября в 4 часа утра внезапно от кровоизлияния в мозг скончался художник Сергей Иванович Вашков, инициатор и редактор журнала „Светильник“». Смерть постигла его в расцвете сил и таланта: почившему было всего 35 лет от роду. Редакция, глубоко опечаленная этой невознаградимой потерей, решила посвятить весь очередной 10 номер почившему»¹⁹.

Оба издания предоставляют редкую возможность с достаточной полнотой представить не только объем и характер созданного художником за его краткую, чрезвычайно насыщенную творческую жизнь, но и познакомиться с его деятельностью и воззрениями. Они были воплощены в его проектах, в программе созданного по его инициативе журнала, в статьях как самого художника, так и в привлеченных им к сотрудничеству других авторов. Можно только удивляться, каким целеустремленным и трудолюбивым оказался скончавшийся совсем молодым художник, как много он успел сделать за полтора десятка лет самостоятельного творчества, насколько разносторонней была его деятельность.

К сказанному необходимо добавить, что С. И. Вашков занимался, хоть и сравнительно немного, архитектурной деятельностью. По его проектам в подмосковной Клязьме сооружены дача Александренко, церковь и церковно-приходская школа. В Москве построен доходный дом церкви Троицы на Грязях на Покровском бульваре, разработан ряд надгробий. Художник занимался оформлением книг, им было создано стильное оформление журнала «Светильник», альбома «Религиозное искусство», он оформлял некоторые издания, приуроченные к 300-летию Дома Романовых.

Многообразие деятельности Сергея Ивановича характеризуется целостностью идей, стиливой однородностью воплощенного в архитектуре, в церковной утвари, в мебели и в книжном оформлении. В предметном и в словесном творчестве С. И. Вашков предстает ярким и бескомпромиссным представителем модерна. Но не стиля как такового во всем многообразии его проявлений, а как представитель лишь одной из версий модерна, — где зародившегося в России нового неорусского стиля, национально-романтической разновидности модерна.

Бескомпромиссная приверженность неорусскому стилю делает художника продолжателем и учеником В. М. Васнецова, духовно связанным с деятельностью и идеологией Абрамцевского кружка, ярким и характерным представителем московской художественной школы. Но его сфера деятельности и в данной области конкретна и определена. Она ограничивается областью, связанной с православием, с религией, с религиозным культом. Это подтверждается и выполненными по проектам Сергея Ивановича редкими бытовыми предметами. Фотографии, помещенные в книге «Религиозное искусство», показывают сходство их форм с предметами церковной утвари, также созданными художником.

Открывающие книгу «Религиозное искусство» тексты владельца фирмы и художника представляют исключительный интерес. Краткое слово Оловянишникова и пространное вступление автора существенны для понимания личности Вашкова-художника, и в равной степени важны для характеристики воззрений, питавших русское искусство начала XX в. Статья автора по существу излагает творческое кредо художника. Написанное и созданное Вашковым естественно и органично дополняет общую картину характе-

¹⁸ Барсов Е. Памяти Сергея Ивановича Вашкова // Светильник. 1914. № 10. С. 7.

¹⁹ Светильник. 1914. № 10. С. 1

ризующегося всеохватностью русского религиозного возрождении начала XX столетия. Его проявления обнаруживаются во всех без исключения областях духовной и художественной жизни России, ее искусства и культуры: в философии, литературе, музыке, изобразительном и прикладном искусстве, архитектуре.

Для характеристики их общих воззрений представляются в высшей степени существенными посвящение и перечень лиц, которым выражается благодарность. «Настоящий сборник работ по русскому церковному искусству является результатом нашего десятилетнего труда, с сыновней любовью, глубочайшим уважением и искренней преданностью посвящаем Его Высокопреосвященству Высокопреосвященному Антонию, архиепископу Волынскому и Житомирскому»²⁰.

Антоний Храповицкий, в 1911 г. бывший архиепископом Волынским и Житомирским, позднее Харьковским, — один из самых ярких, выдающихся представителей русского православного священноначалия начала XX в. Позже он сыграл значительную роль в становлении Русской Церкви за рубежом.

На следующем листе помещен текст С. И. Вашкова: «С чувством глубокой признательности приношу мою искреннюю благодарность: Антонию, архиепископу Волынскому и Житомирскому, Михаилу, епископу Гродненскому и Брестскому, Владимиру Карловичу Саблер, князю Михаилу Сергеевичу Путятину, Виктору Михайловичу Васнецову, Михаилу Васильевичу Нестерову, графу Сергею Дмитриевичу Шереметеву, графу Владимиру Владимировичу Мусину-Пушкину и всем лицам, не отказавшим мне в их просвещенных советах и своим знанием, оказавшим помощь в трудах по русскому искусству»²¹.

Краткая заметка директора фирмы поясняет, что настоящий сборник работ С. И. Вашкова по прикладному искусству представляет собою краткий отчет деятельности товарищества за последние 10 лет. «За промежуток времени с 1901 по 1911 год мы неустанно трудились над тем, во что глубоко верили и верим: это развитие нашего национального искусства, считая служение этой мысли и проведение ее в жизнь народных масс нравственным долгом каждого, любящего свою

родину». Заканчивается заметка фразой, что из-за множества бытующих в настоящее время мнений издатели считают не лишним обозначить и свою позицию²².

Подробное изложение позиции издателей выполнил С. И. Вашков. Все, о чем он пишет и что отстаивает, что утверждает от первого слова до последнего, характеризует его, подчеркну еще раз, как последовательного и бескомпромиссного приверженца модерна со свойственной представителям этого стиля апологией творчества, утверждением необходимости постоянного обновления форм искусства, убеждением в необходимости неизменно создавать новое и современное в соответствии с национальными идеалами, ибо искусство есть не что иное, как выражение души народа: «Несомненно, что лучшим украшением храма должно служить не обилие драгоценных камней и металлов, а *наивысшая драгоценность мира — человеческое творчество*» (Здесь и далее курсив мой. — Е. К.).

Столь же важной, первостепенной по своему значению, является для С. И. Вашкова мысль, что творчество, подлинное искусство народно по своей сути, а высшие достижения искусства неотделимы от религии, и создавались они всегда во имя религии. «Искусство неразрывно связано с духовной жизнью народа. Искусство — урна, в которую он собирает свои чистые, драгоценные слезы умиления, радости и печали... Искусство — душа народа. Видя памятники его искусства, можно безошибочно определить и степень его духовного развития, и характер его стремлений и духовные идеалы. Религия, а с нею храм как хранилище ее, служили раньше центром духовной жизни человека. *Все лучшее, что было создано человеком в области искусства, создано им во имя религии*»²³.

Художник выступает типичным представителем модерна не только в своем гимне искусству и творческому началу в искусстве, но и в своих художественных ориентирах, служивших прототипами его работ. Творцы модерна и в частности в области религиозного искусства «открыли» древнехристианское искусство, в том числе искусство катакомб. Обновляя традиции древнерусского искусства, художники модерна обратились

²⁰ Религиозное искусство. Сборник работ церковной и гражданской утвари, исполненной Товариществом П.И. Оловянишникова С-ья. М., 1911. Б.п.

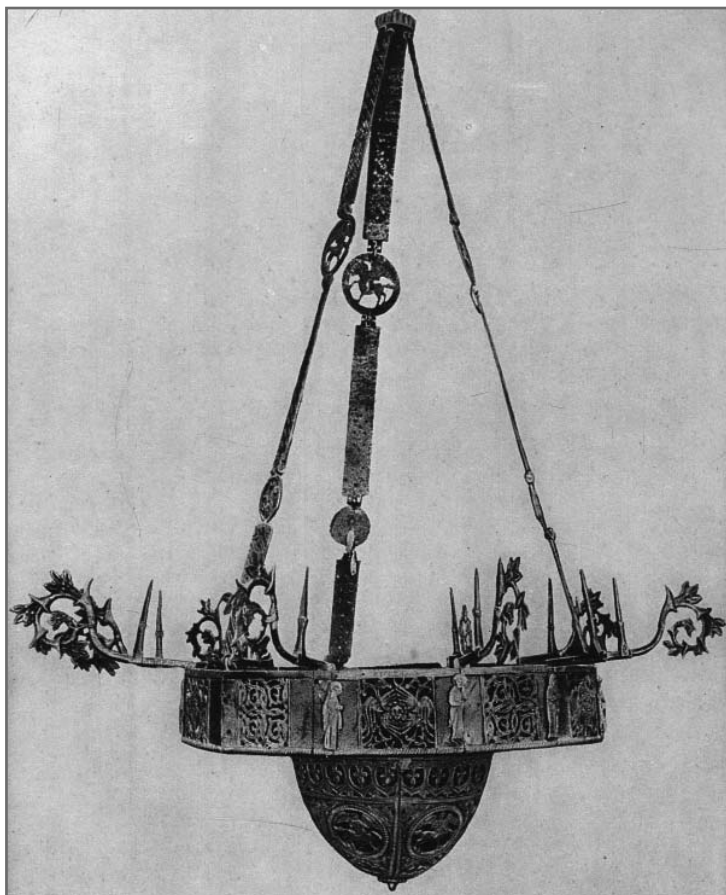
²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Там же.

к новым источникам, не использовавшимся их предшественниками.

С. И. Вашкову осталась чуждой художественная ценность наследия русского искусства XI—XII вв. — периода, открытого на рубеже XIX—XX вв., к которому часто обращались мастера архитектуры этого времени. Для него главным источником вдохновения стало искусство древних христиан и русское искусство XV—XVI столетий. Об этом он писал: «Несмотря на многие технические несовершенства в живописности изображений, искусство первых христиан совершенно в понимании идеи Христа и прекрасно искренностью и поэзией их выражения. Великие истины своего учения Христос облек в красивые формы и преподал их человечеству в поэтических аллегориях — притчах. Отсюда и искусство первых христиан полно аллегорий и символов.



Бронзовый хорось Церковно-археологического музея в Пскове

Степень развития художественного творчества и понимание его служат показателем культуры народов... Поэтому древние образцы христианского искусства той эпохи будут всегда возбуждать чувства удовлетворения и восторга, если не всегда совершенством техники исполнения, то тонким художественным воплощением идеи, которой служит предмет»²⁴.

С. И. Вашков не приемлет искусство домонгольской Руси, поскольку в его представлении это искусство подражательное. В этом факте особенно отчетливо обнаруживается свойственный ему как приверженцу модерна подход к искусству как не имеющей прецедентов творческой деятельности. Поясняя свою позицию, художник писал: «Приняв христианство от Византии, Русь по необходимости приняла от нее формы священных предметов для богослужения... Русское

искусство на некоторое время стало довольствоваться византийскими образцами, предпочитало пользоваться услугами византийских художников, оставив себе полем деятельности лишь гражданское зодчество... С половины XV в. наше церковное искусство во главе с зодчеством делает поворот в сторону национальной самостоятельности и в XVI в. — золотом веке русского искусства воздвигает целый ряд бессмертных памятников русскому национальному творчеству»²⁵. Поэтому произведения двух особенно ценимых художником периодов развития искусства — древнехристианского искусства катакомб и русского искусства XVI в. — рассматривались им в как главный источник творческого вдохновения. Именно они использовались художником в качестве основного прототипа его произведений. В XVII в., как считал он в полном соответствии с господствовавшими среди приверженцев модерна и неорусского стиля представлениями, в отечественном искусстве появляются первые симптомы подражания Западу, достигнув апогея в XVIII и XIX столетиях. Наступает настоящая художественная катастрофа:

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

«все национальное русское рушится; рушится вместе с тем и русское искусство»²⁶.

Однако русское национальное искусство, отмечает далее автор, не потеряло своей самобытности, «а лишь застыло в своем движении». Великое не может погибнуть, столетие спустя наступило время возрождения русского искусства. «В наши дни маститый В. М. Васнецов, певец родной старины и народного эпоса, М. В. Нестеров и несколько других славных имен русских художников открыли перед глазами интеллигентного мира забытые тайники нашего национального творчества и показали, как велики и богаты его сокровищницы». Из этого вытекает формулируемая Вашковым позитивная программа развития искусства и, прежде всего, религиозного прикладного искусства. «Предметы художественной промышленности непосредственно проникают во все слои общества: это скромные миссионеры чистого искусства. Их назначение — воспитывать и развивать эстетическое чувство человека, а потому *они должны быть идейны и художественны*. Тем более это необходимо для предметов церковной утвари»²⁷.

Раз за разом приходится повторять, что идеалы и программа Вашкова — это не идеалы и программа модерна как такового, а модерна в его национально-христианской версии. Он одушевлен желанием и стремится к созданию искусства, вдохновляемого высокими идеалами христианства и национальной самобытности. Ему удалось предельно четко и лаконично сформулировать идеи, положенные в основу программы неорусской версии модерна — непрерывное творчество, верность духу и особенностям времени при сохранении верности вечным идеалам, олицетворяемым идеей Христа: «Теперь наступило время, когда сознательные сыны христианской церкви все настойчивее и настойчивее *выражают потребность окружить себя в храме и в личной жизни при молитвенном обращении к Богу предметами, которые своими формами не только бы не оскорбляли религиозные чувства молящихся, но благородством своих линий, идейностью своего содержания, символизируя завет Христа, создавали бы высокое настроение...*

Посвятив свои силы на служение воссозданию древне-религиозного искусства, я в продолже-

ние 10 лет труда не считал необходимым рабски копировать древние образцы искусства, повторять то, что уже давно высказано и пережито, а, наоборот, я стремился в пределах своих сил воскресить лишь прежние религиозно-нравственные идеалы, руководствуясь народами, обществами и лицами, создававшими в свое время эпохи в истории духовно-нравственного развития человечества, но, выражая их согласно своему пониманию, а потому облекал их в обновленные формы искусства.

Только идея — душа творчества — остается бессмертной, формы же, в которых она воплощается, ветшают и разрушаются, делаются малопонятными, чуждыми опередившему их веку. Формы пластического искусства, как и литературные формы, должны развиваться и изменяться, пополняясь все новыми и новыми видами, но не теряя своей типичности»²⁸.

В открывавшей первый номер журнала «Светильник», созданный усилиями тех же самых лиц, статье «От редакции» сформулирована позиция журнала, полностью совпадавшая с изложенной. Это вполне естественно, поскольку авторство обоих текстов принадлежало Вашкову. Завершали вторую статью слова: «Глубокие и могучие родники идейных течений в русском народе подготовили процесс возрождения русского религиозного искусства. Приветствуя это пробуждение самобытного творчества на основе русской старинной традиции, „Светильник“ берет на себя миссию путем ознакомления с *памятниками религиозного искусства, как древними, так и современными, но родственными древним*, содействовать обществу в изучении своего родного забытого искусства и этим изучением пробуждать в гражданах любовь и уважение к культурному наследию своих великих предков — религиозному искусству, а с ним — всему русскому национальному»²⁹.

Публикация книги «Религиозное искусство» и ее собрата журнала «Светильник» позволяет обозначить круг лиц, объединенных идеей возрождения русского религиозного искусства, единомышленников издателей «Светильника», сотрудничавших с ним, а в ряде случаев выступавших заказчиками работ фабрики церковной утвари. Среди них — высшие церковные иерархи, перечисленные С. И. Вашковым в книге как

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ От редакции // Светильник. 1913. № 1. С. 7.

люди, помогавшие ему советами и поддержкой, а начиная с первого номера «Светильника» список дополнили священнослужители, сотрудничающие с журналом³⁰. Среди единомышленников указаны представители родовитого дворянства, члены Императорского Палестинского общества и Общества возрождения художественной Руси³¹, историки древнерусского и византийского искусства³², художники³³ и архитекторы³⁴.

Во вновь созданном журнале роли распределялись таким же образом, как и в книге «Религиозное искусство»: издателем, финансировавшим выпуск журнала, был В. И. Оловянишников, редактором и автором ряда текстов — С. И. Вашков.

Среди архитектурно-художественных журналов начала XX столетия «Светильник», имевший подзаголовок «Религиозное искусство в прошлом и настоящем», выделялся определенностью проблематики, отчасти родственной проблематике журналов «Русская икона» и «София». К достоинствам журнала, безусловно, следует отнести его академический характер и публикацию серьезных статей теоретического и аналитического характера о крупных представителях современного искусства — В. М. Васнецове и Н. В. Глобе, о символике религиозного искусства, о взаимосвязи современного церковного искусства и художественного наследия, о древних иконах в старообрядческих храмах и т.д.

Заказчики изделий фабрики церковной утвари, так же как обладатели книги «Религиозное искусство» и подписчики журнала «Светильник», принадлежали к социальной, духовной и художественной элите России. В их число входили представители высшего духовенства, стремившиеся к обновлению Церкви и церковной жизни, члены императорской фамилии, включая императрицу Александру Федоровну, ее старшую сестру великую княгиню Елизавету Федоровну, президента Академии художеств великую княгиню Марию Павловну, близкие ко двору круги титулованного родовитого дворянства (графы С. Д. и А. Д. Шереметевы, граф В. В. Мусин-Пушкин, князь Святополк-Мирский). Наряду с пред-

ставителями дворянского сословия в числе подписчиков широко представлено и просвещенное купечество — новая социальная и духовная элита, представители крупнейших торгово-промышленных семейств России, главным образом, из среды московского старообрядчества и их единоверцев из Центральной России. Среди них М. Н. Бардыгин из Егорьевска, Т. Л. Гарелина из Иваново-Вознесенска, Г. К. Горбунов (фабричное с. Серета, ныне г. Фурманов Ивановской обл.), Я. А. Поляков и А. И. Морозов из Подмоскovie, А. Н. Найденов из Москвы, М. А. Елисеев из Петербурга и др.³⁵ Перечень заказчиков книги «Религиозное искусство» и подписчиков журнала «Светильник» свидетельствует, насколько широким было движение за религиозное и национальное обновление, как органично и вместе с тем мощно входило в него товарищество Оловянишниковых и творчество его главного художника.

Трудно перечислить все виды изделий, изготавливавшихся на фабрике церковной утвари. Среди них хоругви, лампады, священные сосуды, оклады для икон, киоты, ковчеги и ковчежцы, складни, кресты разных видов, фелони и стихари для священников, оплечья для тех же одеяний, рисунки для церковных тканей, раки и иконостасы, светильники и паникадила, словом, все необходимое в церковном обиходе.

Описать обилие предметов, выполненных по рисункам С. И. Вашкова, невозможно. Следует лишь сказать, что это был большой художник, одаренный замечательным чувством стиля, блестящий колорист, прекрасно чувствовавший природу материала, его фактуру, технику изготовления, а также своеобразие различных художественных приемов, ритм, красоту и выразительность формы. Спроектированные им предметы, как произведения каждого крупного мастера стиля модерн, пронизаны типичной для него заботой о красоте и действительно очень красивы. Они обнаруживают бесспорную принадлежность Вашкова к московской архитектурной школе и одновременно несут на себе печать

³⁰ Архиепископ Антоний Волынский и Житомирский, архиепископ Михаил Гродненский и Брестский, епископ Дмитрий Рязанский и Зарайский, епископ Николай, член Святейшего Синода и Государственного Совета, протоиерей П. Н. Лахотский, священник Н. Н. Пшеничников // Светильник. 1913. № 1. С. 47.

³¹ Великий князь Павел Николаевич, граф А. А. Бобринский, граф В. В. Мусин-Пушкин, князь М. С. Путятин // Светильник. 1913. № 1. С. 47.

³² Е. В. Барсов, В. Т. Георгиевский, Л. Н. Погожева, Е. Н. Погожев (Поселянин), Н. В. Покровский, А. В. Прахов, Н. И. Троицкий, В. К. Трутовский, Ф. И. Шмидт // Светильник. 1913. № 1. С. 47.

³³ В. М. Васнецов, Н. В. Глоба, А. П. Зиновьев, М. В. Нестеров, А. В. Серебряков // Светильник. 1913. № 1. С. 47.

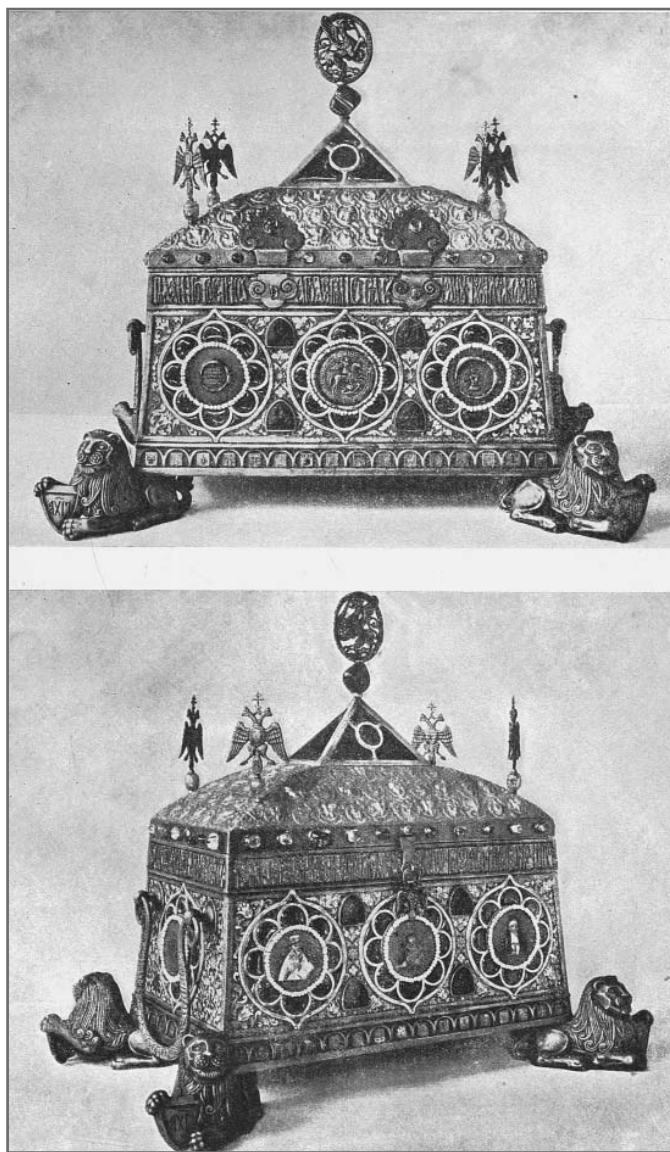
³⁴ В. М. Борин, В. А. Косяков, Г. А. Косяков, В. А. Покровский // Светильник. 1913. № 1. С. 47.

³⁵ Религиозное искусство.

неповторимой творческой личности и манеры художника.

В зависимости от назначения создаваемого им предмета Вашков обращался к разным источникам, что не исключало уже отмечавшегося предпочтения, отдаваемого им двум основным источникам — раннехристианскому искусству и русскому искусству XVI в. В его творчестве удивительным образом соединяются повторяемость приемов с неповторимостью каждого отдельного произведения, в том числе многократное использование любимых мотивов в виде крестов разной формы, раннехристианских символов Христа в виде рыбы, агнца, пальмовой ветви, голубя, а также неистощимая изобретательность в создании никогда не повторяющихся композиций, где эти мотивы присутствуют. В бесчисленных окладах икон, складнях, триптихах, хоругвях, церковных облачениях, на престольных, наперстных, нательных крестах неизменно присутствует богатое и смелое использование разнородной техники, соединение разнохарактерных изображений. В окладах икон и киотах Вашков часто использовал басменные тонко орнаментированные поля, поля, выполненные в технике перегородчатой многоцветной эмали, орнаментированную чеканку. Он любил и неоднократно использовал плавно расширяющиеся кверху навершия икон и киотов с клеймами из многоцветной финифти и украшения рам икон накладками и накладными рамами из бронзы. Но богатая рама никогда не соперничает с главным, — с самой иконой, по характеру она уподобляется наличнику. Часто прибегал Вашков и к резьбе, используя разные техники резьбы по дереву — глухую объемную или углубленную с мотивами в виде крупных растительных завитков или простых геометрических рисунков.

Другой массив окладов и киотов, блюд и подсвечников основывается на использовании прямо противоположного приема — простые гладкие поверхности, простые обрамления, скупой орнамент. Художник избегает жестких форм. Прямым углом он предпочитал скошенные или скругленные — прием, создающий впечатление целостной, архаичной, лаконичной формы. Многие из созданных по его проектам дарохранительниц и киотов из-за придания им пирамидальных форм



Серебряный ларец для хранения върноподдической грамоты
Россійскаго Дворянства

и воссоздания подобий церковных главок напоминают многоглавые и пятишатровые церкви.

При проектировании шейных, наперстных, нательных, выносных крестов Вашков часто использовал в качестве образцов древнейшие их разновидности из эпохи раннего христианства, а также многообразные по форме, назначению и материалу древнерусские кресты. Столь же неистощима фантазия автора как проектировщика лампад. Он, без преувеличения могущий быть причисленным к пионерам — открывателям древнехристианского и византийского искусства, он ввел в употребление лампы и паникадила, восходящие к формам глиняных светильников первых веков христианства, а также ранневизан-

тийских и новгородских паникадил — хоросов. Вашков широко и изобретательно включал древневизантийские и древнехристианские символы в лампы и паникадила, ткани, ритуальную утварь и мебель.

Выполненные художником проекты иконостасов возрождали тип невысокой раннехристианской алтарной преграды. Композиция предметов, спроектированных для созданного им одним из последних ансамблей церковной утвари для храма Дворцового госпиталя в Царском Селе (он был выполнен художником за месяц до кончины), опирается на древнехристианские образцы.

Замечательны ткани, созданные по эскизам Вашкова, и одеяния, сшитые из этих тканей. В них прослеживается ориентация на те же образцы, присутствуют те же приемы, которые используются в церковной живописи и архитектуре. Наряду с относительно традиционными мотивами, восходящими к травному орнаменту рукописей и орнаментальным узорам серебряных изделий, по его проектам создаются ткани тоже с орнаментальным рисунком коврового типа, где художник отталкивается от народной набойки или через ее особенности переосмысливает традиционные мотивы в виде репья. В подобных рисунках отчетливо выражено ритмическое начало.

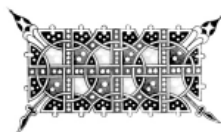
Особенно ярко новаторство и связь с новейшими художественными исканиями обнаруживается в созданных художником рисунках тканей двух типов — там, где источником узора служат древнехристианские символы, а также ткани с рисунком, воссоздающим кресчатые ризы святителей на иконах.

Ткани, созданные по рисункам Вашкова, характеризуются яркой декоративностью, создаваемой

подчеркнутой ритмичностью крупного рисунка, декоративностью цвета и насыщенностью цветовой гаммы. Появляются цвета символизма, в частности чрезвычайно популярны и любимы Вашковым лиловые ткани. С другой стороны, нельзя не заметить его возвращения к русским национальным цветам, например, возрождение популярности красного, всегда бывшего в русской традиции синонимом красивого (красная девица — устойчивый эпитет русских народных сказок и песен), красные фоны распространены в иконах новгородской школы. Второй, наиболее часто употребляемый художником в созданных по его рисунку церковных тканей цвет — золотой, цвет Божественной благодати и солнца, цвет фонов древних мозаик и окладов русских икон.

Особо следует подчеркнуть неожиданную красоту, выразительность и энергичную, подчеркнутую ритмичность рисунка тканей, созданных Вашковым в подражание крестчатым ризам, мотиву, заимствованному из древнерусских икон и фресок. Экспрессивные ритмизованные узоры обнаженностью и чистотой формы, значительно вкладываемого в них содержания невольно вызывают сравнение с более поздними произведениями супрематизма, с исканиями авангардистов. Они показывают, насколько широкими были эти искания, насколько глубоки их содержательные корни и насколько доступен пониманию благодаря использованию общезначимых символов выражаемый этими изделиями и рисунками смысл.

У Сергея Ивановича Вашкова была короткая, но очень яркая творческая жизнь. Обзор неорусского стиля в модерне будет неполным без упоминания его имени.





Д. Ю. Кривцов

Легенда об основании Чудова монастыря на месте Ордынского подворья: происхождение и современные интерпретации

Мнение о том, что Чудов монастырь, существовавший в Московском Кремле с редины XIV столетия до 1929 г., был основан на месте татарского конюшенного двора или же золотоордынского посольского подворья, подаренного митрополиту Алексею ордынскими правителями в знак благодарности за совершенное им чудесное исцеление от слепоты ханши Тайдулы, широко отражено как в историко-краеведческой¹, так и в религиозно-просветительской литературе², а в последние два десятилетия еще и распространилось по бесчисленному множеству интернет-сайтов. Более того, даже в сугубо научных трудах об этом ханском подарке упоминается как о чем-то само собой разумеющемся и не требующем специального подтверждения, поэтому такого рода упоминания, как правило, не сопровождаются отсылками не только к историческим источникам, но даже и к предшествующей исследовательской литературе³. Это наглядно свидетельствует о том, что представление об ордынском подворье на месте будущего Чудова монастыря прочно вошло в

массовое историческое сознание наших соотечественников. На сегодняшний день оно является важным и неотъемлемым элементом московской «мифологии города».

Современные культурологические подходы позволяют рассматривать всякий город, в том числе, естественно, и Москву, как своеобразную семиотическую, знаковую систему. В рамках такой системы определенным объектам городской структуры присваивается тот или иной культурно-семиотический код⁴. Совокупность же этих кодов создает знаковый, семиотический «текст города», который складывается в течение исторически протяженного периода времени. Причем, как правило, составляющие его культурно-семиотические коды присваиваются городским объектам целенаправленно, как отклик на осознанную или неосознанную, но все же объективно существующую потребность зафиксировать те или иные актуальные идеологические, культурные, духовные концепты. Поэтому для адекватного понимания вышеназванных концептов, для правильной расшифровки городских

¹ *Фабрициус М.* Кремль в Москве. Очерки и картины прошлого и настоящего. М., 1883. С. 276; *Кондратьев И. К.* Седая старина Москвы. М., 1893. С. 69; *Георгиевский Г. П.* Москва, ее святыни и памятники. М., 1904. С. 217–218; *Забелин И. Е.* История города Москвы. Изд. 2-е. М., 1905. Ч. 1. С. 284; *Скворцов Н. А., прот.* Археология и топография Москвы. М., 1913. С. 159 и др.

² *Еремина Т. С.* Мир русских икон и монастырей: история, предания. М., 1997. С. 137–141; *Мир русских монастырей. История, предания.* М., 2003. С. 157–160; *Глухов А. Г.* Обители мудрости. Монастыри и храмы как центры книжности России. М., 2010. С. 96 и др.

³ *Малков Ю. Т.* Стенопись собора Чуда Архангела Михаила в Хонех в Московском Кремле // Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуция. М., 1977. С. 368; *Киприн В. А.* История развития застройки и планировки территории Чудова Монастыря // Кадашевские чтения: Сб. докл. конф. М., 2011. Вып. 8. С. 129.

⁴ В последние годы для определения культурно-семиотического значения городских объектов используется термин «гуманитарно-географические образы», т. е. «согласованные ансамбли знаков, символов, архетипов и стереотипов, описывающих, характеризующих и интерпретирующих географическое пространство с точки зрения его переживания, осмысления и встраивания в различные экзистенциальные стратегии» — см.: *Замятин Д. Н.* Локальные истории и методика моделирования гуманитарно-географического образа города // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах / сост., отв. ред. Д. Н. Замятин. М., 2005. Вып. 2. С. 276.

культурно-семиотических кодов требуется знать конкретные обстоятельства их возникновения.

Культурологический процесс чтения «текста города» оказывается существенно осложнен тем обстоятельством, что его знаковые образы изначально «формируются в пространствах с многочисленными и противоречивыми социокультурными контекстами», а с течением времени происходят постоянные динамические сдвиги историко-культурных стратификаций, приводящие к рождению все новых интерпретаций городских пространств⁵. И из-за этого культурно-семиотические коды могут быть прочитаны (расшифрованы) по-разному. Может происходить явная или неявная замена/подмена первоначального культурного концепта, присвоенного когда-то и кем-то конкретному городскому объекту, например, тому же Чудову монастырю.

Пример с легендой об основании Чудова монастыря оказывается очень удобен и показателен для рассмотрения тех возможных метаморфоз, которые способна претерпевать городская мифология Москвы в зависимости от привнесения в нее того или иного социокультурного контекста и связанного с ним дискурса.

Показательны здесь, прежде всего, те сложности, с которыми сталкивается исследователь, пытающийся установить время и конкретно-исторические обстоятельства возникновения данной легенды. А без этого, как мы уже отмечали, невозможно адекватное понимание того культурно-идеологического концепта, который изначально был в этой легенде семиотически зашифрован. Сложности проистекают в первую очередь от того, что наши авторы, пересказывавшие во второй половине XIX — начале XXI в. на страницах своих сочинений чудовскую легенду, при этом либо совсем не указывают своих источников, либо глухо ссылаются на некие «предания», что лишает эту легенду хоть какой-то исторической приуроченности.

Лишь И. Е. Забелин в данном контексте также весьма неопределенно указал на «некоторых летописцев». «Некоторые летописцы упоминают, — писал московский историк, — что на этом

месте (Чудов монастырь. — Д. К.) находился Царев Ордынский Посольский двор, т. е. местопребывание приходивших в Москву царевых, иногда очень грозных и немилостивых, послов, появлявшихся время от времени за сбором даней и пошлин, а также и сверх пошлин чрезвычайных царевых запросов. Другие позднейшие свидетельства упоминают, что здесь был конюшенный двор хана Джанибека, который подарила святой царице Тайдуле (Тайтуглы). Конюшенный двор, конечно, составлял только часть всего подворья. Невозможно предполагать, чтобы в Кремле находились только одни конюшни ордынских послов».⁶ К сожалению, труд по истории Москвы был опубликован уже после кончины И. Е. Забелина, и издатели выпустили его в свет без справочного аппарата. Поэтому, у каких летописцев И. Е. Забелин видел приведенные им сведения, остается только догадываться. Вслед за ним на некие неопределенные летописи ссылались и другие исследователи⁷. Однако конкретных летописных памятников никто из них тоже не называл. Очевидно, позднейшие историки целиком полагались на авторитет своего уважаемого предшественника.

Лишь в начале XXI столетия была предпринята целенаправленная попытка выявления источников, способных подтвердить достоверность легенды о дарении ордынского подворья митрополиту Алексею для постройки Чудова монастыря. Эту попытку проделала Т. Д. Панова, являвшаяся на тот момент главным археологом Государственного историко-культурного музея-заповедника «Московский Кремль». Как профессиональный археолог она решительно отвергла возможность подтвердить легенду о татарском (ордынском) подворье в Кремле имеющимся археологическим материалом⁸. Анализ летописей и актов материала также привел ее к выводу об отсутствии там прямых указаний на существование подобного подворья⁹. В конечном итоге Т. Д. Панова пришла к убеждению, что версия об основании Чудова монастыря на месте ханского подворья является мифологическим стереотипом, появившимся в русской истори-

⁵ Замятин Д. Н. Указ. соч. С. 276.

⁶ Забелин И. Е. Указ. соч. С. 284.

⁷ См., например: Скворцов Н. А., *прот.* Археология и топография Москвы. С. 159; Выголов В. П. О первоначальной архитектуре собора Чудова монастыря // Средневековое искусство: Русь, Грузия. М., 1978. С. 63–82.

⁸ Панова Т. Д. Татарское подворье в Московском Кремле: миф или реальность? // Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее новое время (XI—XVIII вв.): Докл. Второй научн. конф. (Москва, 7—8 дек. 1999 г.). М., 2001. С. 30–31.

⁹ Там же. С. 28–31.

ческой литературе в середине XIX в.¹⁰ При этом Т. Д. Панова указала и на того человека, который, по ее мнению, породил этот исторический миф — исследователя московских древностей И. М. Снегирева¹¹.

Действительно, И. М. Снегирев в 1843 г. в пятой тетради своих «Памятников московских древностей» писал, что «место Чудова монастыря занимал конюшенный двор хана Джанибека, который подарила святителю (Алексею. — Д. К.) излеченная им ханша Тайдула, или Тайбола»¹². В том же году увидела свет еще одна работа И. М. Снегирева — «Новоспасский монастырь», где также утверждалось, что «до святителя Алексия место Чудова монастыря занято было ханским двором с конюшнями»¹³. Позднее это утверждение неоднократно повторялось в его работах 50–70-х годов XIX в.¹⁴ И именно к этому автору восходит практически вся последующая литература вплоть до настоящего времени.

Сам же И. М. Снегирев ссылаясь при этом на «Измарагд диалектовый от создания мира, оканчивающийся» 1697 г. писан полууставом, в 12, принадлежал К. Аверину»¹⁵. Упомянутый в данной отсылке К. И. Аверин был рязанским (точнее, зарайским) купцом и коллекционером-любителем начала XIX в. Его сравнительно небольшая коллекция древнерусских рукописей не сохранилась как единое целое, но оказалась рассредоточена по иным рукописным собраниям. Большая часть аверинских рукописей была передана в библиотеку Московского общества истории и древностей российских при Московском Императорском университете и в Румянцевский музей¹⁶. Но ни в этих, ни в каких бы то ни было других рукописных собраниях указанный И. М. Снегиревым «Измарагд диалектовый» никто из исследователей никогда не встречал. Это и дало Т. Д. Пановой повод заподозрить И. М. Снегирева в мистификаторстве.

К подобного рода подозрениям подталкивает и само название рукописи, будто бы принадлежавшей купцу Аверину. Если это был какой-то список «Измарагда» — сборника церковных поучений, то почему он «диалектовый»? «Диалектовыми» называли рукописи, содержащие словари. «Измарагд» никак не может быть «диалектовым» словарем. Равным образом к «Измарагду» не применима характеристика «от создания мира, оканчивающийся 1697 г.». Это указание уместно для хронографа или (в меньшей степени) для летописи, но не для сборника святоотеческих гомилий, каковым являлся «Измарагд». Смешение нескольких совершенно несовместимых жанровых признаков в заглавии рукописи, которую после И. М. Снегирева никому не приходилось видеть, волей-неволей заставляет задуматься: а могла ли существовать такая рукопись в реальности? Тем более, что М. П. Погодин, близко знавший И. М. Снегирева как человека и исследователя, отмечал за ним такую особенность: «Он часто запутывается и запутывает читателя, даже иногда как будто с умыслом, по особенному складу ума: ему как будто приятнее бывает туман, чем свет. *К десяти верным сведениям он приложит непременно с ветру одиннадцатое неверное, и вы затруднитесь разобрать, которое же из одиннадцати известий никуда не годится* (выделено нами. — Д. К.). По этой причине многочисленными сочинениями и разысканиями Снегирева должно пользоваться как богатым материалом, но с особенной осторожностью и не употреблять его показаний без проверки»¹⁷.

К счастью, в нашем случае И. М. Снегирев все-таки оставил некоторую возможность для проверки добросовестности его информации о ханском дворе на месте будущего Чудова монастыря. Кроме аверинского «Измарагда диалекто-

¹⁰ Там же. С. 31.

¹¹ Там же. С. 25–26, 28.

¹² Снегирев И. М. Памятники московских древностей. М., 1842–1843. С. 131.

¹³ Снегирев И. М. Новоспасский монастырь. М., 1843. С. 9.

¹⁴ Снегирев И. М. Русская старина в памятниках церковного и гражданского зодчества. Год 3. М., 1852. С. 78–79; Он же. Новоспасский ставропигиальный монастырь. М., 1863. С. 5; Он же. Москва. Подробное историческое и археологическое описание города. Т. 1. М., 1875. С. XIII; Т. 2. М., 1873. С. 201.

¹⁵ Снегирев И. М. Памятники московских древностей. С. 131, примеч. 1; Он же. Новоспасский монастырь. С. 9, примеч. 7.

¹⁶ См.: Роспись книгам и монетам, принесенным в дар Обществу истории и древностей российских зарайским купцом К. И. Авериным // Труды и записки Общества истории и древностей российских. Ч. III. Кн. II. М., 1827. С. 17–28, 79–81, 113–114, 150–151; Козлов В. П. К истории комплектования Румянцевского собрания русских и славянских рукописей // Записки Отдела рукописей. Вып. 41. М., 1980. С. 5, 18 (№ 118), 23 (№ 307), 27 (№ 420), 28 (№ 445); Он же. Колумбы российских древностей. М., 1985. С. 80, 81.

¹⁷ Погодин М. П. Судьбы археологии в России // Труды I Археологического съезда в Москве, 1869 г. М., 1871. Т. I. С. 25–26 (перепечатано в кн.: Погодин М. П. Сочинения. Т. III: Речи. 1830–1872. М., 1872. С. 504–505). См. также аналогичные замечания: Забелин И. Е. Опыты изучения русских древностей и истории. Ч. II. М., 1873. С. 119–122.

вого», существование которого так и остается на его совести, он сделал ссылку еще на «Сочинения А. Сумарокова, Ч. VI, 289»¹⁸. Нам было доступно второе издание «Полного собрания сочинений в стихах и прозе» А. П. Сумарокова, шестая часть которого была издана в 1781 г. Там на странице 307 (а не 289, как у И. М. Снегирева, который пользовался более поздним изданием сумароковских «Сочинений» 1787 г.) сказано: «Митрополитом был при нем (великом князе Иване Ивановиче. — Д. К.) Алексей, опочивающий в Чудове монастыре, им самим созданным, на котором месте был прежде двор татарских посланников»¹⁹. Это утверждение содержится в статье А. П. Сумарокова «О первоначалии и созидании Москвы». Данная статья впервые была опубликована в январской книжке сумароковского журнала «Трудолюбивая пчела» за 1759 г. Очевидно, сочинена она была А. П. Сумароковым незадолго до публикации — в конце 50-х годов XVIII в.²⁰ Таким образом, версия о первоначальном существовании ордынского подворья на месте Чудова монастыря удревняется по отношению к публикациям И. М. Снегирева почти на столетие. Поэтому его теперь нельзя считать «мистификатором», придумавшим чудовскую легенду «с ветру», по выражению М. П. Погодина.

Правда, обращает на себя внимание довольно заметная разница в изложении деталей этой легенды. У А. П. Сумарокова речь идет о дворе татарских посланников, а у И. М. Снегирева он уже превращается в конюшенный двор хана. Как мы помним, И. Е. Забелин относил вариант с посольским двором к сведениям «некоторых летописцев», а вариант с конюшенным двором связывал с какими-то «позднейшими свидетельствами». Но из-за отсутствия справочного аппарата в его «Истории города Москвы» мы лишены возможности узнать, что это за свидетельства, и не подразумевает ли он под ними писания И. М. Снегирева. Точно так же и в отношении И. М. Снегирева мы пока не можем сказать, действительно ли он располагал источником, в котором упоминался именно ордынский конюшенный двор на месте Чудова монастыря, или же это его

произвольное, «с ветру», переосмысление прочитанного у А. П. Сумарокова.

Поскольку ссылки на источники в статье А. П. Сумарокова не приведено, то мы рисковали бы остановиться в распутывании генезиса чудовской легенды на середине XVIII в. Но на сегодняшний день мы можем указать текст, в котором еще на столетие раньше говорилось о «воздвижении» митрополитом Алексеем Чудова монастыря на месте подаренного ханом «посольского двора». В собрании рукописей РГАЛИ имеется сборник житий русских святых (РГАДА, собр. РГАЛИ, Ф. 187 № 61, в 4^о), который можно датировать первой половиной XVII в. Там (л. 329 об. — 335) читается краткая редакция Жития митрополита Алексея, которая известна еще по двум спискам, введенным в научный оборот Р. А. Седовой (РГБ. Собр. Усова. Ф. 651. № 84 (М 5199). Сборник посл. четв. XV в. Л. 80–84; РГБ. Музейное собр. № 10301. Пролог тр. четв. XVI в. Л. 518 об. — 521)²¹. Данная редакция представляет собой сокращение Жития свт. Алексея, написанного Пахомием Сербом ок. 1459 г. Ни в Пахомиевой редакции Жития, ни в ее сокращенной переделке изначально никаких сведений о подарке митрополиту Алексею ордынского подворья в Москве не содержалось.

Но в списке из собрания РГАЛИ имеются две заметные интерполяции, отсутствующие в списках, указанных Р. А. Седовой. На л. 333 говорится, что слава о свт. Алексее «до того нечестиваго царя Жанибека доиде. Имяше же царь той дщерь царицу именемъ Тайбулу 3-х лет слепоу сущу». Вторая вставка сделана в сцене одаривания митрополита Алексея ханом за чудесное излечение «девицы»: «и даде ему под м[о]н[а]стырь и посолскіи двор иже бе на Москве» (л. 334 об.). «По сих же» свт. Алексей «на томъ месте ... м[о]н[а]стырь возгради» (л. 334 об., 335). Мы не можем сейчас судить о том, сделаны ли были отмеченные нами вставки в списке РГАЛИ № 61 переписчиком именно этого списка или они уже находились в его протографе. Но можно достаточно определенно указать на круг источников, откуда они могли быть позаимствованы.

¹⁸ Снегирев И. М. Памятники московских древностей. С. 131, примеч. 1.

¹⁹ Сумароков А. П. О первоначалии и созидании Москвы // Он же. Полн. собр. соч. в стихах и прозе. Изд. 2-е. М., 1781. Ч. VI. С. 307.

²⁰ Салмина М. А. Древнерусские повести о начале Москвы в переработке А. П. Сумарокова // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1958. Т. XV. С. 381.

²¹ Седова Р. А. К вопросу о первоначальной редакции Жития митрополита Алексея, созданной пермским епископом Питиримом // Макариевские чтения. Можайск, 1998. Вып. 5. С. 351–364. Представление Р. А. Седовой о найденной ей краткой редакции Жития свт. Алексея, как о произведении епископа Питирима Пермского, предшествовавшем агиографическому труду Пахомия Серба, нами не разделяется.

О слепой Джанибековой царице Тайдуле сообщается в редакциях Жития свт. Алексея, составленных в XVI в. для Никоновской летописи и Степенной книги. В Пахомиевой редакции Жития и ее сокращениях действуют не Джанибек и Тайдула, а «царь Амурат» и его не названная по имени «царица». И в списке РГАЛИ № 61 везде, кроме процитированной вставки на л. 333, говорится не о Жанибеке и Тайбуле, а об Амурате с его царией. (Комичным образом интерполятор принял трехлетний срок болезни царицы за ее возраст и превратил ее в малолетнюю «девицу», «дщерь» Джанибека.) Таким образом, интересующие нас вставки могут восходить к текстам либо Никоновской летописи, либо Книги степенной царского родословия; к каким-то их спискам, в которых имелось дополнение о подарке ханом Джанибеком своего посольского двора митрополиту Алексею.

Дополнительную ясность в этот вопрос позволяет внести обращение к Мазуринскому летописцу, составленному в первой половине 1680-х годов, возможно, иноком Чудова монастыря Исидором Сназиным²². Текст Мазуринского летописца обильно насыщен заимствованиями из Степенной книги. В частности, мы находим в нем прямую ссылку на Житие митрополита Алексея в редакции Степенной книги. Под 7012 (1504) годом, сообщив об освящении 6 сентября церкви Чуда архистратига Михаила, где были поставлены многочисленные мощи митрополита Алексея, составитель Мазуринского летописца указывает: «явлено бысть в житии сего великого чудотворца Алексея, митрополита всея Руси, в первой на десять степени в Степенной книге»²³. В другом месте Мазуринского летописца, под 6862 (1354) годом, находится более пространное заимствование из Книги степенной царского родословия, где повествуется о двух походах святителя Алексея к ордынским ханам. И там, после рассказа о чудесном исцелении от слепоты Женибяковой царицы Тайдулы, мы и находим интересующее нас дополнение к первоначальному тексту Степенной книги: «Даст же ему царь и двор свой посольской

на Москве, иде же ныне Чудов монастырь, и отпущен бысть с миром. И прииде святыи на престол свой с великою честию и устрои на том месте церковь каменну во имя архистратига Михаила, иде же даст ему царь место, и обитель устрои на том месте»²⁴. Таким образом, легенда об ордынском подворье на месте будущего Чудова монастыря проявляется в середине — второй половине XVII в. в виде переделок (дополнений) Жития свт. Алексея редакции Степенной книги.

Мазуринский летописец, конечно же, не мог служить источником для интерполяций в сокращенную редакцию Жития митрополита Алексея в списке РГАЛИ № 61, поскольку этот список старше летописца. Очевидно, эти сочинения, — агиографическое и летописное, — разными путями восходят к какому-то общему протографу. Путь к этому протографу открывает нам анализ Мазуринского летописца. Исследователи уже отмечали, что многочисленные и разнообразные источники, использованные в Мазуринском летописце, могли быть заимствованы его составителем через посредство какого-то более раннего летописного свода²⁵. А. В. Лаврентьев конкретно указал на то, что таким посредником был патриарший летописный свод 1652 г.²⁶ В своде 1652 г. заимствования из Степенной книги совершенно подобны таковым же в Мазуринском летописце, и в частности там имеется заимствование из Жития митрополита Алексея в редакции Степенной²⁷.

Указан А. В. Лаврентьевым и тот список Книги степенной царского родословия, который, по его мнению, мог использоваться патриаршими книжниками при составлении летописного свода 1652 г. Он полагает, что это могла быть Степенная книга из личной библиотеки патриарха Никона, который и являлся заказчиком свода 1652 г. и который позднее вложил эту Степенную в Воскресенский Новоиерусалимский монастырь. В настоящее время эта книга хранится в библиотеке Академии наук — БАН, 32.8.1.²⁸ К сожалению, мы на сегодняшний день не имели возможности непосредственно посмотреть текст этого списка Степенной книги, а равно и списков неопу-

²² Чистякова Е. В., Богданов А. П. «Да будет потомкам явлено...»: Очерки о русских историках второй половины XVII века и их трудах. М., 1988. С. 60–75; Богданов А. П. Исидор Сназин // Словарь книжников и книжности Древней Руси., 1993. Вып. 3 (XVII). Ч. 2: И–О. СПб. С. 124.

²³ Мазуринский летописец // Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). М., 1968. Т. 31. Летописцы последней четверти XVII века. С. 121.

²⁴ Там же. С. 87.

²⁵ Предисловие // ПСРЛ. Т. 31. С. 3; Богданов А. П. Указ. соч. С. 124.

²⁶ Лаврентьев А. В. Свод 1652 г. — памятник русского летописания XVII в. Дис. ... канд. ист. наук. М., 1984. С. 9, 10, 184.

²⁷ Там же. С. 72.

²⁸ Там же. С. 32–33.

бликованного летописного свода 1652 г. Поэтому наличие в них искомого нами дополнения о передаче митрополиту Алексею ордынского посольского двора остается лишь более или менее вероятным предположением (более вероятным для свода 1652 г. и несколько менее вероятным для никоновского списка Степенной книги). Это пока открытое направление для дальнейших источниковедческих поисков, которые, как мы надеемся, способны принести положительный результат.

Дополнительные основания для подобных надежд дает нам рассмотренная выше статья А. П. Сумарокова «О первоначалии и созидании Москвы». Дело в том, что она открывается переделкой двух текстов, входящих в цикл легендарных повестей о начале Москвы. А. П. Сумароков явно использовал в своей работе «Повесть о зачале Москвы» и «Сказание о зачале Москвы и Крутицкой епископии»²⁹. А как раз эти два сочинения (причем «Повесть о зачале Москвы» сразу в двух редакциях) находятся в списках второй (младшей) редакции патриаршего летописного свода 1652 г., которая могла быть создана между 1657 и 1673 гг.³⁰ Равным образом в составе летописного свода 1652 г. (обеих его редакций) можно отыскать и подавляющее большинство сведений, приводимых в сумароковской статье после пересказа повестей о начале Москвы. С учетом того, что летописный свод 1652 г. пользовался популярностью и в XVIII в. — большинство дошедших до нас списков данного свода относятся именно к этому столетию (один из них был даже специально переписан в 1736 г. для канцлера А. П. Волинского)³¹, нет ничего удивительного в том, что им мог воспользоваться в своих исторических трудах и А. П. Сумароков. Следовательно, и известие про двор татарских посланников, бывший прежде на месте Чудова монастыря, он, вероятнее всего, мог почерпнуть именно из этого летописного источника.

В этой связи можно высказать осторожную догадку и о том, что же все-таки мог представлять собой аверинский «Измарагд диалектовый», на который ссылался И. М. Снегирев. Если этот памятник реально существовал, то не мог ли «Измарагд от создания мира, оканчивающийся 1697 г.» быть поздним списком летописного свода 1652 г. или восходящего к нему Мазуринского летописца с продолжением текста до 1697 г.? Возможность использования И. М. Снегиревым

какого-то реального древнерусского источника, помимо указанной им статьи А. П. Сумарокова, подкрепляется до некоторой степени редкой формой имени исцеленной ордынской царицы — Тайбола. В известных нам текстах точно такая форма не встречается нигде. Но наиболее близка ей оказывается форма Тайбула (Тайбулу), которую мы находим в интерполяции в краткое Житие митрополита Алексея в списке РГАЛИ № 61, где упоминается и пресловутый «посольский двор». А если принять во внимание, что в оригинале этого списка написано было «Тайбѣлѣ», то легко представить себе, что графема *ѣ* в каком-то другом списке «потеряла» со временем верхние «рога», сохранив только нижнюю петлю, и поэтому в таком дефектном варианте имя царицы вполне могло быть прочитано в середине XIX в. как Тайбола.

Таким образом, самым ранним известным нам документальным свидетельством, фиксирующим предание о построении Чудова монастыря на месте ордынского подворья, является список сокращенной редакции Жития митрополита Алексея в сборнике РГАЛИ № 61, который датируется довольно широко — первой половиной XVII в. В следующий раз это предание проявляется в Мазуринском летописце, составленном около 1682 г. Однако изучение источников Мазуринского летописца позволяет предполагать, что интересующее нас предание читалось уже в патриаршем летописном своде 1652 г., а может быть, и в патриаршей Степенной книге, представленной рукописью БАН, 32.8.1, которая была создана во второй четверти XVII столетия (возможно, точнее — в 30-е годы XVII в.). В целом можно говорить о том, что предание о дарении митрополиту Алексею ханского двора в Москве за чудесное исцеление Тайдулы изначально могло существовать в устном виде как элемент чудовского монастырского фольклора; а в эпоху патриарха Филарета Никитича или же в Никоновскую эпоху это предание обратило на себя внимание патриарших книжников, которые занесли его на страницы своих церковно-исторических сочинений.

Из вышесказанного с очевидностью вытекает, что письменная фиксация чудовской легенды патриаршими книжниками в XVII в. никак не была связана с историческими реалиями XIV столетия, но использовала легендарные «при-

²⁹ Салмина М. А. Указ. соч. С. 379–380.

³⁰ Лаврентьев А. В. Указ. соч. Приложение. С. 15–18.

³¹ Археографический обзор списков летописного свода 1652 г. см.: Лаврентьев А. В. Указ. соч. Приложение. С. 1–6.



Исцеление Тайдулы

поминания» о тех давно минувших временах для решения актуальных духовно-идеологических задач своего времени. Придание этой легенде официального статуса, через помещение ее в тексты важнейших письменных памятников патриаршего двора, превращало Чудов монастырь в материальный знак и постоянное напоминание об опасной поездке митрополита Алексея в Золотую Орду, увенчавшейся триумфом чудесного исцеления слепой ханши и избавлением Руси от грозившего ей нового ордынского погрома. В контексте этой легенды русские первоиерархи выступали не просто активными участниками вполне светской государственно-дипломатической деятельности, но и до некоторой степени приобретали в этой сфере пальму первенства, поскольку

им удавалось решить такие внешнеполитические проблемы, перед которыми бессильно отступала верховная светская власть³². Через обращение к чудовской легенде русские патриархи XVII в. получали «исторический аргумент», существенно подкреплявший их стремления играть самостоятельную и активную роль в светских политических делах вообще и внешнеполитических в особенности. А подобные устремления несомненны и для «великого государя» Филарета Никитича, и в еще большей степени для патриарха Никона (особенно на фоне русско-польской и русско-шведской войн середины XVII в.).

Итак, мы видим, что первоначальный дискурс, в котором была актуализирована чудовская легенда как элемент «текста Москвы»,

³² Подробнее о коллизиях царско-митрополичьих противоречий в дипломатической сфере середины XVI в., отразившихся в составленной для Степенной книги редакции Жития митрополита Алексея, см.: Кривцов Д. Ю. Рассказ Степенной книги о «шестивях» в Орду митрополита Алексея и царско-митрополичьи отношения 60-х гг. XVI в. // Мининские чтения: Матер. докл. науч. конф., проводившихся в Нижегородском государственном университете им. Н. И. Лобачевского 22 мая 1998 г., 21 мая 1999 г. и 21 мая 2000 г. Нижний Новгород, 2001. С. 67–84.

носил национально-православный характер и отличался возвышенным пафосом торжества Православия — торжества над иноверными и иноплеменными врагами-ордынцами и, можно сказать, даже торжества Церкви над светской государственной властью, поскольку Церковь успешно справляется с проблемами, неразрешимыми для государства. Здесь же мы можем отчетливо различить те три основные элемента, которые составляют культурно-семиотический код чудовской легенды. Это, во-первых, элемент православный, можно сказать даже национально-православный, поскольку Православие совпадает тут с русской народностью; во-вторых, элемент государственный, который может выступать и как национально-русский, и как русско-имперский; и в-третьих, элемент ордынский, сочетающий в себе татарско-имперский и мусульманский аспекты. Дальнейшая историческая судьба чудовской легенды определяется тем, как в новых дискурсах по-новому выстраивается иерархия элементов ее культурно-семиотического кода.

Впрочем, изначальный код, в котором православный элемент безусловно господствует над ордынским и даже отчасти и над русским национально-государственным элементом, вполне устойчиво сохраняется в интерпретации чудовской легенды и в современной православной среде. Ярким примером такой интерпретации является материал об истории Чудова монастыря, размещенный его автором — Еленой Лебедевой на сайте Православие.Ru³³. Для Е. Лебедевой история чудесного исцеления слепой ханши Тайдулы митрополитом Алексеем и получения в награду за это ордынского подворья в Москве представляется совершенно реальным историческим фактом. Происходит же эта история «в тяжелую годину татаро-монгольского ига на Руси»; в те времена «дорога в Орду была всегда для русских опасной — никто не знал, как и с чем вернется оттуда, и вернется ли вообще». Таким образом создается негативный образ Орды как смертельно опасного врага и угнетателя Руси. А духовный смысл истории о чудесном исцелении ханши Тайдулы Е. Лебедева раскрывает через аналогию с чудом Михаила архангела в Хонех Фригийских, которому собственно и посвящен

московский Чудов монастырь. Подобно тому как для Древней Церкви чудо Михаила архангела в Хонех символизировало торжество христианства над враждебными устремлениями язычников, так «для православной Руси, томившейся под игом иноверцев, праздник символизировал и спасительную помощь за Христову веру, и ее духовную победу.»

Правда, победный пафос в рассматриваемом материале Е. Лебедевой существенно снижается из-за последующей трагической судьбы Чудовской обители, которая в декабре 1929 г. была полностью разрушена для освобождения престижной территории под строительство правительственного здания Президиума Верховного Совета СССР. Здесь государственный элемент культурно-семиотического кода выступает в образе советского государства — явно не православного и даже не национального, поскольку для него не дорога русская национально-религиозная святыня, которую являл собой Чудов монастырь. Этот конфликт между Православием и государством, по сути, продолжается и до сих пор, так как до сих пор невозможно восстановить погребенную святыню из-за того, что ее место занято правительственным зданием. «И ныне ничего не напоминает о Чудове монастыре в Кремле, кроме самой истории», — сокрушается Е. Лебедева. Так в современный православный дискурс чудовской легенды привносится явный кризисный аспект — непреодоленный кризис в отношениях между государством и Православием.

Определенная кризисная составляющая присутствует и в других вариантах дискурса, окружающих чудовскую легенду. Один из таких вариантов наглядно представлен в печатных и электронных публикациях Дамира Зинюровича Хайретдинова — ректора Московского исламского университета, кандидата исторических наук, защитившего диссертацию по истории мусульманской общины Москвы в XIV — начале XX в.³⁴ Так, в материале под заголовком «Золотая Орда в златоглавой столице Руси», который размещен на сайтах IslamRF.ru и «Христианство или Ислам», маркером кризисных отношений между православными русскими и татарами-мусульманами выступает факт недопущения свет-

³³ Лебедева Е. Чудов монастырь в Москве // <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/53.htm>. Материал датируется 19 сент. 2003 г.

³⁴ Хайретдинов Д. З. Золотая Орда в златоглавой столице Руси // <http://islamrf.ru/news/culture/history/19359>; Он же. Подворья Золотой Орды в великокняжеских столицах — Москве и Нижнем Новгороде // Фаизхановские чтения. № 3. Нижний Новгород, 2006. № 3 и др.

скими и церковными властями Москвы в 70-е годы XVIII в. строительства мечети в Первопрестольной. Сказанные по этому поводу слова митро-полита Платона, что «царствующий град Москва... отвратителен к магометанской религии», Д. З. Хайретдинов пытается опровергнуть «фактом» давнего существования ордынского подворья в Москве. Это подворье выступает в качестве материального воплощения «симбиоза элементов великокняжеского (т. е. русского) и ханского (т. е. — татарского, или мусульманского) правления на Руси», в рамках которого «и татары, и русские одинаково чувствовали себя хозяевами Москвы и Московского государства».

В интерпретации чудовской легенды Д. З. Хайретдиновым православный элемент культурно-семиотического кода оказывается практически исключенным. Чудов монастырь интересует этого автора лишь как маркер географического положения ордынского подворья в Москве, и более ни для чего ему не нужен. На первый план у Д. З. Хайретдинова выходит государственно-имперский аспект. Сначала он проявляет себя в форме ордынской имперской государственности, которая, как мы уже видели, преподносится в виде счастливого симбиоза Орды и Руси. Ну, уж если даже и не всей Руси, то уж Московского княжества — несомненно. Чтобы и читатель не сомневался в благотельности московско-ордынских связей, Д. З. Хайретдинов напоминает известный афоризм Н. М. Карамзина: «Москва обязана своим величием ханам!» Таким образом, ордынско-имперская государственность трансформируется в русско-имперскую, но сохраняет свою исконную историческую сущность. «На месте снесенного Чудова монастыря, — отмечает Д. З. Хайретдинов, — было построено здание Президиума Верховного Совета СССР, а сейчас здесь один из корпусов администрации президента России. Именно здесь президент страны выступает с ежегодным посланием Федеральному собранию!» То, что в православном дискурсе чудовской легенды служило предметом глубокой духовной печали, в «возвышенно-ордынском» дискурсе Д. З. Хайретдинова становится предметом откровенной

гордости. Причем историческая модель ордынской государственности превращается тут едва ли не в модель идеального устройства будущего государства Российского.

Вместе с тем имеется и еще один вариант дискурса, в рамках которого предпринимается попытка дешифровки культурно-семиотического кода чудовской легенды. Этот дискурс, который с полным правом можно обозначить как «приниженно-ордынский», демонстрирует нам размещенный на сайте «Русский рок» материал А. В. Горохова под заголовком «От драчки за „общак“ до Благодати»³⁵. Автор данного материала презентует себя в качестве секретаря Союза военных исламоведов России³⁶. Но напрасно мы стали бы искать у него профессионального взгляда специалиста-востоковеда на русско-ордынские отношения XIV столетия. То, что демонстрируется господином секретарем, не поднимается выше самых вульгарных версий «фольк-хистори». По его мнению, большинство исторических событий эпохи ордынского ига на Руси «прекрасно укладывается во взаимоотношения между криминальными авторитетами. Да, в принципе, все эти ханы-князья-беки-бояре и были по своей сути узаконенными рэкетирами». Особая роль Москвы в этих отношениях определялась тем, что на ее территории «несколько веков подряд действовала крупнейшая в мире конная ярмарка. По всей Нагатинской пойме и этой стороне Москва-реки до самой Таганки паслись табуны, которые сюда сгоняли на продажу. За год продавалось до 200000 коней!» Поскольку на этом торжище крутились бешеные деньги, которые собирали ежедневно, то их нужно было хранить где-нибудь под боком. Вот отсюда и выводится функция Чудова монастыря: деньги «брали и везли на хранение в Чудов монастырь, под бок „ограниченному воинскому контингенту“, часть конюшен которого и переоборудовали в монашеские кельи». Таким образом, и в контексте «приниженно-ордынского» дискурса Чудов монастырь выступает лишь материализованным символом русско-ордынского взаимовыгодного государственно-экономического сотрудничества, без всякой духовно-религиозной нагрузки.

³⁵ Горохов А. В. От драчки за «общак» до Благодати // <http://www.russkiy-rok.ru/white/polemik/obschak.html>.

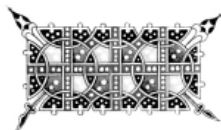
³⁶ По справке, предоставляемой Культурно-просветительским центром «Новый век», Союз военных исламоведов России был создан в 2004 г. по инициативе специалистов-востоковедов, выпускников Военного института иностранных языков, работавших долгие годы в странах ислама. Главной целью этого Союза была заявлена выработка мер противодействия исламскому терроризму, вскрытие причин его зарождения, поиск путей урегулирования межконфессиональных противоречий, разработка концепций мирного сосуществования человечества с учетом исламского фактора. За время своего существования Союз провел несколько конференций, круглых столов и слушаний. См.: <http://noviyvek.org/projects/soyuz-voennyh-islamovedov-rossii/51-soyuz-voennyh-islamovedov.html>.

Правда, господин Горохов отдает себе отчет в ненормальности нарисованной им картины московско-татарского «рэкети́рского симбиоза». И в дальнейшем оговаривается, что подобный симбиоз был вынужденной мерой, переходным периодом от одряхлевшего духом и, скорее, разъединявшего, чем консолидировавшего, символа былого величия Руси — Владимира, к новой московской государственной модели, которая была задумана Иваном Калитой и воплощена на практике Дмитрием Донским. Тут мы снова сталкиваемся с уже знакомым нам мотивом «кризиса», который неизменно сопутствовал всем рассмотренным нами попыткам раскрытия культурно-семиотического кода чудовской легенды. Только в данном случае этот мотив акцентируется особо: «Ситуация повторяется, — заявляет А. В. Горохов, — одряхлевший духом символ былого величия — Москва, вызывающая отторжение в провинции, и назревшая необходимость формирования новых образцов духовного служения...». Это заявление позволяет понять, зачем А. В. Горохову понадобилось карикатурное изображение московского прошлого с предельной дискредитацией одной из самых значимых московских святынь — Чудова монастыря, превращенного в хранилище рэкети́рского «общака» в наскоро переделанных под кельи конских стойлах. Такая ненормальность истоков московской государственности призвана объяснить ее сегодняшний кризис и позволить А. В. Горохову пафосно кликнуть: «Выбирай, **ВЫРАЗИТЕЛЬ ДУХА**, предводитель и основатель новой государственности, новую столицу Земли Русской!». Вот только клич этот бессильно повисает в пустоте, ибо, если кандидатами на роль новой столицы называются и Уфа, и Екатеринбург, и Курган (Царево Городище), то на роль основателя новой государственности ни одной кандидатуры

секретарь военных исламоведов предложить не в состоянии.

В целом можно констатировать, что активный интерес к чудовской легенде, проявляющийся в современном массовом сознании, в значительной мере стимулируется именно поисками выхода из нынешнего духовно-политического состояния нашего общества и государства. Состояния, переживаемого нашими современниками как очевидный кризис. Отсюда то или иное прочтение чудовской легенды и выступает в качестве «исторического доказательства» принципиальной возможности возродить либо национально-русское государство под духовным водительством Православной Церкви (в православном дискурсе), либо идеальную Золотую Орду под справедливым и веротерпимым главенством тюрок-мусульман (в «возвышенно-ордынском» дискурсе), либо же вообще ничего не возрождать, а начать строить нашу государственность заново, как это делалось в XIV в. Дмитрием Донским и митрополитом Алексеем (в «принижено-ордынском» дискурсе). При этом всякий вариант прочтения легенды базируется на неизменном убеждении в исторической реальности дарения митрополиту Алексею татарского подворья в Москве под основание будущей Чудовой обители.

Однако установленный нами факт появления этой легенды (по крайней мере, в письменных источниках) никак не ранее XVII в. не позволяет видеть в ней отражение реалий XIV столетия. Поэтому, как в XVII в., так и сегодня, в начале XXI в., история об основании Чудова монастыря на месте бывшего ордынского подворья, подаренного митрополиту Алексею в благодарность за исцеление им ослепшей ханши Тайдулы, остается только красивой и разноликой легендой в большом «культурном тексте» города Москвы.





Н. К. Чернышова

Православные святые и подвижники благочестия в изданиях Сибири и Дальнего Востока XIX – начала XX в.

В 1891 г. вышла из печати работа известного духовного писателя — археографа и агиографа — архимандрита Леонида (Кавелина) «Святая Русь или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII века) обще и местно чтимых». Книга стала значимым явлением агиологии России Нового времени. В сочинении приведены списки святых по отдельным регионам Российской империи с указанием года и дня преставления, дней памяти, открытия мощей или их перенесения, места, где почитают мощи и как (открыто или под спудом) и сведений о том, есть ли житие и служба, кем и когда написаны. В приложенной к книге карте Европейской России отмечены регионы распространения почитания отдельных святых. Архимандрит Леонид предложил программу собирания «Святой Руси» и сформулировал тем самым задачу современной ему агиологии: «Желательно, — писал он, — чтобы настоящая книжка побудила местных читателей памяти святых составить Патерики по областям и городам: Новгородской, Псковской, Московской, Ярославской, Ростовской и иных, причем особенно желательно, чтобы существующие жития нарочитых святых непременно были напечатаны вполне с самых древних и исправных, дошедших до нас списков первой начальной редакции (если их несколько)».

Появление сочинения архимандрита Леонида относилось к такому историческому моменту, когда идея «носилась в воздухе» и несмотря на то, что программа не охватывала территории всей Российской империи, духовенством, духовными писателями, учеными, краеведами во многих регионах страны проводилась работа по сбору сведений о святых, подвижниках благочестия и других православных святынях. Были опубликованы тексты отдельных житий и агиографических сборников, а также результаты исследова-

ний агиографических памятников, деятельности отдельных святых, истории их почитания. Эта деятельность способствовала процессу канонизации ряда почитавшихся подвижников благочестия.

Революционные события прервали эти процессы внутри страны, где продолжались — и весьма успешно — лишь исследования филологических особенностей древнерусских житийных памятников. В русском зарубежье спектр исследования проблем русской святости был гораздо более широким: изучались богословские, исторические, историко-культурные аспекты почитания святых в Русской Православной Церкви. Последние десятилетия XX — начало XXI в. ознаменовались усилением внимания ко всему спектру проблем русской святости среди ученых нашей страны.

Сибирь в XIX в. представлялась многим авторам регионом, являющимся, по выражению современного исследователя, «символической периферией», т.е. считалось, что в ней было сравнительно немного православных святынь. Популярными в XIX в. агиографические сборники Д. Эристова и М. Яковлева, А. Н. Муравьева, архиепископа Филарета (Гумилевского), М. В. Толстого содержат сведения не более чем о трех сибирских святых (Василий Мангазейский, Симеон Верхотурский, Иннокентий епископ Иркутский). Архимандрит Леонид назвал еще одно имя — неканонизированного подвижника благочестия Иоанна Верхотурского. В начале XX в. архимандрит Никодим (Кононов) сообщил о трех канонизированных сибирских святых и пяти неканонизированных. В трудах известного духовного писателя начала XX в. Е. Поселянина названы имена 11 подвижников, в 12-ти томах «Жизнеописаний отечественных подвижников благочестия...» (1906—1910) представлены жиз-

неописания 20 сибирских подвижников благочестия.

Сибиряки сознавали слабую известность сибирских святынь не только в стране, но и внутри региона. Вот что писали об этом «Омские епархиальные ведомости» в 1916 г.: «Не лишена таких подвижников веры и благочестия и наша холодная и суровая Сибирь. Правда, лик этих праведников у нас в Сибири не так многочислен, как в некоторых областях Европейской России, но все же не бедна и Сибирь людьми подвижнической жизни. К сожалению только, мы мало знаем своих родных, близких нам по месту нашего жительства, подвижников благочестия, мало и чтим их».

На протяжении XIX в. сибирские духовные авторы занимались решением этой задачи, т.е. старались выявить и сделать известными православному читателю сибирские святыни, что нашло отражение в публикациях ряда общерусских журналов, в отдельных изданиях, осуществленных на территории России (преимущественно в Москве и Санкт-Петербурге). Сведения о сибирских храмах, монастырях и других святынях вошли в общерусские труды, носившие справочный характер.

С середины XIX в. Русская Православная Церковь разворачивает издательскую деятельность на территории Сибири. Отдельные публикации православной литературы, осуществленные в Сибири и на Дальнем Востоке, попадали в поле зрения специалистов различных гуманитарных дисциплин, однако в целом книгоиздательская деятельность Церкви в регионе до недавнего времени все-таки отличалась фрагментарностью, это справедливо и в отношении книг, посвященных православным святыням. Они как обобщающая характеристика духовного потенциала региона еще не стали предметом самостоятельного исследования.

Недавно появился источник, который позволяет приступить к решению этой задачи. Речь идет о подготовленном и изданном ГПНТБ СО РАН «Сводном каталоге сибирской и дальневосточной книги». В каталоге учтено около 1600 названий православной литературы, напечатанной на территории региона, что составило приблизительно 10 % названий всей продукции, включенных в справочник. 476 книг по нашим подсчетам посвящено описанию святынь. Это издания о православных святых и подвижниках благочестия и, в том числе сибирских; почитаемых и чудотворных иконах; сочинения выдающихся деятелей сибирской церкви, в разное время прославленных, и документы, связанные с их деятельно-

стью; описания соборов, церквей, монастырей и других достопамятностей, отдельных церковных праздников, паломнических поездок, а также исторические сочинения, где рассказывается об отдельных святынях. Отметим, что хотя материалы сводного каталога и позволяют сделать выводы о важных особенностях распространения Православия в регионе, однако для того, чтобы увидеть явление во всей полноте, необходимо привлечение других источников (в частности, публикаций епархиальных ведомостей), выявление изданий, не вошедших в «Сводный каталог...», а также учет изданий и публикаций о святынях Сибири, осуществленных в других регионах России. Последнее — важный показатель, свидетельствующий о степени вхождения Сибири в православное сознание страны.

По материалам «Сводного каталога...» выявлено 237 изданий о святых, в том числе: 1 о ветхозаветном пророке Илии, 1 об Иоанне Крестителе, 4 издания, посвященных апостолам (два из них об Андрее Первозванном), 30 относится к почитанию общеправославных святых: святителя Григория Богослова (1), великомученика Димитрия Мироточивого Солунского (2), преподобномученицы Евдокии (1), преподобной Марии Египетской (1), преподобного Иоанна Дамаскина (2), святых мучениц Софии и трех ее дочерей — Веры, Надежды и Любви (1), святителя Григория Паламы (1), священномученика Климента (1), преподобного Алексия, человека Божия (1), великомученика и победоносца Георгия (1), святителя и чудотворца Николая (2), святого равноапостольного Константина (1), святой великомученицы Варвары (1), святого Спиридона, епископа Тримифунтского (1), священномученика Модеста, архиепископа Иерусалимского (1), священномучеников Киприана и Иустины (1), великомученика и целителя Пантелеимона (1), Власия, епископа Севастийского (1), мученицы Параскевы Пятницы (1), Кирилла и Мефодия, просветителей славян (8).

В «Сводном каталоге» учтены 197 изданий о 69 русских святых и подвижниках благочестия, включая сибирских. Перечислим имена святых, прославленных Русской Православной Церковью: преподобный Сергей Радонежский (1), святители Феодосий Углицкий (3), Тихон Задонский (1), Иоасаф, епископ Белгородский (1) и Феофан Затворник (1), Филарет, митрополит Московский (1), святой Стефан Пермский (1), оптинский старец Амвросий (1), преподобный Серафим Саровский (1), святые страстотерпцы Борис и Глеб (1), преподобные Феодосий (2) и Антоний Печерские (1), патриарх Гермоген (1),

святой благоверный князь Андрей Боголюбский (1), святой Алексий, митрополит Московский (1), святой Иона, митрополит Киевский (1), святые Зосима и Савватий, Соловецкие чудотворцы (1), блаженный Прокопий, Христа ради Юродивый, Устюжский чудотворец и Иоанн Устюжский (2), преподобная Ефросиния Полоцкая (1), преподобные Агапит и Нестор-летописец (1), преподобные Иоанн Многострадальный и Еразм, подвижники Печерские (1), преподобные Марк Гробокопатель и Никола Святоша, подвижники Печерские (1), преподобные Прохор Лебедник и Тит пресвитер, подвижники Печерские (1), преподобный Лазарь Высокогорский (1), преподобный Моисей Угрин (1), преподобный Нил Столбенский (1), преподобный Пимен многоболезненный (1), преподобный Трифон, просветитель северных лопарей (1), святой Василий Блаженный (1), святой Гурий, архиепископ Казанский, и сотрудники его святые Варсонофий и Герман (1), святой митрополит Феогност (1), святой митрополит Киевский Киприан (1), святой преподобномученик Евстратий и преподобный Никон Сухий (1), святой праведный Иоанн Кронштадтский (3), святой митрополит Фотий (1), святой благоверный Великий князь Владимир (3); преподобный Захария (1), преподобный Феодосий Тотемский (1), святитель Николай, архиепископ Японский (1), а также русские святые, включенные впоследствии в состав собора сибирских святых митрополиты Димитрий Ростовский (3) и Арсений Мацеевич (1), Мелетий Леонтович (1), Филарет, митрополит Киевский (1).

В числе почитавшихся сибирских святых учтены канонизированные как в дореволюционный период, так и позже, хотя на момент выхода в свет упоминаемых здесь изданий некоторые из них почитались лишь как подвижники благочестия. Всего в «Сводном каталоге...» учтено 144 издания о 16 святых. Приведем перечень сибирских святых, составленный на основе «Сводного каталога...»: 1) Иннокентий, первый епископ Иркутский и Чудотворец (72 издания), 2-3) митрополиты Тобольские и всея Сибири Иоанн Максимович (14) и Филофей Лещинский (в схиме Феодор) (7), 4) первый Тобольский архиепископ Киприан (1), 5) святой мученик Василий Мангазейский (1), 6) святой равноапостольный Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский, апостол Сибири и Америки (4), 7) преподобный Варлаам Чикойский (2), 8) праведный Симеон Верхотурский (3), 9) преподобный Макарий (Глухарев), миссионер Алтайский (12), 10) преподобный старец Феодор Томский (Феодор Кузьмич) (6), 11) праведный старец Даниил Ачинский (1),

12-13) пустынноики старцы Зосима и Василиск, сибирские подвижники благочестия (1), 14) святитель Макарий (Невский), митрополит Алтайский (12), 15) святитель Софроний, епископ Иркутский, всея Сибири чудотворец (7), 16) Блаженный Тихон, строитель Туруханского Троицкого монастыря (1).

Издания, посвященные святым, представляют собой жития, в том числе краткие, жизнеописания, описания празднеств, слова и поучения по случаю памяти святых, сочинения святых, службы, молитвы, результаты научных изысканий, иногда полемические сочинения, издания документов, воспоминания. Перечень святых и подвижников благочестия Сибири, составленный по материалам «Сводного каталога...», в значительной степени совпадает с Собором сибирских святых. Церковное празднование Собора было установлено в 1984 г. по почину епископа Омского Максима (Крохи) и по благословению Патриарха Московского и Всея Руси Пимена.

Рассмотрим, как складывалась картина выхода в свет изданий о святых и подвижниках благочестия на протяжении XIX — начала XX вв. в разных культурных центрах региона. Тобольск — 90; Иркутск — 88; Томск — 41; Омск — 8; Красноярск — 3; Бийск — 3; Тюмень — 2; Шмаково — 1; Благовещенск — 1; Якутск — 1. Всего изданных книг — 238.

Наибольшее число изданий о святых и подвижниках благочестия было осуществлено в Тобольске (90) и Иркутске (88). В Иркутске это были по преимуществу книги, брошюры и их переиздания, листки, связанные с почитанием святителя Иннокентия (68 из 88). В число святых, которым были посвящены напечатанные в городе книги и брошюры, входили также: апостолы Петр и Павел (1), святитель Григорий Палама (1), митрополит Тобольский Иоанн (Максимович) (1), митрополит Московский Иннокентий (Вениаминов) (2), Филарет, митрополит Киевский (1), святитель Иркутский Софроний (Кристаллевский) (7), архиепископ Харьковский Мелетий (Леонтович) (1), пустынноик Варлаам Чикойский (2), преподобные Феодосий Тотемский (1), Прокопий и Иоанн Устюжские (1), мученик Василий Мангазейский (1), Великий князь Владимир (1).

В Тобольске на протяжении XIX — начала XX в. были изданы жизнеописания и жития общеправославных святых — Григория Богослова (1), священномученика епископа Анкирского Климента (1), Димитрия Солунского (2), Кирилла и Мефодия (2), святых, прославленных Русской Православной Церковью — митрополита Димит-

рия Ростовского (2), святителя Феодосия Углицкого (3), сибирских святых и подвижников благочестия — митрополитов Филофея Лещинского (1) и Иоанна Максимовича (11), Симеона Верхотурского (2), Зосимы и Василиска (1). Это были книги и брошюры объемом от 16 до 103 с. Однако подавляющее число изданий представляют собой четырех- и восьмистраничные листки, подготовленные Тобольским епархиальным братством во имя св. Дмитрия Солунского (1895, 1897 гг.). Большая часть листов включена в «Сводный каталог...» на основе обследования библиографических источников и нуждаются в разыскании. Изучение текстологических вопросов, связанных с житийными текстами, созданными и изданными в Сибири, еще впереди. Можно с осторожностью предположить, что значительная часть изданий, посвященных общеправославным святым и святым Русской Православной Церкви, являются перепечаткой текстов, издававшихся церковью в типографиях центральной России.

Жития и жизнеописания ряда сибирских святых и подвижников благочестия (святителей Филофея Лещинского и Иннокентия Иркутского, мученика Василия Мангазейского, архимандрита Макария Глухарева, старца Феодора Кузьмича и др.), история их издания и место в ряду других житийных памятников, посвященных этим святым, исследовались историками и филологами с разными научными целями, и степень их изученности различна. Выявление корпуса данных изданий, ставшее возможным после выхода в свет «Сводного каталога...», ставит вопрос о месте их в истории русской агиографии и православной книжной культуре. Мы рассматриваем данное явление как вклад сибирского духовенства в общероссийский процесс собирания русской святости, протекавший в рамках парадигмы Святой Руси приблизительно с середины XIX в.

Материалы «Сводного каталога...» свидетельствуют о том, что во второй половине XIX — начале XX в. не только издаются тексты житий и жизнеописаний отдельных святых и подвижников благочестия, но появляются агиографические сборники, включающие жития или жизнеописания, биографические сведения или просто перечни угодников Божиих, связанных с отдельными местностями, епархиями или монастырями: архипастырей Тобольска, Иркутска, Томска, настоятелей и насельников Иркутских Вознесенского и Знаменского, Якутского Спасского монастырей, описания святых Забайкалья (Иргень) и др. Таких сборников, по данным «Сводного каталога...», оказалось 16. Это свидетельствует, на наш

взгляд, о вызревании проекта создания патерика сибирских святых. История сборников и их вклад в становление агиографии Сибири Нового времени также нуждаются в изучении.

Остановимся подробнее на истории возникновения замысла создания сибирского патерика и некоторых сборниках, свидетельствующих об отдельных этапах его развития, о разных подходах к его осуществлению. Касаясь этих вопросов, мы будем включать в круг рассматриваемых не только сибирские издания, но и агиографические сборники, напечатанные в других городах России, поскольку для исследования истории большого *сибирского* агиографического проекта вопрос о месте издания памятника не является первостепенным. Представляется, что в генезисе замысла сибирского патерика сыграла немаловажную роль активная духовно-просветительская и писательская деятельность известного духовного автора середины — второй половины XIX в. инока Парфения (Агеева).

Инок Парфений в 1847 г. по благословению духовника — афонского старца иеросхимонаха Арсения — прибыл из Афонского монастыря в Сибирь в г. Томск. Здесь в течение нескольких лет им был создан ряд духовных сочинений, главным из которых стало «Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле». «Понудил» Парфения к написанию этих сочинений («18 томов книг», по выражению самого писателя) преосвященный Томский Афанасий (Соколов). «Сказание о странствии...» описывает историю духовных поисков инока, включая посещение христианских святынь России, Греции и Ближнего Востока. Общение с сибиряками побудило инока Парфения заняться собиранием материалов о сибирских подвижниках благочестия. Обращаясь к своим духовным чадам, отправившимся на поклонение киевским святым, автор «Сказания о странствии...» подчеркивает и их интерес к святыням родного края: «Вы <...> еще хотите получить как некое духовное наследство со своей сибирской страны». И в «Сказании о странствии...» инок Парфений поместил «Сказание о почившем в Бозе старце Данииле, жившем и подвизавшемся в сибирской стране, близ города Ачинска», где были представлены собранные им материалы о старце. Сведения о других угодниках Божиих, подвизавшихся в Сибири, — преосвященном Томском Афанасии (Соколове), Осиньке Томском, старце Феодоре Кузьмиче, — вошли в «Автобиографию» инока. Именно в возможности написания этих сочинений автор «Сказания о странствии...» увидел руку Промысла Божия, приведшего

его с Афонской Горы за многие тысячи верст в данное место.

Наконец, в «Книге о Промысле Божиим...» инока Парфения содержится перечень почитавшихся подвижников Божиих Нового времени, в число которых включены 13 сибирских подвижников: Иннокентий Иркутский; Симеон Верхотурский; Герасим Иркутский, игумен и основатель Вознесенского монастыря; Варлаам Чикойский; Василий Мангазейский; Герасим, игумен и основатель Троицкого Туруханского монастыря; старец Даниил Ачинский; Иосиф, блаженный Томский; Петр Мичурин; Иоанн Максимович, архиепископ Тобольский; Павел, митрополит Тобольский; старцы Василиск и Зосима. Этот перечень можно рассматривать как первый вариант проекта сибирского патерика. Ко времени издания сочинения канонизированы были трое из них.

Однако замысел патерика можно связать также и с изысканиями известных западносибирских историков церкви и краеведов Н. А. Абрамова и А. И. Сулоцкого, чья научная и краеведческая деятельность началась приблизительно в то же время, когда увидели свет сочинения инока Парфения. А. И. Сулоцкий характеризуется специалистами как «историк», «краевед», «видный исследователь сибирской старины, в особенности истории тобольской и частью всесибирской иерархии, истории христианства в Сибири и церковных сибирских древностей». Оба писателя занимались составлением жизнеописаний деятелей сибирской церкви от иерархов до рядовых представителей клира, их сочинения издавались в Москве и Санкт-Петербурге, а также в городах Сибири. Отметим, что по данным каталога Российской Национальной библиотеки, А. И. Сулоцкий напечатал в типографиях Центральной России 19 жизнеописаний представителей сибирского духовенства, а Н. И. Абрамов — 10. В «Сводном каталоге...» учтено 9 сочинений А. И. Сулоцкого, посвященных биографиям сибирских церковных деятелей, изданных в типографиях Омска и Иркутска, и одно — Н. А. Абрамова. В числе опубликованных биографических материалов представлены: воспоминания, сочинения, посвященные юбилейным датам и памяти отдельных представителей духовенства, и другие материалы. Среди церковных деятелей Сибири, над чьими жизнеописаниями трудились А. И. Сулоцкий и Н. А. Абрамов, впоследствии были канонизированы и упоминаются в составе собора сибирских святых: митрополит Тобольский Иоанн (Максимович), митрополит Филофей (Лещинский), митрополит Ростовский Арсений

(Мацеевич), архиепископ Тобольский Варлаам I (Петров), архимандрит Филарет (Амфитеатров), впоследствии Киевский митрополит, архимандрит Макарий (Глухареv), иеромонах Мисаил (Фокин), духовник Тобольского архиерейского дома протоиерей Стефан Знаменский, митрополит Сибирский и Тобольский Антоний (Стаховский), митрополит Тобольский и Сибирский Павел (Конюсевич).

Вопросы о жанровой принадлежности биографий прославленных впоследствии церковных деятелей Сибири, принадлежащих перу А. И. Сулоцкого и Н. А. Абрамова, о взаимоотношениях этих сочинений с развитием агиографии Нового времени нуждаются в самостоятельном исследовании. А. И. Сулоцкий относил свои жизнеописания скорее к жанру биографии, скупое употребляя, даже в названиях сочинений, житийную лексику. Напомним, что среди исследователей получила распространение точка зрения о нарастании черт «биографизма» в агиографических сочинениях Нового времени. Последние годы ознаменовались появлением работ, по-новому ставящих вопрос о месте сочинений сибирских духовных писателей в структуре литературных жанров XIX в. Так, Т. В. Шильникова впервые выделила наличие агиографических топосов в текстах о митрополите Иоанне Максимовиче и сделала вывод о том, сибирские авторы, «совмещая канон и исторические факты биографии архипастыря, использовали топосы, характерные для преподобнических житий: топос места рождения будущего святителя от благочестивых родителей, тяга святого к знаниям с детства, топос предсказания, видения, исцеления и <...> топос кончины праведника». По-видимому, сочетание агиографических топосов и насыщенности историческими фактами в сочинениях А. И. Сулоцкого, Н. А. Абрамова и других авторов соответствовало общему направлению развития агиографии в Новое время, что позволяет, на наш взгляд, рассматривать сочинения этих авторов при изучении генезиса замысла сибирского патерика.

Подчеркнем, что тексты А. И. Сулоцкого и Н. А. Абрамова использовались впоследствии другими духовными писателями в работе над житиями сибирских святых и подвижников благочестия. Одним из таких авторов был составитель «Жизнеописаний отечественных подвижников благочестия» епископ Никодим (Кононов).

В качестве следующего этапа практического осуществления замысла сибирского патерика мы рассматриваем творчество ученика А. И. Сулоцкого протоиерея М. П. Путинцева.

Биография, деятельность и писательское наследие духовного писателя только начинает привлекать внимание исследователей. Мы предполагаем, что некоторые сочинения М. П. Путинцева можно отнести к жанру агиографии, и часть из них представляют собой патерики. Труды протоиерея М. П. Путинцева, так же, как А. И. Сулоцкого и Н. А. Абрамова, активно издавались в московских и Санкт-Петербургских типографиях и печатались на страницах различных духовных периодических изданий. Текстом «Сказаний...» М. П. Путинцева также воспользовался еп. Никодим (Кононов) в работе над жизнеописаниями некоторых сибирских подвижников благочестия.

В целом предстоит большая работа по изучению истории текстов сочинений А. И. Сулоцкого, Н. А. Абрамова и М. П. Путинцева, установлению их источников, определению жанровой принадлежности и места в развитии русской агиографии Нового времени.

Следующий этап осуществления «проекта» связан с деятельностью иеромонаха Мануила (Лемешевского), в будущем митрополита и известного духовного писателя. Впервые о планах издания «Сибирского патерика», возникших у епископа Омского и Павлодарского преосвященного Сильвестра (Ольшевского), сообщил митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Иоанн (Снычев) в сочинении о жизни митрополита Мануила. Проект был поддержан архипастырями, посетившими Тобольск в 1916 г. по случаю прославления святителя Иоанна (Максимовича): митрополитом Московским Макарием, преосвященным Томским Анатолием (Каменским), епископом Иркутским Зосимой (Сидоровским). Название патерика предполагалось следующее: «Жизнеописания прославленных угодников Божиих и непрославленных подвижников веры и благочестия, кои родились или подвизались в пределах Азиатской России». Работа над составлением патерика была возложена на иеромонаха Мануила, служившего тогда в Киргизской духовной миссии под началом епископа Семипалатинского Киприана (Комаровского). Образцом, а возможно, и непосредственным толчком для работы сибирских агиографов послужили «Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней Св. Дмитрия Ростовского», изданные Св. Синодом в 1902—1911 гг. В 1916 г. в «Омских епархиальных ведомостях» был опубликован список «прославленных угодников Божиих и непрославленных подвижников веры и благочестия», жизнеописания которых предполагалось включить в Патерик. В списке названы имена 49 подвижников. Однако

издание осуществлено не было. Можно предположить, что работа владыки Мануила над биографическим справочником «Русские православные иерархи» имела непосредственную связь с «Сибирским Патериком». Создатели предполагавшегося «Сибирского патерика» учитывали не только широко известных всей Сибири святых и подвижников благочестия, но и материалы о святых отдельных локусов — Алтая, Забайкалья, Якутии, Дальнего Востока, публикации о которых появились сравнительно недавно.

В начале XX в. возник проект еще одного агиографического сборника под названием «патерик». Проект вышел из стадии замысла и перешел в стадию реализации: в 1912 г. в Тобольске типографией Тобольского епархиального братства святого великомученика Дмитрия Солунского было осуществлено издание трех выпусков «Нового свято-русского патерика» — сборников жизнеописаний новейших подвижников благочестия. Составителем патерика был священник А. И. Юрьевский (впоследствии епископ Лоллий), выпускник Казанской духовной академии, кандидат богословия. Приехав в Тобольск в 1901 г., А. И. Юрьевский включился в активную научную и краеведческую деятельность по изучению тобольских церковных древностей. В «Сводном каталоге...» учтено 18 сочинений А. И. Юрьевского, напечатанных в типографиях города. В круг интересов тобольского священника входила агиография. Перу его принадлежал ряд статей и брошюр агиографического содержания, включая рецензию на упомянутое издание «Житий святых» святителя Дмитрия Ростовского на русском языке, отдельные жития русских святых и житие митрополита Иоанна Максимовича, а также публикация материалы к нему. В рамках подготовки патерика А. И. Юрьевским было составлено 560 жизнеописаний. Отметим, что в трех выпусках «Нового свято-русского патерика» представлено лишь одно жизнеописание, посвященное сибирскому подвижнику благочестия архиепископу Тобольскому Варлааму (Петрову).

Приведенные материалы позволяют увидеть, что к концу XIX — началу XX в. на территории Сибири набирал силу процесс активной издательской и научной-исследовательской деятельности, связанных с православием, вершиной же этого процесса стало формирование идеи создания двух агиографических сборников: патерика сибирских святых и сборника житий русских православных святых. Разыскание и изучение истории создания этих сборников, а также текстов, входивших в их состав, — сегодня важная задача для специалистов-гуманитариев Сибири.



Ю. А. Лабынцев, Л. Л. Щавинская

Православная народная литература наших дней в городах междуграничья России, Беларуси и Украины

Круг чтения современного восточнославянского православного христианина — многоаспектная сложнейшая проблема, интересующая как светских исследователей, так и церковных ученых и практиков всех уровней иерархической лестницы¹. Можно сказать, что в последнее время проблема эта как некая социально-религиозная системная реальность оказалась в числе самых важных среди проблем духовной общественной жизни. Правда, изученность ее пока минимальна, а сама постановка вопроса о ней в лучшем случае фрагментарна.

В течение своей тысячелетней истории круг православного чтения динамично развивался, в этом нет ни малейшего сомнения, хотя ни одной крупной обобщающей работы, прослеживающей весь этот многовековой процесс вплоть до наших дней в целостности, пока не существует. В какой-то момент в той или иной стране, у того или иного народа в среде, которую именуют простонародной, появляется и своя собственная литература, всегда почти исключительно религиозная в своей основе. Виднейшие ученые-филологи прямо писали, что сама «народная словесность глубоко религиозна», «она коренится не в потребностях эстетического наслаждения, а в потребностях веры»², что, конечно же, позднее подверглось резкой критике в кругу большинства представителей советской науки³, но со всею очевидностью подтверждалось самими фактами

реальной жизни, один из которых весьма характерен именно для восточнославянского пограничья, — это столь любимые некогда в народе кобзари, лирники, поющие духовные стихи старцы, одним словом, целая народная индустрия христианского словесного творчества, успешно развиваемая по сей день.

Так случилось и у восточных славян, где наряду с комплексом канонических христианских писаний и различного рода церковно апробированных текстов постепенно появляется огромное количество поэтических и прозаических произведений христианской направленности, созданных по большей части самими представителями простого народа. Подобное творчество продолжается по сей день, и оно не только не ослабевает, но и в целом ряде жанров демонстрирует явное нарастание. Отраднo, что в значительном числе случаев это явление ныне не только замечено высшим православным церковноначалием и приходскими священниками, но и поддержано ими, находясь в поле их постоянного внимания.

В чем-то образцовым в данной связи является и наш совершенно уникальный регион междуграничья трех братских восточнославянских народов⁴, включая и его городскую часть населения, уже давно абсолютно преобладающую над сельской. На белорусско-русско-украинском междуграничье самая насыщенная конфессиональная картина на белорусской стороне. Как и на всем

¹ См., напр.: *Лабынцев Ю. А.* Современная народная литература Восточного Полесья и ее читатели // Традиції матеріальний і духовної культури Усходняга Палесся: праблемы вывучэння і захавання ў постчарнобыльскі час. Гомель, 2009. Вып. 2. С. 198–201.

² См.: *Аничков Е.* Что такое народная словесность? // История русской литературы. Народная словесность. М., 1908. Т. 1. С. 14.

³ См., напр.: *Азадовский М. К.* История русской фольклористики. М., 1963. Т. 2. С. 316–322 и др.

⁴ Подробнее см.: *Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л.* Народная литература белорусско-русско-украинского пограничья. М., 2009.

межгранице, здесь абсолютно доминируют православные, растет число общин протестантского толка, стабильны, но немногочисленны старообрядцы, единичны иудейские общины и в то же время достаточно активны римско-католики, появились единичные греко-католики и представители «новых религий».

Крупнейшими культурными и религиозными центрами белорусско-русско-украинского межграниця являются города Чернигов и Гомель, расположенные в непосредственной близости от его срединной части. С российской стороны к ним примыкают основанные три столетия назад старообрядцами города Клинцы и Новозыбков, во много раз уступающие двум первым по числу населения. При этом древний Чернигов, некогда столица крупного княжества, включавшего огромные территории, в том числе и теперешней Брянщины, по своему экономическому потенциалу уступает Гомелю.

В течение всей своей истории население белорусско-русско-украинского межграниця испытывало значительную культурную интерференцию. Вместе с тем за истекшее столетие произошел сильнейший урбанистический скачок, доля сельских жителей упала в несколько раз. Особенно это заметно на примере Беларуси⁵.

Репертуар народной православной литературы современного горожанина белорусско-русско-украинского межграниця весьма и весьма обширен⁶. Получили новое развитие и все без исключения формы существования и бытования этой литературы в ее печатно-бумажном, рукописном и электронном видах. Причем электронные тексты демонстрируют буквально взрывной рост развития, позволяя создавать и соответствующие электронные библиотеки, широко и даже глобально доступные благодаря активным системам отчуждения вплоть до различного рода сетевых, включая Интернет.

Классифицировать весь этот огромный литературный материал совсем не просто. Особенно в той его части, которая состоит из народных

произведений XX—XXI вв. Прежде всего в ней весьма значительны паралитургики, среди которой выделяются различного рода псалмы, всевозможные житийные произведения, особенно посвященные местно чтимым святым и таким всеправославно известным, как, например, преподобный Серафим Саровский⁷ и блаженная Матрона Московская, а также их поучения.

Среди уроженцев межграниця, закончивших свой земной путь в прошлом столетии и достигших святости, самыми известными являются Лаврентий Черниговский и Иоанн Кормянский, которым посвящена и значительная весьма разнообразная по форме существования и жанрам народная литература. Это и различного рода жития и житийные наброски, и всевозможные воспоминания, записки, письма, выписки поучений, толкований, откровений, одно из которых, принадлежащее св. Лаврентию Черниговскому — «Как нельзя разделить Пресвятую Троицу, Отца и сына и Святого Духа, это Един Бог, так нельзя разделить Россию, Украину и Белоруссию. Это вместе Святая Русь» — повсеместно особенно любимо. Сочинения, связанные со св. Лаврентием, до сих пор бытуют преимущественно в рукописном виде, а вот тексты, посвященные святому Иоанну Кормянскому, — в печатном, воспроизведенные в том числе и с помощью принтера, и в электронном виде, что во многом объясняется завидной активностью создателей специального гомельского сайта в Интернете, ему посвященного⁸, являющегося, на наш взгляд, образцовым, если вести речь о распространении культа нового чтимого святого, канонизированного всего 15 лет назад.

Своеобразный потаенный характер все еще носят различные рукописные заметки о чудесных явлениях и знамениях, описания некоторых драматических событий периода гонений на православных, например, о пребывании в Чернигове С. А. Нилуса и его связи со св. Лаврентием, а также о подпольных тогда православных общинах и монастырях и таких подвижниках благоче-

⁵ Из трех областей белорусско-русско-украинского межграниця самая урбанизированная Гомельская — более 70 % ее населения — городские жители, в Брянской этот процент несколько ниже, а в Черниговской составляет около 60 %. Основу городского населения составляют выходцы из сельской местности, преимущественно здешние уроженцы, но также немало и приезжих из различных частей бывшего СССР, особенно в Гомеле.

⁶ См., напр.: *Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л.* Современная народная литература межграниця Беларуси, России и Украины // Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям. М., 2010. С. 506–511.

⁷ См., напр.: *Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л.* Образы святых Серафима Саровского и Иоанна Кормянского в современной народной книжности Восточного Полесья // Традиции материальной и духовной культуры Усходняга Палесья: Матэрыялы Міжнароднай навуковай канферэнцыі (Гомель, 20–21 мая 2004 г.). Гомель, 2004. С. 233–238.

⁸ См.: <http://korma.hram.by/>

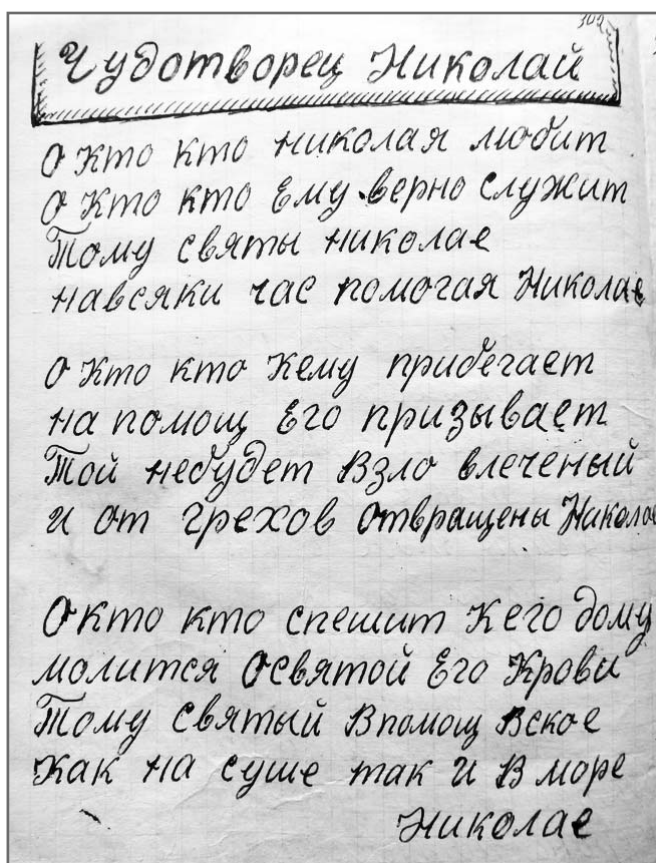
ствия, как, например, подвергавшаяся постоянным преследованиям Манефа Гомельская, прославленная совсем недавно, летом 2007 г.⁹

В плане самого массового православного народного творчества среди городских жителей межграницья выделяются всевозможные стихотворные жанры, преимущественно глубинно лирического свойства. Произведения эти служат более всего интимному, внутреннему самовыражению и предназначены в значительном числе для чтения немногими, а потому необычайно интересны для изучения народного мироощущения во всей его широте, вплоть до поисков сокровенного, аксиологических ориентаций, представлений об этничности и т. д. Впрочем, за последние годы появилось и немало достаточно известных народных православных авторов, стихи которых печатают церковные и светские издания, местные и центральные. Одно из таких произведений, стихотворение «Сыне Божы», принадлежащее белоруске Серафиме Бестовой, как пример печатавшегося в белорусской церковной прессе и бытующего в читательской среде в рукописном и электронном видах, мы хотим представить:

Неспакойны свет, трывожны,
Болей страт, чым нарадзін.
Сыне Божы, Сыне Божы,
Ты з крыжа на нас глядзіш.
Кожны хоча быць пачутым,
Асабліва ў цяжкі час.
Моўча Ты прыняў пакуты
За зняверыўшыхся нас.
Свет, калі ты памудрэеш?
Што мы сеем, тое жнём.
А пакуль жывём надзеяй,
З верай у дабро жывём.

Очень популярны, в основном у пожилых православных горожан межграницья, стихи его уроженца поэта, актера и режиссера Н. А. Мельникова (1966—2006), особенно его знаменитая поэма «Русский крест», распространенная в основном в качестве различного рода перепечаток и в электронном виде. Известностью пользуются его песни «Поставьте памятник деревне», «Сколько столетий вместе с Христом»:

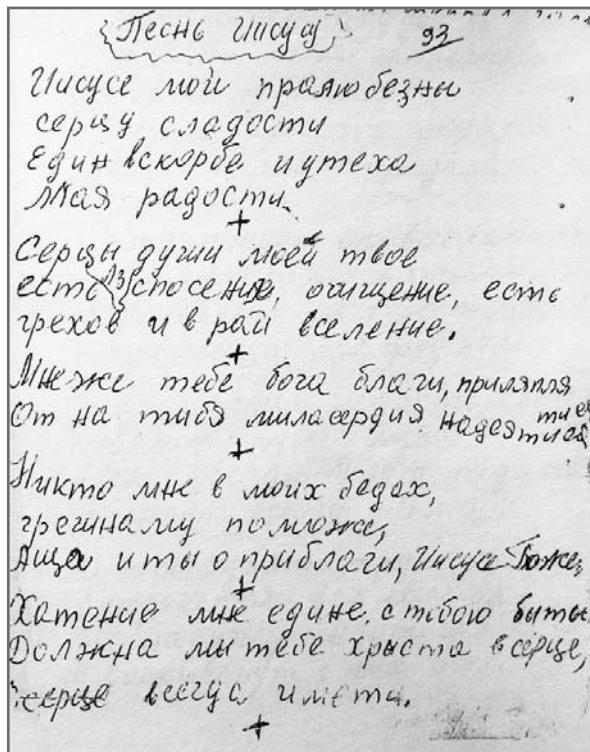
Сколько столетий вместе с Христом
Крест ты несла непосильный
И дорожила этим крестом,
Матушка Русь-Россия.
Веры святой ты не предала,
Сколько бы ни страдала,
И на церквах всегда купола
Золотом покрывала.
И никогда понять не могли
Пришлые иноверцы:
Сколько же сил у Русской земли,
И что у неё за сердце?!
А сердце твоё — это вера и крест!
И если оставишь веру,
Горького горя будет не счесть,
Страданиям не будет меры.



Одна из самых распространенных старинных псалмов в восточном славянстве «О кто кто Николая любит» из рукописного сборника, составленного в конце XX — начале XXI в.

⁹ См.: <http://www.church.by/resource/Dir0205/Dir0206/Page1609.html>

Весь мир, обезумев и душу убив,
 Глядит на тебя, как на чудо.
 Так значит, когда-то Христа возлюбив,
 Так значит, когда-то Христа возлюбив,
 Россия, не стань Иудой!
 Раны твои всё больней и сильней,
 Соблазны кружат, как стаи,
 Но матушка-Русь, без тебя на земле
 Огня и тепла не станет.
 Пусть все побросали свои кресты
 И ходят во тьме без Бога,
 Но если спасёшься одна лишь ты,
 Собою спасёшь ты многих.
 Ведь сердце твоё — это вера и крест!
 И если оставишь веру,
 Горького горя будет не счесть,
 Страданиям не будет меры.
 Весь мир, обезумев и душу убив,
 Глядит на тебя, как на чудо.
 Так значит, когда-то Христа возлюбив,
 Так значит, когда-то Христа возлюбив,
 Россия, не стань Иудой!.



Псалма «Иисусе мой прелюбезны»,
 приписываемая святителю Димитрию Ростовскому,
 из рукописного сборника конца XX – начала XXI вв.

Н. А. Мельникову принадлежит и стихотворное моление «Упаду и усну», очень близко роднящее его с подобными простонародными анонимными сочинениями, весьма широко распространенными среди православных в основном пожилого возраста:

Упаду и усну, и из далей далёких услышу
 Плач друзей и родных и псалмы, что споют
 надо мной.
 Возликует душа, поднимаясь всё выше и выше,
 Как ликует невольник, бегущий из плена
 домой!
 Возликует душа от надежды на свет и спасе-
 нье,
 Только что её ждёт — в этой жизни узнать не
 дано.
 Я немало грешил, и не там я искал утешенье,
 Но прости меня, Боже: к Тебе я хотел всё
 равно!..
 Будет путь у души, а чужое, холодное тело
 Повезут из Москвы в те глухие, лесные края,
 Где заросший погост утопает в черёмухе белой,
 Где родные лежат, где с родными останусь и я...
 Все друзья и враги, все, кого я обидел когда-то,
 Вы простите меня, и просить об одном вас хочу:
 Будет вам тяжела иль совсем безразлична
 утрата,
 Всё равно вы хоть раз помяните, поставьте
 свечу!...

Основные языки всех этих текстов — современный русский литературный язык и местное русское просторечие, сдобренное часто многочисленными диалектными вкраплениями, украинскими и белорусскими; украинский и белорусский литературные языки и их диалектные варианты; церковнославянский язык различных вариаций и стилизация под него. Все эти сочинения, невзирая на язык написания, считаются православными межграницья своими и не воспринимаются как чужие. При этом определенные трудности для части из них представляет в основном церковнославянский язык, дабы полнее изучить его, некоторые даже полностью переписывают псалтырь, что рассматривается не только как грамматическое, но и как особое духовное упражнение.

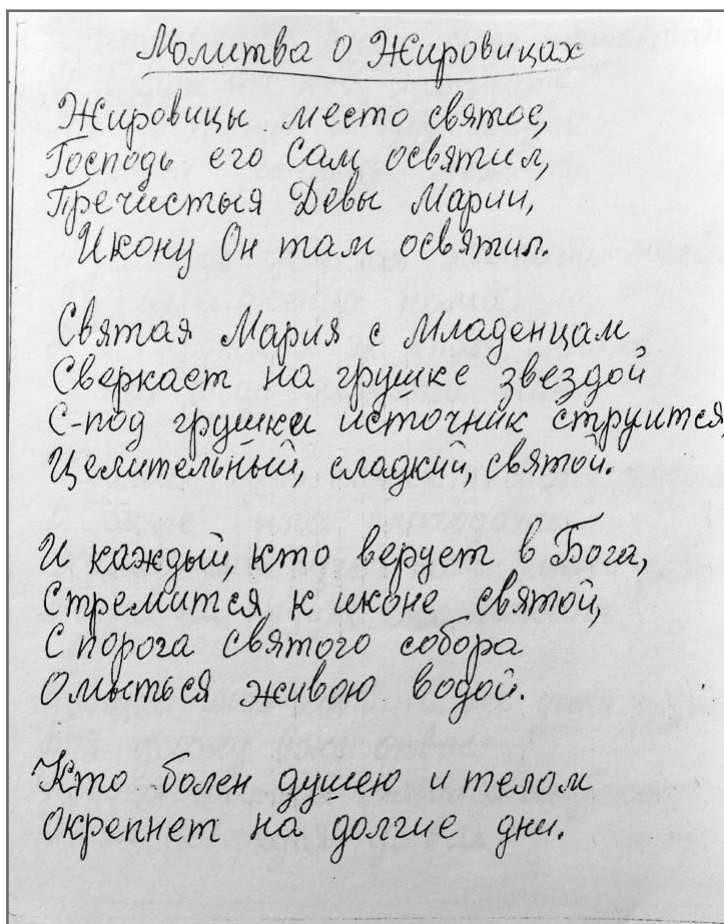
Очень заметно влияет на все, связанное с современной православной народной литературой, паломничество. Это мы наблюдаем и на белорусско-русско-украинском межграницье. Псалмы и духовные стихи, всевозможные паломнические заметки и записки, различные паломнические дневники и многое-многое дру-

гое составляют весьма разнообразные по составу и форме существования библиотеки паломников. Их всегда как бы две: большая домашняя и малая, связанная с конкретным паломничеством, взятая паломником в путь, обогащенная там в ходе паломничества, а затем окончательно влитая им в свою большую домашнюю библиотеку. При этом мы все больше и больше наблюдаем, когда эта малая паломническая библиотека существует полностью или частично в электронном виде, а для ее хранения используются всевозможные электронные носители от мобильного телефона до планшетного компьютера.

Существуют уже и отдельные настоящие мультимедийные паломнические библиотеки, например, видео хода паломничества, включая исполнение духовных песнопений, различного рода электронные тексты, в том числе многочисленные псалмы и духовные стихи, не исключая и старинных, очень любимых всегда, таких как «О Боже мій, Боже, що робиться в світі», целые подборки самых разнообразных сочинений вплоть до краеведческо-летописных, посвященных святыням, связанным с тем или иным паломничеством.

Так, готовясь к паломничеству в возрождаемый Рыхловский монастырь на Черниговщине, составителю такой мультимедийной паломнической библиотеки удалось скачать из Интернета фрагмент «Рыхловского монастырского летописца», отображающего события, происходившие в обители с 1880 по 1907 гг.

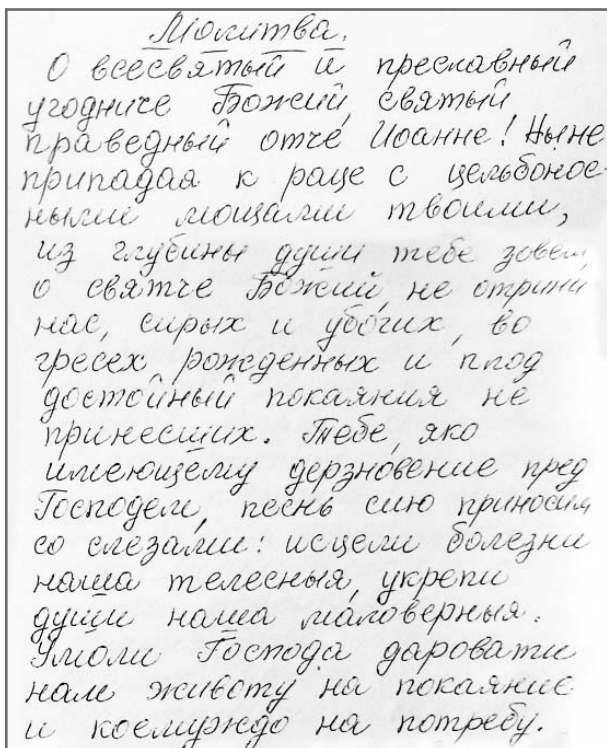
Многие православные приходы на межгранице имеют сейчас свои собственные приходские библиотеки, которые часто являются и своеобразными центрами распространения произведений народной литературы. Этому же способствуют и всевозможные православные выставки, фестивали и встречи, в том числе те же паломничества, когда происходит непосредственное активное общение множества людей. В огромной степени на этот процесс ныне влияет виртуальное общение, осуществляемое с помощью новейших электронных технологий. Особой формой работы с творцами этой православной народной литературы и ее распростра-



«Молитва о Жировицах» из рукописного сборника начала XXI в.

нителями становятся специальные региональные конкурсы, патронированные высшей церковной иерархией. Так, с 15 марта по 5 сентября 2013 г. в Гомельской обл. проходил региональный литературный конкурс «Православие — моя надежда!», организованный Гомельской православной епархией и областным отделением «Союза писателей Беларуси».

В заключение хотелось бы отметить, что в современной православной народной литературе белорусско-русско-украинского межграницья есть немало текстов, привнесенных сюда от православных крайнего западного рубежа исконного распространения православия — из Польши, где Польская Автокефальная Православная Церковь объединяет сейчас более полумиллиона верующих, преимущественно ведущих свое происхождение от белорусов и украинцев, начавших обживать эти земли около тысячи лет назад. Среди подобных текстов преобладают произведения, посвященные Холмщине, напри-



Молитва святому Иоанну Кормянскому
из рукописного сборника начала XXI в.

мер, связанные с культом иконы Богоматери Холмской¹⁰, и Подляшью, например, обращенные к св. Гавриилу Заблудовскому. Среди последних выделяется молитва и псалом к акафисту святому, написанные митрофорным протоиереем Алексием Зноско (12. X. 1912, г. Брест — 15. VII. 1994, г. Ломжа)¹¹, распространенные в основном в белорусской части нашего межграницья:

«Молитва Святому Мученику Младенцу Гавриилу.

Младенческого незлобия хранителю и мученического подвига образе пресветлый, Гаврииле блаженне. К тебе мы грешнии молитвенно прибегаем и о гресех своих сокрушающиеся, малодушия же своего стыдящиеся, с любовью зовем ти: скверн наших не возгнущайся, чистоты сыи сокровище, малодушия нашего не омерзи, долготерпения учителю, обаче немощи наша твоим на небесех представтельством исцели. Украси нас добродетельми твоими: кротостию, ангельской чистотою и незлобием, укрепи немощное произволение наше, вдохни в нас мужество духовное, да храним непоколебимо святую веру отцев наших даже до смерти. Молящиеся о чадах своих

¹⁰ См., напр.: Лыбынцев Ю. А., Шавинская Л. Л. Живая древность: литературная традиция культа иконы Богоматери Холмской наших дней // Древняя Русь. 2002. № 2 (8). С. 14–25; Они же. Украинское печатное слово Холмщины 1940–1941 гг.: первые народные издания // Западная Белоруссия и Западная Украина в 1939–1941 гг. Люди, события, Документы. СПб., 2011. С. 352–365.

¹¹ Родившийся в семье известного белорусского священника и гимнографа о. Константина Зноско Алексей унаследовал все таланты отца. В мае 1936 г. студент Отделения Православной Теологии Варшавского университета Алексей Зноско был рукоположен в священнический сан самым первоиерархом Православной Церкви в Польше митрополитом Дионисием. После окончания университета о. Алексей Зноско недолго служит в Варшаве, затем в Барановичах и местностях Белостокского воеводства. Военное время — наиболее плодотворный период его акафистного творчества. По существу факт этот отмечен самим о. Алексием в его подготовленной к печати и размноженной в ограниченном числе экземпляров на правах рукописи работе «Опыт личного акафистного творчества» (Варшава, 1989). В первые послевоенные годы о. Алексей служит во Вроцлаве, где в 1949 г. подвергается аресту. Освобождение наступает лишь в конце 1953 г. Он возвращается в Варшаву, затем служит в Бельске Подляском, Белостоке и снова в Варшаве.

В Словакии на Факультете Православного Богословия Прешовского университета о. Алексей защищает докторскую диссертацию об акафистном творчестве Русской Православной Церкви. С 1972 г. протоиерей доктор Алексей Зноско — преподаватель Христианской Теологической Академии в Варшаве, имеющей Православное отделение. С этого момента о. Алексей полностью посвящает себя научной и педагогической работе. Он много переводит, подготавливает учебники. В 1983 г. в Варшаве выходит в свет его «Mały słownik wyrazów starocerkiewno-słowiańskich i terminologii cerkiewno-teologicznej». Работа над вторым изданием словаря, дополненного более чем в два раза, становится для о. Алексия главной на все последующие годы вплоть до самой смерти. Близко знавший о. Алексия архиепископ Вроцлавский и Щецинский Иеремия, ректор Христианской Теологической Академии в Варшаве, вспоминал, что этот словарь «поглощал Его внимание» даже «в последние дни Его жизни».

О. Алексей Зноско оставил значительное литературное наследство. Необходимо заметить, что большое число сочинений было подготовлено о. Алексием к печати и размножено в ограниченном числе экземпляров на правах рукописи. Он был инициатором создания специальной церковной комиссии по переводческим вопросам, комитета по установке памятника свв. Кириллу и Мефодию в Кракове. Знаком особого внимания к гимнографическим трудам о. Алексия может служить факт широкого их распространения среди священства и православных верующих в рукописном виде. При этом наибольший интерес отмечается к акафисту св. мученику Гавриилу Заблудовскому, культ которого последовательно возрождался в послевоенные годы в Польской Автокефальной Православной Церкви.

Подробнее о нем см.: Лыбынцев Ю. А., Шавинская Л. Л. Зноско Алексей Константинович // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 20. С. 301; Они же. Гимнографическое творчество митрофорного протоиерея Алексия Зноско // Лыбынцев Ю. А., Шавинская Л. Л. Православная литература белорусов современной Польши. М., 2000. С. 125–143.

матери услыши и здравую, спасению и в болезнях исцелению младенцем от Господа еже податися буди умоляй. Вложи в нас о спасении и о славе Божией ревность неустанную, и о часех смертном память неусыпную хранить помози нам. Наипаче же в час исхода нашего помыслы отчаяния от душ наших предстательством твоим отжени, беззаконный наших божественного прощения упованием нас исполнив, во еже и тогда и ныне славить нам милосердие Владыки и твое крепкое заступление. Аминь».

«Псалом к акафисту Святому Мученику Гавриилу

1. Ангела всесветлаго,
Гавриила чудного,
Ликующе, вернии,
Хвальне воспоим.
Припев: Гаврииле чистейший,
Смерть от лютых приемший,
Рая Иисусова
Дивная розго.

2. Церкви Православная,
Земли Белорусския
Свете немерцающий,
Младенче святой.
Припев.

3. Сын селян беднейших,
Христиан честнейших
Христу сораспавшись,
Блаженство вкуси.
Припев.

4. Старец быв терпеньем,
В неистовном мученьи,
Младенец неверный
Зело посрами.
Припев.

5. Господень избранниче,
Младенцев верховниче,
Буди умолением
Нам на небесех.
Припев.

6. Младенцы недужныя,
В опасностях сущия,
Во благополучии
Присно соблюдай.
Припев.

7. Матери же скорбныя,
В отчаянии сущия,
Ангельским явлением
Своим утешай.
Припев.

8. Даруй нам спасение,
Вражде — умирение,
Злые богохульники
К Богу приведи.
Припев.

9. Да верой, надеждою,
Любовью прилежною
В век славим Бога-Слово
И тебе. Аминь».



НАУЧНОЕ СООБЩЕНИЕ



Л. С. Рафиенко

Архимандрит Антонин Капустин – выдающийся деятель Иерусалимской Русской Духовной миссии, ученый и коллекционер

Архимандрит Антонин «достойно считался русской славой в Иерусалиме и составляет гордость нашей семинарии», так писал священнослужитель и краевед И. Шестаков в статье, приуроченной к столетию Пермской духовной семинарии¹. И его слова более чем оправданы.

Архимандрит Антонин (в миру Андрей Иванович Капустин) родился в 1817 г. в с. Батурино Шадринского у. Пермской губ. в семье священника. В 1825—1830 гг. он учился сначала в Долматовском духовном училище, а в 1830—1836 гг. в Пермской духовной семинарии. В 1836 г. он перешел в Екатеринославскую духовную семинарию по приглашению своего дяди, назначенного ее ректором². После ее окончания в 1839 г. он поступил в Киевскую Духовную академию, которую окончил в 1843 г., получив степень магистра богословия³. Молодой специалист остался в академии сначала в качестве преподавателя немецкого и греческого языков, а потом — помощника инспектора⁴. В 1845 г. А. И. Капустин стал бакалавром богословия в академии, и в том же году пострижен митрополитом Киевским Филаретом в монахи с именем Антонин⁵. С 1845 г. монах Антонин Капустин стал заниматься исправлением русского перевода проповедей святителя Иоанна Златоуста. В 1840-е годы Антоний был рукоположен во священники и стал иеромонахом.

В 1850 г. ученого монаха назначили настоятелем церкви при русском посольстве в Афинах, где он восстанавливал из руин древнюю византийскую церковь XII в. Святого Никодима. После восстановления ее на деньги русского правительства иеромонах Антонин освятил ее во имя Святой Троицы. Храм отошел в ведение Русской Церкви и стал посольским в Афинах⁶. Все строительные работы здесь, археологические раскопки, а потом и росписи храма, велись под руководством Антонина. В награду за его труды, Синод возвел его в сан архимандрита⁷. Книга Антонина об Афинах была издана под названием «О древнехристианских надписях в Афинах» (СПб., 1874). В 1854 г. архимандрит Антонин побывал на родине, в Пермской губ.⁸ В 1857 г. он впервые посетил Иерусалим, плодом чего стала книга «Пять дней на Святой Земле» (Киев, 1884), где имелась фотография храма Воскресения, сделанная им самим⁹. В 1859 г. архимандрит Антонин побывал на Афоне, где исследовал древние рукописи и старопечатные книги, составив описание книжных хранилищ нескольких монастырей.

В 1860 г. архимандрит Антонин Капустин был переведен настоятелем посольской церкви в Константинополь. В 1862 г. им был составлен каталог 624 рукописей Иерусалимского Святогробского подворья в Константинополе. Весной

¹ Шестаков И. Люди науки, духовные и светские писатели из воспитанников Пермской духовной семинарии // Пермские губернские ведомости. 1900. №247. 12 ноября. С. 3–4.

² Дмитриев А. А. Биографический указатель памятных деятелей Пермского края. Пермь, 1902. С. 5.

³ Там же. С. 5.

⁴ Там же.

⁵ Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 684.

⁶ Там же.

⁷ Архимандрит Антонин — настоятель Русской Духовной миссии в Иерусалиме // Памятная книжка Пермской губернии на 1894 г. Пермь, 1894. С. 53.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

1863 г., получив отпуск, о. Антонин совершил поездку в Пермскую губ. По пути на родину он посетил крупнейшие научные центры Европы и России в Риме, Вене, Праге, Дрездене, Санкт-Петербурге, Москве, познакомился с ведущими специалистами в области славяноведения и византологии, а также осмотрел собрания крупнейших библиотек¹⁰.

По поручению Св. Синода архимандрит Антонин занялся изучением на Афоне подлинности Синайского кодекса Библии, в результате чего подтвердил древность этой книги. В 1865 г. указом Св. Синода архимандрит Антонин Капустин был назначен настоятелем Русской Духовной миссии в Иерусалиме, которая в этот период находилась в сложном положении: ее хотели низвести до уровня прихода, выполняющего узкие задачи Консульской церкви, подчиненной Иерусалимскому Патриархату. У миссии не сложились отношения с представителями католической и протестантской церквей, которые, обладая огромными средствами, скупили в Иерусалиме большие территории и не считались с Русской Духовной миссией.

В характере архимандрита Антонина преобладала черта наступательности, поэтому он стал проводить активную политику. Он также стал покупать участки земли и устраивать на них приюты для паломников, что имело важное значение для улучшения деятельности миссии. В 1868 г. архимандрит Антонин приобрел землю вокруг Мамврийского дуба, считавшегося общей святыней не только для христиан, но и для иудеев и мусульман¹¹. Здесь, на вершине горы, он построил двухэтажный паломнический приют, на втором этаже которого открыл музей Духовной миссии из предметов, найденных во время раскопок, проведенных им на Елеонской горе¹². В ходе раскопок, предшествовавших строительству, были обнаружены великолепные мозаичные полы VI—IX вв. с изображением птиц и рыб (одна из церковных художественных редкостей



Архиепископ Антонин

Палестины) и погребальные пещеры. На приобретенном месте на Елеоне стал возводиться храм во имя Вознесения Господня, строительство которого, однако, затянулось из-за недостатка средств. Тогда архимандрит Антонин обратился к русским людям с призывом: «Не найдутся ли христоролюбцы для возведения иерусалимского Ивана Великого на горе Вознесения?» Этот клич не остался без ответа. Строительство храма завершилось в 1886 г., а большой колокол в 308 пудов был пожертвован для величественной колокольни этого храма жителем г. Соликамска Пермской губ. А. В. Рязанцевым¹³.

В 1880 г. на месте купленных архимандритом участков земли в Горнем был устроен приют для паломников, а при нем отрыта русская школа и начато строительство церкви во имя Казанской

¹⁰ Православная энциклопедия.... Т. 2. С. 685.

¹¹ Архимандрит Антонин... С. 56.

¹² Дмитриевский А. А. Императорское Православное Палестинское общество и его деятельность за истекшую четверть века (1882—1907). М.: СПб., 2008. С. 141—142.

¹³ Дмитриевский А. А. Начальник Русской Духовной миссии в Иерусалиме архимандрит Антонин (Капустин), как деятель в пользу Православия на Востоке и в частности в Палестине. (По поводу десятилетия со дня кончины) // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1904. Т. III. С. 364.

иконы Божьей Матери¹⁴. Позже здесь возник первый в Иерусалиме Горненский женский монастырь, на территории которого ныне стоит памятник архимандриту Антонину¹⁵.

В течение того времени, пока он был начальником Русской Духовной миссии, архимандрит Августин строил приюты для паломников, больницы и школы, причем не на средства, выделенные миссии, которых едва хватало на жалованье причту, а на частные пожертвования. На деньги императрицы Марии Александровны, супруги Александра II, начальник миссии построил православную школу для местного арабского населения, которая ею содержалась до кончины в 1880 г.¹⁶ В селении Бет-Джала, находившимся по соседству с Иерусалимом, он создал небольшой пансион на средства графа С. В. Орлова-Давыдова, а затем расширил его и открыл здесь учебное заведение для подготовки учителей для православных школ Палестины и Сирии¹⁷.

На участке земли в Яффе, который местное население стало называть «Московским», архимандрит построил дом для летнего пребывания начальника Русской Духовной миссии, возвел церковь во имя апостола Павла и открыл подземный некрополь, принесший немало археологических находок и отождествленный с местом захоронения православной мученицы Тавифы¹⁸.

Во время пребывания в 1881 г. в Иерусалиме великих князей Сергея и Павла Александровичей архимандрит Антонин подсказал им идею о возведении храма в память их матери императрицы Марии Александровны (1824—1880), указав в качестве удобного места для постройки верхнюю часть Гефсиманского сада на склоне Елеонской горы¹⁹. Так архимандрит почтил память той, кто способствовала его назначению в Иерусалим. Когда участок под строительство был приобретен, великий князь Сергей Александрович попросил архимандрита Антонина принять на себя главное руководство и наблюдение за постройкой церкви во имя Марии Магдалины. Храм был сооружен за три года. В заботах по его украшению приняла

участие великая княгиня Елизавета Федоровна, которая сама вышила ковер, лежащий перед жертвенником²⁰. Иконостас церкви во имя святой равноапостольной Марии Магдалины был из белого мрамора, иконы писались уроженцем Перми, профессором исторической и портретной живописи Академии художеств В. П. Верещагиным. Большие панно на холсте на каждую из четырех стен церкви выполнил художник-передвижник С. В. Иванов. 1 октября 1889 г. состоялось освящение нового храма²¹.

Столь активную деятельность архимандрита Антонина в Иерусалиме поддерживал первый уполномоченный Императорского Православного Палестинского общества (далее ИППО) Д. Д. Смышляев — пермский земский деятель, библиограф Урала, коллекционер, хорошо знавший начальника миссии, как он писал, «давно и близко»²². Общество возникло в 1882 г., а уже с 1885 г. между ними установились тесные взаимоотношения.

В 1886 г. Д. Д. Смышляев приобрел участок земли на деньги Палестинского общества и возвел на нем Сергиевское подворье. Он же начал строительство второго — Александровского — подворья вместе с храмом во имя св. благоверного князя Александра Невского. Достроить храм ему не удалось, здоровье его ухудшилось и Смышляеву пришлось покинуть Иерусалим. Строительство подворья задерживалось ввиду большой плотности археологических работ, проходивших по соседству с храмом Воскресения Господня. Председатель ИППО великий князь Сергей Александрович выделил из своих средств 1000 рублей золотом и обратился к архимандриту Антонину с просьбой принять на себя руководство раскопками и контроль за расходованием денег. К раскопкам был привлечен, по рекомендации архимандрита Антонина, знаток иерусалимских древностей, археолог и архитектор Конрад Шик²³. В начале весеннего сезона 1883 г. приступили к раскопкам. Кульминацией их стало определение древностей иерусалимских стен и

¹⁴ Дмитриевский А. А. Императорское Православное Палестинское Общество... С. 142.

¹⁵ Архимандрит Антонин... С. 56.

¹⁶ Дмитриевский А. А. Императорское Православное Палестинское Общество... С. 143.

¹⁷ Там же. С. 142.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Лисовой Н. Н. ИППО: 125 служения Церкви и России // Дмитриевский А. А. Императорское Православное Палестинское общество... С. 388.

²⁰ Там же. С. 389.

²¹ Там же.

²² (Дмитриев А. А.) Дмитрий Дмитриевич Смышляев // Пермский край. Пермь, 1895. Т. 3. С. 7.

²³ Россия в святой Земле. М., 2000. С. 538.

открытие «Порога Судных врат», через которые Спаситель шел на Голгофу. Это открытие «обессмертило имя архимандрита Антонина в анналах библейской археологии»²⁴. Этим находкам архимандрит Антонин посвятил свою книгу «Раскопки на русском месте близ храма Воскресения в Иерусалиме» (СПб., 1884).

Кроме того, во время раскопок были обнаружены остатки базилики Воскресения, воздвигнутой императором Константином Великим в IV в., что помогло выяснить ее первоначальную планировку, а также местоположение и ориентацию городских стен Иерусалима евангельских времен²⁵. Эти данные были новыми для истории христианских построек эпохи Константина Великого в Палестине. Научные интересы архимандрита Антонина были очень широкими. Он увлекался не только археологией, но и был страстным нумизматом, собирал старинные монеты, расшифровывал надписи на них. Ученый писал: «Наш генеральный консул (в Смирне), археолог и нумизмат, живя столько лет здесь, успел составить богатейшую коллекцию малоазийских монет золотых и серебряных, между которыми есть и неизвестные ученому миру. В ней я в первый раз видел персидские дорики (т.е. монеты Дария), а также монеты нашего Босфора Киммерийского. Не могу устоять против влекущей силы древности. Динарий Августа и драхма Александра, можно сказать, жгут меня исторической теплотой имен своих. Лица Диоклетиана и двух Максимилианов также глубоко смущают душу. Одним словом, каждая монета имеет, что сказать уму и сердцу»²⁶. Основную часть своей коллекции монет архимандрит пожертвовал ИППО. Об этом подробно пишет в своей книге И. В. Помяловский²⁷.

В научных целях архимандрит Антонин изучал палестинские рукописи. В качестве его научного вклада следует отметить обзоры и описания рукописей, сделанные им в 1867 г. в патриаршей библиотеке Иерусалима. В 1868 г. он работал над описанием рукописей и старопечатных книг палестинской Лавры св. Саввы Освященного, в которую входило около 700 названий. В 1870 г. архимандрит с помощниками составил описание 1310 гре-

ческих, 38 славянских и 500 арабских рукописей библиотеки монастыря св. Екатерины на Синае²⁸. За этот труд Антонин получил в дар от братии монастыря уникальную рукопись — «Киевские глаголические листки»²⁹. Описания рукописей, сделанные архимандритом Антонином, и сейчас помогают специалистам в их научном поиске.

Им была собрана еще и личная коллекция, которая насчитывала около 100 рукописей, преимущественно греческих, славянских, еврейских и арабских. Монеты и древние рукописи архимандрит Антонин в основном приобретал во время своих поездок, которые описал в своих работах: «Заметки поклонника св. Горы» (Киев, 1864), «От Босфора до Яффы» (Киев, 1869), «Из записок синайского богомольца» (Киев, 1872), «Поездка в Румелию» (СПб., 1879), «Из Румелии» (СПб., 1886).

За свои заслуги архимандрит Антонин был признан почетным членом трех духовных академий: Петербургской, Московской и Киевской, а также избран членом Афинского археологического общества (1854), Одесского общества истории древностей (1856), Московского общества любителей духовного просвещения (1869), Императорского Московского археологического общества (1870), Императорского Русского археологического общества (1857); с 1884 г. — почетным членом), Немецкого восточного археологического общества в Лейпциге (1872), Киевского церковно-археологического общества (1873) и почетным членом Императорского Православного Палестинского общества (1882). Он был даже членом Парижского астрономического общества, поскольку занимался астрономией как любитель³⁰.

Труды архимандрита Антонина были отмечены многими государственными и церковными наградами: орденами Святой Анны I степени и Святого Владимира II степени. У него был греческий орден Спасителя II ступени³¹. За налаживание отношений с Иерусалимской патриархией, испорченных его предшественником, патриарх Кирилл II в 1868 г. вручил Антонину крест «с частью Животворного древа» — высшую награ-

²⁴ Там же. С. 533.

²⁵ Лисовой Н. В. Указ. соч. С. 402.

²⁶ Дмитриевский А. А. Начальник Русской Духовной миссии... С. 358–359.

²⁷ Помяловский И. В. Описание древних и средневековых монет, принесенных в дар Православному Палестинскому обществу архимандритом Антонином, начальником Русской Духовной миссии в Иерусалиме. СПб., 1886.

²⁸ Православная энциклопедия... С. 686.

²⁹ Там же. С. 686.

³⁰ Шестаков И. Указ. соч. С. 4.

³¹ Архимандрит Антонин... С. 57.

ду Патриархии, а позднее, «за пламенную ревность о Гробе Господнем», он был награжден патриархом Иерусалимским Никодимом II наперсным крестом на красной ленте³².

31 октября 1893 г. торжественно праздновался полувековой юбилей научной и церковной деятельности архимандрита Антонина Капустина, а через полгода, 24 марта 1894 г., он скончался в Иерусалиме³³. Похоронили архимандрита Антонина на Елеонской горе под сводами храма Вознесения Господня, построенного по его замыслу.

По духовному завещанию, оставленному покойным, все приобретенное им — землю, печатные книги необходимо было передать Синоду. «Вся стоимость земельных владений по нынешней цене их, переданных отцом Антонином Св. Синоду при своей кончине, простирается до миллиона рублей»³⁴. Пермский автор писал по этому поводу: «Россия изумилась бы тому, что может сделать энергия одного человека»³⁵.

Согласно завещанию, Духовной миссии передавался собранный покойным музей древностей, за исключением замечательного бюста царя Ирода, завещанного Императорскому Эрмитажу³⁶. Киевской Духовной академии была отписана наиболее ценная вещь из имущества архимандрита Антонина — телескоп его обсерватории, а другой — меньший — родному брату в Пермь³⁷. В Долматовский монастырь, где он воспитывался в училище, передавался наперсный крест, Святому Гробу — панагия с сибирскими камнями и малахитом. Императорской Публичной библиотеке досталось ценное собрание рукописей греческих и южнорусских³⁸. Его любопытный дневник, который он вел, аккуратно день за днем, с 1841 г., был оставлен Синоду с тем, чтобы в течении 40 лет со дня его смерти он не обнародовался. В будущем этот дневник послужит ценным источником историку, который напишет работу об успехах Православия на Ближнем Востоке с 1841 по 1894 г.³⁹



Могила архиепископа Антонина

Подводя итог, следует прежде всего отметить, что архимандрит Антонин Капустин был великим патриотом своей родины. Вся его деятельность была направлена на благо России и русских людей. Он сумел улучшить положение Русской Духовной миссии, укрепить ее авторитет в Палестине и значительно расширить существующую систему русского паломничества в Святую Землю.

Его имя приобрело авторитет в мировой науке. В годы советской власти, в связи с господствовавшими идеями, интерес к землевладению в Иерусалиме и к деятельности архимандрита Антонина пропал. Только в 1990-е перестроечные

³² Шестаков И. Указ. соч. С. 4.

³³ Дмитриев А. А. Указ. соч. С. 6.

³⁴ Дмитриевский А. А. Начальник Русской Духовной миссии... С. 377.

³⁵ Архимандрит Антонин... С. 57.

³⁶ Дмитриевский А. А. Начальник Русской Духовной миссии... С. 378.

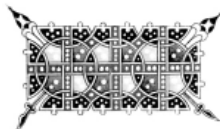
³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 378–379.

годы духовное наследие архимандрита Антонина стало возвращаться. Этому способствовало восстановление в 1992 г. исторического имени Императорского Православного Палестинского общества и его имущественных прав, после того, как патриарх Московский и всея Руси Алексей II взял ИППО под свое покровительство и возглавил Комитет почетных членов ИППО. В Москве прошел крупный международный симпозиум: «Россия и Палестина: культурно-религиозные связи и контакты в прошлом, насто-

ящем и будущем». В 1994 г. была проведена в России конференция, посвященная 100-летию со дня кончины основателя Русской Палестины архимандрита Антонина (Капустина), а в 2007 г. отмечалось 190-летие со дня рождения этого выдающегося церковного деятеля, начальника Русской Духовной миссии. Сегодня об архимандрите Антонине пишут научные книги и статьи, ссылаются на его труды, работают с его дневниками и рукописями, обращаются к собранным им археологическим материалам.



РЕЦЕНЗИИ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ



С. Г. Петров

Памяти Николая Николаевича Покровского

Отошел ко Господу 13 октября 2013 г. выдающийся русский историк, источниковед, археограф, академик Российской академии наук Николай Николаевич Покровский, создатель и глава крупнейшей научной школы по изучению русского православия.

Талант его был многогранен, а диапазон научных интересов — огромен: практически вся тысячелетняя история России и Русской Православной Церкви, от века XIII и до начала XXI включительно. И всегда ко всем источникам, включая документы Нового и Новейшего времени, он применял принцип одинаково тщательного анализа, наиболее детально разработанные в русской медиевистике методы исследования прошлого. Н. Н. Покровский внес значительный и неоспоримый вклад в развитие отечественной и мировой историографии: он автор более чем 300 статей, 23 книг и монографических изданий источников. Помимо всего были еще и многочисленные археографические полевые экспедиции, обследовавшие бескрайние территории Сибири, Дальнего Востока, Средней Азии и собравшие около двух тысяч старопечатных книг и редчайших рукописных памятников XIV—XX в. Его трудами спасены и сохранены для науки сотни древнейших, зачастую уникальных, книг и рукописей православной письменной традиции. «Археографическим открытием Сибири» назвали этот научный подвиг академика Д. С. Лихачев и А. М. Панченко.

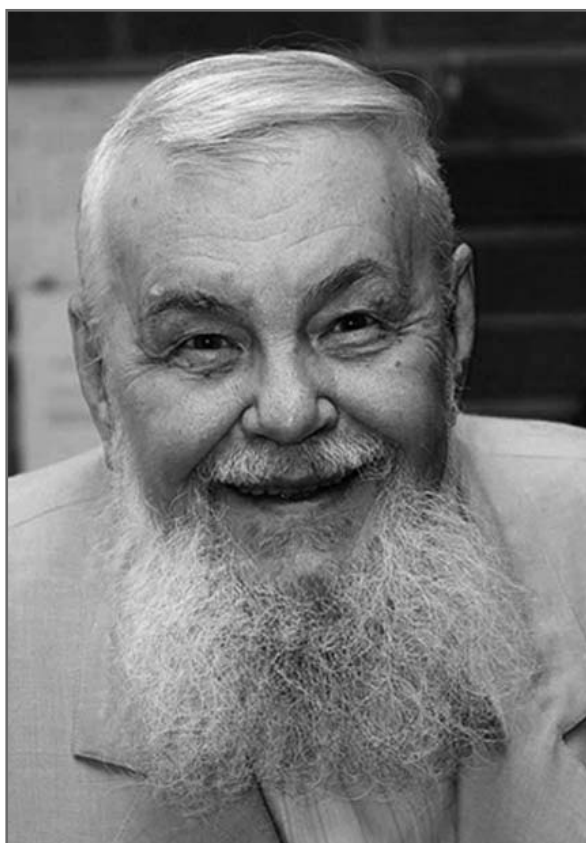
Н. Н. Покровский родился 20 июня 1930 г. в Ростове-на-Дону в семье университетского профессора истории, крупнейшего кавказоведа Николая Ильича Покровского — организатора и первого декана историко-филологического факультета Ростовского государственного университета. Свой род и фамилию семья вела от ярославского священника отца Феодора Покровского.

В школьные годы под влиянием матери, Татьяны Андреевны Прасоловой, врача-невропатолога, он увлекся микробиологией, в своих подростковых раскладах связывал будущее с этой областью новейших знаний. Однако ранняя смерть Николая Ильича подтолкнула его к совсем другому выбору: он решил пойти по отцовским стопам. В 1947 г. после окончания средней школы Н. Н. Покровский поступил на исторический факультет Московского государственного университета. Ставшие студентами вчерашние школьники и фронтовики окунулись в незабываемую послевоенную атмосферу главного вуза страны, на историческом факультете которого в ту пору преподавала плеяда выдающихся историков, в основном дореволюционной выучки: академики Б. Д. Греков, М. Н. Тихомиров, Е. В. Тарле, С. Д. Сказкин, Б. А. Рыбаков, профессора С. В. Бахрушин, П. А. Зайончковский, Н. Л. Рубинштейн и др. Годы учебы стали временем приобщения Н. Н. Покровского к замечательным традициям московской школы русской истории, неотделимой частью которой, ее наследником и ярчайшим представителем, он являлся. Когда университет захлестнула волна борьбы с космополитизмом, Н. Н. Покровский был среди тех немногих студентов и аспирантов, кто не принял участия в обязательных коллективных ритуалах осуждения своих учителей. Блестящий студент, свои научные интересы он сконцентрировал на средневековой истории Руси. Дипломную работу, посвященную ее непростому периоду — Смуте начала XVII в., он написал под руководством акад. М. Н. Тихомирова, высоко ценившего своего талантливую ученика.

После учебы в аспирантуре и успешной защиты кандидатской диссертации об актовых источниках по истории черносошного землевладения XIV—XVI вв., по приглашению М. Н. Тихоми-

рова он стал преподавателем на организованной и возглавляемой его учителем кафедре источниковедения МГУ. Происходившие в стране изменения, переосмысление ее недавнего прошлого привели его к работе с только что открывшимися источниками советского времени. Итогом этой работы стал подготовленный им вместе с соавторами аннотированный указатель воспоминаний по истории советского общества. Однако имя Н. Н. Покровского в перечне составителей не значится — по их просьбе, чтобы книга вышла в свет, он снял свою фамилию. В 1957 г. за участие в неформальном кружке молодых историков МГУ Н. Н. Покровский был приговорен к шести годам пребывания в ГУЛАГе. За пересмотр официальных оценок событий советской истории, попытки самостоятельно разобраться во всем происходившем при Сталине и желание упредить новые ошибки тогдашнего политического руководства страны пришлось заплатить сполна. Из Лубянской тюрьмы его отправили этапом в мордовские лагеря. Об этом, самом мрачном периоде жизни, он говорил неохотно. С печалью в глазах шутил, что Дубровлаг был оптимальным местом для изучения иностранных языков. Находившиеся в одно время с ним в лагере узники отмечали, что Покровский вел себя там достойно, с лагерной администрацией не сотрудничал. Сам Николай Николаевич сказал об этом так: пришел на «общий» режим, а ушел по окончании срока с «усиленного». В мае 1989 г. судебный приговор в отношении Н. Н. Покровского был отменен в связи с отсутствием в его действиях состава преступления.

После освобождения из лагеря ему было запрещено проживать в столичных и крупных городах европейской части страны. Принял «неблагонадежного» молодого историка Владимиро-Суздальский музей-заповедник. Достаточно часто Н. Н. Покровский приезжал нелегально в Москву, там он работал в квартире у М. Н. Тихомирова над его описанием уникальной коллекции рукописных и старопечатных книг. Именно по рекомендации своего учителя опальный историк принял решение переехать на работу в Сибирское отделение АН СССР. Это было условием передачи тихомировской коллекции древних книг в Новосибирск. Как говорил, улыбаясь, Николай Николаевич коллекция была с «приданым». С 1965 г. жизнь его неразрывно была связана с Новосибирским Академгородком, именно отсюда начались археографические экспедиции СО АН СССР, организатором и участником которых он был вместе с коллегами и учениками.



Покровский Н. Н.

С того же времени Н. Н. Покровский стал преподавать на открывшемся гуманитарном факультете Новосибирского государственного университета (с 1977 года — в звании профессора). Вместе с другими университетскими профессорами он заложил основы преподавания и научно-исследовательской работы факультетских кафедр университета. Яркий талант лектора, мастерское владение русским языком, художественный дар рассказчика, доскональное знание предмета разговора, — все это делало его лекции незабываемым событием, привлекало в аудиторию самый широкий круг слушателей. Неординарная биография, экспедиционная деятельность среди старообрядцев, да и сам его кряжистый облик с окладистой бородой придали имени Николая Николаевича в студенческой среде особое звучание.

Выпускники университета стали надежной основой созданной им историко-филологической научной школы. Становление ее началось во второй половине 1960-х годов, а институционально она была оформлена в 1975 г., когда в Институте истории, филологии и философии СО АН СССР открылся сектор археографии и

источниковедения с древлехранилищем редких и рукописных книг и появился первый сборник серии «Археография и источниковедение Сибири» (при жизни Н. Н. Покровского в свет вышел 31 выпуск). Для коллег и учеников лидерство и научный авторитет Н. Н. Покровского определялись его масштабным видением проблем, широтой научного кругозора, колоссальным трудолюбием и упорством, высокой требовательностью к себе, ответственностью за выполняемое дело. Учить своих учеников он предпочитал на собственных примерах, путем привлечения к решению конкретных научных задач, в ходе выполнения которых вчерашние студенты обретали не только значимый профессиональный опыт, но и осваивали основные приемы и методы его научной школы.

Особую роль в этом процессе в качестве своеобразных ориентиров играли подготовленные им монографии и публикации исторических источников. В 1971 г. отдельной книгой была издана важнейшая археографическая находка Н. Н. Покровского «Судный список Максима Грека и Исаака Собака» — из обнаруженного в 1968 г. на Алтае сборника XVI в. с самым ранним и полным списком материалов судов над выдающимся книжником и богословом преподобным Максимом Греком, очистившим его имя от ложных обвинений. До этого момента наука располагала единственным списком середины XVII в. и его еще более поздней копией. Тексты этих источников имели существенный изъян — повествование обрывалось вскоре после убедительно изложенных аргументов обвинения. О защите Максима Грека не было известно практически ничего. Высказывались многочисленные догадки о недостающей части «Судного списка», способствовавшие еще большему расхождению во мнениях и обострению споров вокруг имени святого. Найденный экспедицией Н. Н. Покровского и опубликованный им сибирский текст памятника позволил снять с преподобного Максима Грека одиозные обвинения в конспиративной политической переписке с Турцией, шпионаже в ее пользу. Рассказ об этой потрясающей находке сибирского археографа прочно занял место в вузовских учебниках по источниковедению отечественной истории. В 1988 г. Поместный Собор Русской Православной Церкви причислил Максима Грека к лику святых. «Судный список» стал бесценным материалом при составлении жития преподобного богослова.

В 1973 г. обрела книжные очертания в новосибирском издательстве «Наука» и работа «Актовые источники по истории черносошного землевладения в России XIV — начала XVI века», подготов-

ленная в своей основе еще в МГУ и подводящая итог исследованию Н. Н. Покровским русских актовых материалов. А на следующий год вышла из печати ставшая сегодня классикой отечественной историографии книга «Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII веке». В этой книге в условиях жесткой идеологической цензуры впервые в советское время поднимались и решались на огромном источниковом материале сложные богословские и исторические вопросы религиозно-общественного движения староверов.

Открытая Н. Н. Покровским, его коллегами и учениками не известная ранее народно-христианская литература, вобравшая богатейший мир духовной культуры русских крестьян, нашла отражение в целом ряде подготовленных им публикаций: в научно-популярной работе «Путешествие за редкими книгами», выдержавшей три издания (М., 1984; 1988; Новосибирск, 2005), в написанной совместно с Н. Д. Зольниковой монографии «Староверы-часовенные на востоке России в XVIII—XX веках: Проблемы творчества и общественного сознания» (М., 2002), в трех томах антологии «Духовная литература староверов востока России XVIII—XX веков» (Новосибирск, 1999—2011).

Острейшей исторической проблеме взаимоотношения власти, Русской Православной Церкви и общества, монархии и сословных организаций в мирный период и во время социальных потрясений XVII в. Н. Н. Покровский посвятил две свои крупнейшие работы: монографию «Томск. 1648–1649 годы. Воеводская власть и земские миры» (Новосибирск, 1988) и написанную вместе с известным сибиреведом В. А. Александровым книгу «Власть и общество. Сибирь в XVII веке» (Новосибирск, 1991). Совместной с Е. К. Ромодановской публикации наиболее ранних источников по истории первой сибирской церковной епархии и ее архиереев, был отведен том в основанной им серии «История Сибири. Первоисточники» — «Тобольский архиерейский дом в XVII веке» (Новосибирск, 1994).

В ходе «архивной революции» начала 1990-х годов Н. Н. Покровский получил возможность одним из первых ознакомиться со сверхсекретными кремлевскими архивами и применить используемые медиевистами приемы анализа и публикации к хранившимся там документам. В результате этой работы, проделанной совместно с автором этих строк, на свет появился двухтомник документов, посвященный особенностям проведения антирелигиозной политики большевиков в отношении Русской Православной Церкви (Архивы

Кремля: Политбюро и Церковь. 1922—1925 годы. М.; Новосибирск, 1997—1998. Кн. 1–2).

Другим крупнейшим проектом, осуществленным с привлечением российских и зарубежных специалистов, стало трехтомное издание составленной во времена Ивана Грозного Степенной книги царского родословия, первого обобщающего труда по истории России и Русской Православной Церкви. Научная публикация этого средневекового памятника стала возможной благодаря найденному в 1977 г. Н. Н. Покровским в Томске его древнейшему списку (Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. М., 2007—2012. Т. 1–3). После этого проекта вместе с петербургским ученым А. В. Сиреновым он обратился к изданию Латухинской Степенной книги, отразившей на своих страницах общность судеб и истории трех православных восточнославянских народов (Латухинская Степенная книга. 1676 год. М., 2012).

Научные интересы, да и сама жизнь Н. Н. Покровского теснейшим образом были связаны с Русской Православной Церковью. По свидетельству его духовника протоиерея отца Бориса Пивоварова, Николай Николаевич любил храм и знал церковную службу. С давних пор он поддерживал дружеские связи, состоял в переписке со многими православными архиереями и священниками. Его высоко ценил лично встречавшийся с ним Святейший Патриарх Алексий II. В конце 1980-х годов он был среди тех представителей академической общественности, кто поддерживал создание прихода и Храма всех святых, в земле Российской просиявших, в Новосибирском Академгородке. Он не раз принимал участие во встречах ученых этого крупнейшего научного сообщества страны с новосибирскими владыками — митрополитом Гедеоном (Докукиным) и епископом Сергием (Соколовым), выполняя обязанности медиатора. Взаимные чувства глубокого уважения и душевной теплоты связывали его с нынешним митрополитом Новосибирским и Бердским Тихоном (Емельяновым). Когда же к нему обратился мюнхенский протоиерей отец Николай Артемов из Русской Зарубежной Церкви за содействием, то Николай Николаевич сразу же послал своего ученика в Будапешт для участия в научно-исторической конференции, способствующей преодолению разделения двух частей Русской Православной Церкви.

Н. Н. Покровский оказывал посильную помощь Православному Свято-Тихоновскому гумани-

тарному университету, делился с его сотрудниками своим опытом издания источников по истории XX в. Взаимодействуя с научно-исследовательским центром «Православная энциклопедия», работал над статьями для фундаментальной «Православной энциклопедии» и привлекал к этому важному делу сотрудников своего сектора в Институте истории СО РАН. Но особенно долгими и плодотворными были отношения с Православной гимназией имени преподобного Сергия Радонежского, открытой во многом благодаря усилиям и стараниям протоиерея отца Бориса Пивоварова в Новосибирском Академгородке. С глубочайшим пиететом Н. Н. Покровский относился к преподавателям-энтузиастам этого учебного заведения, включая и духовенство Храма всех святых, в земле Российской просиявших. Николай Николаевич всегда отзывался на приглашения из этой гимназии и с удовольствием читал лекции для ее учеников, отмечая удивительную атмосферу в аудитории и неизменную тягу юных слушателей к освоению новых знаний. Он успел прочитать несколько циклов таких лекций: об истории письменности, о древнерусском изобразительном искусстве и архитектуре, о Степенной книге царского родословия и Латухинской Степенной книге, о гонениях на Церковь в первой половине 1920-х годов и конфискации церковных ценностей, о русской традиции отношений Церкви и государства в XIII—XVI вв. Лекционный цикл о церковно-государственных отношениях по настоятельной просьбе отца Бориса Пивоварова был переработан Николаем Николаевичем в учебное пособие, которое стало последней его прижизненной книгой. Как он был рад когда, за два месяца до кончины четырехсотстраничное иллюстрированное пособие вышло из печати (Русская Церковь и государство в XIII—XVI вв. Новосибирск, 2013). Такую же радость он излучал, когда будучи уже телесно слабым, смог отстоять полностью в церкви последнюю для него праздничную службу в честь Рождества Христова. Накануне отхода в вечность он причастился святых Христовых Таин. Отпевание Николая Николаевича совершилось 15 октября 2013 года в родном ему Храме всех святых Новосибирского Академгородка.

Вся жизнь Н. Н. Покровского была подчинена высокой цели — служению науке и людям.

Вечная память! Да упокоит Господь душу его, и в селениях с праведными сопребудит.



М. Ю. Дронов

Памяти Нины Михайловны Пашаевой

1 декабря 2013 г. не стало замечательного ученого и человека — ведущего библиотекаря отдела фондов по всеобщей истории Государственной публичной исторической библиотеки доктора исторических наук Нины Михайловны (Магометхановны) Пашаевой. Она ушла на 88-м году жизни после тяжелой и продолжительной болезни. Ее имя, широко известное в московских гуманитарных кругах, тесно связано и с Институтом славяноведения, с которым покойная сотрудничала более половины столетия.

Н. М. Пашаева родилась 20 июля 1926 г. в Москве в семье служащих. Предки со стороны отца — дагестанцы-лакцы, со стороны матери — русские дворяне (прадедом Н. М. Пашаевой был известный астроном проф. А.К. Кононович). Поскольку, волею обстоятельств, ее воспитанием занималась только мать и родственники по материнской линии, Н. М. Пашаева выросла человеком исключительно русской культуры. Люди, общавшиеся с Ниной Михайловной, часто удивлялись, узнавая, что в ее документах стоит отчество «Магометхановна». Примечательно, что в разных изданиях, в которых публиковалась Н. М. Пашаева, нет единства в расшифровке ее инициалов.

В 1941 г. Нина Пашаева окончила семилетнюю школу. В 1941—1944 гг., находясь в эвакуации в Ярославской области, экстерном завершила среднее образование. В 1945 г. поступила на Исторический факультет МГУ, который окончила в 1950 г. Сразу же после этого Н. М. Пашаеву направили по распределению в Государственную публичную историческую библиотеку, где Нина Михайловна проработала практически до самой кончины, пройдя трудовой путь от рядового до главного библиотекаря.

Уже во время учебы в МГУ начал формироваться круг научных интересов будущего учено-

го. Более всего Н. М. Пашаеву привлекала славистика. На первых порах это была богемистика: Чехии XVII столетия были посвящены и диплом, и кандидатская диссертация, защищенная в Институте славяноведения АН СССР в 1959 г. Чешские сюжеты интересовали исследовательницу и в дальнейшем. Однако в течение большей части научной и творческой жизни Н. М. Пашаевой ее внимание было в основном сосредоточено на истории и культуре коренного восточнославянского населения Галиции.

В СССР галичане официально трактовались как украинцы. В массовом сознании послевоенных лет незадолго до этого присоединенные к УССР области также воспринимались как украинские. Утверждению этого стереотипа способствовали значительные успехи украинского национализма в Галиции в первой половине XX в. и, как следствие, длительное сопротивление местного украинского националистического подполья советской власти. При этом местная досоветская традиция, особенно XIX столетия, базировалась скорее на идее восточнославянского («русского») единства. Посильной разработке именно этой, далеко не совсем «удобной» в период застоя, проблематики и решила посвятить себя Н. М. Пашаева. Ее первые статьи, посвященные галицийским русинам, начали появляться еще в 1960-е годы. Профессиональной спецификой всех научных публикаций исследовательницы являлся их библиографический уклон, опора на хорошо знакомые Н. М. Пашаевой фонды ГПИБ. За десятилетия научных поисков Нина Михайловна проанализировала самые разные страницы национально-культурной истории Галиции, проливая свет на подзабытые русофильские страницы истории края. В частности, она подробно обращалась к наследию местных просветителей Дениса Зубрицкого, Якова Головацкого, Ивана



Пашаева Н. М. Некролог

Наумовича и др. Изучала деятельность львовского Русского Собора, Галицко-Русской матицы и других организаций. И, конечно же, детально анализировала, как воспринимались галицийские дела в отечественной, российской и советской, историографии и публицистике. Своеобразным венцом изучения этой многогранной темы стал выход монографии «Очерки истории русского движения в Галичине XIX—XX вв.» (М.: ГПИБ, 2001; Изд-е 2-е, испр. и доп. — М.: Имперская традиция, 2007). Несмотря на то, что некоторые, особенно украинские, исследователи отнеслись к этой работе критически, «Очерки» прочно вошли в список обязательной литературы по данному предмету.

В то же время неверным было бы отказывать Н. М. Пашаевой в широте славистических интересов. Кроме чехов и галицийских русинов, она интересовалась и всеми другими славянскими народами, особенно их книжностью. Об этом наглядно свидетельствуют многочисленные статьи и каталоги книжных выставок, подготовленные исследовательницей. В 1994 г. Н. М. Пашаева защитила в Институте славяноведения и балканистики РАН докторскую диссертацию «Роль книги в славянском национальном возрождении (конец XVIII — вторая половина XIX в.)».

Посильным вкладом в славистику стал выход подготовленной Ниной Михайловной библиографической трилогии, посвященной славянской книге: «Сербская книга эпохи национального возрождения (конец XVIII в. — 1878 г.) в фондах ГПИБ России» (М.: ГПИБ, 1996), «Чешская и словацкая книга эпохи национального возрождения (конец XVIII в. — 1878 г.) в фондах ГПИБ России» (М.: ГПИБ, 2010) и «Славянская книга эпохи национального возрождения (конец XVIII в. — 1878 г.) в фондах ГПИБ России: Болгария, Галичина, Закарпатье, Буковина, Лужицкие сербы, Словения, Хорватия» (М.: ГПИБ, 2012).

Являясь глубоко верующим православным человеком (с 1944 по 2013 г. была прихожанкой известного московского храма Илии Пророка Обыденного), Н. М. Пашаева разрабатывала и религиозно-ведческие темы. В 2003 г. отдельной брошюрой вышел ее очерк «Немного об унии в Галичине: Глазами светского историка». Также она выступила составителем библиографического указателя «Инославие в России» (М.: ГПИБ, 2007). Благодаря персональным усилиям Нины Михайловны в «Историчке» прошел целый ряд книжных выставок, посвященных истории христианства в нашей стране и за рубежом.

С середины 1970-х годов Н. М. Пашаева также стала профессионально заниматься москвоведением, что опять-таки теснейшим образом было переплетено с ее личной религиозностью. Нина Михайловна была, без преувеличения, влюблена в родной город и особенно в его церкви, которым она посвятила множество публикаций. Так, ее перу принадлежат отдельные издания «Москва в зеркале столетий: Очерки сохранившихся памятников, 1147—1917» (М.: ГПИБ, 1997) и «Православные монастыри и храмы Москвы: библиографический указатель, 1988—2007» (М.: ГПНТБ СО РАН, 2008). Стараниями Н. М. Пашаевой при ГПИБ был даже создан кружок «Родная Москва. Родная библиотека», в работе которого принимали участие ее молодые сотрудники.

За долгие годы работы Н. М. Пашаева была награждена медалями «Ветеран труда», «За доблестный труд», «В память 850-летия Москвы», знаком «За отличную работу», неоднократно отмечалась грамотами Министерства культуры РСФСР и ГПИБ. В 1989 г. ей было присвоено звание «Заслуженный работник культуры РСФСР».

Н. М. Пашаева была человеком старой закалки, ее отличали сила воли и работоспособность. Констатируя это, следует вспомнить ее самостоятельные поездки на Западную Украину и в Словакию, осуществленные в начале 2000-х годов. Уже тогда ее здоровье оставляло желать много лучшего, но Нина Михайловна мужественно преодолевала все тяготы далекий путешествий. В последние годы, работая преимущественно на дому, каждую среду она приезжала в ГПИБ.

Как уже было отмечено, в течение всей своей научной жизни Н. М. Пашаева поддерживала теснейшие отношения с Институтом славяноведения. Здесь она защитила кандидатскую и докторскую диссертации, принимала участие во многих конференциях и в других научных встречах. Под грифом Института славяноведения вышли многие коллективные публикации, с ее участием. К центру отечественной славистики и его главному печатному органу, журналу «Славяноведение» (до 1992 г. «Советское славяноведение»), Нина Михайловна питала искреннее уважение. Показательно, что она была подписчиком журнала, начиная с его первого номера в 1965 г. Таким образом, в ее библиотеке находился полный комплект «Славяноведения». В последние годы жизни она очень переживала за эту часть своей библиотеки, стремясь найти достойного наследника в лице научного или культурного учреждения. Хочется верить, что это ей



Портрет Н. М. Пашаевой.
Художник С. Г. Галкина

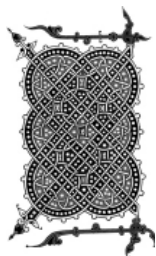
удалось, и редкие журналы не попали на свалку (как это, увы, часто бывает после смерти ученых), а были сохранены для следующих поколений славистов.

Однако не только профессиональные, но и душевные качества Н. М. Пашаевой притягивали к ней людей. Она жила одна, в небольшой квартире на Беломорской улице, двери которой всегда были открыты для гостей. Нина Михайловна охотно дарила тепло своей души всем окружающим ее в жизни людям. Всегда открытая, жизнерадостная, готовая прийти на помощь друзьям, коллегам и всем нуждающимся.

Еще многие знали Н. М. Пашаеву как тонкого ценителя русской поэзии и поэта-любителя. Нина Михайловна, зная наизусть большое количество стихотворений классиков, трезво оценивала степень собственного поэтического дара. Однако писать стихи было ее внутренней потребностью, средством самовыражения. В 2001 г. она на собственные средства выпустила сборник стихотворений «Пою для себя».

Конечно, полная и исчерпывающая оценка вклада Нины Михайловны Пашаевой в славяноведение, как и в другие дисциплины, еще впереди. Весьма желательно было бы составить и издать полную библиографию ее публикаций. Эта задача вполне по силам ГПИБ, в которой Н. М. Пашаева проработала свыше 60 лет.

Светлая память о Нине Михайловне Пашаевой останется у всех людей, которые соприкасались в своей жизни с этим глубоким и разносторонним человеком.



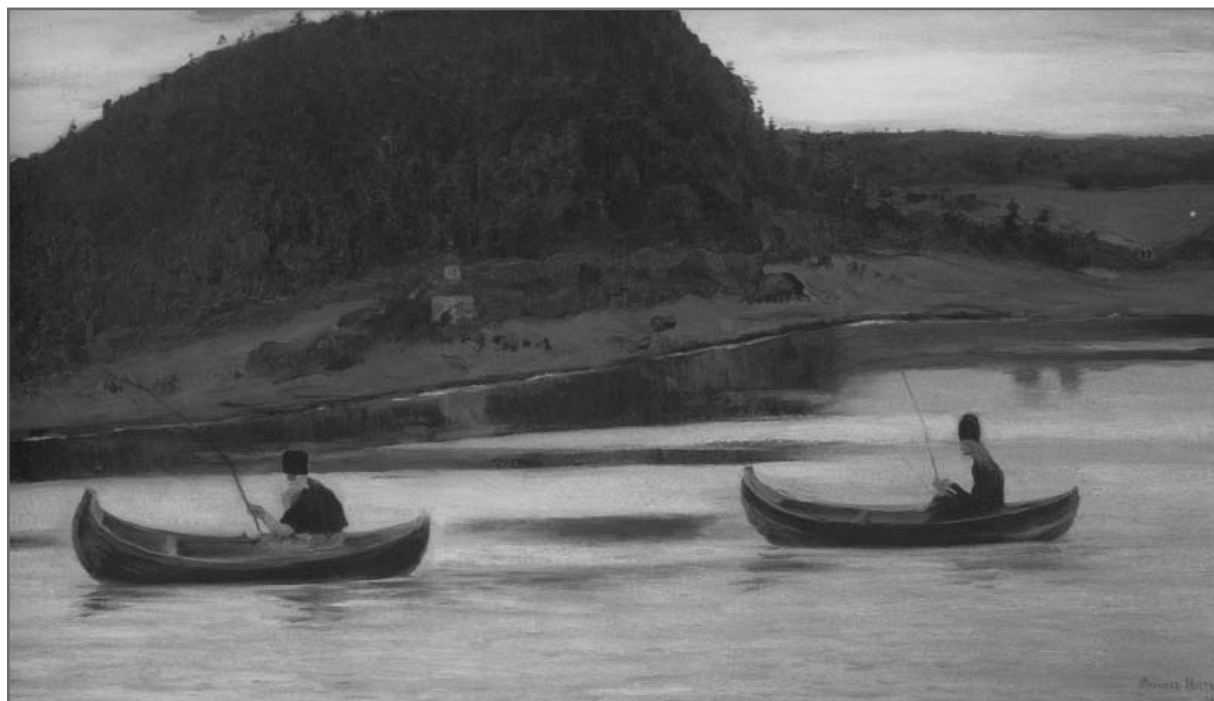
А. М. Грязнова

О выставке работ художника М. В. Нестерова, прошедшей в 2013 г. в Москве

Прекрасного художника Михаила Васильевича Нестерова сначала я узнала, как портрети-ста и была поражена экспрессией его образов, глубиной и точностью выявления характеров. Потом была очарована картинами старо-русской жизни и щемящей красотой тихих пейзажей. Со временем всмотрелась, вжилась в особый лад «Видения отроку Варфоломею», в строгую и страстную высоту духа этого полотна. Оно оста-ется любимейшим во всей русской живописи.

В то же время перед глазами часто встает дру-гая картина Нестерова — «Молчание» (1903 г.).

Есть в ней для меня притягательная сила, застав-ляющая не просто смотреть, но и видеть. Видеть, возможно, нечто большее, чем то, что реально изображено. Придется все-таки описать полот-но, чтобы пояснить, что вижу в нем я. Почти всю левую половину картину занимает утес или даже гора, которая темной массой возвышается над рекой. У ее подножия среди деревьев белеет церковка. А на вершине горы на фоне закатно-го неба виден купол другой церковки. Вместе с утесом обе они образуют вертикаль картины. А на переднем плане — река, и по ней неспешно,



Нестеров М. В. «Молчание» (1903 г.)

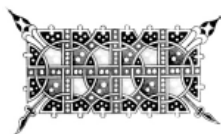
друг за другом плывут две лодки; в каждой по гребцу, чьи фигуры прописаны смутно, но можно понять, что это монахи. Справа у подножия горы едва различимы еще два купола храмовых строений. И вот берег реки, две лодки, полоса дальнего леса справа, длинные розоватые облака образуют горизонталь картины. И это сочетание широты и всеохватности горизонтали, вмещающей и человеческое присутствие, с вертикалью утеса и церквушек, устремленных к небу, рождает впечатление полноты жизни даже в этом мире молчания.

Когда-то мне довелось прочитать иную трактовку «Молчания». «Маленькие фигуры монахов в лодках кажутся точно придавленными темной, покрытой лесом горой, она нависает над ними, давит на них... Люди также одиноки, как две маленькие церковки, почти затерявшиеся среди тяжелого лесистого холма. В этой картине нет и следа того тихого радостного слияния с природой, того благостного умиления перед ее творениями, какое было в ранних работах Нестерова».

Считаю допустимым и такое толкование. Это право автора. Возможно, кто-то увидит и нечто совсем иное. Пожалуй, тем и ценны великие

произведения искусства, что дают простор для воображения и мысли и даже для неоднозначного взгляда на них.

Но еще раз вернусь к «Молчанию», на сей раз не к трактовке, а к ощущению, еще более трудно определяемому словами. Почему-то всякий раз при взгляде на это полотно я мысленно вижу еще одно великое творение: реальную церковку — церковь Покрова-на-Нерли. Самый трогательный посреди Земли русской! И меня омывает волна счастья, оттого, что существует эта неопишуемая красота. Почему же эти два творения для меня так связаны друг с другом? Я ведь не испытываю при взгляде на картину того внезапного всплеска радости. Напротив, в душе рождается тихая грусть и покой. А еще смирение: так и должно быть — молчаливый простор, верховенство печальной природы, а в перекрестье горизонтали и вертикали, в этом средоточии мира — душа человеческая, которая всегда и всюду. И эти два столь разных ощущения сливаются в одно, уже не противореча друг другу, и я догадываюсь, почему: в них для меня заключается эмоциональный образ России — не государства, не страны, а — родины.

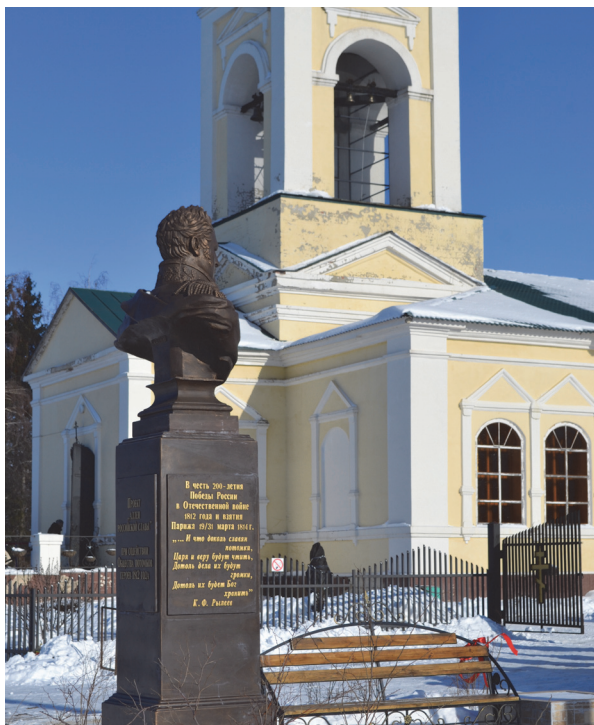




Митрополит Липецкий Никон на освящении памятника императору Александру I Благословенному в с. Паниковец Липецкой обл.



Памятник Александру I Благословенному в с. Паниковец Липецкой обл.



Памятник Александру I Благословенному в с. Паниковец Липецкой обл.



Памятная стела на месте кельи, где подвизался святой старец Феодор Кузьмич Томский



Верещагина Л. Д. Чаепитие в монастыре. Фрагмент композиции.
Праздник Преображения. Дымковская пластика. Глина, роспись



Бидак В. С. Воздвижение.
Малая скульптура. Гжель, фарфор