



ТРАДИЦИИ *и* современность

НАУЧНЫЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ ЖУРНАЛ

ИСТОРИЯ
ЭТНОГРАФИЯ
ЯЗЫКОЗНАНИЕ
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ
ПЕДАГОГИКА
ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ
КУЛЬТУРОЛОГИЯ
ФИЛОСОФИЯ

Уважаемые читатели журнала!

В 2021 г., в начальных числах июля, в г. Томск планируется проведение крупного международного научного форума – XIV Конгресса антропологов и этнологов России. В рамках конгресса будет работать секция № 19 «Цивилизационная деятельность русского православия в условиях социальных вызовов: прошлое и настоящее». Руководители секции: Елена Федоровна Фурсова, доктор исторических наук, заведующая Отделом этнографии Института археологии и этнографии СО РАН, и Олег Викторович Кириченко, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела русского народа ИЭА РАН.

Цивилизационные интересы любой мировой религии очевидны. И такой интерес оправдан наличием у русского православия определенного ресурса возможностей, сил, опыта и, конечно, перспектив развития.

В рамках работы секции мы рассчитываем обсудить круг вопросов, относящихся к выработке с участием православия важнейших цивилизационных механизмов:

- а) адаптации — межэтнической, межкультурной, межрелигиозной, в том числе в области образования и воспитания;
- б) консервации как условия сохранения идентичностей народов и человека в отдельности;
- с) глобализации как процесса, имеющего необратимый характер.

Каждый из указанных феноменов может быть рассмотрен как защитный социальный механизм, созданный с участием православия, позволяющий конкретному народу, стране, культуре не только «строить» цивилизацию, но и защищаться от вызовов времени. Предполагается, что будет рассмотрен как исторический опыт прошлого, так и исследована настоящая ситуация (условия пандемии, демографический кризис и пр.).

Секция в лице двух сопредседателей начинает принимать заявки на участие в конгрессе. Обращаться по эл. почте: mf11@mail.ru и kirichenko.oleg.1961@mail.ru

Сайт журнала

ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Научный православный журнал

Приглашаем посетить сайт нашего журнала.

В разделе «Архив» вы можете ознакомиться со всеми выпусками. В раздел «Библиотека» мы помещаем аннотации книг, интересных ученым, занимающимся изучением православной культуры. Раздел «Мероприятия: семинары и конференции» знакомит с собраниями исследователей, работающих по нашей тематике в разных регионах России. Раздел «Экспедиции — наша жизнь» предназначен для размещения заметок и впечатлений о научных экспедициях разных лет по изучению традиционной культуры русского народа.

На сайте можно увидеть и общую информацию о журнале, его редколлегии и авторах.

Адрес сайта: <http://naukapravoroslavie.ru>.

Почта сайта: kirichenko_ov@iea.ras.ru; tradsovr2019@mail.ru

№ 25 (сплошная нумерация)

2020

научный православный журнал

ТРАДИЦИИ и современность

Содержание

ПАМЯТИ МАРИНЫ МИХАЙЛОВНЫ ГРОМЫКО 3

ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ

НЕКРАСОВА М. А.

НАРОДНОЕ ИСКУССТВО – ЭТО ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА! ПРОБЛЕМА КЛЮЧЕВЫХ ПОНЯТИЙ В ГОСУДАРСТВЕННОЙ СТРАТЕГИИ РАЗВИТИЯ НАРОДНЫХ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОМЫСЛОВ 5

КИРИЧЕНКО О. В.

ЕВРАЗИЙСТВО ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ РОССИИ 14

ИССЛЕДОВАНИЯ

ЛИСТОВА Т. А.

ПРАВОСЛАВИЕ В XX ВЕКЕ: ФАКТОРЫ СОХРАНЕНИЯ И РЕАЛИЗАЦИЯ В ОБРЯДОВО-ПРАЗДНИЧНОЙ ЖИЗНИ 41

КРЮКОВА С. С.

НАСЛЕДИЕ ОБЫЧНОГО ПРАВА В РУССКОЙ ПОСТСОВЕТСКОЙ ДЕРЕВНЕ 78

ЛАБЫНЦЕВ Ю. А., ЩАВИНСКАЯ Л. Л.

ПРОФЕССОР КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ А. И. БУЛГАКОВ (1859–1907) 98

ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ И МАТЕРИАЛОВ

КИРИЧЕНКО О. В. Подготовка публикации и предисловие.

«МОИ ВОСПОМИНАНИЯ»: ВОСПОМИНАНИЯ ВАЛЕНТИНЫ АНДРЕЕВНЫ ЗВОНКОВОЙ. Ч. 2. ... 114

РЕЦЕНЗИИ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ

ЛАБЫНЦЕВ Ю. А., ЩАВИНСКАЯ Л. Л.

РЕЦЕНЗИЯ НА МНОГОТОМНОЕ СПРАВОЧНОЕ ИЗДАНИЕ: БИОГРАФИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ ВЫПУСКНИКОВ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ: 1819–1920-е гг.: МАТЕРИАЛЫ ИЗ СОБРАНИЯ ПРОФ. ПРОТОИЕРЕЯ Ф. И. ТИТОВА И АРХИВА КДА в 4-х т. / [сост. В. И. Ульяновский]. Т. 1: А–Й. Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2014 – 576 с., илл.; Т. 2: К–П. Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2015. – 624 с., илл.; Т. 3: Р–Я. Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2019. – 640 с., илл. 151

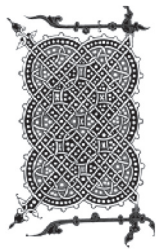
Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Российская академия наук

На 1-4 стр. обложки:

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

Журнал издается на средства учредителей и благотворителей

Издатель	
Коллектив редколлегии	Макетирование и верстка А.К. Беспалов
Редколлегия	
О. В. Кириченко, доктор исторических наук главный редактор Г. А. Романов, кандидат исторических наук заместитель главного редактора Л. Л. Шавинская, кандидат филологических наук И. В. Спасенкова, кандидат исторических наук Н. А. Шушвал, кандидат исторических наук	Адрес сайта журнала http://naukapravoroslavie.ru
Редакция	Адрес редакции 119334, Москва, Ленинский пр-т, 32а, комн. 1913 Тел.: 8 (495) 954-74-46, (+7) 916-304-46-27 E-mail: : kirichenko_ov@iea.ras.ru tradsovr2019@mail.ru
Л. Т. Соловьева, кандидат исторических наук научный редактор Н. В. Шляхтина, секретарь	
Эксперты	
Ю. А. Лабынцев, доктор филологических наук В. М. Меньшиков, доктор педагогических наук	М. А. Некрасова, академик РАН, доктор искусствоведческих наук
Свидетельство о регистрации в Роскомнадзоре: ПИ № 77-17325 от 06.02.2004 г. ISSN печатной версии: 2687-1122 ISSN электронной версии: 2687-119X Лицензионный договор с РИИЦ: № 258-07/2020 от 06.07.2020 г.	
При перепечатке материалов ссылка на журнал «Традиции и современность» обязательна	



ПАМЯТИ МАРИНЫ МИХАЙЛОВНЫ ГРОМЫКО

**Марина Михайловна Громыко
(3.09.1927—28.08.2020)**

главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии Российской Академии наук, доктор исторических наук, профессор, лауреат государственной премии РФ в области науки и техники, лауреат Макарьевской премии 2001 года в номинации «История России», кавалер Ордена святой равноапостольной княгини Ольги

С большим прискорбием оповещаем наших читателей о кончине Марины Михайловны Громыко - человека, создавшего журнал, давшего ему жизнь, поставившего его на ноги и отправившего его в многотрудное плавание по волнам истории. Царство ей Небесное! Следующий наш номер мы, Бог даст, подготовим и выпустим в память Марины Михайловны, теперь же вспомним основные вехи ее жизненного и научного пути.

Марина Михайловна Громыко родилась 3 сентября 1927 года в Минске. В 1950 году окончила Исторический факультет МГУ им. М. В. Ломоносова и поступила в аспирантуру по кафедре истории Средних веков, под руководство академика С. Д. Сказкина. В 1953 году защитила кандидатскую диссертацию на тему «Промышленность и торговля Нидерландов в XVI веке: развитие капиталистических отношений». В 1954-1959 годы - младший научный сотрудник кафедры истории Средних веков исторического факультета МГУ. Разрабатывала проблемы истории Нидерландов позднего средневековья и голландско-русских торговых отношений XVI-XVII веков, преподавала, в том числе читала спецкурс по этой проблематике. В 1959-1961 годы - старший научный сотрудник Постоянной Комиссии по общественным наукам Сибирского Отделения Академии наук СССР, преобразованной в 1961 году в сектор истории Института экономики СО АН, выделившийся в 1967 году в самостоятельный Институт истории, филологии и философии СО АН СССР. Вела исследования по социально-экономической и культурной истории Сибир

ри XVIII-XIX веков; разрабатывала теоретические вопросы источниковедения и соотношения социологических и исторических методов. В 1966 году защитила докторскую диссертацию на тему: «Западная Сибирь в XVIII в. Русское население и земледельческое освоение». В 1977 году прошла по конкурсу и переведена в Институт этнографии Академии наук в Москве, где работала до 2004 года в должности старшего, потом - ведущего, затем - главного научного сотрудника. Основное направление исследований - место и значение православия в духовной жизни русского народа в XIX-XX веках. Продолжала начатое на сибирских материалах исследование русской общины XIX века. Руко-



Марина Михайловна Громыко в день 80-летия

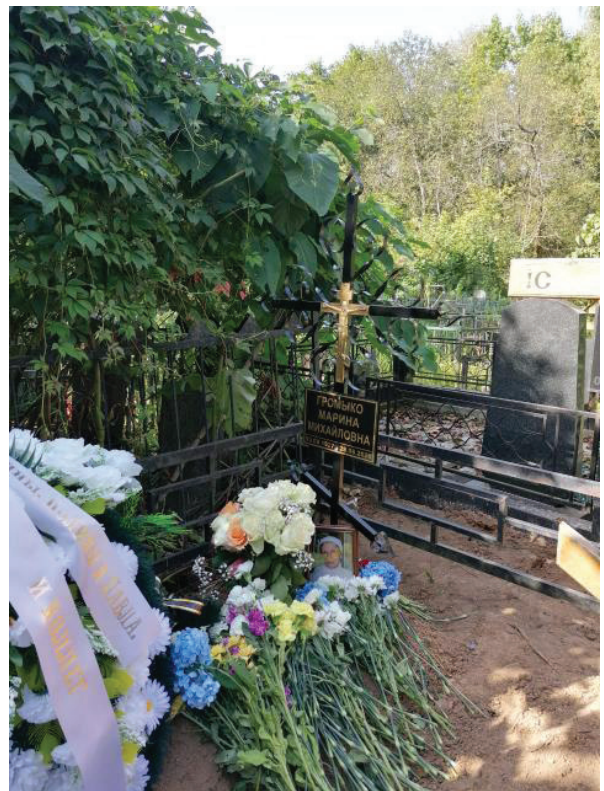


Отпевание в храме иконы Божьей Матери «Отрада и Утешение» на Ходынском поле

водитель шести кандидатских диссертаций по православной тематике. Ответственный редактор шести выпусков альманаха «Православие и русская народная культура» (1992—1996). Инициатор создания и главный редактор первых шести номеров православного научного журнала «Традиции и современность» (2002–2007). Организатор семинара «Православие и русская народная культура» в Институте этнологии и антропологии РАН с 1993 года.

Основные научные труды:

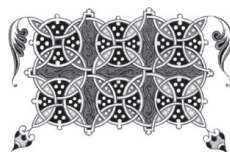
- Западная Сибирь в XVIII веке. Русское население и земледельческое освоение. Новосибирск: Наука, 1965.
- Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII - первая половина XIX в.). Новосибирск: Наука, 1975.
- Сибирские знакомые и друзья Ф. М. Достоевского. Новосибирск: Наука, 1985.
- Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М.: Наука, 1986.
- Мир русской деревни. М.: Молодая гвардия, 1991.
- О воззрениях русского народа (в соавторстве



Место упокоения на сельском кладбище

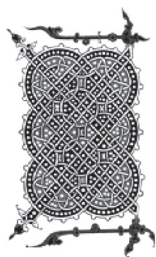
с А. В. Бугановым). М.: Паломник, 2000.

- Святой праведный Феодор Кузьмич - Александр I Благословенный. Исследования и материалы к житию. М.: Паломник, 2007. Второе издание - 2010.
- Обращение к старцам в духовной жизни русских XX века (Период гонений на веру и Церковь): Историко-этнографическое исследование. М.: Паломник, 2015.
- О духовном возрасте ученых и изучаемых / Очерки по материалам России XIX-XXI веков. М.: Индрик, 2018.
- А также свыше двухсот статей и глав в коллективных работах.



ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ

©2020 М. А. Некрасова
Россия, Москва



НАРОДНОЕ ИСКУССТВО – ЭТО ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА! ПРОБЛЕМА КЛЮЧЕВЫХ ПОНЯТИЙ В ГОСУДАРСТВЕННОЙ СТРАТЕГИИ РАЗВИТИЯ НАРОДНЫХ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОМЫСЛОВ

Аннотация. Проблемная статья затрагивает крайне важную и болезненную тему – судьбу народных промыслов в современной России; сохраниться ли им в связи с традицией, народными корнями, в тесном контакте с профильными научными центрами или уйти в сферу бизнеса и торговли, подчинившись задачам рынка и произволу потребительского вкуса. Автор обращает внимание на приоритеты народной художественной культуры, которые должно защищать государство, в связи с чем насущная задача в специальном законе, защищающем эту сферу культуры, должна быть решена коллегиально и широко, с широким обсуждением и привлечением специалистов из научных учреждений и народных центров для разработки такого закона.

Ключевые слова: русская народная культура, художественные промыслы, православие, народные традиции, государственная стратегия развития народных промыслов.

Abstract. The problematic article touches upon an extremely important and painful topic - the fate of folk crafts in modern Russia; whether they will remain in connection with tradition, national roots, in close contact with specialized scientific centers, or go into the sphere of business and trade, submitting to the tasks of the market and the arbitrariness of consumer taste. The author draws attention to the priorities of folk art culture, which should be protected by the state, in connection with which the urgent task in a special law protecting this sphere of culture should be solved collectively and widely, with wide discussion and the involvement of specialists from scientific institutions and folk centers to develop such a law.

Key words: Russian folk culture, arts and crafts, Orthodoxy, folk traditions, state strategy for the development of folk crafts.

Некрасова Мария Александровна (Nekrasova Maria Alexandrovna) – академик Российской академии художеств, доктор искусствоведческих наук, профессор / nekrasova.m.a@mail.ru
Научный православный журнал «Традиции и современность». 2020. № 25. С. 5–13
ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>
УДК – 745.5; ББК – 85.125; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2020-25/5-13>

Вопрос жизни народного искусства, его развития в традиционных промыслах, особо ценных, со всей очевидностью оказался в ситуации: что ни делай — все остается на круге своем. Из пятилетия в пятилетие пишутся стратегии развития, а традиционные промыслы из года в год гибнут. Среди них всемирно известные: Палех, Федоскино, Богородская резьба по дереву, Холмогорская резная кость и многое другое. Круг как бы замкнулся, несмотря на усилия Министерства промышленности и торговли, на которое и теперь Правительство возложило разработку «мероприятий по сохранению, возрождению и развитию НХП» — *по поручению Президента РФ* (Пр. 912 от 10.05.2017 г.). И здесь делается все возможное, хотя проблема выходит далеко за пределы компетенции Минпромторга и впрямую касается Министерств Культуры и Образования, остающихся безучастными в стороне¹. Между тем, кажущаяся безысходность имеет свои глубокие причины, поняв которые, можно найти решение проблемы.

Для этого важно всмотреться в историю советского прошлого.

Парадокс в том, что народное искусство, переносящее бесконечные беды, оказываясь в фарватере борьбы нового и старого, новизны с традициями, тем не менее, именно в советское время утверждало себя как духовная культура! И в этом статусе своих достижений открыло новую эру в своей истории, обозначив путь в будущее — в сохранении духовной культуры. И в этом статусе вошло в Новую Россию.

Мосты к тому сквозь время прокладывала традиция. В перспективе прожитой истории, это открывается в трех периодах советского времени и в предшествующем им серебряном веке, давшем импульс к раскрытию, постижению и возрождению духовных ценностей народного искусства — народной духовной культуры в целом.

Что это за феномен, незамеченный в текучести времени? Словно неожиданно возникший, а для кого-то даже и не примеченный в своем движении, но закономерный в жизни Духа.

Первый период (с 1917 г.) — период революционной ломки всех основ жизни страны, сокрушительного удара по традиции, традиционной культуре. И именно в эти жесточайшие 1920-е годы просияло, как чудо (так его и называли современники, в том числе ученые), рождение искусства Палеха — лаковой миниатюры. Древнерусская традиция была воспринята через призму поэтики народного искусства, в началах мифологического, космического, природного. Голиковские битвы, хороводы выплескивались на поверхность небольших предметов, что было органично для народного искусства. И тот же Иван Голиков в работе над «Словом о полку Игореве» в 1930-е годы поднялся до художественной разработки замысла. Живописным языком он воссоздал ценности «Слова» в единственности образа. Всей внутренней формой передал эпичность произведения, во временной протяженности движущегося конного русского войска, достигнув выражения всеобщего, всенародно значимого. Всадник — образ-идея сакрального значения в крестьянском искусстве — разворачивается талантом Голикова в многозначности смыслов, выражающих «Слово». Сравнительно с крестьянским — это *ново* в народном искусстве. Ново и развитие *личностного* начала, воплотившего уже на другом уровне диалектику взаимодействия индивидуального и коллективно-соборного начал, в утверждении вечно-ценного для народа — сил Добра, Блага, Справедливости, Света, возвышающих жизнь духа над обыденным. Личностное теперь не только вбирает ценность опыта народного, но осознанно включается в него. И это тоже ознаменовывает *новый этап* в развитии народного искусства. К своему замыслу мастер теперь собирает материал, чего не было в крестьянском искусстве. *Историчность* как категория образа народного искусства становится содержанием образа. И это *тоже ново и значимо для будущего* — это можно определить как синтез *фольклорного метода и метода художественного*. И тем не менее, при всем этом новом, народное искусство остается народным, сохраняет свою художественную *целостность* в специфике своего типа культуры — культуры *канонической*, где *канон* дает установку общую для творчества всех участников промысла, что не исключало, а, наоборот, провоцировало выражение индивиду-

¹ Следует сказать, что в последнее время (осень 2020 г.) в министерстве, курирующем подготовку закона о народных промыслах, началось движение. Как стало мне известно, проект закона был подготовлен, но без консультаций со специалистами, без экспертных заключений ученых и народных мастеров, опираясь только на силы чиновничьего аппарата. Нам пришлось писать протест в Совет Федерации, куда этот документ попал, а также обращение в Президиум РАН и в Отделение историко-филологических наук. Прилагаем в конце статьи текст обращения в Президиум РАН, отклик на которое мы не получили.

ально особенного. А это напрочь не признают те, кто видит культуру только в настоящем дне. Между тем, каждым мастером промысла утверждается своя неповторимость в выражении общего: общей художественной системы и техники искусства, общих тем, мотивов, *ценностей школы*. Ее и не хотят видеть как ценность сегодня, что демонстрируют понятия: «народное творчество», «народное художественное творчество», «ремесло». Этими понятиями в государственных документах регулируется деятельность промыслов. И эти же понятия вошли в образовательные стандарты. Этими понятиями традиционные промыслы смешались со всякого рода художественной и нехудожественной деятельностью, множеством подделок, что и показывает очередная выставка «Ладья», заставляя думать, что нет у нас ни понимания, ни уважения Национальной культуры!

Итак, искусством Палеха 1920-х – середины 1930-х годов не только *открыт*, но – *предначертан* путь традиционных промыслов в будущее и обозначена особая роль в них художника. Народное искусство показало себя в развитии. Но в условиях революционной классовой борьбы, острейшего противостояния новаторского традиционному, все новые достижения народного искусства в лице Палеха обернулись противоположностью. Художник с образованием, поставленный в положение учителя – народного мастера – посредством создаваемых образцов и руководства развитием народного промысла направлял творчество в русло общее со всем советским искусством – в соцреализм. На этом пути искусство промыслов катастрофически теряло и свою народность, и свою художественность, разрушалось мастерство.

Палех в те годы, хотя и подвергался жесточайшей, громящей его критике, тем не менее, благодаря своему особому положению защищенности известными писателями во главе с М. Горьким и славе на Западе, а главное – золотом от продажи изделий за рубежом, смог продержаться до середины 1930-х годов. В волну арестов попали и писатели, и мастера, жители села. Палех, переживший ломку своего искусства, принял установки партийной идеологии.

Во втором периоде, не менее чудесном, мисты, прокладываемые традицией, наиболее ярко проявились в факте возрождения Гжели. Некогда цветущий очаг народной духовной культуры, переживший гибельные, революционные разорения, восстанавливается в атмосфере победно завершаемой Великой Отечественной войны. Силами уче-

ного А. Б. Салтыкова и художницы Н. И. Бессарабовой, почувствовавшей традицию и учившейся у народного мастера, возрождается сине-голубая, с символом розы, растительная роспись на сияющем белизной фарфоре в технике полуфаянса XIX века, что было органично воспринято молодежью округа.

И вот, *третий период* – совсем неожиданный период самоутверждения традиции вопреки происходящему в то время. Он открывается событийно, нежданно и не столь в искусстве промыслов организованных (хотя и здесь в отдельных случаях традиция возрождалась, например гжельская пластика), которые в целом уже находились под гнетом образцов и промышленных параметров развития.

В первой половине 1960-х годов подлинным открытием стало народное искусство в творчестве мастеров деревень. Оно предстало в преемственности мастерства, уникальности школ, древнейших традиций. Это было время экологического кризиса и быстро набравшего силу технического прогресса, поставившего под угрозу природу и народное искусство. На страницах печати разворачивались одна за другой дискуссии. Входил в жизнь дизайн, и многим казалось – на смену народному искусству. Декоративное искусство утверждалось в художественной самооценности. В поисках современного стиля, часто отождествляемого с новой архитектурой Новых Черемушек, ниспровергалась традиция.

В обстановке начавшегося движения за сохранение природы, культуры, спасение умирающих деревень, спасение рек от попыток их поворота история культуры повторила себя: как и в серебряном веке, художники снова, в поисках родных корней, устремляются на Север, в глубины России, вдохновляются в своем творчестве древнерусской архитектурой, природой, самобытной жизнью деревень. И не только художники, писатели, врачи, физики и математики из разных городов открывали очаги народного искусства, помогали их возрождению, поддерживая творчество народных мастеров. *Это воистину было всенародное движение*. Оно привело к тому, что образовалась комиссия народного искусства при Союзе Художников, работающая с мастерами. Их творчество на выставках открывалось для зрителей всего мира. Они познакомились с невиданными ранее очагами русской народной глиняной игрушки – Каргопольской, Филимоновской, Абашевской, деревянной расписной игрушки – Федосеевской,

Городецкой, и другими центрами древнейших традиций. Творческим духом народных мастеров народная пластика воссоздавалась в целостности своего образа. На тех же выставках открытием стало народное искусство малых народов России, не вычлененное из этнической культурной среды: Дальнего Востока и Крайнего Севера, Сибири, Тувы, Дагестана. Во всем этом и была победа народного искусства над несущимся временем, народное искусство показало свою нужность в современности.

Происходящее радовало, удивляло неискушенного зрителя на выставках, заставляло специалистов, искусствоведов по-новому увидеть народное искусство, отойти от стереотипов, навязанных в предшествующее время марксистской наукой, научно осмыслить происходящее, классифицировать народное искусство современности в формах его бытования и уровнях культуры в разных слоях отражения ее в образах. Мною были определены три формы (Некрасова 1983: 75–150), каждая со своим механизмом развития и творческим методом, что актуально и на сегодняшний день. Тем более, что невнимание к этому ведет ко многим принципиальным ошибкам и потерям.

Прежде всего это касается вопроса народного искусства малых народов и русских деревень, гибнущих в настоящем, ждущих возрождения. Теперь в каждом случае необходим свой подход к явлению. А в то время, особенно к концу 1980-х годов, в неугасающих дискуссиях, несмотря на очевидность *живой традиции*, возрождающихся очагов народного искусства, *историчности его развития*, народное искусство пытались свести к понятиям то «примитива», то «анахронизма прошлого», «безличности» и к «бессознательному» творчеству или «подражательному», и в конце концов были выдвинуты понятия «самодетельное искусство», «народное творчество». К чему отнесли и традиционное народное искусство деревень, мастера которых, отделенные от промысла, попадали в систему работы домов творчества, как мастера самодетельности. И это был результат культурной политики в то время Министерства культуры. «Решающим фактором, — писалось в труде подведомственного ему учреждения, — в становлении и развитии народной художественной самодетельности является ее соединение с социализмом и коммунизмом — социальным и культурным движением, вступившим на путь исторического отрицания цивилизации» (Куликов 1984: 20).

В таком контексте и, соответственно, ложно к реалиям народного искусства как *живой традиции* понятия «народное творчество» и «самодетельное искусство» внедрились в управление всей широкой сферой деятельности народного творчества, что потом и перекечало в Новую Россию. А в то время даже из названия «народные промыслы» стало исчезать слово «народные». Министерство культуры учредило департамент «Самодетельное искусство» и соответствующий центр, отвернувшись окончательно от народных традиционных промыслов.

Почти десять лет оставаясь вне заботы государства, традиционные промыслы к концу 1990-х годов снова оказались в системе промышленности (в сменяющих друг друга Министерствах, в настоящее время в Минпромторге) в категории «народные художественные промыслы», по сути, стирающей культуру традиций. Это понятие вошло в закон о народных художественных промыслах № 7-ФЗ 1999 г., подписанный М. Касьяновым, вызвавший тогда возмущение и критику. Исправления впоследствии были, но по статьям, не затрагивая самих понятий. В последней записи это звучит так: «Народные художественные промыслы — одна из форм народного творчества». Это открыло широкую дорогу для всякого рода деятельности, совсем не относящейся к предмету «сохранения» и «развития» традиций.

Невнятность, размытость понятий, родившихся в советском прошлом, когда не ставилась задача «сохранять» и «развивать», тем более «возрождать» традиции народного искусства (скорее наоборот), не могут служить сегодня цели сохранения и возрождения традиции при разработке мероприятий, направленных на развитие промыслов.

До каких же пор в сфере народного искусства будут пожинаться плоды советской культурной политики, низводящей народное искусство, как якобы ненужное современности, до ширпотреба! Неизменный промышленный рост тогда был озаглавлен лозунгом — «каждому хохломскую ложку», а теперь — «в каждый дом Гжель». Лозунги очень сходны, только реалии другие! Другого ждет Новая Россия!

Огромные, многоэтажные заброшенные корпуса в очагах живой традиции — унылые свидетели механизации художественного ручного труда, гибели духовной культуры традиционных промыслов, их высокого мастерства.

В сложившихся реалиях без опоры на понятия, отвечающие целям «сохранения, возрождения и развития традиции», Министерство промышленности и торговли, возглавляемое Д. В. Мантуровым создает дорожную карту развития «народных художественных промыслов и ремесел» по Распоряжению Правительства РФ № 2800-р 14 декабря 2017 г.

Между тем, материальную прибыль от промыслов государство давно не получает, но прибыль большая возможна приумножением человеческих ценностей духовной культуры.

Прежде чем перейти к вопросу выхода из создавшегося положения, необходимо обратить внимание на подъем творчества и расцвет народного искусства в тяжелые для народа 1990-е годы. Рушилась промышленность, закрывались заводы, а традиционные промыслы показали расцвет народного искусства. Двигателем творчества, как и в 1920-е годы, было – выжить! Но одновременно – сохранить потомственное искусство, спасти традицию!

Мосты развивающейся традиции в четырех периодах истории, несмотря на беды, подготовили этот расцвет. Но осуществление его определили две причины. *Первая* – был отменен запрет на свободное исповедание веры. Возрождение Русской Православной Церкви сразу широко отозвалось в искусстве. Религиозное чувство в переживании образа, присущее народному искусству, выплеснулось в творчестве на религиозные темы, Евангельские сюжеты, в сакральности символических образов. Это видно не только в художественных достижениях отдельных личностей, но и в формировании целостных направлений в искусстве промыслов – пейзажа в миниатюре Федоскино и исторического, религиозного направлений в миниатюре Палеха, Мстеры, Ростовской финифти, в Богородской резьбе по дереву. Возродилась Гжельская майолика, открывшая путь развитию традиции, что было отмечено Государственной премией. Но для управленцев это ничего не значило. Руководствуясь стихией рынка, где позволено все покупать и продавать, была допущена продажа предприятия. И вместо майолики в Гжели стали создавать грузинскую керамику. Вопиющий факт незащищенности культуры – законом! В те же годы событием стало восстановление производства узорных шалей Павлово-Посадского очага. Во главе с пришедшими руководителями В. С. Стуловым и В. Г. Долговым промысел не только возродил свои традиции, но достиг целостного развития в

образности художественного языка, укорененной в космогонии народного искусства. Положительная энергетика изделий традиционных промыслов неизменно отмечается зрителем и потребителем. По этому поводу вспоминается вопрос, заданный на выставке Палеха в Амстердаме, посещаемой множеством людей: «Что же это за народ, который способен создавать в наше время искусство столь высокой духовности?». Горько при этом осознавать равнодушие нашего государства к духовной культуре, народному искусству, воспринимаемому в понятиях, обрекающих его на гибель в промышленном развитии.

В свете этого, актуальна *вторая причина* расцвета и стремительного развития искусства промыслов в 1990-е годы. Это – *свобода*. Свобода от промышленного роста и промышленного управления.

Сто лет истории народного искусства, в его бедах, и спадах, и утверждении себя в начале XXI века в статусе духовной культуры, позволяют констатировать *очевидную закономерность*: связь возрождения народного искусства в своей целостности с эпохами подъема народного сознания и самосознания творческого. Что это за самосознание? В моем определении – ЭКОЭТНО-РЕЛИГИОЗНОЕ самосознание (Некрасова 2013: 606), дающее творческое чувство связи с Родной землей, ее природой, историей и культурой народа. Это сознание созидательное, его заряд передается через искусство, формируя духовное пространство нашей жизни. Глубинность этих связей воплощает народное искусство, благодаря преемственности духа традиции и структурной целостности искусства. Из типа культуры, художественной специфичности и формирующих искусство начал вытекает само по себе понятие «*народное искусство традиционных промыслов*», в составе его дефиниций: *традиция, школа, канон* в общности художественной системы, основанной на *общей технике* канона. Но только через духовную установку, даваемую традицией и началами, формирующими образ, достигается целостность искусства в его развитии. В этом случае *школа* имеет решающее значение.

Итак, народное искусство традиционных промыслов как тип онтологической культуры развивается в постоянстве своих *ценностей, школ*, формируемых во времени диалектикой взаимодействия творчества личного и коллективно-соброрного на основе архетипических образов-символов и связи с природной, исторической средой про-

мысла. В определение традиционных промыслов обязательно должны входить понятия: *народное искусство, творчество, традиция, школа, мастерство*.

Все это можно выразить определением: *народное искусство традиционного промысла – творчество группы людей или одного лица в культурной традиции места истории промысла, в общности техник, материала, канона, художественной системы школы*. Один из критериев – профессионализм школы в искусстве промысла. Все это народному творчеству не предъявляется, что и приводит к таким курьезам, когда Президентский грант «За сохранение традиции» в Министерстве культуры был отдан низкопробному проекту самодельного творчества, а не народным мастерам, представляющим традиционное искусство.

Мастерство – одно из качеств материальной ценности произведений, не говоря о духовной и художественной, имеющей первостепенное значение. Следовательно: поддержка школ народного искусства в традиционных очагах – одна из главных задач стратегии «сохранения и развития» традиций.

«Народное» в определении искусства надо понимать в содержании эстетической категории, а не «массовости», в понятие которой, по недоразумению, под диктатом теории псевдомарксизма, включили народное искусство. Но это было в прошлом. А почему теперь такая же картина? Инерция, как видим, большая сила. Из нее надо выходить.

При подготовке плана мероприятий («дорожной карты») Минпромторгу ставятся сроки отчетности – Распоряжением Правительства РФ № 2800-р., в котором говорится о плане мероприятий по «сохранению, возрождению и развитию народных художественных промыслов и ремесел». На реализацию плана мероприятий выделяются бюджетные средства. Трудно предположить, что они пойдут на цели «сохранения, возрождения и развития» традиции при столь разных сферах деятельности. Ведь это и порождает всякого рода подмены и имитации, подделки не только внутри страны, но уже и в Китае, и других странах под наши ценные традиционные промыслы. А у нас они гибнут, растворенные общим управлением в широчайшей пестрой деятельности, называемой «народные художественные промыслы». Из них и может выделиться художе-

ственное, и родится из него когда-нибудь традиционный народный промысел, но и это художественное в свою очередь обречено раствориться еще в более неоднозначной деятельности, определяемой как «ремесло». «Ремесло, ремесленничество» объединяют деятельность и сапожника, и водопроводчика, и портного, и среди множества всякого рода занятий, очевидно, предполагается и народное ремесло, не удостоенное самостоятельного определения.

В чем же выход?

Только работая с четко дифференцированной деятельностью и, соответственно, ее управлением, можно ждать положительного результата. Вместо того, чтобы традиционные художественные промыслы ставить на промышленный путь развития, что бесперспективно, народное искусство развивается на основе небольших мастерских ручного художественного труда. Следовало бы возродить нашу художественную промышленность, тем более такие заводы, как Дулевский и Дмитровский фарфоровые со своими историческими традициями. Это важнейшая задача.

А народное искусство традиционных промыслов, с неповторимостью их уникальных школ, необходимо выделить в самостоятельное управление, соответствующее искусству, духовной культуре, с соответствующим им экономическим полем. В свете этого:

I. Создать Научно-исследовательский центр «Народного искусства и традиционной культуры» на основе открытия «Национального музея Народного искусства России», где будут представлены все формы бытования народного искусства в стране – русского и малых народов. Центр будет вести научно-исследовательскую работу, оказывать научно-практическую помощь традиционным промыслам. Центр сможет координировать работу в данной сфере, осуществлять выставочную, просветительскую деятельность, формировать заказы на выпускаемые художественные изделия и в целом целенаправленно определять реализацию изделий, тем самым выводя их из стихии рынка. И, конечно, помогать законодательной деятельности выработкой понятий.

II. В целях создания Национального музея необходимо вернуть здание, построенное специально для музея народного искусства в 1911 г. меценатом С. Г. Морозовым, а также вернуть ценнейшее собрание, принадлежащее музею.



Академик РАХ М. А. Некрасова и директор Школы Народного Искусства
Императрицы Александры Федоровны Н. И. Пономарева (справа)

III. Необходима подготовка специалистов, многие беды происходят из-за их отсутствия. С этой целью в образование надо ввести дисциплину «Народное искусство». Этот предмет уже не преподается даже в МГУ.

IV. Необходимо законодательно закрепить понятие «Народное искусство традиционных промыслов», вывести его тем самым из понятий «народное творчество» и, соответственно, «народные художественные промыслы». Только тогда сможет стать продуктивным законодательство в данной сфере. Понятий, с которыми оно бы могло бы эффективно работать, пока нет!

И последнее – государственным указом важно утвердить:

Народные традиционные промыслы, являющиеся хранителями уникальных школ мастерства в преемственности поколений, развивающими культурную традицию края в народном искусстве исторически сложившихся его очагов, признать ценностью Национального культурного достояния народа, страны, подлежащей охране и защите законом.

В свете этого необходимо выделить народное искусство в самостоятельное управление в статусе духовной культуры!

Приложение

В Президиум Российской Академии наук

В секретариат Отделения историко-филологических наук РАН

Уважаемые коллеги!

Только срочность и важность данной проблемы заставляют меня обратиться напрямую к компетентным руководящим органам Российской Академии наук, поскольку речь идет о проекте закона, который в ближайшее время будет принят на рассмотрение в Совете Федерации. Закон разрабатывался в Министерстве промышленности и торговли (куратор проекта заместитель министра Г. М. Кадырова). Проект получил необходимые научные рецензии, но авторы проекта не стали утруждать себя серьезной, фундаментальной его

проработкой. В прилагаемом обращении обозначена суть наших претензий к авторам законопроекта. Необходимо серьезно доработать этот важный закон, поскольку он касается огромной сферы традиционной народной культуры, связанной не только с художественными промыслами (производственной сферой), но и с туризмом, культурным и художественным творчеством. Здесь много вопросов, один из которых давно на слуху: почему художественные промыслы, область народной культуры, до сих пор находятся в компетенции Министерства промышленности и торговли, как будто речь идет о чем-то действительно «промышленном» и «торговом», продукте, а не о сфере народной культуры. Данное обращение прошу рассценивать как настоятельную просьбу вмешаться в уже запущенный процесс по «оптимизации» сферы народной культуры, чтобы закон, необходимый для регулирования и защиты художественной сферы народного творчества, был принят с учетом подлинных нужд этой культуры. Прилагаю к обращению краткий перечень основных претензий к проекту закона.

Замечания и предложения по поводу проекта федерального закона

«О внесении изменений в Федеральный закон “О народных художественных промыслах”»

Появление проекта закона, регулирующего и защищающего деятельность народных художественных промыслов, является делом важным и своевременным, поскольку эта сфера культуры сегодня нуждается и в правовой поддержке, и в особых мерах, гарантирующих ее сохранение. Между тем, при чтении проекта возникает много закономерных вопросов, вызванных, как нам кажется, формальным и достаточно поверхностным отношением к этой уникальной сфере народного творчества. Это обращение к ответственным государственным лицам написано от лица многих ученых, посвятивших народному искусству всю свою жизнь и сознающих, что сегодня оно как никогда нуждается в помощи и поддержке. Оно смогло выдержать натиск воинствующих безбожников в 1920-е и 1930-е годы и сохраниться, когда ставилась задача подчинения любых проявлений духовности господствующей идеологии. Его не сломал утилитаризм и догматизм, потому что народная художественная стихия оказалась сильнее. Сложнее было в 1990-е годы сохранить свое лицо в условиях неограниченной свободы, в том числе и свободы от связей с научными центрами, куриру-

ющими эту область культуры. Но и это сложное время было пережито, школы народных промыслов выжили и вернулись в нужное русло.

Что происходит сегодня? Время оптимизации проявилось и здесь. Хотя прогресс никогда не был чужд народному духу, народному художественному творчеству, в данном случае речь идет об уникальной области народной традиции, вылившейся в форму художественных промыслов, требующей такого же уникального, индивидуального и неформального подхода к сфере его регулирования. «Прогресс» не должен навязываться народному художественному творчеству, оно должно само избирать, исходя из своей художественной стратегии, что ему необходимо и куда ему двигаться. В советское время, на втором, творческом и конструктивном этапе курирования государством этой сферы (с 1950-х годов), были выработаны эффективные (насколько это тогда было возможно) способы взаимодействия. Они касались научной опеки народного искусства, заключавшейся в сборе научной информации, обработке ее, научном контакте с мастерами, — словом, в творческой деятельности, обоюдно (и для науки, и для народного искусства) выгодной и продуктивной. Эта модель эффективно работала и позволяла в значительной степени сохранять творческий потенциал народной культуры. В предлагаемом проекте, который формально призван защитить и урегулировать (оптимизировать) искомую сферу культуры, на деле никак не обозначен этот важнейший для народной культуры приоритет. А без него народное искусство сегодня не только беззащитно перед лицом агрессивного ширпотреба (все более изощренного и мимикрирующего под «настоящее», народное), но не способно развиваться как здоровый и нормальный организм. Закон вообще не прописывает эту основополагающую норму существования народных художественных промыслов. Там упоминается контролирующий эту сферу орган — Российское агентство защиты, сохранения и развития народных промыслов. Однако, как его умно ни назови, если это агентство видится лишь чиновничьей структурой, которая будет решать формальные задачи (а иные оно по своей компетенции просто не сможет решать), значит, область народного искусства будет лишена главного, должной компетентной поддержки и взаимодействия.

Нам представляется, что сфера народной культуры нуждается не только в поддержке со стороны академических институтов соответствующего профиля (и это нужно обязательно прописать в законе), но и в систематическом и рациональном

государственном регулировании и опеке. А это возможно при создании специализированного государственного научного центра (на уровне министерства), курирующего в постоянном режиме всю сферу народной культуры народов России (не только художественную и не только художественные промыслы). Государственная воля в этой области позволит укрепить научный фундамент, что, несомненно, заставит открыть соответствующие кафедры в МГУ им. М. В. Ломоносова и других ведущих вузах страны. Надеемся на государственное благоразумие, на патриотизм тех, кто решает сегодня государственные проблемы,

ведь проблема народной культуры, народного искусства и конкретно художественных промыслов – это, по большому счету, не проблема финансов и их эффективного расходования, а проблема сохранения хрупкого и ценнейшего организма по имени «народная традиция», которой любая страна гордится, ведь в ней сохранены следы ее древней истории, ее уникальности, ее будущего.

Академик РАХ, доктор искусствоведческих наук, профессор

М. А. Некрасова

Научная литература

Некрасова М. А. Народное искусство как часть культуры. Теория и практика. М., 1983.

Куликов Ю. Н. Самодеятельное, как категория марксистской теории культуры. Народное творчество в культуре развитого социалистического общества. М., 1984.

Некрасова М. А. Народное искусство. Русская традиционная культура и православие. Традиции и современность. XVIII-XXI вв. М., 2013.

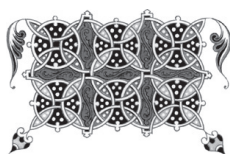
References

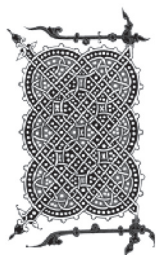
Kulikov, Yu. N. 1984. Samodeiatel'noe kak kategoriiia marksistkoi teorii kul'tury. Narodnoe tvorchestvo v kul'ture razvitogo sotsialisticheskogo obshchestva [Amateur as a category of the Marxist theory of culture. Folk art in the culture of a developed socialist society]. Moscow.

Nekrasova, M. A. 1983. *Narodnoe iskusstvo kak chast' kul'tury. Teoriia i praktika* [Folk art as part of culture. Theory and practice]. Moscow.

Nekrasova, M. A. Narodnoe iskusstvo. Russkaia traditsionnaia kul'tura i Pravoslavie. XVIII-XXI vv. [Folk art. Russian traditional culture and Orthodoxy. XVIII-XXI centuries]. 2013.

FOLK ART IS A SPIRITUAL CULTURE! THE PROBLEM OF KEY CONCEPTS
IN THE STATE STRATEGY FOR THE DEVELOPMENT OF FOLK ARTS





ЕВРАЗИЙСТВО ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ РОССИИ

Аннотация. Статья посвящена концепции евразийства, развивающейся во времени (с 1920-х годов по сегодняшний день) и претерпевшей значительную трансформацию как в содержательной части, так и в целевой. Сегодня евразийство – не столько научная теория, сколько идеология, вокруг которой концентрируются значительные силы внутри России и за рубежом. Евразийская мысль представлена двумя международными глобальными проектами: один с китайским центром, другой с турецким. Евразийство нельзя считать российским национальным проектом ни исторически, ни интенционально.

Ключевые слова: евразийство, неоевразийство, нация, этнос, идеология, научная теория, монгольская империя, китайский проект, турецкий проект.

Abstract. The article is devoted to the concept of Eurasianism, evolving in time (from the 1920s to the present day) and undergoing a significant transformation both in the content and in the target. Today Eurasianism is not so much a scientific theory as an ideology around which significant forces are concentrated within Russia and abroad. Eurasian thought is represented by two international global projects: one with a Chinese center, the other with a Turkish one. Eurasianism cannot be considered a Russian national project, either historically or intentionally.

Key words: Eurasianism, neo-Eurasianism, nation, ethnos, ideology, scientific theory, Mongol Empire, Chinese project, Turkish project.

Статья выполнена при финансовой поддержке Программы Президиума РАН, проект «Российские ценности и символы: национальное единство и этнокультурное многообразие»

Кириченко Олег Викторович (Kirichenko Oleg Viktorovich) – главный научный сотрудник ИЭА РАН, доктор исторических наук, главный редактор научного православного журнала «Традиции и современность» / kirichenko.oleg.1961@mail.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2020. № 25. С. 14–40

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 316.342.7; ББК – 63.5/66.5(0) 6; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2020-25/14-40>

Постановка проблемы

Совсем непросто определиться с тем, что стоит за термином «евразийство»: научная теория, политическая доктрина или социальный миф, внедряемый в умы учеными, политиками и в немалой степени литераторами. Другой, не менее важный вопрос: выяснение каналов его продвижения, причин популярности евразийства. Идеи евразийства звучат со стороны политики, науки, художественной сферы; говорят о разном, но называют это евразийством. Задача статьи — не только разобраться в этой разногласии, понять причины ее появления, но и ответить на главный вопрос: как связано евразийство с проблемами национальных отношений в современной России. В качестве гипотезы нами выдвигается понимание евразийства как сложного по происхождению и эволюции идейного комплекса знаний, которые нужны в конечном счете для политических целей, это учение, призванное стать идеологией. Очевидна и полемика евразийства с марксизмом, в его советском изводе, который, по мысли евразийцев, не выполнил своих исторических задач, касающихся подлинного решения национальных вопросов в России. Таким образом, претендуя в будущем на роль ведущей государственной идеологии, евразийство (как и марксизм) вынуждено было проходить свой сложный, эволюционный путь, включающий разные ступени функционального знания: научного (философского, исторического, этнологического), политического, мифопоэтического, — работающего в целом на одну идею, идею евразийства. Отметим также, что, как ни богата на тексты историография вопроса, но все они касаются разбора точек зрения отдельных представителей евразийства, нет понимания целостности движения (нет ни одной такой работы), как нет и попыток объяснить, почему евразийство такое разное и куда оно движется. Словом, все эти вопросы, отсутствующие в историографии, мы и поднимаем в статье.

Мы исходим из того, что евразийство, сначала как теория, родилось под звездой постмодерна, еще только разворачивающегося в СССР, но ясно и очевидного из близкого русского зарубежья. Кто-то в зарубежье не принял тогда это фундаментальное покушение большевиков на русские и российские начала, но для евразийцев именно оно оказалось самым важным и интересным. Евразийство, как и большевизм, готовилось взорвать основы русской истории, традиции, ударить в самую суть русской (и российской) жизни, поэтому за его смелостью стояли не только «евразийский патриотизм», но и ирония, скрывающая страх и

смущение разрушителей; безоглядное погружение в мир вне границ и ограничений, в мир без привычных с античного времени мер и гармонии; а также нарастающая разногласия: от автора к автору, от этапа к этапу евразийского, интеллектуального пока, завоевания России. Ирония, безграничье, хаос шли вместе с концепциями, размывающими привычное понимание России как страны с определенной историей и культурой; понимание русских граничило с их отторжением от подлинной истории и представлением их как народа «Гога и Магога» эсхатологического времени. К этому нас ведет дугинское неоевразийство, где в евразийском пространстве нет уже никого ответственного за историю, нет и ведомого (все равны и безответственны), нет подлинной человеческой истории, но вся она помещена в прокрустово ложе безумств, сумасшествий, отклонений, господств низших inferнальных сил. Утешает, что эта история присутствует пока только в книгах отдельного автора, только в воображении, но, учитывая, что эти книги читают не только рядовые читатели, но и политики, и педагоги, и бизнесмены, нельзя не обеспокоиться тем, куда пришла сегодня евразийская мысль, претендующая на первенство в правах на идеологию. Конечно, как только ее позовут. Поэтому есть настоятельная потребность рассмотреть евразийство без розовых очков «модного течения», остроумных концепций, а с точки зрения сущностной: насколько эта теория отвечает подлинным традициям и интересам России, русских, других народов, населяющих страну.

Ранний (эмигрантский) этап евразийства

Евразийство родилось в ранний период эмиграции русской интеллигенции, покинувшей, вольно или невольно, советскую Россию в начале 1920-х годов. Оппозиционный настрой эмигрантов-евразийцев касался, как ни странно, критики не большевистской России, а принявшей их Европы. Высокомерие Европы, не умеющей смотреть правильными глазами на Россию и на Азию, становится главной проблемой евразийцев на долгие годы. Евразийство как мировоззрение, конечно, начало рождаться еще в дореволюционной России; тогда среди петербургской художественной интеллигенции появилось тяготение к «азиатской экзотике», которая связывалась, кроме разного этнографического, с миром таинственных символов, глубоких восточных знаний, особой мистики — всего того, что серебряный век воспринял как альтернативу западной рациональной мудрости. Но, очевидно, тогда тяготение к Востоку не облеклось еще ни в какие иные формы, кроме на-

учных и художественных. Когда же империи не стало, а в России вслед за октябрьской революцией была развязана Гражданская война, все стали свидетелями грандиозных событий, связанных со сменой вектора революции. Начиналась она большевиками как социальная революция, а закончилась вместе с окончанием Гражданской войны как национальная, в связи с беспрецедентно активным участием «национальных окраин» в этой войне. Это и стало очевидным, на наш взгляд, для русских эмигрантов, не равнодушных к теме «Востока», и стало поводом для научного осмысления этого феномена. Таким образом, евразийство, прежде всего в лице его основоположника Николая Сергеевича Трубецкого, мы рассматриваем как научную реакцию на ближайшие политические события, связанные с активным участием в Гражданской войне не только «малых народов» России, но и в целом многочисленных представителей Азии, прежде всего китайцев.

Выход книги князя Трубецкого «Европа и человечество» в 1920 г. принято считать датой рождения евразийства. В ней автор пишет, что идеи, изложенные в книге, сложились более десяти лет назад, в 1910-е г., т.е. после русско-японской войны.

Исторические взгляды Н. С. Трубецкого, судя по всему, сложились под воздействием трудов В. О. Ключевского, автора «народной истории» России, сторонника доминирования географического фактора, стоявшего также на точке зрения «торговой теории». В историческом очерке «Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока» (1925 год) Н. С. Трубецкой использует все эти наработки крупнейшего тогда исторического авторитета в России. Так, причину, по которой только с эпохи Чингисхана (и завоеваний монголов) можно начинать подлинную политическую историю Руси, он связывает именно с тем, что у географии Руси было свое историческое задание: «осуществление товарообмена между Балтийским и Черными морями» (Трубецкой 2019а: 16). Киевская Русь не смогла решить эту задачу. А вот Золотая Орда смогла. Хлесткие и парадоксальные оценки русской истории, которые звучат в работе, также даны «в стиле Ключевского»: «Татарский режим, унижительный для национального самолюбия, многих русских людей из разных слоев общества привел к полной утрате как национального самолюбия, так и вообще чувства долга и достоинства». Все эти чувства, как следует далее из текста, русским вернули татаро-монголы, у которых они были весьма развиты, как у кочевников.

«Татарского ига не было», вместо примитивной системы дорожных коммуникаций Русь получила «монгольскую сеть почтовых путей», Русь не просто приобщилась к монгольской государственности (!), но усвоила сам ее дух, «дух Чингисхана». «Великая идея» на века стала путеводной звездой русской государственности. Русские князья «сначала просто пристроились к татарскому режиму... потом они стали работать вместе с татарами, проникнувшись государственными соображениями более широкого масштаба». Как только Русь освободилась от «гнета татар», так сразу началось создание нового типа государственности — централизованной монархии по типу золотоордынской. Таким образом, Русь была втянута татаро-монголами в глобальный государственный и цивилизационный проект, соединяющий кочевой мир Азии и оседлый мир Восточной Европы, породив феномен Евразии. Вплоть до Петра I выдерживалась эта благодатная для России стратегия освоения территории, потом начинается искажение исторического проекта, и в результате в 1917 г. страна терпит катастрофу. С Петра I начинается преклонение России перед Европой, вместе с чем к нам пришли европейские «ценности»: милитаризм, шовинизм, космополитизм. Имперский период России для автора — сплошное черное пятно: государство-милитарист, Церковь угнетена, народы России подвержены преступной политике русификации. Большевики, взяв власть, должны были исправить положение, и они как будто начали что-то делать: «по отношению к Востоку впервые взяли правильный тон», но во всем остальном продолжили старую политику европеизации (курс на коммунизм и социализм). В конце исторического очерка Н. С. Трубецкой ставит приоритетную задачу для страны: «создание новой культуры» через решение вопроса «в области быта и психологии». Создание культуры предполагает создание такой системы, где все будет подчинено религиозному началу не формально, а фактически.

Данный исторический очерк весьма показателен для классика евразийства; приходилось начинать с «азов», с новой истории, с новой фактуры и даже с использования нового механизма для создания исторического текста, механизма конструирования. Во всяком случае, сверхлиберальный В. О. Ключевский еще на это не решался, т.е. начать писать русскую историю заново, с нуля. А тут не только проявлена воля на обнуление истории, но есть повод и причина для этого. Причиной для Трубецкого стала политическая задача — видеть новую Россию взамен большевистской, где «заря национальной свободы» для малых народов соче-

талась с тоталитаризмом социалистической власти. Вот почему князь Трубецкой, при том что не хотел видеть в евразийстве политическое движение, зауживающее процесс умственного просвещения (Ермишина 2008а: 9), сам способствовал его политизации.

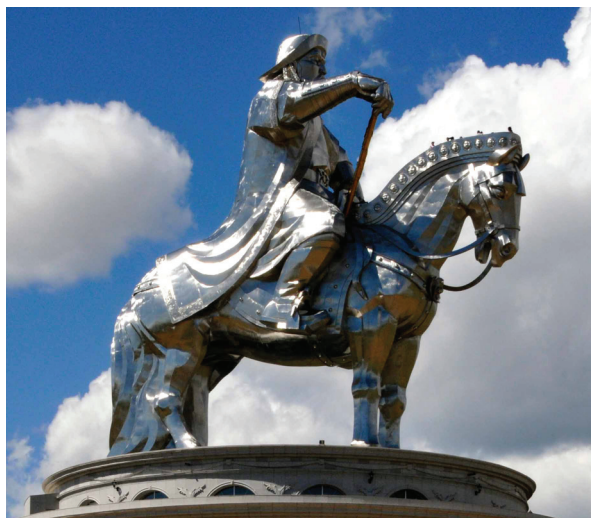
Радикализм научных взглядов князя Трубецкого очевиден. Он словно продолжает, следом за П. Я. Чаадаевым, декларировать новую методологию исследования родной истории: «Прекрасная вещь любовь к отечеству, но есть еще более прекрасное — это любовь к истине». И добавляет: «Любовь к родине разделяет народы, питает национальную ненависть и подчас одевает землю в траур... Правда, мы, русские, всегда мало интересовались тем, что — истина и что ложь» (Чаадаев 1989: 140). У Чаадаева можно было почерпнуть и ряд других идей, ставших основополагающими для классика евразийцев: о несамостоятельности России и русских, постоянном заимствовании всего и вся; о «пустоте славянских душ» и, наконец, о господстве «географического фактора» над историей России, о призрачности монгольского ига (Чаадаев 1989: 143, 144, 154). Можно сказать, что здесь присутствует как в капле воды вся программа князя Трубецкого. Так, в основополагающей статье «Проблема русского самосознания» он говорит, что Россия и русские не знали (до евразийцев) подлинного патриотизма; прежний патриотизм-национализм был неистинный, эгоистичный, подражательный. Даже славянофилы здесь мало преуспели (Трубецкой 2019б: 156). Русская культура, с его точки зрения, условное понятие, в ней от славянства только язык, но все фундаментальное от других народов: византийцев-греков, романо-германцев, финно-угров и особенно много от тюркских народов. Ни русский фольклор, ни русский характер, включая сюда все его лучшие черты, все это не родное, не славянское, а или византийское или тюркское. Как языковед, разобрав внутренний строй ряда тюркских языков и отметив влияние языка на твердый характер его носителей, Трубецкой безапелляционно утверждает, что только такие люди могли создать великую российскую державу и что «туранский психологический тип» лег в основу русского типа. Туранцы же (а это пять азиатских этнокомпонентов) позволили создать такой уклад жизни, общества и государства, где все концентрируется в одной точке, все распределено по одной вертикали (Трубецкой 2019в: 194). Даже приверженность к православии у русских — от туранцев. Не приводя никаких данных по физической антропологии (да и были ли они тогда?), князь Трубецкой делает глобаль-

ный вывод: антропологического славянского типа не существует, это миф (Трубецкой 2019г: 247). В статье «Русская проблема» и ряде других Трубецкой поднимает тему большевистского евразийства, отдает им должное за сближение большевиков с Востоком, благодарит за их колоссальное влияние на Восток. Однако подчеркивает, что большевики не последовательны, что они исповедуют социализм — западную идеологию, а Запад кровный враг евразийства, поэтому с большевиками евразийцам не по пути. Чрезвычайно любопытна еще одна статья Трубецкого «О идее-правительнице идеократического государства», посвященная принципам формирования элиты для государства нового типа, построенного по евразийским лекалам. В этом государстве правит не царь и не президент, не парламент, а идея. Идеей просвещен правящий класс, отбираемый тщательно, способом «селекции». Здесь и твердость мировоззрения, и «готовность принести себя в жертву идее-правительнице», и следование цели служения. Народ в таком государстве — это «коллективная биологическая особь», с ним, с его благом эта цель служения не связана. Элита работает не на благо народа, а для создания культуры, которая единит народы и делает их одним целым. И вот это сообщество «совокупности народов, населяющих данный автаркический особый мир», и становится идеей-правительницей. Совершенно очевидно, что здесь прямая перекличка с большевистской формой идеократии и большевистским служением «совокупности народов». И в этом контексте, уже очевидно политическом, совершенно понятен Кламарский кризис и переход части евразийцев на большевистские позиции (Ермишина 2008б: 287–323).

Коротко об основных идеях князя Н. С. Трубецкого. А). Н. С. Трубецкой отталкивается от антиевропейских взглядов, считая, что отсюда идет все зло для России и для других народов. Б). Радикальный пересмотр русской истории; а это не только труды историков XVIII — начала XX веков (а это вся послепетровская русская историческая школа!), но и вся средневековая традиция, которая представлена летописями, хронографами, военными повестями, фольклором. И весь этот материал стоит за то, что русская государственность развивалась по своим внутренним законам, а не заимствованным извне. Но князь этого не учитывает, он настаивает, что российское государство создал Чингисхан, а не сами русские. В). Декларативное объявление «туранской» культуры и психологии основой для русского характера и менталитета. Корни русских не в славянстве, а в восточ-



Чингисхан. Лондон. Скульптор Даши Намдаков.
2012 г. (Источник: artguite.com)



Мемориальный комплекс «Чингисхан на коне».
г. Цонжин Болдоге, Монголия (Источник: rutraveller.ru)



Памятник Чингисхану.
Поселок Привольное, Калмыкия, Россия



Памятник Чингисхану в г. Улан-Баторе, Монголия
(Источник: kavkazr.com)



Памятник Л. Н. Гумилеву в Казани, Россия



Монумент Независимости на площади Республики в Алматы, Казахстан. Открыт в 1996 г. Символическая композиция, в центре которой Чингисхан, а вокруг образы казахов как оплота великой Монгольской империи.



Композиция «Монгольское войско во главе с Чингисханом». г. Хайлар во Внутренней Монголии (КНР). Главная площадь города носит имя Чингисхана (Источник: assiarssia.ru)



Памятник Чингисхану. г. Ордос. КНР



Памятник Чингисхану. г. Хух-Хото. КНР



Казахские коллекционные монеты из золота и серебра



Каменная композиция «Вожди и воины монгольского войска». КНР

ных культурах, считает князь Г.). На современном этапе, после революции и ввиду неспособности большевиков решить историческую задачу евразийского переформатирования России, эту задачу должны выполнить евразийцы. Они должны помочь Родине создать новую элиту, ориентированную на евразийскую идеологию. Провозглашается национальная идея — служение народам России. Заметим со своей стороны, что, хотя князь Трубецкой и обладал профессиональными возможностями талантливого филолога, поставленные им задачи были несоразмерны вызовам, брошенным им русской науке, русской истории и культуре. Поэтому очерковый и декларативный характер «евразийского учения», не проработанного классиком этого направления научно, был рассчитан на политическое решение вопроса, как это было и у большевиков. Главное прийти к власти, и тогда можно будет воплотить (или воплощать) миф о «евразийской России».

Документы других сторонников зарубежного евразийского движения в целом подтверждают эти выводы. Опубликовано немало статей, выходили периодические издания, коллективные монографии, но все это оказалось несоразмерно глобальности того, на что замахивались евразийцы. Ведь дело было не в смелых декларациях и призывах к развороту России в сторону Востока; на первом плане стояло, и неизбежно стояло, как неприступная гора, здание русской истории, культуры, этнографии, построенное на принципиально иной основе. И разрушить это здание у евразийцев не было сил, как не было сил возвести новое, потому что тот малый научный задел, который они имели, был каплей в море, по сравнению с морем противоположного лагеря.

Интересно отметить, что в коллективных трудах евразийцев большое внимание уделяется церковной тематике. Идеи князя Н. С. Трубецкого о народе — «симфонической личности» здесь переносятся на церковное учение о Церкви как соборном организме. В работе «Евразийство. Опыт систематического изложения» (1926 г.) проводится мысль, что через русскую культуру, «становящуюся Церковью», происходит соединение Церкви и народа. «Евразия — особая симфоническая личностная индивидуализация Православной Церкви и культуры». Авторы книги договариваются до идеи, входящей вразрез с православным учением о Церкви: «Русская Православная Церковь является собой симфоническое личностное бытие», а «евразийская русская культура есть высшая форма этого бытия» (Ермишина 2008б: 141). Идеи

«Москвы — Третьего Рима», как и идеи славянофилов не выполнили своего предназначения, дело теперь за евразийцами. Для евразийцев «русские» — это не этнос, а разноэтническое культурное сообщество, а «Евразия — это культурная личность». Да не просто личность, а личность со статусом в мире: «руководящая и первенствующая в ряду человеческих культур» (Дугин 2002: 134). В этой же работе большевикам в России предрекается скорый крах и замена их идеологии евразийской. Евразийцы говорят о преимуществе монархической власти. В ряде программных документов предлагаются поэтапные меры преобразования большевистского строя, в том числе его экономических основ, на новой платформе. Очевидно, до евразийцев доходили сведения, что НЭП начинает подминать под себя новый строй в советской России, в результате чего власти растеряны и не знают, что делать. В общем-то это просматривается и по рассекреченным сейчас документам Политбюро тех лет, из чего становится понятным, что 1926–1927 годы, когда наверху принимается решение о сворачивании НЭПа, и стали началом сталинского возвышения и началом больших перемен в стране. Евразийцы не думали, что страна справится со стихией «свободного капитализма», которому открыл дорогу НЭП, но большевики действовали не по законам рынка и демократической Европы, а, как всегда, по законам военного времени.

Из других теоретиков-зарубежников, пожалуй, только П. Н. Савицкий внес равноценную Трубецкому лепту в теорию евразийства (Савицкий 1997). Он более других разрабатывал две важных идеи: а) о православии как фундаменте евразийства (куда только ушла эта идея у Гумилева и Дугина?); б) о континенте Евразия, имеющем особые географические приметы. Последняя идея, как нам кажется, вообще составляет суть евразийства: уникальный, словно для России созданный «континентальный принцип». Но от всего этого последующие евразийцы ушли очень далеко, в свои теории, где от евразийской классики осталась историография как память об учителях.

Л. Н. Гумилев и советский проект евразийства

Ранним, зарубежным евразийцам не хватало фундаментальности в проработке русской истории. Неподъемная задача, написать русскую историю с чистого листа, не могла быть решена за одно поколение, но такая задача ставилась. Однако, когда за эту задачу взялся профессиональный историк-евразиец Г. В. Вернадский, на практике выяснилось, что одно дело идеи и желание видеть

Россию евразийской, другое дело объективная реальность. Чтобы не погрешить против истины, американский историк Вернадский вынужден был очень осторожно проводить мысль о преемственности Золотой Орды и Московского царства. Какое-то влияние, безусловно, было: в придворном этикете, дипломатическом церемониале, почтовой службе, но не более (*Вернадский* 1997: 394). Не случайно Л. Н. Гумилев критикует своего коллегу и корреспондента по тайной переписке за следование «классической» позиции. Очевидно, Л. Н. Гумилев все-таки сознательно взял на себя роль «паровоза» всего длинного евразийского состава, напичканного идеями и желанием евразийских преобразований в СССР, но не обладающего необходимым научным потенциалом. У него был безусловный талант творческого человека, эрудиция, харизма, идущая от поэтических «небожителей», отца и матери; были встреча и общение с П. Н. Савицким, последним крупным евразийцем, фактически передавшим Гумилеву эстафетную палочку из-за границы. Ну и судя по поставленной задаче – приблизить русскую историю в ее академическом научном описании к задачам евразийства – большие амбиции.

Конечно, Л. Н. Гумилев не мог, находясь в России, исповедовать антиевропеизм столь же радикально, как князь Трубецкой, имена его родителей просто не позволяли это делать. Да и не только их память, но и сама советская гуманитарная академическая среда не приняла бы такой обскурантизм европейской культуры, от кого бы он ни исходил. Тем более, эта среда, в своих лучших представителях, была очень терпима к взглядам Гумилева. Например, такой адепт древнерусской культуры, как Д. С. Лихачев, при том что не принимал евразийство как идеологию, встречался с Л. Н. Гумилевым, приглашал его к себе в дом, на чай. Внучка Лихачева Зинаида Курбатова вспоминает такое посещение: «Однажды дед сказал, что в гости придет сын Ахматовой и Гумилева, и чтобы я глядела на него во все глаза и не пропускала ни одного слова» (*Бобкович* 2016: 13). Тем не менее, Д. С. Лихачев считался антиевразийцем, он писал о преувеличении значения «географического положения России, о роли в ней “восточных” и, в частности, “туранских” элементов» (*Лихачев* 1987: 267). Вот его аргументы: «Не обнаружены сколько-нибудь заметные влияния азиатских стран в русском изобразительном искусстве и архитектуре. Рассыпались представления об азиатском характере архитектуры Василия Блаженного, о чем так настойчиво писал в свое время Виолле-ле-Дюк. Отмечу как курьез попытки связать некоторые черты сходства

архитектуры русской и арабской с влиянием последней на первую... В древнерусской литературе прежде всего обращает на себя внимание полное отсутствие переводов с азиатских языков. Древняя Русь знала переводы с греческого, с латинского, с древнееврейского, знала произведения, созданные в Болгарии, Македонии и Сербии, знала переводы с чешского, немецкого, польского, но не знала ни одного перевода с турецкого, татарского, с языков Средней Азии и Кавказа. Устным путем проникли к нам два-три сюжета с грузинского и с татарского... Как ни странно, восточные сюжеты проникали к нам через западные границы Руси, от западноевропейских народов... Отсутствие литературных связей с Азией является поражающей особенностью древнерусской литературы. Смею утверждать, что среди всех остальных европейских литератур древнерусская литература имеет наименьшие связи с Востоком» (*Лихачев* 1987: 268-269). Автор связывал этот факт с «особой сопротивляемостью по отношению к Азии». Только в XVIII в. в России появляются восточные темы.

Тем не менее, Лихачев откликается на просьбу Л. Гумилева написать предисловие к его труду, посвященному Древней Руси. Он очень осторожен в критике («элементов реконструкции больше, чем у других историков», «такой опыт реконструкции, даже не будучи во всем достоверен, имеет все права на существование» и т.д.), но отметил и положительное значение («ее значение выходит далеко за рамки традиционного понимания истории как науки») как явления культуры (*Лихачев* 1989: 7–10).

Хотя задачи по переписыванию российской истории у Гумилева и отличались глобальностью, но все же он действовал осторожно. У него нет описаний несостоятельности, несамостоятельности Древней Руси, особенно в домонгольский период. Все строится на более широкой (и объективной) платформе участников «этногенеза», в котором задействованы не только триада: Европа/Русь/Евразия, но и «разная Европа», «разная Евразия» и «разная Россия». И везде есть свои непростые исторические коллизии и разные (с точки зрения интересов Руси) участники событий. Очень важной в этой связи следует назвать позицию Гумилева как профессионала: он не ставит открыто политических целей, для него евразийское дело – это своего рода «детская мечта об освобождении индейцев», поэтому она наполнена религиозной силой, это почти исповедание веры. Автор не только знает, но и *верит* в искомое знание, в ту правду, о которой говорит. Из этой веры

вытекает очень многое в концепции Гумилева. Он идет вслед за большевиками, вслед за воинствующими атеистами, первыми исповедовавшими свою веру в науку без Бога. Вера в безбожие, согласимся, такая же вера, как и вера в Бога, ведь дело не в субъекте, а в страсти отношения. Но Гумилев не атеист, он верит в святую материю, в обожествленную материю, и отсюда ему близка точка зрения В. И. Вернадского о биохимической энергии живого вещества, позволяющая ему развить оригинальную теорию этногенеза. Энергетический процесс обмена на человеческом уровне, по Гумилеву, отличается тем, что в этот процесс включаются социальные и этнические формы, но включаются неосознанно, хотя и целенаправленно, по-человечески. Ритм энергетических всплесков и угасаний задает природа, человек лишь включается в этот процесс и строит на этой основе свой мир, создает свою культуру. Всё это, по Гумилеву, несомненно указывает на то, что минерал и человек по большому счету мало чем отличаются друг от друга, только характером артефактов, но и камень и человек только объекты, а не субъекты истории. Причем, человек как сознательное, умное существо в своей энергетической программе действия близок скорее машине, чем какому-либо живому существу. Иначе как понять, что пассионарии – носители избыточной энергии, нередко являются ее невольниками; пассионарии – это и Скупой рыцарь Пушкина, и какой-нибудь проходимец-пират, ушедший добровольно на поиски приключений, и много таких персонажей, которых не поворачивается язык назвать творцами истории. То есть избыточная энергия не делает еще людей хорошими, а только подвергнувшиеся исторические обстоятельства. Но при этом Петр I у Гумилева – не пассионарий, из-за своего традиционализма.

Какая роль предназначалась теории этногенеза Л. Н. Гумилева, этому историческому хаосу, состоящему из гомеостаза, «перегрева»-подъема, акматической – пиковой стадии, надлома, инерционной стадии, обскурации, регенерации и превращения в реликт? Мистик Даниил Андреев в «Розе мира» видел динамику исторического процесса, тоже носящего катастрофический характер, в умной вулканической деятельности неких сил, коррелирующих с небесными силами. Об особом мире «геологических разломов» говорят сегодня специалисты, занимающиеся нетрадиционной геологией. Они выстраивают свою модель, где на цивилизационные и исторические процессы активно влияют геологические изменения, сам рельеф местности, ее геологическая активность (Федоров 2009: 214–285; Федоров 2008: 345–375). Несомненно,

что энергия в ее разных ипостасях все более становится предметом для большего размышления гуманитариев. Но насколько высока научная эффективность применения этого метода у Гумилева? Во-первых, кроме автора, эту теорию больше никто не использовал, в силу ее сложности и неясности функционирования; во-вторых, этот метод играет у Гумилева, скорее, подсобную роль, чем определяющую. Постоянно создается впечатление, что автор подверстывает под те или иные исторические катаклизмы необходимую стадиальность. А дальше уже рисует линию разлома, по которой прошла пассионарная дуга. Субъективность в понимании появления территорий активности делает саму теорию очень уязвимой. Конечно, дело еще в специфике метода Гумилева, который можно обозначить как «глобальное краеведение». Тысячи единичных фактов, порой очень редких и ценных, повисали бы в воздухе, если бы не условная и субъективная аналитика пассионарных геомагнитных схем. А ведь именно в этой теории Гумилев видел свой важнейший вклад в евразийское дело! Хотя серьезные историки видят в этом самую слабую сторону Гумилева-ученого, отдавая в то же время дань его историческим и этнологическим работам по этнической истории Великой Степи. Как ученый он решал важную задачу – реабилитации Степи в глазах научного мира и просто общественности, и, как нам кажется, эту задачу он выполнил блестяще. Первые несколько фундаментальных монографий – «Хунну» (1960 г.), «Древние тюрки» (1967 г.), «Открытие Хазарии» (1966 г.), «Поиски вымышленного царства» (1970 г.), «Хунны в Китае» (1974 г.) – действительно пробили брешь в стене предвзятости и негативизма у многих ученых в отношении степной культуры. С Гумилева начинается новая эра в изучении Степи, но самое главное – в отношении к ней. Конечно, глубокая погруженность в тематику не привела к перемене евразийских взглядов Гумилева, но объективно (может быть, даже помимо воли исследователя) заставила его уйти от подчиненности степной теме идеологическому евразийскому диктату. В более поздних работах, где действует уже теория пассионарности и начинает выстраиваться в соответствии с ней теория этногенеза, мы видим, как любое уже крупное историческое явление попадает в жесткий идеологический каркас и тем самым приобретает особые черты политического памфлета, со своей программой и интенцией. Это заметно в работе «Древняя Русь и Великая степь», раскрывающей особенности положительного влияния Золотой Орды на Русь. Здесь теория Гумилева напрямую работает на евразийство: «запустение и “погибель Русской

земли” произошли не по вине злых соседей, а вследствие естественного процесса — старения этнической системы, или, что то же, снижения пассионарного напряжения» (Гумилев 1989: 505); сюда же — утверждения о незначительных разрушениях первой — Батыевой — волны нашествия; также — о скромной численности монголо-татарского войска; о чуть ли не союзнничестве русских и золотоордынцев после покорения Руси («отношения симбиоза», потом «военный союз с Ордой», места для ига не было и т.д.).

Презентации теории этногенеза Л. Н. Гумилев посвятил две книги: «Этногенез и биосфера земли» (1991 г.) и «География этноса в исторический период» (1990 г.). Они и становятся, по сути, главным идейным вкладом автора в концепцию евразийства. Именно идейным, а не научным. Здесь Гумилев продолжает евразийскую линию на идеологизацию направления. В одном из текстов он прямо говорит о своей теории, что она служит делу евразийства: «Объяснение кровавых событий путем сопоставления их с натуральными катаклизмами снимает стремление к дискриминации отдельных этносов, переживающих фазу подъема пассионарного напряжения. Это протест против расизма и европоцентризма, ибо каждый ныне спокойный этнос пережил свою буйную молодость» (Гумилев 1989: 455). Иными словами, все народы на Земле повязаны кровью, у всех был свой грешок молодости, и все должны дожить до стадии реликтового состояния, когда станут объяснимы (согласно теории автора) их полный распад, в том числе нравственный: и каннибализм, и убийство стариков, и человеческие жертвоприношения, и другие самые разные проявления вынужденной «дикости». Так ставится вопрос автором. И на самом деле, это страшный по своей откровенности вывод, страшный и несправедливый. Даже неверный в корне. Попытка уравнивать человечество не по верхней планке культурных достижений, как это общепринято, а по нижней, выглядит странно, с точки зрения любых ценностей, а не только европейских и христианских.

Многие вопросы вызывает и предложенная методика. Под ритмы, предложенные автором, подвешиваются самые разные человеческие конгломерации: религиозные, этнические, цивилизационные, национально-государственные. И все это называется этнические сообществами. Сюда входят и христианство, и старообрядчество, и движение крестоносцев, и многое другое, что только автор может увидеть и чему дает свое название, определяя, какая это фаза этнического

соединения или дробления. Отсюда, привычные этносы, конкретные народы как-то теряются и не просматриваются в калейдоскопе мельтешащего якобы этнического движения. Все время кто-то рождается и умирает, деградирует или укрепляется. Никаких четких границ этнических явлений найти нельзя. Ритмы здесь — всё, а этносы и этнические образования — ничто. И это для автора закономерно и оправданно, ведь этнос являет собой лишь оболочку социального, внутри которой бушуют химические и биологические процессы, происходит мутация организма, энергия уходит куда-то в другое место, организм опустошается (Гумилев 1990: 27). Ни человек, ни его культура не самостоятельны в этом круговороте энергии в природе. Человек вынужден жить в этнических системах, потому что они позволяют ему выжить, но это системы детерминированные, и человек не властен сам найти энергию, сам, добровольно распорядиться ей или отказаться от нее; он, по сути, заложник ситуации, связанной с энергией, недостатком или избытком ее. Кто-то «хлестнул» на Земном шару, как пишет автор, и на багровом рубце закипела жизнь, начался очередной виток этногенеза, пассионарии стали тормозить равнодушных, и те под воздействием их энергии тоже активизировались, и началось движение против чего-то, кого-то, вплоть до полной растраты энергии, а с ней и нравственности. Под бичами надсмотрщика, имя которого солнечная активность, творится человеческая история. Таков неутешительный вид картины, нарисованной интеллигентом Л. Н. Гумилевым, нарисованной для того, чтобы на Земле существовало равенство народов, равенство возможностей и равенство смыслов в том идеальном мире, который он изобразил, чтобы показать, что мир не бессмыслен, в нем есть место и маленькой человеческой правде.

Как евразиец, Гумилев пантюркист, он боготворит Степь, но она не однородна во времени и пространстве, это движущийся калейдоскоп цивилизаций и народов. В центре степной истории у Гумилева не Чингизхан (как у князя Трубецкого), а некто безымянный, коллективный, в истории, в событиях, во всем. Этому коллективному степному началу противостоит сила земледельческих цивилизаций, главной из которых является Китай. Особая роль Китая, с которым Степь была соединена самыми сокровенными связями, совсем не как Русь в период монголо-татарского ига. Китай в степной картине мира Гумилева — главный претендент на роль гегемона в Азии, и Степь во времена хуннов, а потом гуннов и монголов не дала Китаю взять первенство над Азией и тем самым уберегла

и ее, и Россию, и Запад от китайской угрозы. Эта тема раскрывается автором в монографиях «Хунны в Китае» и «Черная легенда». Получается, что Степь, как Евразия, — это хотя и воинственный, но очень важный организм, позволяющий сохранять равновесие между Европой и Азией. Потом, когда образовалась Московская Русь и Российская империя, эту миссию взяла на себя она, вобрав основные земли и народы Степи.

Итак, подведем итоги концепции Л. Н. Гумилева как продолжателя дела евразийцев-зарубежников. Ему удалось выйти, как нам кажется, на необходимую, запланированную точку отсчета. Восток в лице Великой степи благодаря его трудам приобрел новое понимание, которое стало активно развиваться, дополняться и расширяться в трудах последующих историков, археологов и этнографов (Кляшторный, Савинов 2005; Кузьмина 2008; Пьянков 2013; Трепавлов 2019; Трепавлов 2020; Сеницын 2019). Л. Н. Гумилев как бы разделил, не желая того, академическую, научную часть евразийской проблемы и идейную, идеологическую задачу, политическую по своим целеполаганиям, и это разделение на «зерна и плевелы» было во благо и науке и автору¹. Научную его интенцию академическая среда приняла, а вот идейную, привязанную к его теории и методу этногенеза, думаю, что нет. Но ее приняли левые политические, патриотические силы постсоветской России, хотя и использовали по-своему. На двух основных фигурах — А. Г. Дугине и А. А. Проханове — мы и остановимся.

Евразийская концепция А. Г. Дугина

Сегодня А. Г. Дугин декларирует себя продолжателем (правопреемником и главным теоретиком) дела евразийцев. И здесь уже просматривается только политика и геополитика. Евразийство как политическое течение получает свое продолжение в среде левых российских интеллектуалов, литераторов и философов. Радикализм, заложенный в трудах Н. С. Трубецкого и других зарубежников, а также их предтечи Н. Я. Чаадаева², пройдя сквозь академическое «сито» гумилевских трудов, выходит наружу. Главным теоретическим трудом в рамках теории евразийства стала книга А. Г. Дугина «Основы геополитики. Геополитическое будущее России. Мыслить пространством». (М.: Арктогея, 2000), где девиз «мыслить пространством» является центральным для автора. Он доводит евразийство до понятия «пространство», которое становится единицей мыслительного измерения. Задача автора вписать российский геополитиче-

ский проект как евразийский проект в западную шкалу геополитических ценностей. Дугин настаивает на своем правопреемстве, в то время как вплотную занимается созданием евразийского движения, потом партии. Поначалу им был создан журнал «Элементы: евразийское обозрение» (1992 г.), где международной командой левых интеллектуалов (из русских в состав редколлегии входил А. А. Проханов) публиковались статьи с разной тематикой, в том числе теософской. Журнал в целом создает странное впечатление хаотичной мешанины идей, соединенных жесткой идеологической конструкцией. На его страницах и началась обкатка идей неоевразийства. Параллельно, но с другим акцентом и с другой интенсивностью, размахом, жесткостью такая же проработка велась со страниц прохановской газеты «День». Читая сейчас эти материалы, особенно из журнала «Элементы», ловишь себя на мысли: авторы только-только порвали с чем-то важным, основательным, что их сдерживало, и вот они на свободе и буквально купаются в некоей мыслительной вседозволенности. И подтекст у нее своем не традиционный, не христианский, а скорее наоборот — антихристианский. Но это нигде не заявлялось, это ощущение шло от радикальной перестановки всех привычных слагаемых русской истории, русской мысли. К началу 2000-х произошло очевидное «остепенение» и началась подготовка к созданию евразийской партии. В 2000 г. появляется тщательно проработанная монография «Основы геополитики», а в 2002 г. А. Г. Дугин выпускает сборник материалов по евразийству, где кроме него присутствовали только классики движения, его «старрики», включая Л. Н. Гумилева, всего 9 авторов. Человек, знакомый с классическим евразийством (куда мы отнесем и Л. Н. Гумилева), будет удивлен разнице взглядов «стариков» и «молодого» Дугина. В качестве главного идейного врага появляется либерализм и США, которые строят глобальный мир по своим законам, однополярным, как и было, когда врагом считалась Европа. Неоевразийство — это новый план цивилизационного ответа евразийцев, представляющих контрглобальный план объединения человечества. Как видим, задача не просто расширилась, она приобрела глобальный политический характер спасения человечества. Ясно звучал эсхатологический контекст особой миссии евразийцев. В речах Дугина, произнесенных по случаю образования общероссийского политического общественного движения (ОПОД) «Евразия», есть все эти новые акценты, включая и смену приоритета врага, с Европы на США (Дугин 2002б: 16–27). Открыто было заявлено об интересах геополитики, провозглашались сакрамен-

тальные «Свобода. Равенство. Братство» с небольшой корректировкой: «Свобода. Справедливость. Верность истокам». Таких двусмысленных, но отсылающих к первоисточнику реплик у Дугина немало. Так он заканчивает свою программную речь словами: «Евразия превыше всего!». Дружеская ось союзников рисовалась так: Москва–Тегеран–Дели–Пекин.

Читая дугинские выступления на этих громких политических мероприятиях (к слову сказать, при учреждении партии «Евразия» президиум озвучил приветствие съезду от руководителя Администрации президента А. Волошина и начальника главного управления внутренней политики Администрации президента А. Косопкина), понимаешь, Дугин обращается не к специалистам евразийского движения, не к знатокам трудов Л. Н. Гумилева, а к тем, кто готов был верить ему на слово. И Дугин, пользуясь моментом, как хочет, так и переиначивает евразийскую классику. Он называет пассионарностью не то, что обозначал Лев Гумилев, у Дугина «гумилевская пассионарность» звучит как жертвенность, бессребреничество, «способность жертвовать материальными интересами ради высоких целей». Появляется странный субъект истории, называемый «Евразия», даже не евразиец: «Евразия – это ядро пассионарности, а туранские кочевые племена являются эталоном этики..., на этих принципах жертвенности, солидарности, взаимовыручки, общинности, идеализма, активной динамики и формировалась веками евразийская нравственность» (Дугин 2002в: 31–38). Если старые евразийцы (при всем их радикализме!) действовали осторожно и говорили о том, что русские – это народ, состоящий из славянского элемента, тюркского, финского и др., здесь уже выделяется своего рода национальность «евразиец», с образцовыми качествами для евразийской жизни. Вслед за А. Дугиным выступает на съезде председатель Центрального духовного управления мусульман, Верховный муфтий России Т. Таджуддин и в эмоциональной форме говорит о важности такой партии: «это движение считаем своим движением». Потом шли выступления представителя Московской Патриархии, Далай-ламы, главного раввина России, словом, экуменический контекст мероприятия был тоже налицо. Несомненно, движение для власть предержащих было своего социологической анкетой, характеризующей умонастроения российского ислама как политической силы, и в данном случае А. Дугин с его партией был использован как инструмент измерения градуса радикальности в этой сфере. Думается, что у власти в начале 2000-х годов были определенные

планы на включение ислама в легальное политическое поле, для чего был необходим не совсем обычный формат. И евразийство в его перелицованном и переформатированном, преобразованном виде становилось одной из предполагаемых площадок для этого. Вспомним, что в те же годы в Поволжье получил резонанс проект «Русский ислам». Его организатором был С. Градировский, среди активных участников Г. Павловский, а куратором представитель президента в Поволжском федеральном округе С. В. Кириенко³. Этот проект тогда свернули, как не дали ход и партии Дугина «Евразия», очевидно из-за опасений, что ситуация в этой области может выйти из-под контроля⁴.

До 2012 г. работа в партии «Евразия» фактически замерла, пока не прозвучали слова президента В. В. Путина о евразийской интеграции. И партия Дугина реанимировала свою деятельность, хотя уже не так декларативно и глобалистски. Партия жива до сих пор, она сменила свой формат, готовит молодую смену для более масштабной политической деятельности, имеет молодежное крыло, постоянный летний лагерь для молодежи, где ведется обучение идеям евразийства.

Сам же предводитель неоевразийства А. Г. Дугин в последнее время больше занимается научной и научно-просветительской деятельностью. На первый план опять стала выходить задача создания фундаментальных трудов по евразийству, поскольку потенциала Л. Н. Гумилева, издаваемого сегодня большими тиражами, уже недостаточно. Ведь теперь перед евразийцами стоят глобалистские задачи объединения мира на своих принципах. Именно руководствуясь этой задачей, А. Г. Дугин приступает к созданию и публикации своего глобального труда, состоящего из двадцати с лишним томов, «Ноомахия: войны ума», где каждый «ум» – народ, государство, традиция – представлен своим Логосом, своей системой мироздания, своим целеполаганием, своей цивилизацией. Главная цель этого труда, как нам кажется, сместить Л. Н. Гумилева с пьедестала главного научного авторитета евразийства. Коснемся этого дугинского проекта в его евразийском контексте.

А. Г. Дугин заявляет, что возвращается в своей методологии к соловьевскому софинианству, которое трактует очень упрощенно и односторонне, но однозначно пантеистически. Между тем как соловьевский пантеизм, несмотря на дискуссионность темы, признается весьма авторитетными специалистами, лучшими знатоками творчества Соловьева – А. Ф. Лосевым и Н. О. Лосским – не

соответствующим действительности. Особенно ясно на этот счет высказывается Лосев. Он считает, что Соловьева надо изучать и представлять целиком, в его эволюции, и тогда станет очевидным его антипантеизм (Лосев 2000: 282–289). Образность соловьевской мысли, особенность ее выражения почти в художественной форме и делают учение о Софии как бы пантеистическим. Это учение Соловьев вписывает в главную свою тему – о всеединстве. Лосев конкретизирует основы учения Вл. Соловьева о Софии следующими словами: «Оно было у него только конкретным и интимно сердечным выражением его центрального учения о всеединстве, включая глубочайшее патристическое чувство о первенстве России в системе человеческого прогресса» (Лосев 2000: 226–227). Н. О. Лосский также призывает воздержаться от упрощенного понимания Соловьева, приводит его слова о том, что он не связывает образ Софии с Божеством, считает это «глупостью и мерзостью» (Лосский 1991: 173).

А. Г. Дугин называет свою аналитику «цивилизационной», а понятия Логос или *Dasein* берет, как он сам отмечает, у М. Хайдеггера, но в своей интерпретации, поскольку немецкий философ понимал эти термины иначе, как универсальные, имеющие общеевропейский контекст. И здесь нельзя не согласиться с российским автором, поскольку хайдеггеровский *феномен* как феномен («сущность») и как *dasein* («присутствие») отражает центричность и монологизм христианского мировоззрения. Дугин же, предлагая цивилизационный путь, а не монологический – европейский, христианский, расширяет хайдеггеровские экзистенции до «разных экзистенциальных полей», что и позволяет говорить о цивилизационно разных Логосах. Однако Хайдеггер не случайно не трактует Логос расширительно, его Логос именно христианский и именно один единственный, как Слово Божие. Дугин множит Логос, тиражирует его, что идет вразрез этого понимания. Он словно не понимает, что возможно иное, нелогосовое *присутствие* сущности. Если это, скажем, почитание Кибелы, то как можно говорить здесь о Логосе? Но Дугин этим не смущается, у него любая сущность называется Логосом, что, конечно, неверно по существу.

К тому же и Хайдеггер, и Вл. Соловьев, как и целая плеяда других авторов, на которых опирается Дугин в вопросах технического решения своей проблемы и представления структуры той или иной цивилизации, все же оказываются не главным для Дугина, они лишь подкрепляют его авто-

ритет. Главным у него является собственная пост-модернистская методика погружения в ноомахию («войны ума»), благодаря пантеистическому пониманию той формы мифа, который он выбрал за основу исследования. История для автора дышит человечеству в спину не только фактами, артефактами; ее дыхание определяется цельностью того личностного начала, которое определяло первые времена человеческого бытия. Тогда сложились три комплекса, три великих мифа, три Логоса (как сложились, Дугин не пишет), которые стали не просто мировоззрением людей древнейших эпох, они стали определяющими и неугасимыми светочами на всю последующую жизнь человечества. Это Логос Аполлона, Логос Диониса и Логос Кибелы («Великой Матери»). Разное сочетание этих трех комплексов у той или иной цивилизации и порождает ее особенности, отсюда, из прошлого, «глубинная идентичность» любого народа, любой цивилизации.

А. Г. Дугин начинает незримый спор с Л. Н. Гумилевым не потому, что его волнуют лавры последнего, а потому что Гумилев, с точки зрения Дугина, неправильно выстраивает евразийские приоритеты. И действительно, несложно заметить, как Гумилев в той же монографии «Древняя Русь и Великая степь», труде первостепенном для евразийского понимания России и ее предназначения, не весь кочевой мир Востока делает единым в отношении Руси. Он оправдывает кочевников – половцев, печенегов, угров, гуннов, монголов, татар, но не может найти оправдания тем, кто под видом кочевников действует под самым боком Руси и при этом наносит ей самые болезненные удары. Речь идет о «химере» по имени Хазария. Методично Гумилев выявляет везде, где только можно, присутствие разных сил одной и той же «химеры» и показывает их общее негативное влияние на этногенез. Для Гумилева совершенно очевиден антиевразийский характер деятельности этой «химеры». Именно с этим подходом, с этими выводами и начинает бороться А. А. Дугин (без публичного объявления войны), когда провозглашает возрождение евразийства в форме неоевразийства. Уже в монографии «Основы геополитики» он ставит вопрос о неоднородности еврейских сил, действующих в евразийском направлении на Востоке, т.е. в России как центре Евразии. Часть V в книге («Хазарский вопрос») посвящена этой теме, причем той эпохе, которая, казалось бы, никак не может похвастаться своими приоритетами – послевоенному периоду в СССР. Здесь А. Дугин отмечает существование двух сил у еврейской части советского общества: одни являются сионистами, другие евразийцами.

Те, кто защищал страну вместе со всем советским народом от фашизма, могут считаться евразийцами, а кто уклонялся от этого и не понимал и не хотел понимать войны, тот относится к сионистам. Сталин ударил в послевоенные годы по всем евреям без разбора, пишет Дугин, и тем самым совершил непоправимую ошибку, лишив русское евразийство этого важного сегмента (Дугин 2000: 739–750). Из переписки Н. С. Трубецкого с П. П. Сувчинским мы знаем, как настороженно относился первый к еврейскому участию в евразийстве, считая, что это в целом повредит делу (Ермишина 2008б: 20–21). То есть сама проблема, *кого брать в союзники на евразийском пространстве*, существовала уже у ранних евразийцев, а не только потом выявилась у Л. Н. Гумилева.

О чем нам говорит данная позиция А. Г. Дугина? О совершенно новом понимании евразийской задачи. На это указывает уже перемена вектора внимания с Европы как главного врага Евразии на США. Европейский контекст подразумевал все-таки существование противоречия в рамках одного Европейско-Азиатского поля, исторически соединенного в одно целое. А объявление врагом номер один Соединенных Штатов Америки сразу лишало евразийство смысла. Америка никогда не была духовным оппонентом России, как Европа, не претендовала как духовный авторитет на власть в Азии, а сразу пришла в азиатский регион как военная держава. Это был уже не разговор двух цивилизаций, а нечто другое. Именно международный и глобальный военный характер выдвинутого противостояния заставляет неоевразийцев и расширить, и видоизменить политическое лицо евразийства. В нем почти первостепенную роль (во всяком случае, очень важную) начинают играть религиозные силы. Пантюркизм, закамуфлированный в евразийство, отводится в сторону, а на первое место ставится ислам или же, в облегченном варианте, *дипломатические силы* традиционных религий России, причем с другой иерархией, нежели в обычной жизни. На первое место ставится ислам, потом идет православие, ламаизм, и замыкает строй иудаизм. Последний был представлен российским иудаизмом (во главе с А. Шаевичем), а «американский» (возглавляемый Б. Лазаром) на учредительный съезд ОПОД «Евразия» не позвали. Создается структура, похожая на ту, что имела место при Н. С. Хрущеве, когда Церковь по приглашению государства играла роль специального диппредставителя, выполняющего важную работу по созданию благоприятной атмосферы доверия к государству. У неоевразийцев заметен тот же ход, внутренний экуменизм дол-

жен выполнять важную международную задачу — *нести правду* и знание о евразийстве за рубеж, задача чисто рекламная. Но о какой правде идет речь? О новой правде нового евразийства, без ограничений и границ. В новом евразийстве все силы евразийского пространства равны, все имеют право на равное участие, всех касается ответственность уже не только за Россию, но и за всю планету Земля.

В многотомном труде «Ноомахия: войны ума» три последних тома названы «Русский Логос» и посвящены России. Как пишет автор, здесь подводится итог всему изданию, всей тематике. Налицо жесткая логически выстроенная историософия русского народа и русской цивилизации. Здесь Дугин в полной мере разворачивает свой постмодернистский миф о русских как народе, способном вместить в себя евразийское целое. Для автора русские — это не этнос с его определенной этнографией, единством этнического сознания и прочее. Это социум, отличный и от гражданского общества «россиян», и от узкоэтнического — «русских». В нем нет и того, что Л. Гумилев называл суперэтническим уровнем: слияния в одно целое славянства, тюркизма, монгольства, финно-угорства. Для Дугина русские — это «социально-историческая идентичность» (Дугин 2012), это именно незакрытая еще, а формирующаяся общность. Дугин как творец неоевразийского мифа весьма свободно обращается с русской тематикой, историей, этносом. Ранний славянский этногенез он рассматривает только со ссылкой на Б. А. Рыбакова, хотя у этой темы немало и других не менее авторитетных авторов. Вольному обращению помогает и заранее выстроенная концепция: славяне с самого начала — это народ несамостоятельный, без искомого этнического ядра, без «головы» — собственной аристократии, поскольку на всех этапах славянской истории она у славян была заимствованной. Славяне, по мысли Дугина, не являются индоевропейцами, это наследники земледельческой трипольской культуры, с которой смешались пришедшие завоеватели туранцы-индоевропейцы. Отсюда Дугин выводит главное: в своей корневой основе славяне были носителями Логоса Кибелы, мифической праматери, отсюда их народная суть — это крестьянство, земледелие без воинского дела, без военного сословия. Появившись со стороны, воины-аристократы принесли в славянскую среду Логос Аполлона (Дугин 2019а: 35). Индоевропейцы дали славянам язык и трехфункциональное мировоззрение. Такое собрание с мира по нитке будет и дальше присутствовать в драматичной славянской истории. При этом славяне-кре-

стьяне стирали из памяти все заимствованное, например, индоевропейскую «память о Великой степи», а сохраняли в целостности свое архаичное, земледельческое, почитание праматери, даже индоевропейскую трехфункциональность они сумели перекодировать под эту ипостась. Отсюда, важнейший архетип у русских — архетип вампира! В период монгольского завоевания русские глубоко погружаются в кочевническую структуру Турана, что позволило сделать следующий важный шаг в этногенезе — образовался великорусский народ, с чего началась «полноценная евразийская история русских» (Дугин 2019а: 56). Но до этого восточные славяне получили от германской, норманской военной аристократии прививку к государственности и саму государственность, где аристократия была не славянской. Часть славян получила прививку государственности от хазарской знати (Дугин 2019а: 95). Потом было крещение Руси, с прививкой от Византии и получением духовной аристократии отсюда же. При этом крестьянская цивилизация Деметры (аналог Кибелы) все равно победила и норманский, и греческий аристократизм: и православная вера стала двоеверной, и государство особенным. В этом контексте, представляя народ пекущимся о своей идентичности вопреки внешним благим факторам, Дугин объясняет все коллизии российской истории, включая даже революцию 1917 г., когда народ добился свержения царской власти, мешавшей его этногенезу. Рухнул и СССР под этим же напором. На каком-то этапе русской истории Логос Кибелы начинает уравнивать «спустившийся с неба» Логос Диониса, который отвечает за борьбу с навью, вампирами, царством неупокоенных мертвецов (Дугин 2019а: 105). При этом «на самом глубинном уровне русский народ также относится к цивилизации Нави», иными словами, к цивилизации «смерти», «темной стороне бытия» (Дугин 2019а: 132–133). «Смерть живет внутри русского человека... он сам и есть Смерть» (Дугин 2019а: 317). А в центре ее — Святая Русь! Читатель, не привыкший к таким парадоксам, конечно, будет удивлен и этим поворотом мысли, и другими откровениями автора, например, что «субъект русской воли — ветер».

Русские женщины в этом контексте выделялись христианством ведьмами (!) и погаными (Дугин 2019а: 159). Дугин так выстраивает таксономическую цепочку русского женского начала: «Навь–Великая Мать–Баба-Яга–русалка–ведьма–русская женщина» (Дугин 2019а: 161). Но кто она, русская женщина? «Маринка-безбожница», «Авдотья Лиходеевна»... Потом автор включает сюда Лилит, Вавилонскую Блудницу, падший

дух (?), Софию Премудрость Божию (хотя это, по христианской догматике, образ Христа-Логоса), Богородицу, монахиню и т.д. В общем, пестрое, абсурдное и неутешительное для любой группы соседство. И самое главное, здесь нет ни начала ни концов, все соединено в одно целое. Всё по Ахматовой: «О если б знали из какого сора...». Но и мужской, русский *dasein* не лучше: «Дурак–Змей–Кощей Бессмертный–вампиры–Микула Селянинович...». Аграрный мужской календарь («мужские гештальты») автор представил все же отдельно и без нечисти. Объединяет мужское и женское Ночь. «И, хотя сам русский народ воплощает в себе именно Сумерки, в тайной своей глубине он скрывает Ночь» (Дугин 2019а: 286). И фундаментальный вывод автора: «Совокупно они (былинны и сказочные персонажи, по Дугину, “вся Навь”. — О. К.) составляют важнейший модуль русского сознания, который в значительной мере характеризует мировоззрение русского народа (прежде всего русского крестьянства, являющегося главным сословием и ядром русских) и аффицирует русскую культуру и русский исторический процесс в разных формах и различных фазах и идеологических контекстах» (Дугин 2019а: 194).

Другой евразиец, защитник русских начал, писатель А. А. Проханов в юбилейной статье, посвященной Дугину, называет его «единственным в России идеологом» и по-дружески спрашивает: «Какую идеологию вы готовы впрыснуть в наше русское, восприимчивое к вашим идеям тело?». И Дугин, не возражая по первому пункту, откровенно отвечает: «Мы вместе с Вами демиурги. Мы меняем ход истории в том направлении, в котором считаем нужным, и ничто не сравнится с этим вкусом» (Проханов, Дугин 2017).

Итак, хотя наши боги берутся творить историю, они явно забывают, что до них в области русской истории работали и работают не только Б. А. Рыбаков и Г. В. Вернадский, но сотни других историков и тема начальной истории разобрана довольно тщательно и подробно. Но Дугин этого совсем не учитывает. Метод его работы таков: он использует конспект прописной истории из учебника, где надо, «округляет события» в свою пользу и на наиболее важные моменты накладывает сетку своих философских понятий. Так создается «оригинальный» текст Ноомахии. Автор при этом очевидным образом нарушает законы жанра: он как философ вторгается на чужую, историческую, территорию, хозяйничает на ней как хочет и создает нечто похожее на «Розу мира» Даниила Андреева. Там такой же разгул хтонических «ло-

госов», названных лишь по-другому, но сюжетная и смысловая канва та же. У Дугина мифология отличается еще большей изощренностью, потому ему надо объяснить какие-то нужные вещи просто «из воздуха», из ничего, как и подобает «творцу». Поражает и обилие парадоксальных умозаключений, появляющихся ниоткуда. Вдруг главным признаком территории — государственного пространства — объявляются налоговые отношения (Дугин 2019а: 290). Куда-то деваются привычные «Отечество», «Родина», а государственное пространство, превращенное в «налоговое пространство», начинает объяснять само за себя специфику России, с ее крепостным правом, колхозами и т.д. Трудно перечислить весь объем новых больших и малых концепций, появляющихся ниоткуда и необходимых для того, чтобы Логосы не выглядели абстрактными схемами. Скажем, одна такая концепция появляется, когда автор переходит к ереси «жидовствующих» и начинает анализировать взгляды дьяка Федора Курицына, одного из главных фигурантов дела о еретиках. Ничтоже сумняшеся Дугин начинает говорить, что у русских еретиков была своя еретическая программа, а точнее, свои «возрожденческие» идеи, которые сводились к отказу от византийского монархизма в пользу европейского просвещенного абсолютизма. К этому выводу Дугина привел анализ работы Курицына «Сказание о Дракуле». Хотя никакой аналитики читатель не получает, выводы делаются глобальные: оказывается, с этого времени российская монархия получает вкус к двоемыслию — цари начинают мыслить себя и по-византийски, и по-европейски. Причем второе и оказывается «комплексом Дракулы» — тиранство и вампиризм. Особенно ярко это проявилось у Ивана Грозного и Петра Великого (Дугин 2019а: 341–347). Заметим со своей стороны, что такой компетентный автор, как В. Е. Вальденберг, подробно освещавший вопрос о пределах царской власти (как и многие другие авторы), и намеком не упоминает о подобном явлении. (Вальденберг 2006 [1916]: 154–223).

Как ни странно, но золотоордынский период Дугин проходит спокойно, уравновешенно, словно он и не евразиец, и лишь в выводах к этой эпохе звучат привычные слова о преемственности власти Московского царства от Золотой Орды. Но здесь они повисают в воздухе после признания всех тягот ига и исторической роли Куликовской битвы.

Получается, как евразиец, Дугин не является продолжателем ни одной из исторических линий, намеченных первыми евразийцами (ни зарубежными, ни Л. Гумилевым), ему интересны свои кол-

лизии в русской истории, и он создает свою драматургию. Духовный пафос дугинской «русской истории» состоит не в вызовах и ответах на них, а в пассивном принятии «россиянами» течения событий, «каковы они есть». Пришли завоеватели, и славяне — не раз, и не два, а всегда — принимают их как господ, делают вождями, властителями и живут, пока политический организм сам не изживает себя. Так славяне постепенно они становятся русскими, потом великорусами. Их базовый Логос Кибелы, хотя и не вырывается наружу и очевидным образом не влияет на русскую жизнь в ее исторический период, но все же это ее фундамент и на нем все стоит (Дугин 2020: 757). Отсюда выводы, что понятия «Ночь», «смерть», «сумерки» — это базовые характеристики народа. Конечно, автору приходится задним числом утешать читателя словами о величии народа, об особом пути и призвании, но, как пишет он сам в конце второго тома, русское общество стоит на границе, за которой уже нет ни русского, ни человеческого (Дугин 2019б: 936).

Истоки философии А. Г. Дугина следует искать в среде близких ему постмодернистов: писателей, музыкантов и философов, у которых он прошел начальную школу воспитания в духе «ноомахии». Это Ю. Мамлеев, Е. Головин и Г. Джемаль, т.н. «Южинский кружок», где автор воспринял не только мысль, но и погрузился в атмосферу постмодерна. Дугин признается, что его учителя и сам он жили в рамках Логоса Кибелы, т.е. в полном мраке, но абстрагируясь от него, умели его описывать и объяснять. В этом и было их революционное значение. А для России оно состояло в том, что они взрывали советские смыслы, как Ницше и Хайдеггер взрывали западные, буржуазные, как взрывали советскую фальшь inferнальные герои книги Булгакова «Мастер и Маргарита». И поэтому огромное внимание в трехтомнике «Ноомахия. Русский Логос» уделено сектам, ересям, отклонениям, мутациям, всему тому, что должно подтвердить мысль, что в России только такой способ коллизии позволял обществу, народу, государству двигаться дальше. Опираясь на учение Вл. Соловьева о Софии и даже считая, что это единственный инструмент понимания русской традиции и истории, Дугин пытается объять необъятное: объяснить софийностью (им по-своему интерпретируемой) все парадоксы, противоречия, всю гиперболичность русской истории. Но, заметим, в том контексте, в каком автор ее себе представляет. Эту парадоксальную и страшную историю действительно не объять уже пассионарностью Л. Гумилева, ей мало уже евразийского пространства, она хочет быть «владычицей морскою». Таков, на

наш взгляд, фрейдовский метод работы евразийца А. Г. Дугина, где история пишется не сознанием, а подсознанием, но не ясной мыслью, евразийца уже только по названию, узурпатора евразийства. Но к этому итогу евразийство стремилось с самого начала: узурпировать русскую историю, захватить русский народ и дать ему понять, кто он такой на самом деле. Поэтому появление Дугина в третьем акте драмы по имени «евразийство» было вполне закономерным. Но драма еще не закончена.

Возвращаясь к политическим реалиям, связанным с дугинской партией «Евразия», заметим, что впервые создавалась национальная партия глобалистского типа (вроде коммунистической), но с другим акцентом, не социальным, а национальным. Большевики побоялись взять на себя миссию национального преобразования страны на основе евразийства, хотя и осознавали, что национальный вопрос в России не менее важен, чем социальный. К тому же коммунистическая партия в перспективе была за отрицание национальностей (этничности), думая, что это случится когда-нибудь само собой на пути к коммунизму, когда советское начало постепенно подавит национальное или преобразует его. Но закат советской эпохи и начало постсоветской сразу были обозначены обострением национальных отношений. Национальный вопрос вдруг заявил о себе повсюду. Только этим можно объяснить появление неоевразийства как политического течения, которое выказало готовность решать национальные вопросы, не решенные советской властью. Левизна, радикализм объединили тогда линию Дугина и линию писателя Проханова, два разных течения, но близких своим неприятием буржуазного либерализма. А. А. Проханов был главным редактором газеты «День», где в 1990 г. также печатались статьи по неоевразийству, в том числе дугинские, а после закрытия газеты в 1993 г. возглавил новое издание «Завтра», существующее и по сей день и ставшее уже частью медиахолдинга, включающего в себя литературное приложение, большой издательский книжный фонд, телеканал, интернет-сайт. В рамках евразийской программы Прохановым создан «Изборский клуб» — дискуссионная площадка для «государственников»: чиновников, бизнесменов, ученых, писателей, журналистов. На канале «Россия» не раз появлялись документальные фильмы, сделанные Прохановым, посвященные советскому периоду, России как «Красной империи», горячим точкам послевоенного времени. Прохановские передовицы в газете в духе А. С. Суворина и М. Н. Каткова ярки, злободневны, умны, образны, совмещают в себе политическую остроту, консервативность и умение, не заде-

вая власть, поставить проблему остро. И здесь евразийство писателя и журналиста Проханова представлено в самом непосредственном виде. Оно аутентично факту, конкретной зарисовке, одной поездке, одному событию, но при этом пассионарная напряженность заставляет читателя видеть за строчками нечто большее и общее. В этом специфика автора. Проханов словно продолжает линию старых евразийцев, линию собраний, споров, конференций, где нет еще ничего глобального, программного, партийного (хотя там это и началось), но задачи евразийства упираются в один вопрос: как сохранить внутренний национальный мир в России. И в этом случае мы действительно должны считать деятельность евразийца Проханова практической, напоминающей работу конфликтологов, занимающихся мониторингом межэтнических конфликтов, дающих рекомендации по их предотвращению, но и лично участвующих в их погашении. Практическая программа евразийца А. А. Проханова отличается от дугинской. Здесь за основу берется понятие не «Евразия», а государство Российское и его народ в гражданском понимании. Собственно, у Проханова два плана: близкий к идеальному и реальный, насущный. Идеальный подразумевает государство-империю, пятую по счету, а народ — единый российский народ, спаянный в одно целое не союзными отношениями, и даже не дружбой, а чем-то большим, единой судьбой, слиянием до невозможности разделить (Проханов 2020). Второй план обыденный, повседневный: государство, которое мало-мальски борется за возвращение к империи, утерянной в начале 1990-х годов, и большая часть народа русского, которая его поддерживает. Здесь народ представлен этносом, поэтому кроме русского, упоминаются в конкретном контексте и другие народы России: «осетины и ингуши, татары и ненцы, русские и калмыки». Проханов, хотя и следует своему евразийскому курсу, взяв государство и народ за основу движения, но не забывает и дугинской идеологии; периодически в тексте обозначается «вся полнота» народов. Но с полнотой не все так просто, поскольку не все народы в нее входят; допустим, из-за того, что евреи разделены на сионистскую (анти-российскую) и пророссийскую части, только одна часть входит в полноту. Не принимается сионистская часть, поскольку, где бы они не жили: в России, в Израиле, в США или других местах, — они занимают радикально националистическую позицию (думают только о своих интересах, нередко в ущерб другим) и тем самым нарушают согласие Большого евразийского мира (Проханов 2015а). В этом смысле, не только США враг для евразийца Проханова (как представителя России), но и их

первый союзник Израиль (Проханов 2014а). Другие же евреи, живущие в русле евразийства, приветствуются автором как часть общей силы и общего евразийского дела. «Все мы равны. Молимся ли мы Иисусу Христу, Иегове или Аллаху, все мы — россияне» (Проханов 2015б). И в историческом контексте эта позиция озвучивается им так: «В этой империи жили и взаимодействовали славяне и угро-финны, варяги и хазары, греки и кочевники Великой степи». Или: «Культура Новороссии — это Гомер и Лев Гумилев, Вавель и Пушкин, Сковорода и Вернадский» (Проханов 2014б). Проханов переносит понятие «Евразия» на все пространство Европы и Азии. Поэтому за рубежом ему близки страны и народы, которые противостоят израильской экспансии: Иран, Сирия, Палестина. Но к антисиионистской, контридеологической позиции все не сводится; есть еще союзная линия с исламским миром, в первую очередь с российским, и симпатизирующая позиция в отношении бывших стран социализма, оставшихся в одиночестве: КНДР, Куба, Венесуэла. Особое отношение к Китаю, хотя и товарищеское, но заметно напряженное. Прохановское евразийство по-дугински геополитическое, международное, но все же имеющее свою специфику, оно россицентрично. Международное внимание лично Проханова и газеты «Завтра» находится в фокусе российских интересов; все и всё — политики, бизнесмены, Церковь, религия, простые люди, заводы, учебные заведения, города и села, даже природа — должны служить России, ее интересам, ее славе и процветанию. И те, кто служит ее интересам, даже косвенно, за границей, заслуживают самых высоких похвал от автора. Вектор евразийского внимания Проханова разнообразен, неодинаков: одна идейная канва по отношению к Кубе и Северной Корее, другая — по отношению к Ирану. Говоря о Корее и с корейцами, Проханов становится на самую архаичную точку зрения, он принимает миф о вожде как подлинную реальность и нисколько не сдерживает себя в образах и оценках, словно кроме Северной Кореи в мире никого не существует. Его космизм находит здесь максимальный отклик. В Корее «каждый член сообщества рассматривается как потенциал неограниченных возможностей, неограниченных сил». И человек, в соответствии с идеологией чучхэ, добровольно отправляет эту энергию в центр сообщества, где находится вождь, тот преобразует эту энергию и возвращает ее народу во сто крат большую, усиленную. Это космические люди, считает Проханов, их ДНК «будет положена в основу грядущего планетарного сообщества» (Проханов 2017). Писатель сравнивает идеи чучхэ со всеми мировыми религиями: право-

славным христианством, католицизмом, исламом, иудаизмом, и говорит, что все проигрывают корейской идеологии: «все они — региональные, они не охватывают все человечество в целом, все они несут на себе печать отдельно взятой цивилизации или религиозной культуры. А учение чучхэ свободно от этого». С гораздо меньшим пафосом и не такой архаичной мифологизацией читателю представляется Иран и культурные и духовные ценности этой традиции. Здесь превозносятся добродетель «справедливости», культурные древности, времена огнепоклонников, античность, культура мысли, политической дипломатии, миссия быть центром исламской революции для всего арабского Востока. Другой активный мусульманский, но арабский центр — Палестина, хотя и не является образцом государственной политической культуры распространения идей «справедливости» через экспорт исламских революций, но здесь находится ядро физического и духовного противодействия израильскому сионизму. Проханов рассматривает эту проблему сквозь «библейские очки» и потому говорит о сионизме как о явлении, существовавшем уже в ветхозаветное время, когда древние евреи шли завоевывать землю Ханаанскую. Он считает (вне церковной традиции!), что уже тогда сложился этот фронт борьбы автохтонов и пришельцев (Проханов 2012). Отсюда символические жесты побратимства у «Изборского клуба», представляющего Россию, с землей и народом Газы: обмен капсулами с землей. В Газу привозится земля из Московского Кремля, а земля, взятая из Газы, увозится в Москву. «Русская жертва» и «Великая Русская победа» неразрывно соединяются с «идеей Газы — идеей вселенской справедливости и блага». Из зарубежных мусульманских стран также особое внимание Проханова получает Азербайджан, в отличие от христианской Армении (!). Здесь и «древо жизни», и наведение «порядка и справедливости», победа над хаосом 1990-х годов, благосклонное, даже доброжелательное отношение к русским, русскому языку и русской культуре. Из российских мусульманских регионов Проханов выделяет Чечню, не раз поднимая в газете тему миротворчества ее лидеров Ахмата Кадырова и нынешнего главы республики Рамзана Кадырова. У мусульман России, как и всех верующих России, любящих ее, общая миссия — держать на плечах свод российской империи, и в этом смысле Чечня, считает Проханов, является образцом для других мусульманских регионов страны. Важно отметить, что в газете нет ни одного репортажа из Татарстана, Кабардино-Балкарии, Калмыкии, Дагестана, нигде более нет такого примера, как в Чечне.

Итак, суммируем круг идей евразийства А. А. Проханова. В целом, он в русле общих подходов неоевразийства А. Г. Дугина: вместо пантюризма здесь главенствует религиозный фактор, почти первенствующая роль ислама. У Проханова – в меньшей степени, у Дугина – преимущественно. У обоих проблема евразийства выносится на геополитический уровень. Но раскладка сил врагов и союзников у Проханова и Дугина неодинаковая. Проханов вместе с главным врагом США, выделяет и их ближайшего союзника на Востоке – Израиль с его идеологией сионизма. Соответственно этому выстраивается и линия симпатий и предпочтений. Но вне этого Азербайджан, страна симпатичная Проханову по другим критериям. Другими критериями оцениваются и Северная Корея, Куба, Венесуэла. Здесь включаются уже не евразийство, а коммунистические воззрения автора, хотя в молодости, как вспоминает Ю. Мамлеев, А. Проханов был антикоммунистом (Мамлеев 2015). Евразийцем он стал в начале 1990-х после знакомства с А. Дугиным и его трудами. Коммунистическое мировоззрение современного Проханова, его яркий, радикальный сталинизм не могут не влиять на евразийское мировоззрение автора, в силу чего оно не цельное, а сложносоставное и компилятивное. По отношению к Северной Корее и Кубе оно одно: здесь налицо черты советскости, определенные идеологические предпочтения, любовь к вождизму, господству утопии. В советском мире – «родина» Проханова, его дом. По отношению к Ирану, Палестине и даже Азербайджану – он евразиец-функционер, он на переднем крае борьбы за честную, справедливую Евразию. Как сторонник империи и единого имперского народа Проханов не един, его имперская деятельность – это только борьба. Большую часть этой борьбы нужно вести внутри самой России, где укоренились силы проамериканского и просионистского либерализма, которые мешают стране нормально работать. В прохановских передовицах газеты «Завтра» много говорится о консолидации русского народа, о его культуре, традициях, и в этом контексте газета выступает как просветительская трибуна для весьма широкой, многомиллионной аудитории. Отсюда ее огромный тираж и общероссийское распространение в печатном виде. Несомненно, это явление, заслуживающее сегодня внимания аналитиков, да и государства, которое, надо сказать, внимательно к этой трибуне журналистской мысли. Поэтому Проханову и его начинаниям и дается определенный коридор льготного передвижения внутри политического пространства России и за ее пределами (в том числе возможности встреч с чиновниками высокого ранга).

Подведем некоторые итоги как евразийству, так и неоевразийству в современной России. Евразийство не случайно появилось за границей и сразу после революции 1917 г. как следствие ее первых законов, деятельности правительства, как опыт Гражданской войны и в целом как очевидный факт того, что социальная революция на глазах стала превращаться в национальную. Евразийство – это антипод большевизму, национальному выражению марксизма. В этом смысле большевизму не надо было становиться национал-большевизмом, потому что большевизм уже был таковым. Акцент в сторону русской или иной идентичности большевизма менялся, и только в этом заметна трансформация понятия. Евразийство – это боязнь того, что национальный фактор в большевизме приобретет измерение, которое может быть не полезно России. Евразийцы стали отталкиваться не от имперского – русского – начала, а от тюркского, не доминирующего в империи и потому не замеченного в особых симпатиях к ней. Евразийцы готовы были во всем соглашаться с большевиками, потому что те сделали главное, они сделали национальный вопрос первенствующим. Все остальное было не столь важно, даже то, что в своем социализме (социальной программе) большевики были европоцентричны. Но это было поправимо в исторической перспективе. Из этой компетенции выросли все евразийские тексты, планы и цели. Главное – представлять Россию не как социальный, а как национальный организм, адекватный территории его расселения.

С самого начала в евразийской идеологии (таковой она стала очень рано) появился некий эсхатологический аспект: движение к дальней цели, соединение народа и территории в нечто единое, нерушимое. Отсюда слова Л. Н. Гумилева, сказанные не без пророческого пафоса: «Скажу вам по секрету, что если Россия будет спасена, то только через евразийство» (Лавров и др. 2013: 49). Словом, проект заключался в создании феномена «народа-территории», поскольку все условия, все ингредиенты в России для этого были. Евразийский проект, как и большевистский, направленный на строительство бесклассового, безэтничного, коммунистического общества, был таким же футуристическим, спроецированным на далекое будущее, опирающимся на народ как на целый монолит. Очень много общего! Хотя и разница существенна.

В статье мы показали, что евразийцы пошли путем научным, хотя цели имели политические, но именно на научном поприще они столкнулись с

непреодолимыми препятствиями. Им требовалась новая фундаментальная проработка всей русской истории, чтобы радикальным образом поменять вектор ее развития. Одно дело научно-популярные очерки князя Н. С. Трубецкого, другое дело тщательная проработка каждого исторического периода. То, что делали несколько столетий русские историки, евразийцы должны были выполнить заново. Русское зарубежье взялось за эту задачу, но не сумело ее решить, по объективным причинам. Отсюда задача, чтобы эстафета замысла перешла в советскую Россию, когда это станет возможным. Это тоже указывает на факт идейной близости большевизма и евразийства. Неподъемную ношу взвалил на себя Л. Н. Гумилев (а он от марксизма не отказывался), но сумел выполнить только часть задачи. Между тем как идейный багаж евразийства все время растекался, границы «идей» становились все менее четкими и определенными, ядро учения до поры сохранялось. Интересен момент формирования неоевразийства и появления фигуры А. Г. Дугина. Как считают люди близкие Л. Н. Гумилеву, здесь произошел своего рода казус, узурпация, то, что называется самозванчеством (*Лавров и др.* 2013: 60). Может быть, поэтому и само неоевразийство стало фактически новым учением. С приходом Дугина на пост «лидера Международного Евразийского Движения» полностью сменился евразийский код, от смыслового ядра практически ничего не осталось, сохранилось только имя и условная привязка к исходной точке. Но «евразийство» Дугину необходимо, поскольку оно легализует его собственное детище. В дугинском проекте продолжается линия на научный фундаментализм, но делается это изощренно, масштабно и, как нам представляется, научно не качественно. Изощренность научного подхода автора состоит в глобальности его цели. Отсюда и «враг» поменялся (вместо Европы Америка) и религия стала первенствовать, а не происхождение («степная кровь», пантюркизм); и число союзников русского народа расширилось. Само содержание понятия «русский народ» при этом упростилось до минимума: это уже не этническая, а социальная общность. С выходом много-томного издания «Ноомахии», где почти каждый том — это отдельный Логос, отдельная цивилизация, евразийский проект, по мысли Дугина, выходит на стадию взлета подлинного глобализма. У автора (и, он надеется, у читателя) есть общее понимание сосуществования всех земных тектонических плит, означающих ту или иную цивилизацию. Автор издания как бы запирает народы в их территориальное целое, рисует общую картину их этногенеза: «народов-территорий», где нахо-

дится место и русской цивилизации. Автор словно говорит: «Все готово к тому, чтобы использовать этот материал для политических целей», «творение завершено, пора выпускать его в мир». Такова динамика евразийства, задачей которого для современной национальной России является полная замена большевизма как идеологии, на новую идеологию — евразийство. Большевизм, однако, пока не хочет уступать первенства евразийству, он крепко держится за национальную сферу, которая на сегодня осталась единственной территорией, которая позволяет ему оставаться «у власти». Не в буквальном смысле, конечно, а по сути, как созданная и неразрушенная система приоритетов. И евразийству (в лице Дугина) пришлось опуститься на самое дно идейного процесса, в самые глубины постмодернизма и только там найти соперника в лице большевизма и только там начать разыгрывать с ним шахматную партию на равных. Нам думается, что сейчас неоевразийство побеждает большевизм, время за ним, но само евразийство, если даже оно добьется признанной победы и увековечит себя на пьедестале новой идеологии, останется все же продуктом самого развитого постмодерна, продуктом распада, деструкции, обмана народа. Вместе с евразийством в его идейное пространство вливается культура андеграунда, культура подполья, представленная творчеством А. Г. Дугина. При этом возникает большой вопрос: сольются ли со временем два постмодернистских потока — дугинский и прохановский — в одно целое? И как они будут взаимодействовать с гумилевским наследием? Сейчас все они разделены, и даже непонятно, что их объединяет: Проханов — ярый сталинист и ленинец; Дугин — категорический противник этих вождей; Проханов за Иоанна Грозного, Дугин — против; Проханов за империю, за заводы, производство, сильную армию, Дугин — вообще непонятно за что в этой сфере. Объединяет их только левая идея, антилиберализм и погруженность в постмодерн. Правда, дугинская левизна европейского (французского) толка, отсюда и вытекает его антиамериканизм, дугинская левизна интеллектуальная, профессорская, а не пролетарская, как у Проханова. То есть единение их чисто условное, но пока они идут почти в одной упряжке, нога в ногу и к одной цели. И это чудеса, на которые способен только постмодерн! Всё это в целом заставляет нас предположить, что два этих потока обязательно сольются, как только наступит удобный момент.

Нельзя не учитывать и того, что и евразийство Л. Н. Гумилева также живет сегодня самостоятельной жизнью. Как ни пытается А. Г. Дугин пред-

ставить в своих работах гумилевское наследие упакованным в архивные ящики и годным только для историографии и тем самым отодвинуть его от прямого участия в современной евразийской жизни, у него ничего не получается. Гумилев ему не подвластен; он живет сегодня автономно, самостоятельно и занимает свою, отдельную нишу в евразийском проекте. В современном его контексте. И раскладка сил здесь, как это и принято у евразийцев, имеет территориальный характер. Гумилев отстаивает евразийство как идею «Великой степи», как пантюркизм, подчиненный произволу природных космических сил. Но у пантюркизма человеческое лицо, потому что его нравственный кодекс безупречен, с точки зрения воина, пекущегося о военной доблести и славе. Гумилевский евразийский проект китаеццентричен, поскольку там находится главный враг Великой степи, цивилизация с прямо противоположной системой ценностей. То есть в этом проекте борются две цивилизации, как две нравственные системы, и задача этого проекта близка народу. Идеалы справедливости, смелости, чести, удалства — все это народные атрибуты. В общем-то, это своего рода утопический проект, чем-то напоминающий построение бесклассового справедливого общества на Земле. Заметим, что построение это сопровождалось, как и завоевания Чингисхана, кровавыми войнами и принуждением.

Другая природа у неоевразийства. Здесь первенствует религия, отсюда и господство реализма, и эсхатологические мотивы, которые периодически проскальзывают у его адептов. Далее мы видим, как разнообразен этот проект: есть глобалистский вариант Дугина, где евразийство — это подлинная, умная элита мира; не финансисты, не политики и связанные с ними представители шоу-бизнеса. Это элита всемирная, «с мира по нитке — голому рубашка», но в России таких людей не так много. Элита у Дугина имеет гораздо большее значение, чем народ, ведь история — это войны ума, а уже потом армий и народных сил. Из евразийства у Дугина остается только территория России, священная не историей (освоением, войнами, подвигами святых и т.д.), а своей расположенностью в центре мира, в силу чего здесь и происходят глобальные и самые важные события. Другим неоевразийским проектом является прохановский проект «пятой империи», идущей на смену «красной». Он, соответственно, имеет национальную природу: речь идет о России, о ее многонациональном, многоконфессиональном народе. Удивляет у Дугина и Проханова одно: при доминанте религиозности в их евразийских проектах, они словно и не имеют

никакой религиозной цели впереди. У Проханова неопределенного рода космизм К. Э. Циолковского, помноженный на сектантские идеи федоровского воскресения мертвых путем коллективной воли, плюс обычный советский утопизм; у Дугина такое же отсутствие четких религиозных перспектив. А дело в том, что опора на религию в ее поликонфессиональном виде не позволяет ни тому ни другому видеть границы и перспективы пути, в связи с чем участие религий в их проекте ограничивается, скорее, тактическими задачами. Размытость стратегического целеполагания у главных сегодня российских неоевразийцев порождает ситуацию некоей аморфности самой идеи, что выгодно и для государственных политологов, и для мыслителей из общественной среды. Общественная среда в этом случае может выступать как генератор идей и даже идеологии (что и происходит с евразийством), что было бы невозможно, если бы государство не нуждалось в этом и не испытывало потребность черпать из общественной гущи важные идейные положения. Евразийство, удаляясь от своих творцов-основателей и продолжателей в научную, журналистскую и даже художественную среду, приобретает черты некоего идеального учения. В нем нет уже острых углов ни Гумилева, ни князя Голицына, ни даже Дугина и Проханова; напротив, здесь царят мир, любовь и согласие. Например, мы обращаемся к статье академика М. Л. Титаренко, прямо относящейся к нашей теме, и видим, что евразийство у автора продуцирует только мир и гармонию народам, но при этом автор забывает подчеркнуть, что гармония и мир идут от цивилизационного общероссийского духовного стержня — православия, а говорит о другом: «Евразийский принцип взаимоотношения культур строится на гармоничности их взаимодействия. В этом плане евразийство совпадает с конфуцианским подходом к культурному развитию, провозглашающим “гармонию без навязывания единства”» (Титаренко 2015а: 264). Сторонникам светской этики, кем в большинстве своем и являются ученые, ближе, конечно, гумилевский подход в евразийском учении, хотя не все понимают, что эта концепция ориентируется на Китай как на центр Евразии. Идеи Дугина и Проханова также не россияцентричны, поскольку сегодня на юге, за пределами России, начинается разворачиваться подлинная эсхатологическая драма классического евразийства, с господством Турана, антиевропеизмом и эсхатологическими интенциями.

И тон здесь задает Турция. Может быть, поэтому и для российского ислама, как и для части зарубежного, так привлекательно выглядит идея,

высказанная турецким лидером Р. Эрдоганом о Туране как подлинно евразийской империи. И в этой концепции имеется не только национально-этническая доминанта — туранство, как призыв ко всем тюркам объединяться, но имеются и очень важные глобальные задачи, самая главная из которых отстаивание Иерусалима как священной для мусульман территории от посягательства ортодоксальных иудеев, поддерживаемых правительством Израиля. Точнее, части Иерусалима, Храмовой горы, где находится мечеть Куббат ас-Сахра, стоящая на месте ветхозаветного храма Соломона. Неожиданный для многих разворот Эрдогана в сторону Иерусалима может быть понят только в свете евразийской концепции. Недавнее признание Иерусалима столицей Израиля со стороны США сразу же поставило под удар само существование в перспективе этой мусульманской святыни, входящей в число двух самых великих святынь ислама. Однако, это почему-то не задело глубоко Иран, главного врага Израиля в регионе, а задело Турцию, и она неожиданно для всех бросила перчатку Израилю. Главное для Турции (хотя открыто пока и не проговариваемое) — защита священной площади мусульман Харам аш-Шариф и мечети Куббат ас-Сахры, находящейся на ней. Только об этом идет речь. Здесь, по исламскому вероучению, будет проходить Суд Божий и сюда перенесутся все мусульманские храмы, включая и самый великий храм в Каабе (Шукуров 2002: 261, 267). Поэтому речь идет не больше и не меньше, как о «подготовке храмового пространства площади к Судному дню». Р. Эрдоган словно говорит от лица мусульманского мира, что не только иудеи полны эсхатологических ожиданий, но и мусульманам эти ожидания не чужды. Более того, первые не могут осуществляться ценой разрушения ожиданий мусульманских. Ведь если на Храмовой горе будет восстановлен храм Соломона, то мечеть Куббат ас-Сахры будет разрушена, и тогда все, что касается собирания всего храмового пространства в Судный день вокруг этой святыни, будет под вопросом. И противоречие это никакими дипломатическими переговорами не разрешить, здесь возможна только война до победного конца. Так стоит сейчас вопрос о евразийстве в его эсхатологическом контексте.

И в свете этих эсхатологических событий по-другому будет выглядеть и судьба тех российских мусульман, которые ориентируются на Турцию (прежде всего, крымские и казанские татары, чеченцы). Они уже сегодня потенциально боевой «туранский» отряд (в РФ около 20 млн. человек из числа тюркоязычных народов), который вступит в бой, как только «труба позовёт». Соответственно,

Россия будет быстро и властно захвачена этими событиями, и ей тогда предстоит определиться, евразийская она держава или нет. Пояс евразийства сегодня протянулся на значительные расстояния, и ему не помеха политические границы государств Азии. Еще в 1990-е годы в Казахстане казахская власть определилась со своими «монгольскими» корнями; в кабинете у Н. Назарбаева был размещен портрет Чингисхана. Университет в Казахстане получил имя Л. Н. Гумилева. Такой же портрет был замечен у К. Илюмжинова в Калмыкии. В многих азиатских странах и регионах в последние десятилетия как знамение времени появились памятники Чингисхану, крупнейший из которых в Монголии. Что сегодня разделяет азиатский евразийский мир, так это разное понимание задач. Те, кто собирается вокруг «Чингисхана», не идут дальше степного родства по крови, их объединяет героическое прошлое, память о боевом степном братстве. И этот романтический контекст евразийства, как он не безобиден, с точки зрения геополитической, тем не менее, также ждет своего часа «Х» и также центрирован вокруг одного политического центра — Китая. Нельзя сказать, что мусульмане (в том числе России), ориентированные на турецкий — туранский — проект, лишены романтики и мифологии, определенные свидетельства позволяют говорить о давней популярности «иерусалимской» евразийской идеи⁵. Турция лишь подхватила эту идею и возглавила в недавнее время, в годы правления Р. Эрдогана. Но путь этот был для нее закономерен, ведь он был связан с приобщением страны к западному модерну, отсчет которого идет с начала XIX в. Ряд авторитетных турецких историков считает, что само движение панисламизма можно рассматривать как вариант западной идеологии (Тюркер 2015б: 296). То есть благодаря западной «упаковке» турецкий панисламизм, тюркский национализм приобрел глобальную интенцию, важную не только для турок. Весь спектр нравственных тюркских степных добродетелей совместился с западными понятиями «родина» и «патриотизм» (Тюркер 2015б: 295), что позволило Турции, как нам думается, осторожно двигаться в сторону создания глобального проекта, который можно обозначить как «Спасение мусульманских святынь в Иерусалиме». Такая цель пока официально не озвучивается, но что-то ведь заставляет Турцию методично (и особенно интенсивно три последних десятилетия) собирать вокруг себя тюркский мир, не всегда при этом мусульманский, и начать конфронтацию с Израилем, так что последний даже вынужден был поменять приоритеты своего главного политического соперника на Ближнем Востоке.

Турки активнейшим образом вели себя все 1990-е годы на российском пространстве, действуя через многочисленные легальные культурные и образовательные центры. При правлении В. В. Путина их активность поубавилась, языковые и культурные центры были закрыты. Через какое-то время они возобновили свое присутствие в России, через предоставление стипендий тюркоязычным студентам (с 2000 по 2020 г. было передано 20 тыс. стипендий) (Грязнов 2020). Такие стипендии получали студенты и интеллигенция на Северном Кавказе, в Калмыкии; обучались в Турции и приезжали оттуда, проникнутые идеями пантюркизма (ПМА). В последнее время, как отмечает А. Грязнов, в Турции начата подготовка к созданию т.н. «Армии Турана», объединенных военных сил тюркоязычных стран. Заключены договоры о стратегическом партнерстве с Казахстаном, Узбекистаном, Туркменистаном. Прорабатывается идея создания на базе нескольких государств одной нации. «Одна нация — шесть государств» — такова последняя инициатива Р. Эрдогана (Тарасов 2019). За фасадом нации, разумеется, будет стоять не гражданская нация европейского типа, а своего рода Тюркский халифат, религиозно-политическое объединение. Не в этом ли ключе сегодня начинает действовать и Израиль, как отмечают некоторые аналитики (Друзь 2011), который постепенно начинает отказываться от приоритета сионизма, еврейской государственности, в пользу господства иудаизма как религиозности, которая позволит создать политическое пространство не сравнимо большее, чем оно есть сейчас. И в этом контексте, все активные, заинтересованные в фундаментальных переменах силы сегодня делают ставку на «территориальность» как функцию, позволяющую продвигать необходимые идеи за счет религиозной составляющей. Она единственная позволяет «лепить» из отдельных элементов одно неделимое целое. Такова и природа евразийства.

В свете всего сказанного о сложности современной евразийской модели можно сделать некоторые предварительные выводы. Ни одна из имеющихся сегодня евразийских моделей не включает Москву и Россию в целом в центр грядущих глобальных событий: ни «турецкая», ни «китайская» модель. Это все центры вне России. Это значит, что

евразийство как таковое не может быть признано Россией в качестве чего-то родного и органичного. Евразийство началось с эмиграции и заканчивается нероссийскими центрами. Как учение и теория, евразийство с самого начала умозрительная, навязанная интеллектуалами идея, отрицающая фундаментальные основы русской и российской истории и выводящая нашу страну в перспективе в борьбу за чуждые ей интересы, поскольку они будут касаться не Москвы, а других геополитических центров. И «китайская» и «турецкая» модели опасны для нас каждая по-своему, у той и другой есть свои подводные камни, по отношению к которым у России есть свои уязвимые места. Но самая большая опасность нам видится сегодня даже не в централизованном подключении России к одному из этих проектов⁶, а в том, что «общественная идеология», которая сегодня распространяется через российских евразийцев (таких как Дугин и Проханов), активно проникает во власть, в политическую жизнь властных структур, отвечающих на национальную политику, и оттуда потом возвращается в виде некоей деятельности (внутренней национальной политики) и практики, которая идет вразрез не только с русской, но и в целом с российской традицией, разрушая изнутри национальный мир, собиравшийся столетиями. В России есть своя цивилизационная идентичность, которая ее сформировала, сделала такой, какая она есть, и эта идентичность укоренена в православии, православной религиозности — вере и церковности. «Россию в ее современном многоэтничном, многоконфессиональном составе сформировало православие; дало ей и особый цивилизационный импульс неэкспансионистского толка; оно укрепило государственность и позволило приспособить под этот сложный мир централизованную государственную машину управления; оно сделало культуру очагом тепла для всех народов — дало язык общения и нравственный кодекс поведения, принятый всеми» (Кириченко 2020: 741). От этого только и должно было отталкиваться евразийство, но этого не случилось, отчего и само учение все дальше и дальше уклонялось от реальности и пришло в конце концов к «правде» турецкой и китайской, но только не российской и не русской, что и позволяет нам сделать вывод о неприемлемости этого учения для нашей страны в его нынешнем изводе.

Примечания

¹ У С. С. Аверинцева мы нашли фразу, подтверждающую наши предположения: «Когда-то евразийство зародилось как “мыслительное движение на опасной грани философствования и политики”» (Цит. по: Лавров С. Б. и др. 2013: 64–65).

² На эту фигуру обращает внимание и В. В. Кожин, характеризуя движение евразийцев (См.: Кожин В. В. 2011: 60).

³ «Русский ислам Гейдара Джамала». <https://uehlsh.livejournal.com>

⁴ Интересно отметить, что проект поддержал такой известный русский националист, как А. Севастьянов, а также мусульманский интеллектual Г. Джамаль, в то время как традиционалисты из числа обычных, практикующих мусульман посчитали это провокацией. См: <https://uehlsh.livejournal.com>

⁵ Вспомним самодеятельного чеченского певца и сочинителя середины 1990-х годов Тимура Муцураева, которого любили слушать чеченские боевики, хотя он и пел на русском языке (!). Одна из популярнейших тогда песен так и называлась «Иерусалим» (1998 г.). В ней священный город описывается как великая для мусульман святыня, которая должна принадлежать им. Сегодня эта песня находится в списке экстремистских материалов.

⁶ А такая опасность существует. В 2020 г. на одном из международных мероприятий министр иностранных дел С. Лавров заявил, что Кремль рассматривает вопрос о вступлении в Совет сотрудничества тюркоязычных государств. Значит, мы начинаем ориентироваться на «турецкую модель»?

Источники и материалы

Бобкович 2016 – Бобкович А. Внучка Лихачева: «Всегда знала, что дедушка – великий» // Метро. 26 ноября 2016.

Грязнов 2020 — Грязнов А. Армейская дружба: как Турция ищет союзников в Средней Азии // Газета.ру. 27 октября 2020 г.

Друзь 2011 — Друзь И. Сионизм умирает. Да здравствует иудаизм? // Русская народная линия. 03.09.2011.

Мамлеев 2015 — Мамлеев Ю. На выходе из подполья. Из книги воспоминаний // Завтра. 2015. № 1 (1153). ПМА – Полевые материалы автора. Экспедиция ИЭА РАН в Карачаево-Черкесию и в Калмыкию (г. Элиста), июнь 2009 г.

Проханов 2012 – Проханов А. Газа – туннель в будущее // Завтра. Январь 2012. № 3 (948).

Проханов 2014а – Проханов А. Сталинград не взорвать // Завтра. Январь 2014. № 2 (1051).

Проханов 2014б – Проханов А. Россия, сестра твоя Новороссия! // Завтра. Май 2014. № 20 (1069).

Проханов 2015а – Проханов А. «В терновом венке революций...» // Завтра. Январь 2015. № 2 (1103).

Проханов 2015б – Проханов А. Духовная мобилизация – да! // Завтра. Декабрь 2015. № 49 (1150).

Проханов 2017 – Проханов А. Письмо вождю // Завтра. Ноябрь 2017. № 5 (1209).

Проханов 2020 – Проханов А. Голос из хора // Завтра. Январь 2020. № 4 (1362).

Проханов, Дугин 2017 — Александр Проханов, Александр Дугин. Четвертая политическая теория // Завтра. 2017. 26 (1230).

Тарасов 2019 — Тарасов С. Возрождение нового Турана: когда зацветет Чинара? // REGNUM.RU. 20 октября 2019 г.

Научная литература

Вальденберг В. Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006 [1916].

Вернадский Г. В. Монголы и Русь. Тверь, Москва: ЛЕАН, Аграф, 1997.

Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. Л.: Наука, 1990.

Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Мысль, 1989.

Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос I. Царство земли. Структура русской идентичности. М.: Академический проект, 2019а.

Дугин А. «Дать русский ответ на вызов Запада» // Завтра. 2012. № 47 (992).

Дугин А. «Партия “Евразия” сегодня затребована жизнью». Выступление на I учредительном съезде Политической партии «Евразия» 30 мая 2002 г., Москва // Основы евразийства / Сост. А. Г. Дугин. М.: Арктогея-Центр, 2002в.

Дугин А. Евразийство: от философии к политике. Доклад на учредительном съезде ОПОД «Евразия» (21 апреля 2001 г., Москва) // Основы евразийства / Сост. А. Г. Дугин. М.: Арктогея-Центр, 2002б.

Дугин А. Г. (сост.) Евразийство. Опыт систематического изложения. Коллективная монография первых евразийцев 1926 г. // Основы евразийства / Сост. А. Г. Дугин. М.: Арктогея-Центр, 2002а.

Дугин А. Г. Ноомахия. Русский Логос II. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта. М.: Академический проект, 2019б.

Дугин А. Г. Ноомахия. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь. Блик Софии и Русь подземная. М.: Академический проект, 2020.

- Дугин А. Г. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. Мыслить пространством. М.: Арктогея-Центр, 2000.
- Ермишина К. Б. (сост.) Н. С. Трубецкой. Письма П. П. Сувчинскому. 1921–1928 / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. К. Б. Ермишиной. М.: Библиотека-фонд «Русское Зарубежье»; Русский путь, 2008б.
- Ермишина К. Б. Н. С. Трубецкой и его роль в евразийском движении // Н. С. Трубецкой. Письма П. П. Сувчинскому. 1921–1928 / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. К. Б. Ермишиной. М.: Библиотека-фонд «Русское Зарубежье»; Русский путь, 2008а.
- Кириченко О. В. Общие вопросы этнографии русского народа. Традиция. Этнос. Религия. СПб.: Алетея, 2020.
- Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г. Степные империи древней Азии. СПб.: Филологический факультет СПГУ, 2005.
- Кожин В. В. От Византии до Орды. История Руси и русского слова. М.: Алгоритм, 2011.
- Кузьмина Е. Е. Арии – путь на юг. М., СПб.: Летний сад, 2008.
- Лавров С. Б. и др. Лев Гумилев: Судьба и идеи / С. Б. Лавров и др. М.: Айрис-пресс, 2013.
- Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы // Лихачев Д. С. Избранные работы: В 3-х т. Т. 1. Л.: Художественная литература, 1987.
- Лихачев Д. С. Предисловие // Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Мысль, 1989.
- Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000.
- Лосский Н. О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991.
- Пьянков И. В. Средняя Азия и Евразийская степь в древность. СПб., 2013.
- Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.
- Синицын Ф. Л. Советское государство и кочевники. История, политика, население. 1917–1991. М.: Центрполиграф, 2019.
- Титаренко М. Л. Евразийство как парадигма сосуществования и расцвета культур // Международные Лихачевские научные чтения. Глобализация и диалог культур. Избранные доклады (1995-2015). СПб.: СПбГУП, 2015а.
- Трепавлов В. В. (отв. ред.) Этнические элиты в национальной политике России / отв. ред. В. В. Трепавлов. М., СПб.: изд., 2020.
- Трепавлов В. В. Степные империи Евразии. Монголы и татары. М.: Квадрига, 2019.
- Трубецкой Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2019а.
- Трубецкой Н. С. О туранском элементе в русской культуре // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2019в.
- Трубецкой Н. С. Общеславянский элемент в русской культуре // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2019г.
- Трубецкой Н. С. Проблемы русского самосознания // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2019б.
- Тюркер Т. История нации: влияние Запада на Российскую и Турецкую империи // Международные Лихачевские научные чтения. Глобализация и диалог культур. Избранные доклады (1995-2015). СПб.: СПбГУП, 2015б.
- Федоров А. Е. Влияние геотектоники на активность населения Кавказа // Система «Планета Земля». Нетрадиционные вопросы геологии. XVI научный семинар. Материалы. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2008.
- Федоров А. Е. Влияние геолого-географических факторов на социальные явления и активность людей // Система «Планета Земля». 15 лет междисциплинарному научному семинару. 1994–2009. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2009.
- Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П. Я. Сочинения. М.: Правда, 1989.
- Шукуров Ш. М. Образ храма. М.: Прогресс–Традиция, 2002.

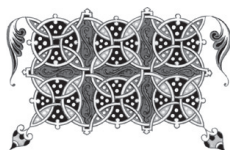
References

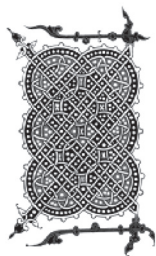
- Chaadaev P. Ia. 1989. Apologiia sumasshedshego [Apology of the Madman]. In Chaadaev P. Ya. *Sochineniia* [Essays]. Moscow: Pravda.
- Dugin, A. 2002. Evraziistvo: ot filosofii k politike. Doklad na uchreditel'nom s"ezde Obshcherossiiskogo politicheskogo obshchestvennogo dvizheniia "Evraziia" (21 apreliia 2001 g., Moskva) [Eurasianism: from philosophy to politics. Report at the founding congress of the All-Russian political social movement "Eurasia" (April 21, 2001, Moscow)] In *Osnovy evraziistva* [Fundamentals of Eurasianism], edited by A. G. Dugin. Moscow: Arktogeia Tsentr.

- Dugin, A. 2002. Partiya «Evraziia» segodnia zatrebovana zhizn'iu. Vystuplenie na I uchreditel'nom s"ezde Politicheskoi partii "Evraziia" 30 maia 2002 g., Moskva [The party «Eurasia» is demanded by life today. Speech at the I Constituent Congress of the Political Party "Eurasia" May 30, 2002, Moscow]. In *Osnovy evraziistva* [Fundamentals of Eurasianism], edited by A. G. Dugin. Moscow: Arktogetia Tsentr.
- Dugin, A. 2012. *Dat' russkii otvet na vyzov Zapada* [Give a Russian answer to the challenge of the West]. *Zavtra* 47 (992).
- Dugin, A. G. 2000. *Osnovy geopolitiki. Geopoliticheskoe budushchee Rossii* [Fundamentals of Geopolitics. The geopolitical future of Russia. Think in space]. Mysl'it' prostranstvom. Moscow: Arktogetia Tsentr.
- Dugin, A. G. 2019. *Noomakhia. Russkii Logos II. Russkii istorial. Narod i gosudarstvo v poiskakh sub"ekta* [Noomakhia. Russian Logos II. Russian historian. The people and the state in search of a subject]. Moscow: Akademicheskii proekt.
- Dugin, A. G. 2019. *Noomakhia: voiny uma. Russkii Logos I. Tsarstvo zemli. Struktura russkoi identichnosti* [Noomakhia: wars of the mind. Russian Logos I. Kingdom of the earth. The structure of Russian identity]. Moscow: Akademicheskii proekt.
- Dugin, A. G. 2020. *Noomakhia. Russkii Logos III. Obrazy russkoi mysli. Solnechnyi tsar'. Blik Sofii i Rus' podzemnaia* [Noomakhia. Russian Logos III. Images of Russian thought. Sun king. Blik of Sofia and Underground Rus]. Moscow: Akademicheskii proekt.
- Dugin, A. G., ed. 2002. *Evraziistvo. Opyt sistematicheskogo izlozheniia. Kollektivnaia monografiia pervykh evraziitsev 1926 g.* [Eurasianism. Experience in systematic presentation. Collective monograph of the first Eurasians in 1926] In *Osnovy evraziistva* [Fundamentals of Eurasianism], edited by A. G. Dugin. Moscow: Arktogetia Tsentr.
- Ermishina, K. B. 2008. N. S. Trubetskoi i ego rol' v evraziiskom dvizhenii [N. S. Trubetskoy and his role in the Eurasian movement]. In *N. S. Trubetskoi. Pis'ma P. P. Suvchinskomu. 1921–1928* [N. S. Trubetskoy. Letters to P.P.Suvchinsky. 1921–1928], edited by K. B. Ermishinoi. Moscow: Biblioteka fond "Russkoe Zarubezh'e"; Russkii put'.
- Ermishina, K. B., ed. 2008. *N. S. Trubetskoi. Pis'ma P. P. Suvchinskomu. 1921–1928* [N. S. Trubetskoy. Letters to P.P.Suvchinsky. 1921–1928]. Moscow: Biblioteka fond "Russkoe Zarubezh'e"; Russkii put'.
- Fedorov, A. E. 2008. Vliianie geotektoniki na aktivnost' naseleniia Kavkaza [Influence of geotectonics on the activity of the population of the Caucasus]. In *Sistema «Planeta Zemlia». Netraditsionnye voprosy geologii. XVI nauchnyi seminar. Materialy* [System «Planet Earth». Unconventional questions of geology. XVI scientific seminar. Materials Influence of geological and geographical factors on social phenomena and human activity]. Moscow: Moskovskii Gosudarstvennyi universitet imeni M. V. Lomonosova.
- Fedorov, A. E. 2009. Vliianie geologo geograficheskikh faktorov na sotsial'nye iavleniia i aktivnost' liudei [Influence of geological and geographical factors on social phenomena and human activity]. In *Sistema «Planeta Zemlia». 15 let mezhdistsiplinarnomu nauchnomu seminaru. 1994–2009* [System «Planet Earth». 15 years of interdisciplinary scientific seminar. 1994–2009]. Moscow: Moskovskii Gosudarstvennyi universitet imeni M. V. Lomonosova.
- Gumilev, L. N. 1989. *Drevniaia Rus' i Velikaia step'* [Ancient Russia and the Great Steppe]. Moscow: Mysl'.
- Gumilev, L. N. 1990. *Geografiia etnosa v istoricheskii period* [Geography of the ethnos in the historical period]. Leningrad: Nauka.
- Kirichenko, O. V. 2020. *Obshchie voprosy etnografii russkogo naroda. Traditsiia. Etnos. Religiiia* [General questions of the ethnography of the Russian people. Tradition. Ethnos. Religion]. St. Petersburg: Aleteiia.
- Kliashtornyi, S. G., and D. G. Savinov. 2005. *Stepnye imperii drevnei Azii* [Steppe empires of ancient Asia]. St. Petersburg: Filologicheskii fakul'tet SPbU.
- Kozhinov, V. V. 2011. *Ot Vizantii do Ordyy. Istoriia Rusi i russkogo slova* [From Byzantium to the Horde. History of Russia and the Russian word]. M.: Algoritm.
- Kuz'mina, E. E. 2008. *Arii – put' na iug* [Arias - the way to the south]. M., St. Petersburg: Letnii sad.
- Lavrov, S. B., et. al. 2013. *Lev Gumilev: Sud'ba i idei* [Lev Gumilev: Fate and Ideas]. Moscow: Airis press.
- Likhachev, D. S. 1987. *Poetika drevnerusskoi literatury* [Poetics of Old Russian Literature]. In *Likhachev D. S. Izbrannye raboty: V 3 tomakh* [Selected works: In 3 volumes]. Vol. 1. Leningrad: Khudozhestvennaia literatura.
- Likhachev, D. S. 1989. *Predislovie* [Foreword]. In Gumilev L. N. *Drevniaia Rus' i Velikaia step'* [Ancient Russia and the Great Steppe]. Moscow: Mysl'.
- Losev, A. F. 2000. *Vladimir Solov'ev i ego vremia* [Vladimir Soloviev and his time]. Moscow: Molodaia gvardiia.

- Losskii, N. O. 1991. *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Vysshaia shkola.
- P'iankov, I. V. 2013. *Sredniaia Aziia i Evraziiskaia step' v drevnost'* [Central Asia and the Eurasian steppe in antiquity]. St. Petersburg.
- Savitskii, P. N. 1997. *Kontinent Evraziia* [Continent Eurasia]. Moscow: Agraf.
- Shukurov, Sh. M. 2002. *Obraz khrama* [Essays Temple image]. Moscow: Progress–Traditsia.
- Sinitsyn, F. L. 2019. *Sovetskoe gosudarstvo i kochevniki. Istoriia, politika, naselenie. 1917–1991* [Soviet state and nomads. History, politics, population. 1917–1991]. Moscow: Tsentrpoligraf.
- Titarenko, M. L. 2015. Evraziistvo kak paradigma sosushchestvovaniia i rastsveta kul'tur [Eurasianism as a paradigm of coexistence and flourishing of cultures]. In *Mezhdunarodnye Likhachevskie nauchnye chteniia. Globalizatsiia i dialog kul'tur. Izbrannye doklady (1995-2015)* [International Likhachev Scientific Readings. Globalization and dialogue of cultures. Selected papers (1995-2015)]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gumanitarnogo universiteta profsoiuzov.
- Tiurker, T. 2015. Istoriia natsii: vliianie Zapada na Rossiiskuiu i Turetskuiu imperii [History of a nation: the influence of the West on the Russian and Turkish empires]. In *Mezhdunarodnye Likhachevskie nauchnye chteniia. Globalizatsiia i dialog kul'tur. Izbrannye doklady (1995-2015)* [International Likhachev Scientific Readings. Globalization and dialogue of cultures. Selected papers (1995-2015)]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gumanitarnogo universiteta profsoiuzov.
- Trepavlov, V. V. 2019. *Stepnye imperii Evrazii. Mongoly i tatars* [Steppe empires of Eurasia. Mongols and Tatars]. Moscow: Kvadriga.
- Trepavlov, V. V., ed. 2020. *Etnicheskie elity v natsional'noi politike Rossii* [Ethnic Elites in the National Policy of Russia]. Moscow, St. Petersburg.
- Trubetskoi, N. S. 2019. O turanskom elemente v russkoi kul'ture [About the Turanian element in Russian culture]. In Trubetskoi N. S. *Nasledie Chingiskhana* [Genghis Khan's Legacy]. Moscow: Eksmo.
- Trubetskoi, N. S. 2019. Obshcheslavianskii element v russkoi kul'ture [Common Slavic element in Russian culture]. In Trubetskoi N. S. *Nasledie Chingiskhana* [Genghis Khan's Legacy]. Moscow: Eksmo.
- Trubetskoi, N. S. 2019. Problemy russkogo samosoznaniia [Problems of Russian Identity]. In Trubetskoi N. S. *Nasledie Chingiskhana* [Genghis Khan's Legacy]. Moscow: Eksmo.
- Trubetskoi, N. S. 2019. Vzglad na russkuiu istoriiu ne s Zapada, a s Vostoka [A look at Russian history not from the West, but from the East]. In Trubetskoi N. S. *Nasledie Chingiskhana* [Genghis Khan's Legacy]. Moscow: Eksmo.
- Val'denberg, V. E. (1916) 2006. *Drevnerusskie ucheniia o predelakh tsarskoi vlasti* [Old Russian teachings about the limits of royal power]. Moscow: Izdatel'skii dom Territoriiia budushchego.
- Vernadskii, G. V. 1997. *Mongoly i Rus'* [Mongols and Russia]. Tver', Moscow: LEAN, Agraf.

EURASISM FOR MODERN NATIONAL RUSSIA





ПРАВОСЛАВИЕ В XX ВЕКЕ: ФАКТОРЫ СОХРАНЕНИЯ И РЕАЛИЗАЦИЯ В ОБРЯДОВО-ПРАЗДНИЧНОЙ ЖИЗНИ

Аннотация. Статья посвящена анализу механизмов сохранения, воспроизведения и трансформации православной культуры в течение XX в. вплоть до настоящего времени. На конкретных материалах показана реальность сохранения позиций православия в условиях тотального атеизма, прежде всего в сельской местности и небольших городах. В центре внимания православный компонент в повседневном и праздничном поведении русских, его значимость в их ментальных установках и выборе линии поведения. Дается характеристика присутствия православных сюжетов в похоронной, свадебной, родильно-крестильной обрядности, а также в календарной обрядовой традиции советского периода.

Ключевые слова: православие, православная культура, социализация, религиозная жизнь, обряды, праздники, повседневность.

Abstract. The article is devoted to the analysis of the mechanisms of preservation, reproduction and transformation of Orthodox culture during the XX century. up to the present time. The reality of preserving the position of Orthodoxy in the conditions of total atheism, primarily in rural areas and small towns, is shown on specific materials. The focus is on the Orthodox component in the everyday and holiday behavior of Russians, its importance in their mental attitudes and choice of line of behavior. The characteristic of the presence of Orthodox subjects in funeral, wedding, maternity and baptismal rituals, as well as in the calendar ritual tradition of the Soviet period is given.

Key words: Orthodoxy, Orthodox culture, socialization, religious life, rituals, holidays, everyday life.

Публикуется в соответствии с планом НИР «Народы России в современном мире. Этнокультурное и этнодемографическое развитие» № 0177-2019-0001

Листова Татьяна Александровна (Listova Tatiana Alexandrovna) – старший научный сотрудник ИЭА РАН, кандидат исторических наук / listova.ta@mail.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2020. № 25. С. 41 – 77

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 248.158; ББК – 86.372; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2020-25/41-77>

*«И мама говорила: “Перекрестись”.
Я упорно не крестилась, это стыдно было,
а одеялом укроюсь и перекрещусь все же»*
г. Богучар

За десять веков существования на территории России православие стало основной религией русских, более того, глубина и всеохватность проникновения христианской веры в ментальность народа не только определяли духовное состояние, но, хотя и в разной степени, корректировали все стороны его жизнедеятельности. На заре христианизации постулируемые церковью православные каноны и этические постулаты вводили вчерашних язычников в понятийный мир христианства, декларировали и прививали новые ценности. Проникая вглубь народной жизни, православие формировало новый особый вид культуры, религиозные идеи актуализировались в конкретных формах поведения, обрядах и праздниках, в адаптированных к повседневной жизни законах коммуникации, в усвоении категорий добра и зла и т.д. Православие можно рассматривать как духовную, сакрализованную надстройку, не только одухотворяющую, но преобразующую и упорядочивающую жизнь светского общества согласно своим канонам. Результатом этого воздействия стало формирование особого феномена — православной культуры. Я ни в коей мере не отождествляю два понятия — православная вера и православная культура, поскольку первое относится к области духовно-эмоционального состояния человека, а второе — материализованная форма его веры¹. Понятие религиозность, которым я буду оперировать в работе, подразумевает комплекс самых различных проявлений религиозного характера. Оно входит в более широкое понятие православная культура, пространство воздействия которой охватывает практически весь спектр жизнедеятельности социума. Очевидность рефлексии на это воздействие, зачастую неосознаваемой, зависит от разных факторов, среди которых степень религиозности можно считать одним из главных. Сказанное относится, прежде всего, к сельским социумам, которые являются основным объектом нашего исследования, и к маленьким русским городкам, то есть к тем общностям, которые длительное время были однородны по этническому составу и не испытывали (или испытывали лишь в малой степени) влияние иноконфессиональной и иноэтничной культуры. Это не означает, что их жизнедеятельность представляла собой нечто

застывшее, поскольку все аспекты существующей культуры в большей или меньшей степени трансформировались во времени.

Что касается феномена православной религиозности, то он, как и любой культурный феномен, реагируя на новации социально-экономического и политического характера, на перемены в общественных настроениях, не мог оставаться неизменным. Но в конечном итоге, все проявления религиозности, статус православия и возможность его влияния на общество в целом и на отдельного индивида в частности в каждый период определялись степенью иррациональности восприятия и осмысления мира во всем многообразии его корреляционных связей.

Тема данного исследования — специфика сохранения и пути трансформации православия в русском народе в течение XX века с выяснением разных форм его функционирования в отдельные моменты этого периода. Поставленную задачу я бы определила как попытку взглянуть на религиозную ситуацию сквозь призму воспоминаний и рефлексий непосредственных носителей информации. Источником для исследования в данном ракурсе послужили полевые материалы автора, представляющие собой записи бесед с жителями сельской местности и маленьких городов, сделанные в течение последних трех десятилетий. Основной контингент опрошенных — люди среднего и старшего возраста, способные дать характеристику собственного религиозного опыта, сравнить его с аналогичными аспектами поведения предыдущих поколений и даже привести некоторые аналитические заключения относительно причин произошедших изменений². В качестве предварительного вывода из имеющихся материалов можно сказать, что, хотя уже в конце XIX в. процесс секуляризации, активизировавшийся искусственным путем в XX в., сказывался не только в больших городах, но и в среде крестьянства, неизменным оставался фактор, определявший постоянство присутствия религиозной составляющей в культуре народа, — историческая память о православной вере предков.

Большая часть XX в. — это время жестоких испытаний для православия и его последователей в России. С конца 1980-х — начала 1990-х годов, после более чем полувекового преследования православие получило возможность вернуться не только в храмы, но и в повседневную жизнь русских, в праздничную и обрядовую жизнь народа. Но этому возвращению предшествовал длительный пе-

риод запретительного режима светских властей, стремящихся очистить весь уклад жизни граждан от религиозного «мракобесия», и в первую очередь от любых проявлений христианства. Эта задача представлялась невозможной без радикальной идеологической переориентации общества, без революции в умах людей, решение этой задачи входило в число первоочередных в программе советской власти по переустройству государства и конструированию нового типа человека. Кроме непосредственного воспитательно-запретительного воздействия на верующих функционированию православных устоев препятствовало и отторжение церкви от светского общества. С начала 1920-х годов служение пастырей проходило в условиях относительной легальности, часто в конспирации, что сломало весь привычный до 1917 г. мир церковно-приходских отношений с паствой. Отныне церковь, осознавая свой долг перед Богом — долг хранителей веры, начинает изыскивать возможности не просто для выживания в условиях гонений, но и для продолжения пастырского соучастия в жизни мирян, стремясь поддержать те островки веры, которые не давали русским потерять чувство соприсутствия Бога и своей православной идентичности.

Провозглашение свободы веры в 1990-е годы, естественно, не могло означать автоматического возвращения в реалии дореволюционного времени. Анализ сложившейся ситуации неизбежно ставит вопрос: к какому обществу вернулась церковь, какое место занимала религия на шкале жизненных приоритетов русских к этому моменту, что сохранилось и что изменилось в тех православно-религиозных практиках, которые продолжали показывать свою жизнеспособность все годы гонений, и каковы причины этой жизнеспособности. К сожалению, материалы, относящиеся к советскому, тем более довоенному времени, невелики и имеют, обычно, однозначно негативную оценку деятельности церкви и любых проявлений религиозности народа, что заведомо исключает объективный анализ сложной, часто противоречивой конфессиональной ситуации. Как правило, вне интересов краеведов и ученых оставалось изучение православия в частной жизни каждой семьи, воспитании детей; изучение обрядов и праздников нередко ограничивалось лишь фиксацией тех или иных актов, без желания высветить в них христианскую составляющую. Тем не менее, дополненные данными полевых исследований, проведенных автором, эти сведения могут дать представление о реальности православия в советском обществе, прежде всего в сельской местности и небольших

провинциальных городах, а одновременно сделать очевидной необратимость некоторых процессов, повлекших исчезновение того разнообразия религиозного уклада жизни, который существовал в традиции русских.

Сохранение и трансформации. В качестве конкретной задачи данной статьи намечено рассмотрение различных проявлений религиозности в обрядово-праздничном проведении времени, в домашнем обиходе и поступках личного характера, то есть, в основном, все то, что подпадает под определение православной культуры, хотя, разумеется, не исчерпывает ее. При этом, автор, используя комментарии информантов и возможности собственного анализа, будет обращать внимание не только на фактический материал (реалии), но в каждом случае постарается выявить заложенный в нем сакральный смысл православия и актуализированность собственно феномена веры.

В этнологических опросах, имеющих целью изучение религиозности русских, обязательно содержится просьба к информанту высказать суждение по поводу того, какое место занимает православие в его жизни и как, по его мнению, религиозная принадлежность соотносится с понятием этничности. Наиболее часто, без какой-либо сопутствующей рефлексии, отвечающие отсылают к православной идентичности русских, то есть, рассматривают ее как априорную данность. Наряду с этим, для многих из отвечающих, особенно среди людей среднего возраста, чья духовная социализация начиналась в советское время и продолжалась в новой реальности после 1990-х годов, то есть испытывших разные векторы воздействия на их ментальность, характерны попытки осмыслить свое место в сакральном мире православия. Они пытаются найти ту основу, которая позволяет им позиционировать себя, как и в целом свой народ, как людей православных даже при внешне секуляризованном укладе жизни. Основным аргументом в пользу своего православного статуса является, по их мнению, фактор наследственности, фактор передачи из поколения в поколение православной идентичности как одной из наследственных черт, которая актуализируется в поведении и присутствует в сознании независимо от того, какое место уделяет человек религии в обычной жизни. Приведу типичную самоидентификацию жительницы г. Киров Калужской обл. 1963 г. р. (запись 2012 г.), интересным элементом в которой является возрастная периодизация религиозности. *«Я не очень воспринимаю церковную жизнь. Ну не могу. Но в подсознании — я русская, предки мои были ве-*

рующие, и в сознании это ведет. Это генетически заложено. Мы не можем сразу объять и принять, так как слишком много было разрушено. Уже мои родители были не очень верующие. А их родители еще верили». Такие рефлексии обычно принадлежат людям не воцерковленным, не ставящим цели осознанно соотносить свою жизнь с нормами религии, но ни в коей мере не отказывающимся от православия как одной из характеристик своей этничности, значимость которой возрастает в определенных ситуациях.

Фактор эмоционально-бессознательного присутствия веры характерен для религиозности большинства русских людей, независимо от того, какую реальную роль она играет в повседневной жизни. Это бессознательное чувство заставляет ориентироваться в нормах этики и морали, строить коммуникативные отношения согласно заповедям христианства. Апелляция к наследственности, возможно, правомерна, однако скорее не как передача генетических особенностей, а как отработанная многими поколениями предков традиция религиозной социализации, которая успешно функционировала до революции и продолжилась, несмотря на все катаклизмы советского периода, хотя и не с той определенностью, в XX в. Эта социализация подразумевала как определенные поведенческие стереотипы, так и убежденность в постоянном соприсутствии сакрального мира, подчиняющегося единому Богу.

Рассмотрим более конкретно как выглядела религиозная ситуация в сельской местности и маленьких городах в разные периоды XX в. Имеющаяся в нашем распоряжении научная литература достаточно полно характеризует все стороны функционирования крестьянского социума (слова) до 1917 г., уделяя внимание и религиозной составляющей его жизни (см.: *Бернштам 2000; Громыко, Буганов 2000; Громыко 2002; Кириченко 2018; Листова 2001*). Ценным источником, который активно используют историки, являются этнографические материалы, прежде всего сообщения с мест, собранные Этнографическим бюро кн. Тенишева (АРЭМ). Эти материалы представляют собой ответы на специальную анкету, составление и распространение которой имело ввиду показать цельную и в то же время не лишенную противоречий крестьянскую культуру самого конца XIX в. Полученные сведения позволяют заглянуть вглубь крестьянской жизни, в сферу повседневных интересов, морали и этики, обрядов и праздников, религиозных представлений и т.д. Другой характер носит не менее ценный источник

изучения статуса веры и церкви в этот период — дела консисторий. Немало сведений находится в краеведческой литературе, научных и богословских статьях. Заключение историков (как дореволюционных, так и современных) относительно глубины веры и сохранения традиционной православной культуры на селе весьма противоречивы. Дело не только в подборе источников и разности, субъективности интерпретаций имеющихся данных. Противоречивы сами сведения, относящиеся к концу XIX — началу XX в.

В сообщениях священников нередко сетования на некоторое «равнодушие» к вере, особенно чувствующееся в отношениях с церковью. Тем более такие характеристики свойственны началу XX в., причиной чему были как общая секуляризация нравов, так и активная пропаганда социалистических идей, одним из основных пунктов которых была атеизация населения. Относящаяся к 1906 г. короткая запись в летописной книге Никольской церкви Грязовецкого у. — один из примеров такого рода. *«Упадок религиозности. Причина нецензурные книжки и прокламации. И возмутители»* (ГАВО. Д. 4. Л. 74 об.). По-видимому, ситуация усугублялась по мере приближения трагических событий октября 1917 г. В этот год, еще до Октябрьского переворота, один из приходских священников делает следующую запись: *«По случаю войны жизнь церковная как будто замерла, много при церкви стало приходить в упадок. В религиозно-нравственном отношении народ в силу пропаганды социализма совершенно изменился, особенно воинство, оно потеряло веру в Бога, отрицает церковь и гонит служителей»* (АТКМ. Д. 248. Д. 9. 1917 г.).

Однако натянутость отношений, о которой нередко писали священники, касалась скорее позиции крестьян по отношению к пастырям церкви (см.: *Леонтьева 2002*), притом что собственно храм по-прежнему оставался почитаемым сакральным центром крестьянского общества, возводить и украшать который крестьяне были готовы, несмотря на скудость средств. Приведу два примера из Вологодской губ.: *«В 1898 г., несмотря на бедность, народ собрал капитала 1400 руб. без малейшего затруднения на золочение иконостаса»* (ГАВО. Ф. 1063. Оп. 85. Д. 4. Л. 68. Грязовецкий у. Никольская церковь); крестьяне Никольской церкви Езиковской вол. *«просят разрешения на строительство нового храма во имя прп. Серафима Саровского с причтом. Земли дают 40 десятин пахотной, сенокосной и подлесной»* (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 17921. Л. 31. 1902 г.).

Нет оснований говорить о том, что мир святости терял свои позиции в системе жизненных ориентиров крестьян, или об отказе от тех, воспитанных за века, вписавшихся в соционормативную культуру крестьянства канонов, через которые актуализировалась их связь с Богом. Следование привычным, традиционным стереотипам поведения определялось не только личными импульсами, но и общественным мнением, ориентировавшим человека на соблюдение традиций, тем более религиозных. Мнение социума — это один из наиболее значимых факторов, определявших стратегию поведения в любом обществе, этот фактор с разным вектором воздействия не терял своего значения и в последующем, о чем будет сказано ниже. На данное обстоятельство, например, обращал внимание священник из Вологодской губ.: *«Таинства покаяния, причащения исполняют все, некоторые говеют два раза в год — в Великий и Успенский. На человека, долго не исполнявшего этих таинств, смотрят подозрительно, мало доверяют. Даже на волостном суде часто спрашивают: “давно ли был на духу” — чтобы удостовериться, можно ли положиться на его показания»* (АРЭМ. Д. 153. Л. 7. Вологодский у. Хреновская вол.).

1920-е годы, особенно первая половина, характеризовались страшной разрухой, декреты правительства в это время предусматривали не столько задачу переустройства деревни, сколько социально-экономическое давление на нее, эксплуатацию ее продовольственных ресурсов. Антирелигиозная деятельность выражалась в постепенном закрытии храмов и агрессивной политике по отношению к служителям церкви. Пропагандистская машина нового государства, стремящаяся привить всем своим гражданам, в том числе и «отсталому» крестьянству, новый тип мировоззрения, пользовалась успехом лишь у небольшой части молодежи. В целом деревня продолжала жить, следуя своим религиозным традициям, более того, репрессивные нападки на церковь и священнослужителей, делающие реальным оставление мирян без церковного окормления, вызвали с начала 1920-х годов подъем религиозных чувств (см.: Иникова 2009: 237; Сипейкин 2018: 169).

По-прежнему православные крестьяне не мыслили себе жизнь без храма — места, где они могли обращаться к Богу, которое само, как и все, что в нем находилось, было наполнено святостью и освящало все пространство села. Сакрализация церковных атрибутов, задействованных в церковных службах, вызывала недоумение у атеистически

настроенных, далеких от крестьянских обычаев, от их представлений о святости, корреспондентов городских газет. Один из них в газете «Рабочий клич» так прокомментировал доставку колокола из Рязани в с. Поляны Шумашской вол.: *«Согласно какого-то древнего обычая, везли колокол на людях. Всем селом запряглись, рассказывают, и стар, и мал»* (Иникова 2009: 223).

Церковно-обрядовая жизнь должна была, в понимании крестьян, идти своим чередом. Начало жизни и ее конец, с точки зрения как церкви, так и крестьянской религиозно-нормативной культуры, могли быть «законными» и, следовательно, гарантирующими благополучную участь новорожденному или умершему лишь при условии освящения их церковными таинствами. Это обстоятельство учитывали священники в тех случаях, когда требовалось образумить свою паству и вернуть ее к традициям церковной жизни. В с. Пожогино Рязанского у. в 1920-е годы сельский сход, под влиянием комсомольцев, принял решение об отмене престольных праздников, в частности — речь шла о приближающемся дне любимого русского святого Николая чудотворца. Однако, как сообщает источник, *«эти решения оставались на бумаге», поскольку «священник пообещал всех подписавшихся исключить из прихода и угрожал, что в округности 30 верст никто не будет крестить их детей и хоронить их покойников. Женщины в слезах набросились на мужей. Один из них не выдержал и на праздник привез в деревню священника»* (Иникова 2009: 235).

Введение продналога и некоторое ослабление социально-экономического нажима на деревню рождали в среде крестьянства некоторую иллюзию возвращения к дореволюционным порядкам жизни. Между тем и новые власти создавали видимость лояльности по отношению к религиозным настроениям народа, а закрытие храмов и соответственно прекращение церковной жизни объясняли добровольными решениями сходов, испытывавших активное давление комсомольско-коммунистической прослойки общества. Однако, большинство сельского населения негативно воспринимали репрессивные действия по отношению к церковнослужителям, что одновременно разрушало церковно-приходской уклад жизни, как незаконные деяния (Буганов 2016: 589). Даже в конце 1920-х годов, перед самой коллективизацией, в крестьянской среде присутствовали некоторые иллюзии относительно возможности и даже правомочности отстаивания своего права на свободное исповедание веры. Согласно сообще-

ниям с мест, закрытие храмов вызывало бурные выступления, основным контингентом которых были женщины, инициатива же организации таких акций нередко (и небезосновательно) приписывалась священникам. Так в 1929 г. в с. Змеевка Чернавской вол. Рязанской губ., где была закрыта перед Пасхой церковь (объяснение — из-за тифа), начались выступления крестьян, которые выливались в *«форму массовых демонстраций против Советской власти и с выкриками “бей коммунистов”»*. В числе в целом обоснованных претензий к новой власти было справедливое обвинение в том, что *«Советская власть насаждает безбожников, прививает безбожие насильно»*. Среди сочувствовавших демонстрантам были и члены сельсовета, которые к тому же указывали на бессмысленность данной антицерковной акции, поскольку она реально не сможет пошатнуть религиозные традиции села. *«Нет никакой необходимости держать церковь закрытой, как это делает власть, когда приходит Пасха. Все равно верующие поедут святить пасху в другие села»* (Виола и др. 1998: 30). Церковное окормление могло прерваться не только в результате закрытия храмов, все более распространялись аресты священнослужителей, такие акции властей также вызывали протесты, особенно если речь шла о приближении больших праздников. В 1929 г. в Сасовском у. священник был заключен под стражу, после чего актив верующих организовал собрание, которое потребовало дать ответ: будет ли священник служить на Пасху. *«Не дождавшись ответа, толпа человек 200 двинулась к зданию сельсовета и стали требовать освобождения попа»*, сопровождая свои требования криками *«бей коммунистов»*. Более того, протестующие высказали угрозу, что, *«если коммунисты не выпустят попа, то они учинят расправу с таковыми (коммунистами. — Т. Л.)»* (Виола и др. 1998: 40). Некоторые надежды крестьян на недолговечность новых порядков, как противоречащих Божеским законам, отчасти поддерживали сами священники. Так, по сведениям Рязанского ОГПУ священник с. Вирюлевка говорил прихожанам о том, *«что Советская власть не от Бога, власть временная, поэтому ей можно не подчиняться»* (Виола и др. 1998: 32).

Начало 1930-х годов — это коллективизация, а с ней и крах надежд доколхозного села. Жизнь переворачивалась не только из-за социально-экономических перемен. Ощущение надвигающегося хаоса вызывало тотальное наступление на духовную основу крестьянского менталитета — православие, практически реализующееся как пропа-

гандистское отрицание Бога, и, как следствие, — разрушение святынь, закрытие храмов, невозможность совершать положенные таинства, то есть активное наступление на всю многовековую православную культуру. Рассказы о страшных годах уничтожения старого мира, о том, какой резонанс получали эти деяния в умах селян, сохранялись с детских лет и передавались по поколениям. Как вспоминает старейшая жительница (1931 г.р.) с. Бояновичи Калужской обл.: *«Как колокол снимали, народ кричал “Пропала жизнь”»* (Жиздринский р-н).

Политика разрушения старого быта стала причиной распространения в народе эсхатологических настроений, рождала ситуацию массовой паники. Трудно сказать, насколько правы были сотрудники ОГПУ, обвиняя в возникающих волнениях (нестроениях) священников, если и бывали реальные основания для этого, то в данном случае проповеди пастырей падали на благодатную почву. Следуя вековому обычаю, растерявшиеся люди искали спасения в храме. В справке о классовой борьбе в Ерахтурском р-не Рязанской обл. наблюдатель из ОГПУ в 1930 г. сообщал, что священник с. Нармушадь, *«пользуясь темнотой села, распустил слух о втором пришествии Христа, тем самым на селе создал панику. Женщины бежали из двора во двор, прощались, приходили в школу, с криком вытаскивали детей, боясь, что их будут клеймить, отсталые женщины вместе с детьми шли в церковь, поп почти целый день причащал и кропил святой водой, продавал смертные венчики»*, при этом благодарил паству за то, что не отреклись от Бога (Виола и др. 1998: 203). Подобные настроения были характерны и для других сел. Выступления и различные акции в защиту храмов продолжались и в 1930-м году, хотя и не носили того «воинствующего» характера, как это было годом раньше. Например, в с. Сергиево Тумского р-на в знак протеста против ареста священника 61 хозяйство выписалось из колхоза (Виола и др. 1998: 372), в с. Виленки Михайловского р-на 6 марта 1930 года *«толпа 600 человек, состоявшая из стариков, женщин и небольшого количества мужчин, подошедши к с/с, требовала сложения налога с церкви в размере 1200 руб.»* (Виола и др. 1998: 389).

Как уже говорилось, в народной религиозности не только сам храм, но и все относящиеся к совершаемым в нем священнодействиям атрибуты наделялись статусом сакральной святости. В памяти наших пожилых собеседниц сохранились многочисленные рассказы о том, как их бабушки

спасали церковное имущество, прежде всего иконы, от надругательства и уничтожения. Об одном из таких эпизодов сообщал сотрудник Рязанского ОГПУ, причем совершаемые, естественно, с санкции ОГПУ кощунственные акты корреспондент послания обозначает как всего лишь «нетактичные». *«В с. Кулики Шацкого р-на причиной массового недовольства стали нетактичные поступки местных членов ВКП (б) и комсомольцев. 24 февраля местные комсомольцы приступили к вывозу из церкви икон и церковной утвари. При вывозе комсомольцы часть икон покололи, часть пожгли или разбросали по селу и растащили по квартирам, причем при изъятии икон комсомольцы позволяли себе в присутствии женщин одевать ризы и всячески высмеивать религию. Часть церковного имущества (подсвечники и пр.) комсомольцы решили сдать как утильсырьё, и когда подводы, нагруженные этим “утильсырьём”, двинулись от церкви, возмущенные женщины, подобрав осколки икон по дороге, собрались всем селом и пошли к сельсовету»* (Виола и др. 1998: 389). Статус сакральности церковь сохраняла и в тех случаях, когда богослужения в ней уже не проводились. Жительница с. Яловка Брянской обл. 1937 г. р. хорошо помнит о том, что *«когда церковь была закрыта, служили на ее ступеньках»* (Красногорский р-н).

Повторюсь еще раз: все имеющиеся в нашем распоряжении материалы, все сохраняющиеся в семьях воспоминания говорят о том, что репрессивное переустройство духовной жизни в 1930-е годы было для крестьян таким же катаклизмом, как и социально-экономические потрясения. Крестьянин, как и любой русский человек, привык мыслить свое существование как жизнь под Богом, в органичном сочетании земного и небесного. Мир сакральный был неотделим от мира материального, а православная культура была той отлаженной веками системой, через которую осуществлялось их взаимопроникновение и взаимодействие. Церковно-приходская жизнь была разрушена, даже там, где были действующие храмы, она находилась под постоянным присмотром и давлением советских властей, с угрозой репрессий для верующих. Однако, изгнанная из храмов, вера не ушла из области сознания и традиционной практики. Высочайший статус Бога, ощущение своей зависимости от него, чувство соприсутствия святого мира остались как независимые от человеческой воли константы бытия. О том, как крестьяне соотносили себя с сакральным миром, могут свидетельствовать данные переписи 1937 г.,

в которой 2/3 сельского населения назвали себя верующими (Цыпин 1997: 147). Это был провал атеистической работы на селе. Ситуация вполне объяснима. По-видимому, репрезентация себя как неверующего воспринималась как демонстративный отказ от Бога. Данный вариант не соответствовал реальному мироощущению большинства крестьян, а возможные последствия такого отказа казались более опасными, нежели репрессии земных властей.

Проводимые в 1990-х годах группой ученых Института этнологии и антропологии Академии наук углубленные исследования православия на Рязанщине (хронологические рамки исследования 1920-е годы – начало XXI в.) позволили составить четкую картину сохранения и функционирования различных вариантов религиозной жизни в вынужденно конспиративных условиях предвоенного и послевоенного времени. По мнению авторов, с начала 1930-х годов *«получает развитие такая форма религиозной организации жизни, как неформальная духовная община, куда входили наиболее верующие жители селения и во главе которой обычно стояли монашествовавшие в миру, иногда монахини, вернувшиеся из закрытых монастырей, реже монахи, а также старцы и старицы»*. Как правило, эти общины собирались молиться в определенных домах, которые могли представлять собой что-то вроде «малой церкви», тем более что в них нередко хранились спасенные из храма и особо почитаемые иконы (Иникова 2009: 237). Подобные духовные общины разной степени организованности и стабильности существовали почти повсеместно. Их руководителями обычно были пожилые женщины, вставшие на сложный путь православной жизни, жизни «в Боге», то есть реально противопоставившие себя советской власти. Они по возможности поддерживали связи с такими же подвижницами из других районов, в результате чего создавалась своего рода функционирующая скрытая духовно-практическая связь. Следствием их явного игнорирования политики власти и нежелательного воздействия на остальной женский (в основном) контингент села (а о реальности их влияния хорошо помнят старые жители исследованных районов) были постоянные преследования, выселения и даже ссылки. Преданность этих подвижниц православию и готовность ради веры подвергаться репрессиям служили примером для ослабевающих духом, занятых больше проблемами выживания обычных мирян (см.: Буганов 2010: 77-94; Громыко 2010: 94-130; Кириченко 2010: 50-77; Иникова 2009: 253-275).

Не меньшим уважением пользовалась еще одна категория маргиналов, в поведении которых люди всегда усматривали особую близость к Богу. Я имею ввиду блаженных и юродивых, которых народная религиозность наделяла даром предвидения, а их постоянные напоминания о страхе божьем, о возможном наказании не могли не воздействовать на поведение окружающих (Кириченко, Шляхтина 2016: 559). Рассказы об этих, наделенных особой благодатью, лицах, относятся, в основном, к довоенному времени и первому послевоенному десятилетию. Многие их имена, как и почитание могил, сохранились в памяти жителей до сих пор. В имеющих локальное распространение нарративах местные блаженные и юродивые могут представлять как лица, принадлежащие одновременно земному и небесному миру. Таким видели жители с. Званное жившего в предвоенное и военное время в Глушковском р-не Курской обл. блаженного Костика, ходившего зимой босиком в одной рубашке, иносказательно оповещавшего жителей и о скорой войне, и об участии близких, и о грядущем отступлении от веры. *«Один у нас очень хотел узнать, кто этот Костик. А тот говорит: придет время, узнаешь. И шел этот человек от станции Глушково пешком. И солнце светит, так красиво, и вдруг слышит он: грохот, как колесница идэ, лошадьми запряженная, как карета. И он видит, и солнце, и поднимает голову вверх, а на колеснице в упряжке белых лошадей едет этот Костик. И когда он приблизился к нему, то сказал: “Теперь ты узнал, кто я?” Что его Господь послал. Это мне женщина рассказывала, а ей ее дед. (– Так кто он?) – Он посланник Бога. А могилу кто хочет, тот знает».*

Показателем религиозности является и прекращающаяся не только в 1920-е, но и позже практика посещения святых мест, причем, как свидетельствуют воспоминания, в первое десятилетие советской власти такие разной степени удаленности паломничества составляли часть непрерывающейся религиозной традиции. Как вспоминала Е. С. Рябова 1917 г.р. *«меня в 10 лет отправили к тетке в Кадом. Ходили в Саров пешком, в Кадомский монастырь. Почему ходили – у нас в Кадоме принято было, и в селах. Полевые работы кончатся, собираются человек по 15-20, лапти и идем потихоньку дня 3-4, а то и 8-10. И молодые тоже ходили».* В 1930-е годы такие долговременные паломничества могли позволить себе лишь очень немногие, но по-прежнему местом массового притяжения оставались святыни – главным образом почитаемые иконы и

святые источники. Некоторые из таких источников имели давнюю историю почитания, другие, по мнению С. А. Иниковой, получили *«статус святых в связи с тем, что после закрытия церквей в 1930-е годы они стали центрами религиозной жизни неофициальных общин, образовавшихся из верующих ликвидированных приходов. Родники зачастую становились единственным местом, где верующие могли взять святой воды. Около них совершались обряды, связанные с освящением воды по праздникам... около них молились о дожде»* (Иникова 2009: 311). Повсеместно многочисленны рассказы о том, как власти безуспешно старались ликвидировать святые родники, засыпали их землей, но вода чудотворным образом пробивалась снова. Многие из источников как объекты почитания дожили до 1990-х годов, с этого времени силами церкви и инициативами местных жителей началась массовая практика по их очистке и украшению.

Ожесточившиеся с 1930-х годов репрессии заставляют население отказываться от активных форм защиты своих религиозных традиций, от церковно-приходского уклада жизни. Вынужденное смирение не означало ментальных изменений в устоявшейся системе ценностей, в эти годы противостояние кошунственным актам властей актуализировалось в различных пассивных формах, как репрезентация несогласия с насильственной политикой атеизации. Об одном из таких вариантов, демонстрирующих сохранение статуса святости в народных представлениях, вспоминала Е. Р. Рябова 1917 г. р.: *«видела, как рушили церковь, это в году 1934. Мне дали парчовый покров из церкви необыкновенной красоты – пошить костюмы для артистов. Бабушка говорит: не надо, это грех. И достала свои сарафаны и пошила. А ризу, говорит, когда я умру, отнесешь в церковь. И всю войну у всех разрушения, у меня эта риза лежала и ни одного повреждения».*

Причины сохранения религиозности советские власти усматривали в целенаправленном влиянии священников и упоминаемых выше подвижников веры, действительно пользующихся большим авторитетом в народе. Но анализ различных материалов, относящихся к советскому периоду, показывает, что факторы, влияющие на сохранение религиозной составляющей в менталитете русских, прежде всего сельского населения, гораздо разнообразнее, хотя приоритет каждого из них мог отличаться в зависимости от специфики времени. В любом случае основой для плодотворного воздействия всех внешних факторов

на религиозность русских была невозможность полностью изгнать из их мироощущения чувство соприсутствия и воздействия божественной силы, тем более что социально-экономические катаклизмы и личные несчастья постоянно провоцировали оживление надежд на помощь свыше. Одним из свидетельств сохраняющейся религиозности было отношение к святым образам.

История православия в России наполнена свидетельствами о различных чудотворных актах, связанных с иконами (Цеханская 2004). Одним из вариантов таких чудотворений было обновление икон, чему зачастую придавали знаковый смысл, чаще всего, расценивая его как предвестие значимых, скорее всего трагических, событий или же как реакцию образа на уже происходящие катаклизмы. События начала 1930-х годов были именно таким временем потрясений, и потому неудивительно, что в это время последовала череда чудесных знамений, вызвавшая религиозный энтузиазм у верующих. Сообщения о подобных явлениях и их последствиях приходили из разных мест. В качестве примера приведу описание событий из Шацкого р-на Рязанской обл. Как сказано в докладной записке Рязанского Окротдела ОГПУ, в с. Апушки произошло несколько случаев обновления икон, «на основании чего население потребовало открыть церковь». Об обновившейся — «начала светлеть» — 27 мая 1930 г. у гражданина Фоломкина иконе Казанской Божьей Матери всех оповестили. *«В результате человек 200 пришли смотреть это чудо и одновременно с этим стали вносить пожертвования деньгами в пользу обновленной иконы — плача от радости... В этот же момент обновилась икона и у гр-ки Королевой Т.... Началось обновление икон в Вановской церкви Алгасского р-на Тамбовского округа, куда 28 и 29 мая из сел в радиусе 20 км Алгасского, Сараевского и Шацкого р-в женщины толпами человек по 20-30 шли в Ваново смотреть обновление икон, неся пожертвования, в связи с этим среди них появились слухи, что коммунисты сейчас начинают сходить с ума и видят во сне: надо уйти из партии, обойдя 40 церквей, и молиться Богу, замаливая свои грехи»*. В заключении сказано: отношение мужчин к обновлению икон безразличное, женщины же на основании этого требуют немедленного открытия церкви (Виола и др. 1998: 627-628).

В традиционной русской культуре иконы в доме соединяли три функции: личных и семейных покровителей (особенно иконы благословенные и именные), места обитания святых и защиты от

нечистых, и, наконец, иконы — это очевидный каждому знак того, что он попал в жилище православной семьи (Шляхтина 2009; Листова 2009). Со временем в каждом доме складывался небольшой иконостас, который становился органичной частью православной организации жилища, а запечатленные на иконах святые — покровителями всех домочадцев. Наличие икон давало ощущение соприсутствия в жилище благодати Божьей, что соответствовало представлению о правильном домоустройстве (миропорядке в доме), и в таком качестве они воспринимались в русской деревне все советское время. Сакральная связь запечатленных на домашних иконах святых и обитателей дома очевидна в различных обрядово-магических актах неканонического характера. Так, к домашним иконам обращались в тех случаях, когда желали узнать будущее домочадцев. *«Мать вечером наливала в стакан несколько ложек воды, количество которых равно числу человек в семье и ставила на ночь под иконы. Утром она заново измеряла воду, ее уменьшение означало смерть кого-либо из членов семьи»* (ГАПО Р. 2378. Оп. 2. Л. 14. 1930-е годы. Пензенский р-н). Успешность изгнания икон из жилища православных людей означала бы победу атеистической идеологии. О добровольности данного акта не могло быть и речи, поэтому в ход шли уговоры и даже репрессивные методы, тем более, если дело касалось коммунистов и сельской интеллигенции. И все же имеющиеся у нас данные позволяют говорить о том, что в предвоенное время и до новой волны антирелигиозного нажима в 1960-е годы иконы отсутствовали лишь у незначительной категории «идейных» борцов с верой. Приведу воспоминания жителя с. Старый Кривец Брянской обл. 1934 г. р. *«Иконы всегда были. Никакие законы, ни влияние на руководителей... У нас в колхозе кроме председателя было два десятка различных специалистов, и у всех в домах были иконы. Открыто стояли, а не одна икона, а целый иконостас стоял. Им говорят: что это у вас иконы, вы что, верите? А они: ну, я бы убрал, но жена противится, я не могу. (— Как дань традиции или было чувство, что дом не должен быть без икон?) Да, это просто тогда какая-то пустота. Они постоянно висели, обновляли их украшениями, они были ухожены»* (Новозыбковский р-н). Хранителями святости было старшее поколение, нежелание пренебрегать их религиозными чувствами — это один из наиболее распространенных аргументов, а чаще отговорок, отказа убрать иконы из дома. *«Иконы были — и в 70-х и 80-х, всегда. Председатель колхоза сказал, что не снимет иконы, не обидит мать»* (пос. Мирный

Красногорского р-на Брянской обл. Женщина 1937 г. р.). О ситуации в своей семье в 1960-х годах жительница с. Поповка Россошанского р-на 1950 г. р. вспоминает: *«Отец как-то пришел с собрания и говорит: постановили, чтобы у коммунистов икон не было. Бабушка куда-то убрала».*

Почитание икон как святых помощников входило в курс деревенской социализации каждого поколения, противодействие атеистической политики могло сделать его менее ощутимым, но не привести к разрыву традиции. Конечно, судя по воспоминаниям лиц старшего возраста, в культуре молодого поколения послевоенного периода, в организации их жизни присутствовавшие в доме лики святых не всегда занимали существенную нишу, скорее они воспринимались как часть заповеданных родителями традиций, значимость которых актуализировалась в определенных ситуациях. Воспоминание женщины 1928 г. р. из с. Должик Острогжского р-на характерно не только для 1930-х, но и для первых двух послевоенных десятилетий: *«Молодые не очень верили, а иконы были. А как же, есть дедушки, бабушки, детей учили молиться. Выкинуть икону — нельзя! Даже подумать об этом опасно»* (Воронежская обл.). Пониманию статуса иконы в системе атрибутивного наполнения деревенской избы помогает комментарий жительницы с. Морозовы Борки, выросшей, как ей казалось, в атеистической семье: *«У нас дома висели иконы, конечно, но никто внимания на них не обращал»* (Рязанская обл.). Данная ситуация весьма типична: иконы составляли обязательную часть домашнего убранства, хотя традиция ежедневного обращения к ним могла уже отсутствовать, но для нас важно то, что их наличие создавало привычное православное пространство, в поле воздействия которого вырастало каждое поколение. Изгнать икону из дома означало демонстративно отказаться от святых покровителей, и в данном случае, как в дореволюционное время, так и до наших дней знание или незнание наименования каждого образа не имело и не имеет существенного значения. Правда, религиозная неграмотность и слабое знание православных святых более характерны для периода после 1960-х годов, когда стало уходить поколение, воспитанное в традиционной культуре, исключение составляло неизменное почитание Христа Спасителя, Божьей Матери и самого любимого русским народом святого Николая чудотворца.

Начиная с 1960-х и особенно с 1970-х годов иконы как часть убранства сельского жилища остаются в основном в домах пенсионеров, недо-

ступных для карательных воздействий властей. Это не значит, что иконы покидают дома, их лишь перемещают в недоступные для чужих глаз места. По воспоминаниям жительницы села 1938 г. р., *«у председателя сельсовета сначала в переднем углу были иконы, как у всех. Он сказал матери: “Убери иконы. Неудобно, мама”. Она перенесла их в свою комнату».* Иконы, спрятанные где-то в укромных местах, — это распространенный вариант их хранения в 1970-е — 1980-е годы, особенно в семьях комсомольцев, коммунистов, сельских служащих. Бабушка нашей собеседницы из с. Поповка хранила святыне образа «в чемодане, и там же Карл Маркс и Фридрих Энгельс» (Россошанский р-н Воронежской обл.). Последние, по-видимому, попали в чемодан в силу противоположных причин: как изображения рекомендуемые, но нежелательные для постоянного обзора. Боязнь нареканий, и даже возможных наказаний, заставляли людей прятать образа от глаз детей, то есть традиция включения этих обязательных православных атрибутов нередко была исключена из социализации поколений в 1970-е — 1980-е годы. Многие наши собеседницы среднего и даже старшего возраста вспоминают о том, что лишь случайно узнавали о том, что их матери хранили святыне лики. *«Тетя говорила ни в коем случае не плевать в иконы. Иконы были, но больше появились в 80-е годы. Я нашла икону у матери в шкафу, я даже не знала. Это была благословенная икона, она была вкручена в рушник. И я ее сохранила, это Казанская»* (с. Туричино Невельского р-на. 1978 г. р.).

Наличие икон и их местонахождение в доме может служить визуальным индикатором при характеристике изменений во времени религиозного поведения жителей сел и маленьких городов и их отношения к христианским атрибутам. По воспоминаниям пожилых людей, *«у стариков у всех были иконы, прямо в красном углу. У родителей, у тех, кто еще до революции родился, было заложено, что это святое. А потом, при гонениях...»* (д. Малятичи Мстиславльского р-на Могилевской обл.). Сопоставительные материалы показывают неоднородность стратегий религиозного поведения не только в разных возрастных группах, но и отличия города от сельской местности. О своей свадьбе вспоминала женщина 1962 г. р. из г. Сураж Брянской обл.: *«Мама маленькой иконой благословила. А свекровь, она в деревне живет, она большую икону купила. И сказала: вот вам икона, повесьте ее в комнате. Но, естественно, я не могла, я повесила ее в спальне. И до сих пор висит. Это в 1982 г. Свекровь дала Николая*

чудотворца, муж мой Коля. У нее для каждого ребенка была иконка, она раздала. У нее кут в зале, и там иконки и лампадка горит».

Война всколыхнула религиозные чувства всех русских, в ужасе огня и разрушений спасение могло придти только как чудо, как вмешательство тех сил, которые были сильнее земного зла. Иконы были тем сакральным объектом, через который молитвы могли дойти до Бога, потому молитвенная практика, судя по воспоминаниям, не просто активизировалась во время войны, но вернулась как часть поведенческого стереотипа. Кроме того, каждая икона сама по себе считалась чудодейственной, поскольку запечатленный на ней лик был не просто аутентичен первообразу, но давал ощущение живого соприсутствия изображенного персонажа. Икона приобретала функцию защитного щита и в качестве такового использовалась для укрытия при бомбежках. Сообщения такого рода можно услышать не только от старых, переживших войну людей, но и от их потомков, поскольку данные сюжеты устойчиво сохранялись и сохраняются в семейных нарративах.

Постепенно, приблизительно с 1980-х годов и до наших дней иконы, оставаясь неперменным атрибутом сельского дома, из положенного по традиции красного угла, где, как правило, стало отводиться место телевизору, все чаще перемещались в более укромные места или в серванты. Такие перемещения объясняют обычно чувством несоответствия, даже некой греховности, возникающим при соединении этих разноприродных атрибутов домашнего обихода. Лики святых в сервантах современных домов — это наиболее почитаемые в семье иконы, тем более благословенные свадебные. Пантеон почитаемых святых существенно сократился. Еще один бросающийся в глаза факт современности: молодые люди не стремятся расширить круг почитаемых святых, кроме сохраняющегося в неизменном варианте почитания Христа, Богородицы и Николая чудотворца прибавляются обычно лишь иконы личных святых-ангелов. Люди старшего поколения благоговейно относятся к любым иконам, но редко знают и не стремятся узнать, кто на них изображен. На вопрос о том, что для нее икона, женщина 1942 г. р. из с. 1-е Пересыпкино Гавриловского р-на Тамбовской обл. (регион с традиционно высокой степенью религиозности) пояснила: *«Ну... как люди православные, в Бога веруем. Это лики, лики святых. Мы им молимся, мы их просим. (— И святые слышат?) Да один Господь знает! А мы люди православные: услышат — не услышат, но так у нас принято.*

Иконы в доме обязательно должны быть. Как это без икон!? Мы без икон не можем».

Вне дома иконы были обязательными атрибутами коллективных религиозных актов, о чем еще будет сказано. В отсутствие действующего храма верующие, наполняя окружающее их пространство ликами святых, придавали ему характер православной сакральности, создавая некое подобие церковности. Приведу одно из сообщений такого рода, сделанное уполномоченным по делам религий Могилевской обл. Речь идет о ситуации в Славгородском р-не в большой христианский праздник. *«В 1954 г. был в день Макковья 11 августа на кринице в дер. Клины Славгородского р-на Каменецкого с/с. С 9 до 12-30 на кринице присутствовало свыше 4000 человек. Молились в трех местах вокруг криницы. В одном месте сделан иконостас между двумя соснами. Священника не было. Молились просто, женщины пели. Иконы верующие приносили с собой из дома».* По подсчетам уполномоченного среди присутствовавших было 80% женщин, 20% мужчин, по возрастному составу: 50% старики, 50% молодежь и дети школьного возраста. В 1955 г., по сведениям того же уполномоченного, на праздник Макковья к чудотворному источнику прибывали жители из разных областей, в том числе из пограничных российских Смоленской и Брянской. В данном сообщении большой интерес представляет описание реакции молящихся на попытку запретить молебны, которое показывает, что в 1950-е годы активное противостояние запретительной политике властей было вполне реально. *«Местный председатель попытался воспрепятствовать паломничеству к кринице под видом охраны посева кукурузы и толкнул одну женщину, которая в ответ набросилась на председателя с палкой. Его защитил милиционер, но через некоторое время эта женщина обратно нашла председателя колхоза и начала бить его палкой, пока председатель колхоза вообще ушел с криницы»* (ГАМО. Ф. 765. Оп. 1. Д. 79).

В 1940-е — 1950-е годы оживилась традиция различных крестных ходов, которые обязательно включали ношение икон. По словам жителя д. Су-кромя 1933 г. р. *«на “родителей” раньше и вокруг села обходили. Это после войны. Было 400 дворов, и обходили верующие женщины с иконами. В 60–70-е ходили, а потом ушло»* (Ершицкий р-н Смоленской обл.). Материалы показывают, что подобная практика была широко распространена в указанные десятилетия, во многих местах она не уходила вплоть до начала 1980-х годов.

Все сказанное требует следующего уточнения, которое относится ко всему комплексу вопросов, рассматриваемых в статье: не только регионально, но и локально степень сохранения религиозности, ее конкретных проявлений существенно отличалась. Дать этому исчерпывающее объяснение затруднительно: сказывались изначальный уровень религиозности, военные разрушения, стабильность населения, атеистическая активность местных властей. Например, устойчивость религиозных традиций характерна для Рязанской, Пензенской и Тамбовской областей, которые не были затронуты военными разрушениями. Исследования религиозности в Аннинском р-не Воронежской обл. (не входил в зону боев) в 1963–1964 гг. показали, что в среднем в 78,1% домов были иконы (АМИР). Далеко не везде в сельской местности борьба с религией выливалась в практику запретов и наказаний. Приведу воспоминание пожилого мужчины (1930 г. р.) с. Кудаково Рязанской обл.: *«Не преследовали раньше за веру, все это болтовня. Наша мать ходила в церковь, в доме молилась. Венчались. И мы венчались в 1953 г. Это просто клеветают на советскую власть. Церковь снесли, это было. А больше никто не преследовали. И в колхозе на Пасху не посылали работать. И молитвы выучил: Богородицу, Отче наш. И лет 10 было, ложимся спать, она: “Нужно молитву прочитать”. Вот начинает, я за ней, так и выучил. В школе не опровергали Бога, крестики не носили. Как-то не принято было, галстуки красные носили. Но в пионеры не принуждали, я не вступал* (Спаский р-н, 2002 год).

Весьма интересны материалы, собранные в начале 1960-х годов Комплексной экспедицией Института этнографии АН СССР. Из них ясно, что наличие икон в доме было настолько естественно для рязанского сельского жителя, что признание московских ученых в том, что в их квартирах таковые отсутствуют, вызывало глубокое недоумение собеседников. Как отметила известный этнограф Г. С. Маслова, *«и молодые и старые не раз спрашивали, если ли у меня дома иконы, и как я их украшаю. Услышав, что икон у меня нет, были весьма удивлены»* (АИЭА. Ф. 47. Оп.1. Д. 2359. с. Чернава Милославского р-на Рязанской обл.).

Одним из наиболее значимых факторов, влияющих на сохранение религиозности, следует считать социально-нормативную культуру села, регулирующую и нивелирующую поведение членов социума. Конкретным инструментом, воздействующим на все аспекты поведения деревенских

жителей, всегда было общественное мнение, эффективность которого в силу замкнутости проживания, социальной близости и однородности населения в сельской местности была намного выше, чем в городах. Значение данного феномена в системе внутридеревенских взаимоотношений отмечают все историки и этнологи, занимающиеся социально-культурной жизнью дореволюционного села (Громыко 1986; Громыко 1991; Крюкова 2018: 365-444). Диапазон и разнообразие корректирующего влияния общественного мнения на всех, находящихся в поле его воздействия, определялись устоявшимися неписаными нормами нравственности и культуры коммуникаций — от простого высмеивания, помещения в ранг «белых ворон» до лишения чести и частичной изоляции. Данный инструмент воздействия не потерял своей эффективности и в советской деревне, другое дело, что менялись векторы его направленности, то есть определения той нормы, на которую следовало ориентироваться.

Идеологи советской власти понимали, что для коренного переустройства деревни недостаточно формирования небольшой атеистически настроенной прослойки, полную победу может дать лишь переориентация коллективного сознания, его реконцептуализация, показателем чему (в числе прочих факторов) будет служить то или иное отношение к внешним проявлениям религиозности. Сообщения не только идеологических работников, но и исследователей показали, что процесс этот плохо поддавался воздействию агитаторов и требовал их усиленного внимания. Как уже было сказано, война стимулировала оживление религиозных проявлений, при этом власти демонстрировали лояльное, и более того, патерналистическое отношение к ситуации, что до известной степени сохранялось и в следующем десятилетии. Белорусский историк А. И. Залесский, изучавший в 1955 г. быт жителей Минской обл., привел слова одной жительницы о том, что «иконы имеют в хатах почти все», с аргументом: «ибо уж такой закон». В результате автор исследования делает вывод о необходимости переориентации нравственно-религиозного «закона» советского крестьянина с тем, чтобы *«колхозник не стеснялся своего общественного (читай атеистического. — Т. Л.) мнения»*, в реальности которого он, по-видимому, не сомневался (Залесский 1957: 54). Двойственной позиции, отчасти вынужденно, отчасти в силу идеологических соображений, придерживалась сельская интеллигенция и члены партии, причиной тому было не только давление соответствующих органов. С одной стороны — они выросли в

культуре своего социума, в привычке соблюдать нормативный «закон»³, с другой — не только власти, но и общественное мнение ожидало от них следования пропагандируемой ими же советской идеологии. В результате иконы не покидали дома указанной категории жителей, но перемещались, как уже было сказано, в более укромные места.

В целом можно утверждать, что в отношении к иконам превалирующим фактором, определяющим их статус в глазах сельских жителей, была их сакрализация, и, соответственно, желание сохранить в своей культуре как атрибуты, через которые возможно обращение к божественному миру. По-иному выглядела ситуация с еще одним непременным атрибутом православного человека — нательным крестом. За длительную историю православия личный крест стал для русских многофункциональным символическим знаком, наделявшимся возможностью защищать его обладателя от любого негативного воздействия. Одновременно он был информационным знаком, свидетельствуя о том, что человек принадлежит, во-первых, к миру Христа и, во-вторых, к определенному этноконфессиональному сообществу. Человек получал нательный крест при крещении и на протяжении всей жизни не должен был снимать его. Отсутствие креста в представлениях русских — очевидный признак не просто иноконфессиональности, но и заведомой чужеродности, даже иноприродности, человека (Листова 2009). Единственным местом, вызывающим некоторые сомнения в уместности нахождения в нем христианского символа — это баня, где могли соединяться материальная и сакральная нечистота. Такова была установка традиционной культуры к моменту революционных перемен. 1920-е годы не принесли существенных изменений в религиозную культуру села. В 1930-е годы можно говорить уже о некоторой трансформации в отношении к обязательности ношения крестиков, которая затрагивала, в основном, молодое поколение. Причину ментальных изменений можно видеть не только в успешности атеистической пропаганды на селе, укреплении позиций комсомола с характерным призывом отказаться от суеверий прошлого, что находило отклик в молодежной среде. Немаловажное значение имело и то обстоятельство, что молодежь мужского пола проходила службу в советской армии, где регламент экипировки солдата исключал христианскую атрибутику. Еще большее значение имела проводившаяся в армии агитационная работа по переориентации отношения к религии и ее символам, как позорящим строителя нового мира. Сказывалось и влияние города, куда

местные кадры уходили на работы. Таким образом у подростков и молодежи менялись религиозные установки: нательный крестик потихоньку перемещался в категорию поведенческих нормативов, ассоциировавшихся с понятием стыда, девиантности. Это не значило, что его сакральная сущность, прежде всего охранительная функция, перестали иметь значение для этой возрастной категории, нужно ведь учитывать, что довоенное поколение вырастало и проходило социализацию в семьях согласно традиционным ценностям. Традиция в лице старшего поколения учила, что нательный крестик — это личный охранитель, и детей пугала мысль остаться без него, что и определяло специфику их поведения. Из рассказов жительницы с. Ардабьево Рязанской обл. 1936 г. р. ясно, что период 1940-х — 1950-х годов — это время, когда еще сохраняются традиции и в то же время идет неуклонное запретительно-воспитательное давление на православные обычаи. О сложностях воспитательного (атеистического) процесса и специфике религиозности населения в послевоенное время вспоминала бывшая учительница 1927 г. р. из с. Инаковка Кирсановского р-на Тамбовской обл. *«Дети ходили с крестиками, потом стали сры-вать. Детей водили в церковь родители, а меня ругали за слабую антирелигиозную работу. В пионеры дети не шли, с родителями и говорить было бесполезно. За пионерскую (вступление в пионеры. — Т. Л.) — родители ругали. Постепенно все входили. Когда сюда приехала в 1946 г., здесь почти не было пионеров. Комсомольцев было человек 30, из бедных семей».*

Школьникам запрещали носить крестики, и учителя постоянно устраивали проверки. Но, как вспоминает жительница с. Ардабьево Касимовского р-на 1940 г. р., *«все равно куда-нибудь зашьешь. Не то, чтобы я верующая была, а просто как-то без него нельзя было. Школа рядом с церковью, двор в двор. Учителя все смотрели, чтобы мы не бегали в церковь, а все равно на праздник сходим, на Пасху даже знамена (хоругви. — Т. Л.) носили. Собираться по праздникам запрещали. Осень ходили по дворам пели поповские дети»* (Рязанская обл.). В военное время христианские атрибуты с защитной символикой приобрели особое значение, не только и, возможно, не столько для уходящих на фронт мужчин, сколько для провожающих их женщин. Крестики, ладанки, переписанные молитвы — как охранительная броня вручались солдатам, и с ними те воевали, невзирая на сохранявшиеся в армии антирелигиозные запреты. В рассказах на данную тему информанты обычно не делают упор на безус-

ловную корреляцию: наличие святых атрибутов — спасение жизни, но, тем не менее, логическая взаимосвязь обязательно присутствует. *«И так все ходили с крестами, но муж не носил, и ему дали. А женщины носили. Помогло ли — вот остался жив. Молились ли, когда в армии был — мать его молилась, а мне некогда было. Свекровь в церкву ходила каждую субботу»* (с. Тюково Клепиковского р-на Рязанской обл. 1912 г. р.).

Фактором, влияющим, возможно, не столько на глубину веры, сколько на религиозное поведение в советское время, были многочисленные устные рассказы и былички, предостерегающие от непочтительного отношения к святости. Это могли быть истории из жизни одной семьи, расплывающейся за грех одного из домочадцев, личные повествования о погубленной судьбе. Наибольшее распространение в 1950-е годы получил сюжет, известный под названием «Стояние Зои», вариации на ту же тему встречались в разных местах, даже в соседней Белоруссии, и трактовались как события местного масштаба. *«У нас рядом деревня Огородня. Там по рассказам мамы и других, была Дуня комсомолка. Вот она перед Пасхой сказала: “Вот пусть Бог делает со мной что хочет, а я пойду”, — и пошла на сцену. И там критиковала, и там выступала. Потом с ней сделалось то, что мы уже видели: это был человек, который не смотрел вверх, не мог смотреть, ее скорбило всю так, что она смотрела только вниз. И ноги были в разные стороны. А была девушкой нормальной, красивой. Она потом постоянно ходила в церковь. Это было страшно. Вот этот образ у нас запечатлелся на всю жизнь. Мы еще маленькие были, а нам рассказывали, мы ее еще не видели, а потом уже видели в церкви»* (пос. Корма Добрушского р-на Гомельской обл.).

Ситуация в деревне в послевоенные десятилетия отличалась сложным переплетением советской идеологии с ее доктриной полного отторжения религии, с одной стороны, и традиционной ориентации на соприсутствующий земному бытию мир Бога и его святых, с другой. Данные идеологические принципы практически сосуществовали вплоть до начала 1990-х годов, причем очевидна была межпоколенная разница не столько в приверженности определенной идеологии, сколько в поведении, во внешней репрезентации своих позиций. Натальный крестик воспринимался как публичное позиционирование себя в качестве адепта веры и, следовательно, как сторонника отсталости, косности, суеверия, то есть

тех показателей, которые переводили человека в категорию «отсталых старых бабок»⁴. Боязнь вызвать насмешки заставляла либо отказываться от ношения христианского атрибута, либо носить где-то глубоко под одеждой. Приведу несколько сбивчивое воспоминание жительницы д. Чернышевка Рязанской обл., свидетельствующее о двойственности чувств и ощущений молодежи в то время, когда их поведение определяли одновременно и новые веяния, и унаследованные от старших религиозные представления: *«Ну, мы воспитаны были не так уже... Мать и отец веровали, а мы уже... Учились в школе, все было против. Вот с крестом идешь — хорошо, без креста как-то все это... Купались — без креста. Говорили, что опасно. А еще придешь с крестом, так еще и смеются»* (Милославский р-н). Аналогичные воспоминания характерны для жителей сельской местности 1940-х годов рождения и, тем более, для родившихся в последующие десятилетия: *«Старые ходили с крестиками. А в церковь всегда надо, а я не носила. Наше поколение, кто как. Раз запрещали, то друг друга стеснялись»* (д. Алтухово Клепиковского р-на Рязанской обл.). О том, что в 1970-е — 1980-е годы целенаправленное религиозное воспитание в семьях обычно не практиковалось (при сохранении религиозности в укладе жизни), и поведение молодежи определял единый поведенческий стереотип, вспоминает и жительница с. Тюково: *«Молитвам мама не учила. Нас ведь в школе другому учили. Смотришь ведь как в обществе ведут себя, так и мы вели. Отношение к верующим — никак. Никто не засмеялся, но сами не выдерживали»* (Клепиковский р-н Рязанской обл.). Воспоминания лиц старшего поколения свидетельствуют о том, что новые стереотипы поведения оказывали влияние не только на школьников и молодежь, но и на людей среднего возраста. Очень показательны для анализа религиозной ситуации на селе воспоминания жителя с. Шапкино (1943 г. р.). *«В детстве с крестиками не ходили. В баню ходили — даже пожилые люди снимали, мало кого увидишь — стеснялись. Почему боялись? — не слишком боялись, преследования не было. Атеистов никаких не было. Они просто скрывали, сами верующие были. Насмешки — потому что очень сильная идеологическая обработка. А все равно все, даже райкомовские, были крещеные»* (Мучкапский р-н Тамбовской обл.). В данной информации обращают на себя внимание два момента. Первый — преследований за религиозные проявления, во всяком случае, за ношение креста в данном селе не было, то есть основную роль в религиозной стратегии каждого играл фактор

поведенческого стереотипа. Впрочем, пожилые жители сельской местности часто подчеркивают, что в селе атеистическая практика в целом была менее активна, нежели это было в городах. *«Крестов не носили, в школе увидят, снимут, крест был дома. (Не воевали с религией?) Да в школе и не особенно что-то такое говорили. Нет, деревня есть деревня»* (с. Чернава Милославского р-на Рязанской обл. 1926 г. р.). И второе: выше уже говорилось о том, что Тамбовская обл. относилась к регионам с высокой степенью религиозности, крещение детей здесь не выходило из соционормативной культуры, хотя, возможно, и не было 100%. Тем не менее, приходится признать, что получаемый при рождении крестик — символ принадлежности к Христу на каком-то этапе эволюции советского общества, в том числе и в сельской местности, даже в данном регионе становился атрибутом компрометирующим, вызывающим нежелательную реакцию окружающих.

Еще более определенно понятие стыдно, неудобно действовали в отношении посещаемости храмов. Конечно, существовала система репрессий по отношению к не только открыто верующим, но и к лицам, просто уличенным в нахождении в храме, в совершении таинств, но касались они, в основном, руководящего состава, служащих, членов партии, остальных — стыдили за отсталость. И вот этот фактор сыграл особенно важную роль в формировании негативного отношения к проявлениям религиозности, прежде всего в молодежной среде. Хотя и с оговорками, но в известной степени в послевоенной России становится реальностью печальная ситуация: потомкам православного народа стыдно было обнаружить свою веру в Бога. Боязнь быть заподозренным в религиозности и вызвать насмешки настолько прочно вошла в менталитет многих жителей не только городов, но и сельской местности, что даже на рубеже 1980-х — 1990-х годов, когда происходит снятие запретов на свободу вероисповедания и страна поворачивается лицом к церкви, при посещении храма люди ощущали давление поведенческого стереотипа. Типичным для этого периода можно считать признание мужчины 1949 г. р. из Каширского р-на: *«Я очень хочу ходить в церковь, но стесняюсь при людях, как-то неудобно креститься, дома могу»* (с. Бясы Московской обл.). Многочисленные интервью, относящиеся к разным периодам советского времени, позволяют однозначно утверждать, что религиозность — и скрытая, и во внешнем проявлении, была сильнее у женщин, тем более после рождения детей, когда извечный страх за ребенка заставлял искать помощи не только у медицины, но и у святых заступников.

Антирелигиозная кампания, имеющая целью исключение религиозного компонента из социализации подрастающего поколения, несмотря на явные успехи, не достигла и не могла достигнуть окончательной цели. Считалось, что дети в Советской России воспитывались в духе атеизма, это положение можно считать бесспорным, когда дело касается больших городов. Но в сельской местности происходило естественное приобщение подрастающего поколения к основам веры, возможность существования иной реальности дети постигали не столько умом, сколько чувствами, все многообразие религиозных проявлений с малолетства становилось частью эмоционального мира деревенского ребенка. И именно такое, осуществляемое исподволь воспитание детей, одухотворение окружающего их мира можно считать одним из главных факторов сохранения религиозности в русской деревне.

Анализируя ту обстановку, в которой проходила социализация детей в советское время, невольно задаешься вопросом: не могло ли воздействие противоположных идеологических установок негативно повлиять на психику ребенка? Конечно, приоритетом в духовном становлении для ребенка была школа, позиционирующая веру как пережиток прошлого, и возрастная среда, для которой религия была в лучшем случае на окраине интересов. С другой стороны — была семья, где бабушки, а часто и родители сохраняли традиции жизни с Богом. О двойственном воздействии разных идеологических установок говорит почти все старшее поколение, особенно те, чье детство пришлось на 1950-е — 1970-е и даже 1980-е годы. *«У меня всегда было двойное воспитание: бабушка говорила одно, а отец коммунист другое»* (г. Клинец Брянской обл. 1972 г. р.). По словам женщины 1970 г. р. из п. Гавриловка Тамбовской обл., культура которого показывает непрерывность религиозных традиций, для нее православные истины стали частью сознания и руководством к действию. *«Мы все-таки все воспитаны так, что Бог есть. А в школе учили, что нет. А дальше каждый своим путем. (— Грех, Бог накажет?) Это закладывалось, это и сейчас есть. (— Наказание здесь или там?) Важно, что накажет, но не важно — где»*.

Однако в реальности противоречивость ситуации, в которой рос ребенок, не вызвала у него чувства психологического дискомфорта. Причину этому можно искать в идентичности тех норм морали и нравственности, которые декларировали обе системы духовного воспитания. На этот факт

обращают внимание пожилые жители деревни и даже прошедшие советскую школу священнослужители. По этому поводу приведу рассуждение пожилого жителя (1946 г. р.) из с. 1-е Пересыпкино Тамбовской обл. *«Крестили обязательно. Семь таинств, понимали. Мы же христиане. Вера-то у нас одна и та же. Устав воинский, пионерский, комсомольский и в самом божественном уставе – все одно и то же. Устав один. И действовало. Я христианин, я должен по-христиански жить. (– Что значит жить по-христиански?) В Бога верить, не воровать, не обманывать. Написано: самый большой грех – обманывать человека»* (Гавриловский р-н).

В данной статье я не имею возможности подробно останавливаться на сопоставлении основных нравственных положений каждой системы воспитания. Остановлюсь лишь на одной из основных сходных «заповедей», декларируемых советской и православной концепцией воспитания, точнее, формирования нравственного кредо человека. Я имею ввиду отрицание эгоизма и утверждение принципа любви и внимания к людям как основы коммуникативного поведения, озвученные в постоянно артикулируемом нравственном кредо советского человека «чужой беды не бывает». В реальности советская школа пропагандировала те нравственные принципы, которые православный человек считал своим традиционным кодексом поведения и реализовывал его в повседневной жизни. Приведу несколько относящихся к идентичным актам примеров, подчеркивающих непрерывность данной традиции. Известный исследователь народного быта С. Пономарев в 1889-е годы отметил обычай арзамасцев «обрекать» хлеб при посеве, то есть просить Бога, посылая урожай, не ограничивать свою милость только засевальщиками: *«Уроди, Господи, на всяку протварь», три раза перекрестятся и начинают сеять. Обрекают это или на бедняков понемножку, или на воров, и на птиц. Иные считают погрешным не кормить голубей поэтому»* (Пономарев 1887). Другой пример дает подробное описание наполненного поэзией аналогичного акта трудовой сельской жизни. Действие происходит в первое десятилетие советской власти в вологодской деревне: *«Как сеять в зобеньку (корзинку) иконку с божницы, четверговую просвиру и зерно. Поедем, бывало, со старичком, сядем, посидим в поле на мешочке с хлебом (зерном), Богу помолимся, говорим: “Уроди, Господи, хорошего хлеба на нищово братия, на всех православных христиан”. Если маленький ребенок есть и с ними ходят, бывало, и тех учат: “пере-*

крестись, господу Богу молись. Молись, чтобы Господь хлебу уродил на всех православных христиан”. Хозяйка бросит первую горстку в землю, потом маленькие, а потом хозяин и пойдет засеивать, а мы с ребятами пойдем домой» (Евфимьев 1925: 5). И, наконец, воспитанные при советской власти женщины, испрашивая Божьего благословения на свою работу, по-прежнему не считают возможным игнорировать нужды других. *«Жито сажаешь или картошку и говоришь: “Зароди, Господи, на всех православных”. А молодежь не понимает. А то, что же я – свинья какая, только мне?»* (д. Урядино Касимовского р-на Рязанской обл. 1952 г. р.).

Православный мир проникал в сознание ребенка разными путями. Сельские дети обычно были включены в религиозную практику, воспринимая ее постепенно как неотъемлемую часть деревенского уклада жизни. Как следует из воспоминаний пожилых людей, в каких-то семьях было принято брать детей на службу в храм, кто-то из ребят приходил туда из любопытства, ведь посещение храма было частью не совсем понятной взрослой жизни. Из слов жительницы с. Вьюково Брянской обл. 1940 г.р. ясно, что, несмотря на то что школьная политика была жестко ориентирована на воспитание детей в духе атеизма и в ее задачу входило препятствовать любым проявлениям религиозности у учеников, в реальной жизни школе приходилось отчасти мириться с деревенскими традициями и ограничиваться в основном словесными выговорами. *«Послушайте, яко у нас в детстве было. У нас недалеко, километров семь, Жастково, ходили туда на всенощную, посвятить ту пасху – тетка, дети. Надо же нам побыть на всенощной, посмотреть, что это такое – посвящают. На следующий день приходим в школу, уже все известно, уже в стенгазете. И на всенощную ходили в деревне. Какой-то божок был, читал и посвящал, а все равно ходили»* (Суражский р-н).

Религиозные истории, повествующие о жизни Христа, относились к наиболее любимым в русской среде сюжетам традиционной устной прозы, они транслировались из поколения в поколение, дополняясь апокрифическими эпизодами и эмоциональными субъективными комментариями рассказчиков. Советское время не стало исключением, общий атеистический настрой не привел к перерыву традиции. Всегда находились люди, от которых дети получали знание христианской истории, причем трагизм изложенных событий, воздействуя на эмоциональный мир ребенка, способствовал закреплению и сохранению услышан-

ного в памяти. По словам жительницы с. Ущерпье Брянской обл. 1954 г. р., услышанные в детстве рассказы о мучениях Христа стали той основой, которая впоследствии привела ее к вере и церкви. *«У нас тетка была неграмотная, как и мама. И она нам с детства объясняла про Господа своими словами, как ее деды рассказывали. Что распяли Христа, прибили руки, ножечки, а муха летела и на сердце села, и в сердце не вбили гвоздь. Поэтому Господь остался жить. Ему нужно было остаться живому. Все перетерпел. И вот в деревне столько мух летом, мухомор ставили. Я плачу и говорю: “Зачем ты мух травишь? Муха спасла Господа. Села ему на грудь, чтобы бандиты гвоздь не вбили”»* (Гордеевский р-н).

Устным путем передавалось и знание основных молитв, причем, часто инициатива шла от самих детей. Именно так запоминала молитвы наша собеседница из с. Вьюково Суражского р-на Брянской обл. 1940 г. р.: *«Моя баба на печи сидела, а тетка моя: “Мама, научи меня воскресную молитву”. Она станет читать, а я перехватила. Такая память у меня была»*⁵. Некоторые запомнившиеся и любимые с детства молитвы носят слегка шутивно-фольклорный характер, простота формулирования основной идеи способствовала ее усвоению ребенком. *«Детская молитва, это старый батюшка научил, еще когда я девочкой была. Она маленькая, а помогает хорошо. “Господи Бог мой, жить мне весело с тобой. Укрепи ты меня, вся надежда на тебя”»* (с. Инаковка Кирсановского р-на Тамбовской обл. 1920 г. р.).

Регламент христианского поведения с трудом становился привычным и желаемым, поскольку он противоречил установившемуся стереотипу поведения, о чем говорилось выше. Однако вера родителей, их убежденность в помощи Божьей проникали в сознание ребенка и как главная защита оставались с ним на всю жизнь. В этом отношении интересно воспоминание женщины 1960 г. р. из Воронежской обл. *«Мама не очень верующая была, но перед сном и утром читала Отче наш. И говорила нам: “Доча, как ляжешь, перекрести головку”. А мне стыдно было, я стеснялась, это уже считалось как бы зазорным. И она всегда говорила: “Сатана, отойди от меня, от окон, от дверей, от постелюшки моей”. И мама говорила: “Перекрестись”. Я упорно не крестилась, а одеялом укроюсь и перекрещусь все же»* (г. Богучар). То, что помимо земного существует иной, святой мир, в который верило и в пространстве которого существовало старшее поколение, ребенок познавал также путем, так ска-

зать, включенного наблюдения. Очень типично воспоминание женщины 1950 г. р. из с. Поповка Россошанского р-на: *«Моя бабушка каждый вечер молилась. Ложишься спать, а она та-та-та»* (Воронежская обл.). Типична и ситуация, о которой вспоминает жительница пгт. Ухолово Рязанской обл. 1967 г. р. *«Семья у меня была, конечно, неверующая. Отец работал в ЖЖХ, мать педагог, работала в редакции. Мы не верили в Божьи законы, нас не настраивали на веру. Но и не было такого: “Не верь”. Крестики не носили. Каждое лето проводили у бабушки в деревне Дегтяные Борки. И вот мне очень хорошо запомнился ее образ: заходишь в дом, там иконостас небольшой, самодельные иконки. Бабушка всегда молилась на ночь»*. Дальнейшая религиозная социализация детей и подростков, включение религиозного фактора в их поведение зависели от эмоциональной восприимчивости ребенка, от степени проникновения религиозных понятий в глубины его сознания и, конечно, от уклада жизни в семье и окружающем его социуме. Для кого-то вера становилась естественной частью сознания, для кого-то оставалась на окраине, а то и вне интересов, как эпизоды из жизни бабушек.

Полученные в детстве навыки запоминались, но далеко не всегда становились руководством к действию в дальнейшем. При опросах наши собеседники часто сами сопоставляют те порядки, которые существовали в семьях их родителей, и ситуацию в своих семьях. Эти воспоминания представляют большой интерес для исследования, так как в них содержится информация сразу по нескольким интересующим нас вопросам. Локально и даже индивидуально (в рамках семьи) соучастие религиозного фактора в домашнем обиходе могло различаться. Тем не менее, на основании полученных данных можно составить представление о том, как происходили трансформации, определить временные рамки происходивших изменений и получить представление о том, какие аспекты религиозности они больше всего затрагивали. Не меньший интерес представляют собой комментарии наших собеседников по поводу наиболее существенных, с их точки зрения, межпоколенных отличий.

Совершенно очевидно, что еще в 1940-е и даже 1950-е годы молитвенное правило сохранялось как элемент традиционного поведения, хотя уже очевидны некоторые различия. Для женщин, чья социализация происходила до революции или в первое десятилетие советской власти, молитва — это ежедневная норма поведения; их дочери,

родившиеся в 1920-е годы, получали аналогичное религиозное воспитание, молитвы для них оставались испытанным каналом связи с божественным миром, к их помощи они прибегали в случае необходимости, но в обычное время данные религиозные акты уже не всегда находили место в череде повседневных хозяйственных дел. *«У мамы было восемь человек детей, я шестая. Тогда аборт не делали совсем, это грех. Мы у мамы за стол и из-за стола — молимся. В моей семье этого уже не было. Все не до этого было, спешили с работы и на работу»* (д. Козловка Красногогорского р-на Брянской обл. 1921 г. р.). Аналогичная картина предстает и в воспоминаниях женщины 1941 г. р. из приграничной белорусской деревни Старый Дедин, из ее интервью так же становится очевидным, что в 1960-е годы молитвы постепенно выходят из повседневной обязательной практики. *«Бабка молилась утром и вечером, и обязательно помоем лицо и тогда молитву и ложится. И мама молилась — когда скотинка заболит, ребенок, но маме некогда было молиться, все работа. Мы-то и молитв не знали. Тетрадки были»*. В данном случае можно добавить, что переписываемые от руки тетрадки с молитвами и различными религиозными текстами можно считать симптоматикой советского времени. В условиях отсутствия церковно-приходской жизни и духовных наставников, они воспринимались не просто как сборник молитвенных записей, но и как сакральный атрибут, позволяющий не терять связи с божественным миром. Наибольшей популярностью пользовался широко известный на Руси апокрифический текст «Сон Пресвятой Богородицы», в котором было дано дидактически-угрожающее наставление родителям относительно воспитания маленького христианина: *«Горе тому человеку, который детей своих не учит Закону Божьему и священному писанию. Горе тому человеку, который в Воскресенье Христово к заутрене и к обедне не ходит и детей своих не будит. Должен в церкви тихо слушать слова о 12 пятницах»* (АТКМ. Д. 11. Л. 6. 1916 г. Яренский у.). Русские издавна приписывали этой молитве особую святость, поэтому заложенное в ней требование воспитывать детей согласно православным традициям можно отнести к числу факторов, влияющих на процесс воспитания.

Религиозное поведение родителей не могло не влиять на ментальность детей, такое заключение следует из воспоминаний жителя д. Глембочино 1927 г. р. о религиозной ситуации в его семье где-то в 1930-е годы. Сам он уже давно не придерживается традиций родителей, но ясно, что заложен-

ные в детстве православные основы остались навсегда составной частью его менталитета. *«Помню, на Пасху папа стоит на коленях, зажигает лампадку перед иконой. И мы все дети Богу молимся. И сейчас молитвы помню. И мама не ляжет спать, пока Богу не помолится. А я уже нет. (— Сами потом читали молитвы?) Нет, только когда Рождество, Пасха, ну на большие праздники. (— А когда страхи, трудности?) Ну, перекрестись. Молюсь “Отче наш”, “Богородице”. Мама говорила, всякая молитва доходит до Бога. Молитвы знают те, у кого семья такая. Иконы в доме есть — наши предки держали, и мы тоже. Икона — она как-то охраняет дом. С иконой уютнее. Вот идешь, посмотришь на нее, думаешь: Господи...»* (Себежский р-н Псковской обл.)

Еще в 1960-х годах устойчиво сохранялись традиции обрядового поведения, приуроченные к определенным праздникам, особенно если их религиозно-православные смыслы коррелировались с возможностью обеспечения здоровья. К таким праздникам относился почитаемый и до сих пор Чистый четверг, умывание до наступления дня в этот день считалось особенно целебным, а потому вся семья должна была на рассвете посетить баню. Люди, выросшие на этих традициях, в дальнейшем в 1970-е — 1980-е годы уже не считали нужным следовать им в своих семьях. *«В Чистый четверг батяня ночью топил баню и рано утром надо всех детей помыть. Мне 4–5 лет было. Часов в 6 разбудят, спать охота, а будят, чтобы до завтрака помыть. Мы своих детей уже не будили»* (д. Варваровка Хотимского р-на Могилевской обл. 1956 г. р.).

Анализируя относящиеся к разным периодам XX в. интервью, приходишь к выводу о том, что 1970-е — 1980-е годы характеризовались постепенным уходом потребности обращения к миру божественному. По словам жительницы г. Унеча: *«Я росла в атеистической семье. Мамина бабушка обязательно читала молитвы, мама — нет. Сохранилась икона, которой прадеда ее свекровь благославляла на свадьбе — свт. Николая»* (Брянская обл. 1970 г. р.). Анализ самых различных проявлений религиозного характера, сделанный на основе массового материала, позволяет, несмотря на вариативность конкретных ситуаций, делать хронологические уточнения и более четко определять периоды происходящих трансформаций. Так, исследования Рязанского края показали, что в 1920-е годы сельские жители всех возрастов на время постов придерживались

традиционных правил поведения, то есть воздержания от пения, плясок, шумных игр, не играли свадьбы. Но уже в 1950-е – 1960-е годы посты соблюдали только старшие. Молодежь и средний возраст не постились, но не демонстрировали свое пренебрежение традициями старших. В 1970-е – 1980-е годы «постные» периоды практически ничем не выделялись в череде других дней, даже пищевые запреты не считали для себя обязательными многие представители старшего поколения (Иникова 2009: 278). Очень четко определила временную трансформацию обычая постничества жительница с. Инаковка Кирсановского р-на. 1920 г. р.: «Постились – свекровь постилась, я не очень, дети не постились» (Тамбовская обл.).

Идеология атеизма, точнее безверия, стала основой духовной жизни жителей больших городов, в меньшей мере данная тенденция затронула малые города и тем более деревню, хотя и здесь православие уже не существовало как образ жизни, актуализируясь в основном в критических ситуациях и в элементах празднично-обрядовой культуры. Даже там, где были функционирующие храмы, служение церкви и группирующейся вокруг нее воцерковленной части жителей далеко не всегда были органично вписаны в жизнь социума, они воспринимались, скорее, как маргиналы, сосуществующие в общем пространстве села или маленького города и одновременно выпадающие из устоявшегося уклада их жизнедеятельности. Можно считать типичной для этих лет характеристику ситуации в старинном маленьком г. Рыльске, которую дал местный житель 1968 г. р. «В 90-е годы как сняли запреты, люди свободно вздохнули, уже в конце 80-х ходили свободнее. Резкого перехода не было. В Рыльске не было такого, чтобы вообще не ходили. Когда я учился, были дети, которые ходили. Никто не смеялся, но относились особенно, это был вызов обществу, партии» (Курская обл.). Характерным явлением в 1970-е – 1980-е годы было отстраненное отношение молодежи к вопросам веры: представители этой возрастной категории не испытывали враждебности к церкви и ее постулатам, но и не проявляли интереса. Именно по отношению к этому времени можно говорить о существовании реальной угрозы разрыва трансляции православной традиции, сохраняющейся даже в годы активных гонений на церковь. В 1987 г. в с. Сандогора директор школы печально заметила: «Я боялась, церковь рядом. Крестили все, если только единицы – нет. Но никак это не проявляется. Молодежь здесь в церковь не ходит. Бабушки умрут – и кто будет ходить?» (Костромская обл.).

О тех же настроениях молодежи говорит и женщина из г. Сураж 1963 г. р., обращая внимание на очевидный и по другим воспоминаниям факт: именно поколению, детство и молодость которого пришлось на 1970-е – 1980-е годы, сложнее всего было вписаться в освобожденную от запретов православную жизнь России. «Я в молодости не была такая верующая, как сейчас молодежь. У меня невестка, так она ездила в Москву, в храм, купила иконочки. Нам в нашей молодости это было просто неинтересно. (– А когда церковь открыли, как Вы отнеслись?) Меня, честно говоря, не тянуло. Я раз в год на Пасху иногда схожу, а иногда и не иду. Я считаю, что каждый, хочет – верит, хочет – не верит. Я ведь не то, что совсем неверующая. Я все верю, я могу помолиться дома у себя. Вот мама моя пойдет в церковь. Не часто, но на большие праздники. А в церковь пойдешь – больше греха наберешься. Кто-то оговорит, что не так сделал, не так подошел. А меня пока не тянет. Но если что-то плохое, за детей волнуешься, то конечно перед сном про себя попросишь, помолишься. Дочь моя, живет в Брянске, она в церковь заходит, свечку поставит» (Брянская обл., запись 2008 года). Нередко представительницы этого поколения признаются в том, что даже ношение традиционного для их бабушек символа – крестика – вызывает чувство дискомфорта. «Дочка крестик носит, а я не могу, не люблю, чтобы что-то болталось на мне. И потребности нет. Дочка регулярно в церковь не ходит, а так – заходит попросить» (с. Галеевка Шумячского р-на Смоленской обл. 1964 г. р.). На межпоколенные отличия обращают внимание и представители поколения 1980-х годов рождения, обратившиеся к церкви в период религиозного подъема начала 1990-х годов. «Я, наверное, более религиозна, чем мои родители. Они нам как-то поверхностно передали. И все было как-то на одном уровне, все праздники одинаковы» (аггородок Орловичи Дубровенского р-на Могилевской обл. 1982 г. р.).

И все же, если говорить о сельской местности и малых городах России, нужно отметить бесспорный факт: каждое поколение, независимо от степени собственной веры, неизменно транслировало следующим поколениям то основное, без чего было невозможно было возрождение православия в России. Я имею в виду православную самоидентификацию, которую воспринимали и как естественное наследие многих поколений православных предков, и как результат совершенного таинства крещения.

Православие в обрядах жизненного цикла.

Земная жизнь каждого православного, ее начало и конец, вступление в брак как этап перехода фиксировались имеющими мистическое значение таинствами церкви. До революции совершение этих таинств имело одновременно значение государственной регистрации нового статуса человека. За длительные века существования православия у русских, как и у других народов, вокруг каждого таинства сформировался разнообразный по символике и семантике свод внецерковных обрядовых практик, примет, правил этикета, а также особых взаимоотношений, то есть целый сегмент православной культуры. XX век показал, что одни представления и практики устойчиво сохраняли свое место в обрядово-нормативной культуре советского времени, причем их стабильность не обязательно напрямую коррелировалась с присутствием собственно веры, другие теряли свое смысловое значение и постепенно исчезали из круга обязательных актов.

Быстрее всего из обрядовой жизни ушло таинство венчания. Причины его ухода кроются не только в ослаблении религиозности, но и ином восприятии факта создания семьи. Исследования по культуре русских дореволюционного периода убедительно свидетельствуют о высочайшем статусе венчания в системе религиозно-нравственных ценностей народа. Церковное таинство воспринималось как действие, не только соединяющее пару мистическим образом, но и наделяющее святостью их союз и будущее деторождение через благословение высших сил. Понятие «святость брака» никогда не было лишь традиционной формулой, оно отражало сущность отношения православного человека к данному институту и форме его заключения. Пожалуй, венчание в глазах верующих обладало наибольшей таинственной, непостижимой силой святости. Крещение и отпевание были более понятными, они совершались над индивидуальными субъектами, выполнявшими пассивную роль. Венчание же совершалось над двоими, вполне самостоятельными личностями, преображая их к новой жизни (Листова 2010: 300-305). В народной поэтической терминологии совершение церковного акта определялось как принятие «закона», что подразумевало две функции венчания: регистрацию государственную и получение Божьего благословения — «закон Божий принять». Поскольку человек жил в православном государстве две эти позиции воспринимались как одно целое. Новобрачные соединялись «на веки вечные» и становились перед Богом и людьми «единой плотью», причем принятый ими закон не имел

обратной силы. Вступавшие в брак давали обеты верности перед Богом, и нарушение их, даже в случае разрешения разводов государством, считалось греховным поступком. О значении венчания в культурных традициях русских свидетельствует даже тот факт, что в череде свадебных действий оно являлось кульминационным моментом, структурирующим многосоставный свадебный ритуал.

Отменив обязательность венчания как формы регистрации брака и узаконив разводы, советская власть изгнала из сознания своих граждан фактор незыблемости семейного союза и соответственно понизила социально-сакральный статус церковного таинства. Реформаторская деятельность нового государства проводилась на фоне политики дискредитации церкви и ее нравственных канонов, эффективность этой деятельности усиливалась репрессивным противодействием сохранявшемуся влиянию веры и церкви. В 1920-е годы в сельской местности заключение большинства браков проходило традиционно как совмещение церковного таинства и свадебного внецерковного обряда. Гражданская регистрация не только в 1920-е, но и зачастую в 1930-е годы могла не входить в собственно свадебные акты, то есть законность брака по-прежнему определялась церковным и народным обычаем. Последствия изменения ментальных установок на традицию нерасторжимости церковного брака и ориентация на государственную юрисдикцию сказались уже в 1930-е годы, в послевоенное время данная ситуация при сохранении свадебных внецерковных обычаев стала нормой. Дольше, местами до 1960-х годов, сохранялось таинство в тех областях, где и в целом религиозность была выше. К таким областям, как показали полевые исследования, относились, например, Тамбовская и Пензенская. Причем, как это явствует из ответов пожилых людей, традиция сохранялась в силу ощущения ими по-прежнему себя православными людьми, связывающими благополучие свое и своих детей с исполнением положенных церковью таинств. «(— Имело ли значение венчание?) Ну, как сказать... Люди православные венчаться должны обязательно. У нас так принято, что венчаться должны. Это по-божьему... а то дети небрачные будут. Это нехорошо» (с. 1-е Пересыпкино Гавриловского р-на Тамбовской обл. 1949 г. р.). Об этом же говорил и житель того же села 1934 г. р., венчавшийся где-то в 1950-х годах. Из его слов становится очевидным, что для него венчание — один из значимых факторов этнической идентичности. Акцент сделан и на положительном воздействии венчания на лиц, принявших венеч. «(— Что для

Вас венчание?) Ну, положено. Я русский человек, и все. Значит, я должен — обычай такой. Помогает вроде — меньше болеешь» (с. 1-е Пересыпкино Гавриловского р-на Тамбовской обл.). Несмотря на уход венчания из оформления брака в народе сохранялось представление о сущностном отличии церковного таинства как акта, наполненного святостью, от государственной регистрации. Не ушло и представление о связанной с этой святостью необходимой плотской чистотой венчающихся, отсутствие которой было бы оскорблением божественного мира и исключило благословение молодых. В экспедициях в 1980-е годы в Пермском крае мы еще застали женщин, которые вступали в брак в послевоенные годы, и лишь некоторые из них венчались, но хорошо помнили о том, что на венчании новобрачная должна была положить в Евангелие один из основных атрибутов невесты — ленточку — «дивью красоту», и ни одна девушка не решилась бы совершить данный акт, не будучи девственницей. Религиозное мышление в то время было еще таково, что возможность венчания после начала супружеской жизни нередко исключали как страшный грех. Престарелая жительница с. Верещаки 1930 г. р. так объяснила свой отказ от венчания, притом, что у нее было ощущение безблагодатности своего брака. Но *«як ты будешь венчаться, если ты уже с женихом спишь. Не ходили тоды! (— Это грех тогда?) Конечно, грех! Тада ж Богу веровали, а сейчас что?! Это ж трошки стали сейчас веровать»* (Новозыковский р-н Брянской обл.). Можно добавить, что сейчас действительно этот аргумент не имеет значения для венчающихся (за редким исключением особенно воцерковленных людей) и не входит в число требований, предъявляемых церковью к вступающим в брак. Эти отступления от традиции можно отнести к числу факторов, свидетельствующих о том, что вынужденная модернизация коснулась служения церкви, а вернувшаяся в жизнь русских религиозность уже не может воссоздать традиционную полноту православия.

Заключение браков в первые послевоенные десятилетия отличалось не только уходом венчания, но и крайней скудостью внецерковного оформления, то есть собственно свадьбы. Начиная примерно с 1970-х годов, в оправившейся от войны стране свадьбы вновь приобретают торжественный, массовый по количеству участников ритуал, чему немало способствовали усилия ЗАГСов и Домов культуры, проводивших общую политику государства на поднятие престижа семьи. Однако в новом формате бракосочетания церковное таинство очень редко находило себе место. К сказанно-

му можно добавить, что сейчас церковь признает грехом так называемый «гражданский брак» (без регистрации), в то время как государственная регистрация делает брак законным, и церковь не лишает его благословения. Однако среди лиц старшего возраста, к которым вера как факт сознания пришла в последние десятилетия, невенчаный брак независимо от формы его заключения по-прежнему представляется греховным и, прежде всего, по их мнению, этот грех падает на детей. Сами они вступали в брак в разные годы советского периода, когда венчание уже не входило в соционормативную культуру села, согласно которой функционировал весь уклад жизни, и, соответственно, строили семью без церковного благословения. Теперь же, на пороге иной жизни, многие относят невенчанную жизнь к одному из своих основных грехов, исправить который уже невозможно.

Православная составляющая в оформлении создания новой семьи не ограничивалась таинством венчания, внецерковная часть также включала ряд обрядовых актов, являющихся своего рода аналогом (на мирском уровне) церковных ритуалов. Эти акты имели локальные отличия и варьировали во времени, но оставались константными практиками как составная часть православной культуры. Собственно свадьба начиналась с благословения каждого из молодых людей, аналогичным образом их встречали уже после венчания или, в советское время, после регистрации. Сакральную святость данному ритуалу придавали атрибуты — икона и хлеб-соль, а также высокий статус родителей, прежде всего, матери, в системе религиозно-нравственных ценностей русских. В народной религиозности сакральная святость хлеба определялась не только его функцией главного предмета питания, но и местом в христианском учении. Одним из наиболее ярких эпизодов свадебных обрядов, в котором реализуются различные представления о святости, является акт дарения молодых родителями, специфика его проведения и интерпретация. Дарение молодых на свадьбе, вручение им различных по стоимости подарков — это одновременно и акт благопожелания на счастливую жизнь. Но в некоторых традициях дар от родителей мог ограничиваться одним хлебом, что символически должно было подчеркнуть не материальное, а духовное значение дара как главного подарка от родителей — их благословения. *«Как начинают дарить, подарки кладут на полотенце. Первые батька с маткой родные — ничего не дарят, кроме хлеба с солью»* (д. Красное Краснинского р-на Смоленской обл. 1959

г. р.). Аналогичное значение мог приобретать и денежный дар от родителей. *«В каравай торкали копейки – родители и крестные, бабушки, тети – ну, самые близкие. Это как благословение. И жениху так делали. И эти деньги надо беречь, сколько будешь жить. И деньги я берегу, и икону. Я человек верующий, православный»* (Суражский р-н Брянской обл. 1960 г. р.). Приготовленный особым образом хлеб от родителей воспринимался как священный дар, охраняющий не только молодую пару, но и их потомков. В этом отношении показателен обычай, существовавший и в советское время в Выгоничском р-не Брянской обл. При укладке приданого *«вместе со всем имуществом по уголкам сундука клали кусочки сушеного хлеба. Хлеб этот всегда черный ржаной, резала его мать невесты мелкими частями (каждая часть непременно должна быть с корочкой), все это засушивалось в печи в день сговора. Отец в уголки клал деньги, медные, старинные или полтинники, и тоже старинные. Все это невеста берегла до смерти, затем передавала детям или внукам, и так из рода в род. Сухарики хранились в чистоте; во время какой-либо болезни, печали или скуки она могла их немного поесть; это помогали при душевной тоске и болезнях»* (Локтина 2007: 275).

Сакральной святостью наделялись и предметы, связанные с венчанием. По воспоминаниям пожилых людей, венчальную одежду берегли, чтобы по распространенному у русских обычаю использовать ее (чаще ее отдельные элементы) как похоронное одеяние или положить хотя бы рядом с умершей в гроб. В среде верующих людей этот обычай сохраняется и сейчас.

Еще одна функция венчальной атрибутики, также распространенная у русских и сохранявшаяся в советское время, — это использование венчальной одежды при болезни детей. Обычно ею закрывали больного ребенка: *«Платье венчальное берегли. Когда дети болеют, ребенка завертывали»* (с. Тюково Клепиковского р-на; с. Черная Слобода Шацкого р-на Рязанской обл.); *«Я клала свое венчальное платье или рубашку на ребеночка. Это, говорят, хорошо»* (с. Воршево Путятинского р-на Рязанской обл.). При отсутствии венчания практика использования брачной одежды матери как охранного атрибута продолжала и зачастую продолжает сохраняться, но в качестве такового используют платье или фату, в которой девушка была на регистрации и свадебном обеде.

Иначе сложилась в советское время судьба двух других маркирующих начало и конец земной жизни таинств. Крещение детей можно считать наиболее устойчивым церковным актом, тем более в сельской среде. Причины сохранения кроются, прежде всего, в осознании духовного перерождения ребенка, введения его в мир Христа, что давало надежду на Божье покровительство при жизни и гарантию захоронения и загробной жизни согласно христианскому учению. Данный фактор оставался актуальным и в советское время, поскольку еще в 1970-е и даже в 1980-е годы нередко были случаи захоронения неокрещенных младенцев как нечистых маргиналов на окраине кладбищ без установки креста на могиле. Нужно учитывать и то, что крещение входило в сложившуюся веками практику охраны детей, отказаться от нее, пойти против традиции, установленной предками, значило рисковать здоровьем ребенка, этому препятствовали извечные материнские страхи и общественное мнение, осуждавшее не побеспокоившихся о благополучии ребенка родителей. *«Почему крестили – как наши матери, так принято, мы же все крещеные»* (с. Заборье Красногорского р-на Брянской обл. 1956 г. р.). Нередко наши собеседники на просьбу определить конкретные причины крещения детей апеллируют к области неосознанных поступков, причины которых в реальности можно объяснить спецификой социализации. *«Сына крестила уже сама в 1987 г., не запрещали. Почему крестила? Ну, сейчас я человек верующий. Но, может быть, бабушки внушили, что неокрещенный человек подвержен бедам, несчастьям, ну, обычай такой. Для меня это было сразу: ребенка нужно крестить. Не знаю, откуда и как это шло. Ну, например, мне никто не навязывал, что нужно учиться, мама не настаивала. Может быть, это свыше дано, что вот надо. Хотя я далеко не заглядывала: для чего и что потом. Также и с крещением: мне никто не навязывал, знала, что надо»* (пгт. Ухолово Рязанской обл. 1967 г. р.). И, наконец, имели значение религиозно-прагматические соображения, ставшие особенно популярными в наше время: *«Как покрестишь, тогда ангел есть»* (пгт. Хиславичи Смоленской обл. 1923 г. р.).

Однако массовое закрытие церквей и возможные репрессивные по отношению к родителям меры (выговоры, снятие с работы, исключение из партии и т.д.) делали проблематичным изыскание возможностей совершения таинства. Обычной практикой было посещение для этого церкви в другом районе или даже области, крещение на дому, то есть выбор таких вариантов, которые

давали возможность скрыть совершение таинства. По словам жительницы с. Понизовье 1932 г. р. «у нас как крестили – батюшка приехал, собрались с трех деревень, на дороге крестили. (– Почему крестили?) – Ну, это от веку веков» (Руднянский р-н Смоленской обл.). При отсутствии даже таких возможностей крещение совершали (без миропомазания) в довоенное и первые послевоенные десятилетия повитухи или богомольные бабушки (Листова 1989). «Крестили как придется, а полагалось на третий день. Нет священника – бабка. Святой водой побрызгает и дает имя» (с. Ремда Гдовского р-на Псковской обл.). О том же вспоминала и жительница д. Гайдуково 1903 г. р.: «Бабка читала молитву и молитвила ребенка. Если умрет, попу скажешь, что молитвенный, то есть с именем, то поп проводит, а если не молитвенный, то не проводит. И имя бабка давала по святцам» (с. Черпесса Великолуцкого р-на Псковской обл.).

Выше было сказано о том, как общественное мнение корректировало разные аспекты религиозного поведения. Все имеющиеся в нашем распоряжении материалы свидетельствуют о том, что этот фактор оказывал существенное влияние и на сохранение таинства крещения, причем в однозначно положительном ракурсе. Естественной была негативная реакция общества на идущие из города «передовые» нововведения в 1920-х годах. В 1923 г. корреспондент журнала «Крестьянка» сообщал о ситуации в одном из сел: «Приехавший из Петрограда брат советует сестре крестьянке назвать родившегося ребенка Питером. Отец согласен. Мать огорчена: “Значит, без попа, будут дразнить некрещеным”» (Крестьянка 1923: 12). Аналогично могли воспринимать сельские жители отказ от крещения и в 1940-е – 1950-е годы. Приведу эмоциональный отклик жительницы пос. Жилино Калужской обл. на вопрос об отношении к таинству в ее молодости: «Все верили и детей крестили. Некрещенному быть – позор. Скажут: “Уу! Нехрист”. Как после войны открылась церковь в Кирове, всех детей туда везли. К староверам я ничего, а баптистов не люблю: иконы повыкинули, крестов нет, не носят. Они книжки читают, а что креста на шее нет! Наши бабы, бывало, заругаются: что креста на тебе нет! У всех православных вера есть, а одна ты.....Еще и крестилась второй раз! Ты предала свою веру, тебе грех непростительный» (Кировский р-н). В полевых записях московского этнографа Г. С. Масловой содержится описание ее бесед с местным населением Рязанской обл. на темы религии в 1960-х годах: «Почти поголовно крестят детей. Когда

я разговаривала с девушками перед клубом, я сказала, что я некрещеная, то на меня смотрели как на чудо и несколько раз спросили, правда ли это? Не обманываю ли я их?». Аналогичную картину наблюдали московские ученые и в с. Боршевое того же р-на: «Через два-три дня несут крестить [ребенка]. Учителя, партийные – все крестят» (АИЭА ф. 47. Оп. 19. Д. 2360-а. Л. 214; Д. 2359. Л. 6; Д. 2356. 1961 г.). Как показали полевые материалы, негативное, с оттенком подозрительности, отношение к неокрещенным нередко встречалось в селах и на рубеже XX – XXI в., особенно в областях с устойчивой религиозной традицией в целом (Иникова 2009: 320).

Отношение к отсутствию крещения как к греховной антинорме поддерживалось и устными рассказами на религиозные темы, имевшими хождение в 1960-е – 1980-е годы и получившими новое дыхание после 1990-х годов. «Рассказывали, может, это совпадение, но когда дочь крестили, и еще были люди, батюшке стало плохо почему-то. И вот зашла женщина, работник церкви и говорит: “Кто из вас тут такой некрещеный, что батюшке плохо стало?” А муж говорит: “Ну, я” – “Надо же, такой большой”. А ему тогда вроде 28 лет было. “Быстренько разуйся и становись со всеми, тебя крестить будем”» (д. Огородня Гомельская Добрушского р-на Гомельской обл. 1960 г. р.). В 1980-е годы в русле общей политики внедрения новой советской обрядности был введен обряд торжественной регистрации новорожденных, назначением которого было не просто изгнать церковное таинство, но и показать государственную значимость появления каждого нового гражданина. Внедрение ритуала нельзя назвать успешным, отчасти этому мешали некоторые санитарно-бытовые условия проведения. Для нас важно то, что в сельской местности по-прежнему многие отдавали приоритет крещению. Вот как охарактеризовала ситуацию в своем селе секретарь с/с из с. Сандогора Костромской обл. (1926 г. р., запись сделана в 1983 г., в селе была действующая церковь). «Торжественная регистрация объединяет детей, вот у нас сейчас двое детей. Приглашаем с места работы, из детского сада, медицинские работники. Пока не зарегистрируешь ребенка – не закрыт больничный лист. Многие сами не хотели идти в клуб на торжественную регистрацию, потому что все равно крестить будем. Давай свидетельство – и все. Подарки сразу на торжественной регистрации. И письмо вручаем. Почетных родителей нет, раньше были почетные, они же кум и кума. Свидетелей не записываем, сказали, что не надо» (Костромской р-н).

Как специфику советского времени, связанную со сложностями совершения таинства, можно отметить записывание в церкви крстных, обычно одного из них заочно. По словам священников, это могло происходить лишь по отношению к тому из восприемников, наличие которого по церковным правилам было необязательным: церковь признавала необходимость лишь восприемника одного пола с окрещиваемым. Однако в реальности это каноническое ограничение не всегда соблюдалось. Заочная запись, которую иногда священники реально не делали, не мешала всем задействованным лицам считать указанное лицо восприемником в дальнейшем.

Совершение таинства крещения давало начало новому типу социально-сакральных связей — кумовству или духовному родству, которое охватывало семью окрещенного ребенка и его крстных. Отношения кумовства подразумевали определенные этикетные и религиозные нормативы поведения, брачные запреты, а также закрепленные за крстными в каждой локальной традиции обрядовые функции на свадьбах крстных. Можно утверждать, что институт кумовства оказался не менее устойчив, нежели само таинство, оставаясь неизменной составной частью сельского уклада жизни. Сохранялся высокий религиозно-нравственный статус крстных как проводников ребенка в мир Божий, уважение и почитание крстных являлось частью духовной социализации ребенка в советской деревне и маленьких городах. Благословение крстными молодых на свадьбе имело особое нравственное значение, это представление существовало в XIX в., о том же нередко в наше время говорят не только старые жители сельской местности, но и молодежь: *«Благословение крстных требуется, благословение крстной матери требуется наравне с благословением родной»* (АРЭМ. Д. 1644. Л. 12. с. Маклаково Скопинского у. Рязанской обл.); *«Кого крстные благословили, тому Бог счастья дает, без этого счастья не будет»* (с. Желанное Шацкого р-на Рязанской обл. 1930 г. р.).

Необходимость сохранить традицию соучастия крстных, прежде всего, крстной матери, на свадьбе крстных стала основной причиной того, что в советское время при невозможности (или отсутствии потребности) крщения ребенка ему выбирали условных крстных, которые в дальнейшем выполняли предписанные традицией функции по отношению к крстникам и соответственно назывались крстными. Наибольшую распространенность данный вариант возникновения

кумовства получил на Смоленщине, где условно выбранные персонажи действительно приобретали статус настоящих восприемников со всеми положенными нормами взаимоотношений покумившихся семей. С начала 1990-х годов, то есть с выхода практики совершения таинства крщения из-под надзора светских властей, институт условного кумовства потерял свое значение, во всяком случае, по отношению к новому поколению новорожденных.

В числе связанных с духовным родством соционормативных актов, на которые не смогла воздействовать советская пропагандистско-запретительная машина, был и остается актуальным и сейчас обычай одаривания крстных их крстными родителями на Пасху. Единственным препятствием к его соблюдению сейчас является демографический кризис деревни. *«На Пасху крстная к крстникам с яичком, с подарками. Раньше на Пасху видно было, как кто к кому в гости, а сейчас разъехались, крстники повзросли»* (с. Поляна Краснинского р-на Смоленской обл. 1952 г. р.). В тяжелые послевоенные годы полученные пасхальные яички были лакомством, поэтому дары от крстных входили в разряд тех событий детства, которые оставались в памяти людей: *«Мама рассказывала: когда была Пасха, она была маленькая, это после войны. А крстный ее был через реку. И он им (крстникам) давал только по два яйца. И вот она за этими двумя яйцами по кладочке [ходила] через речку»* (г. Горки Могилевской обл. 1967 г. р.).

Таинство крщения воспринималось в народной культуре как акт преображения, освящения ребенка святостью божьего мира. И в поле действия этой святости народ включал все предметы, задействованные в церковном ритуале, в силу чего они получали охранное значение, прежде всего, по отношению к ребенку. Практика их использования вошла в традиционный комплекс мер охраны жизни и здоровья ребенка и сохранялась, хотя и локально с разной степенью устойчивости, все советское время. *«Перекрестили — чтоб не болел, это традиция. При болезни хорошо крстильную рубашку наизнанку вывернуть и вытереть ребенка»* (с. Старый Кривец, Новозыбковского р-на Брянской обл. 1951 г. р.). По словам молодой мамы из с. Коржовка, *«когда маленькие дети болеют, плохо спят, капризничают, полотенчики крстильные и рубашки, распашонки обязательно используют. Крстик дети носят, не снимая»* (Клинцовский р-н Брянской обл.). Иногда сейчас крстильную рубашку включают даже

в ассортимент «охранного» комплекса, с которым родители отправляют молодого человека в армию (с. Коровка Сапожковского р-на Рязанской обл.). В среде воцерковленных людей можно встретить мнение, что крестильная рубашка становится чем-то вроде оберега для человека не только в земной жизни, но и в загробной. Поэтому ее следует не только хранить, но и положить в гроб умершему владельцу: *«Крестильная рубашка сохранилась, ее хорошо бы в гроб. Нужно беречь. Она как бы оберегает. Она сохраняет какую-то святость»* (пгт. Путятино Рязанской обл.).

Не менее интенсивно, нежели это обстояло с крещением и венчанием, советская власть вторглась в похоронную обрядность. Возможно, одной из причин новых инициатив было понимание того, что именно в похоронно-поминальных действиях сконцентрирована сущность христианского учения о человеке, которая заняла прочное место в духовной культуре народа. Вообще весь связанный с актом смерти комплекс обрядов, представлений, коммуникаций можно считать кладезем сведений о самых различных аспектах мировоззрения русских людей. В основе его лежит христианское учение о душе, ее вечной жизни, расплате за грехи, Аде и Рае. Разработанный церковный ритуал проводов умершего построен так, чтобы проводить душу в иной мир и позаботиться о ее существовании в нем. Церковная часть была обязательной и кульминационной частью проводов человека из земной жизни, но существовала еще развернутая во времени многозначная и полисемантическая часть внецерковного комплекса. На его специфику могли повлиять дохристианские представления, а также результаты народного осмысления христианских идей, оформленных в обрядовые акты. И хотя как в прошлом, так и сейчас некоторые из них вызывают недовольство церкви — как проявления язычества, в конечном итоге все многообразие связанных со смертью актов подчинено обеспечению перехода умершего в загробный мир в соответствии с христианским учением. В 1920-е годы по всей стране начинается компания организации «красных» атеистических похорон, были попытки внедрить новую форму и в консервативной сельской местности, однако организованные отдельные примеры вызвали интерес, но не изменили традицию (Соколова 2016: 423-452). К 1930-м годам государство потеряло интерес к организации новых ритуалов. Устойчивость христианских проводов имеет в основном те же причины, что и сохранение крещения. Нужно учитывать и то, что для большинства людей, тем более воспитанных в православной культуре, фе-

номен смерти находится в плоскости мистического, иррационального понимания мира, на который ни людские, ни государственные законы не могут оказывать влияние. Единственным действенным фактором представлялся Божий закон, следуя которому можно было обеспечить умершему достойную загробную участь. Начиная с 1930-х годов и особенно с послевоенного времени в сельской местности распространяется и гражданский ритуал с похоронным оркестром и митингом, так хоронили чаще мужчин, особенно фронтовиков и лиц, занимающих руководящие посты. Наряду с этим сохранялись и традиционные варианты похорон. Подготовка и отправление в загробный мир, согласно христианским правилам, относились к числу особо важных похоронных акций, особенно, конечно, для пожилых людей. Несмотря на малочисленность действующих храмов, где можно было приобрести нужное снаряжение для умершего, с определенного возраста женщины начинали подготавливать церковные атрибуты для себя, а часто и для своих мужчин. *«Венчик, подорожная — все это в сундуках лежало. Землю брали с могилы, возили в церковь и потом сыпали на могилу крестиком»* (а/г Вировля Городокского р-на Витебской обл. 1940 г. р.); *«Венчики из Клинцов привозили, обязательно надо положить, это с предвеку считалось — поставить иконку, положить венчик, подорожную»* (пос. Мирный Гордеевского р-на Брянской обл. 1937 г. р.).

Забота об умершем, исключение его возможной обиды на живых, сохраняющаяся уверенность в связи мира живых и умерших (с некоторыми отступлениями от христианских канонов) — эти факторы не позволяли прерваться поминальной традицией, репрессивные меры были в данном случае неэффективны. Поминальный календарь был установлен церковью, согласно ему совершалась вся народная поминальная практика. Пожилые жители Смоленщины, где основным днем посещения родных могил является Радоница, так вспоминали проведение этого дня: *«Радоница — так хоть гори, хоть что, с работы удерем, хоть после обеда, да на кладбище»* (д. Мерлино Краснинского р-на. 1942 г. р.); *«И ругали, и с работы снимали, а шли люди. Например, учителей переводили из города в деревню в наказание или вообще снимали. У нас с работы сняли одну за то, что на Радоницу ходила»* (пгт. Красный Смоленской обл. 1939 г. р.)

Постепенно вынужденно происходило сокращение или полное выпадение церковной части поминания, но отчасти функции батюшек брали на

себя богомольные старушки. Уже в 1970-е – 1980-е годы ощущается некоторое отсутствие потребности во включении церковного отпевания, при этом обычно в ритуальном сопровождении похорон сохраняются некоторые традиционно-православные элементы. Основным действием становится поминание на кладбище, в локальных традициях с небольшой трапезой, с последующим поминальным обедом в доме. В настоящее время отпевание, церковное или на дому, вернулось в нормативную культуру села и маленьких городов, при сохранении внецерковной обрядовой традиции.

Христианское учение об этапах перемещения души умершего в течение 40 дней сформировало развернутый цикл поминаний. Основное место в народной практике отводилось 40-му дню – времени окончательного расставания души с землей, с домом, с близкими, что полностью соответствовало концепции церкви. Проведение этого дня в народной традиции «обросло» различными символическими актами нецерковного происхождения, регионально и локально они могли существенно отличаться. При этом даже в трудные годы советской власти близкие старались в этот день совершить поминание в храме.

В отличие от крещения и венчания обряд отпевания не воспринимался как действие, создающее поле продуцирующей святости, распространяющейся на все, а равно и на всех, присутствующих при таинстве. Мистика преобразования была сконцентрирована вокруг умершего и должна была должным образом связать его с миром загробным. Содержание происходящего, как и все связанное с умершим как лицом, принадлежащим миру смерти, вызывало у мирян суеверные (с точки зрения церкви) страхи. Эти страхи сосуществовали с желанием совершить церковные проводы и порождали новые практики. Одним из основных актов, гарантирующих благополучный и невозвратный уход умершего в мир иной, в народе считали и считают обрядовое предание земле – посыпание по покрывалу освященной во время отпевания землей. В традициях церкви этот акт должен совершать священник. В советское время отпевание приходилось чаще всего делать заочно и освященную землю отдавали родственникам. Эту землю затем либо сыпали крестом на умершего, либо клали в гроб, но чаще отпевание совершалось уже после похорон, поэтому ее закапывали в могилу. В данном случае атрибут смерти, хотя и освященный, внушал людям страх и потому его, согласно повсеместно существующему и до сих пор запрету, ни в коем случае нельзя вносить в дом.

Христианское учение об Аде и Рае, о корреляции земной жизни и расплаты в загробной, составлявшее обязательную часть народной картины мира и занимавшее немалое место в обсуждаемых крестьянами темах, сохранялось в сознании и образных представлениях сельских жителей в 1920-е – 1930-е годы. В дальнейшем эти сюжеты постепенно выходят из круга интересующих людей тем, оставаясь по-прежнему интересными и значимыми для особо верующей части сельского населения, для которой Божий мир и подготовка к нему осмыслились в православно-традиционном ключе. *«У меня только одного ребеночка Господь на свои руки взял. (– Это только маленьких на свои руки?) Нет, всех, и взрослых. А там он уже распределяет, кому куда. (– Если умирают дети, что делают?) А ничего не сделаешь, это же Господь берет на свои руки. Перед смертью если не причастился, нужно артос»* (пос. Темкино Смоленской обл. 1917 г. р.). Приведу еще одну, сделанную брянскими собирателями в 1999 г. запись беседы с женщиной 1914 г. р., включающую в картину Ада реалии ее времени: *«В ад попасть – не приведи Господи. Там же страшно какой! – мученья сплошные! Вот воры, к примеру, аль взяточники как мучаются? У них тело рвут – сколько в жизни ухватил, столько и отрывают. И так до последнего кусочка. А пьяницы по-другому: они карасин пьют. Так мало того: им еще и рот закрывать надо – не дай Бог вспыхнет, огонь же кругом. А тем, кто врал или жалобы доносил, языки вырывают. А вот тем, кто супружницам изменял, – и сказать стыдно, что делают! О-о-о. Которые на тот свет с грехами пришли, с теми там строго»* (Глебов 2012: 113-114; с. Лутня Клетнянского р-на Брянской обл.). Как показывают многочисленные интервью, в характеристиках религиозной ситуации 1960-х – 1980-х годов чаще чувствуется полное отсутствие интереса к загробным карам христианского Ада, но, заметим, не к загробной жизни вообще. По словам жительницы с. Гороховка Воронежской обл. 1939 г. р. *«сейчас балакают, что в Рай пойдешь. А что это – не знаю. При советской власти этого не было. А сейчас балакают – в рай, так надо молиться, в церковь ходить»* (Верхнеамонский р-н).

Отсутствие возможности обеспечить умершему церковные проводы в иной мир заставляло искать разные выходы христианской заботы о его душе. В мучительный период до похорон, пока умерший находился в доме, необходимо было чтение Псалтири, что в 1920-е и частично 1930-е годы брали на себя бывшие монашки или чернички.

С 1930-х годов начинает развиваться институт так называемых «читалок» — женщин, добровольно занимающихся практикой молитвенного чтения при умершем. Обычно таковыми становились женщины пожилые, набожные, умеющие читать, тем более на церковнославянском языке. Со временем их деятельность приобретала своего рода профессиональный характер, они «обслуживали» в случае необходимости всех членов социума и занимали в нем определенную социально-религиозную нишу. Становились читалками в силу разных причин — по желанию выполнять христианский долг, по обету, кто-то продолжал семейную традицию, для кого-то дополнительную роль играло и получение скромного вознаграждения. У каждой из читалок, с которыми нам приходилось беседовать, своя история, но все они понимали, какую ответственность перед Богом берут на себя и потому просили Его благословения на будущий труд. «Я читаю псалтырь. А эта, глупая соседка, говорит: “Тетя Тоня, нельзя читать псалтырь”, — так как я мужевая. А я: “Во-первых, я венчанная, я законная жена, а не блудная, какие невенчанные. Венчалась в свадьбе. Мать сказала жениху: “Будете венец принимать, отдам вам дочь, а не будете — не отдам”. Он решил венчаться. Я у батюшки благословлялась читать. И вот ложусь спать, однажды, глаза закрыла и говорю: “Господи, если я достойна читать псалтырь над умершими, конечно, а не так, чтоб вот дома читать для себя, а по всем православным, то освети мне путь к чтению псалтыря”. Я ложусь, глаза закрыла, рядом скамейка, и на ней три баночки — чашечки маленькие и горят в них три свечки. Я ведь так просто попросила Бога, чтоб мне осветил, и там мне зажглись три светильника: Он мне путь осветил. Рассказала я это этой глупой, и она согласилась, что мне положено. “Но ты деньги не бери”, а мы берем» (с. Чернава Милославского р-на Рязанской обл. 1942 г. р.). Из массы информации я выбрала еще одну, полученную от женщины 1936 г. р., как наиболее информативную с точки зрения проблемы сохранения религиозности и изыскания возможностей выполнения функций читалки в советское время. «У меня 30 лет как псалтырь появился. Мне сказал о. Валерий из Кировской церкви, чтобы купила псалтырь. А ничего не понимала сначала. В советское время как было: что перепишешь, то и читаешь. А печатных букв и не видели. Ночью пишешь, придешь с работы — и к тетрадке. Сколько у меня этих ночей потеряно. Сколько акафистов святым угодникам писала! Приду, бывало, с работы, уберусь, а и козы, и дети, а ночью пишу.

Начала читать лет 30 назад (где-то в начале 1980-х годов. — Т. Л.). О. Валерий из Кирова благословил. В 48 лет я уже читала. Но молодая, признаюсь, стыдилась ходить по умершим. Начала, так как одна очень попросила. Сразу начала по-церковнославянски читать. Но как я читала: принесла, положила псалтырь, как я плакала, встала на колени, как я Матушку Божию просила: “Мамочка Божия, помоги мне. Вот как мне читать, помоги”. Вот какие-то слова, вижу и понимаю, а вот эти... Так ли это? Я не знаю как! Вот так и начинала: слезы градом, плачу, прошу Божью Мамочку: “Учи меня”. (— Почему не на русском?) Их не было. Потом мне дали молитвослов, там было и на русском. Но мне уже не надо было. Я так привыкла на славянском. Читалки в Людинове были. Как не читать! Человек — это же не скотина. Когда читалка по брату стала читать, то я тут как тут и стала подпевать. У нее псалтырь был. Читали, находились по родству книги и читали. Ну, а потом в Кирове батюшка заставил насильно, и я купила псалтырь. И мне благословение дал прозорливый о. Николай Думиничский. И в Оптиной... Я же работала, и на пенсии работала и все монастырям помогала. Как бы я бы не работала, я скот держала, поросят, коров. Читаю, сколько могу. Утром и вечером. Деньги я беру. Говорю: можете 100 или 200. Но если желаете своего брата помянуть, в общем, считаю, что нормально 1000. Предлагаю звонить в Задонск матушке Софии, сама набираю номер, и чтобы они, сколько смогут, послали на монастырь. В разные монастыри, и я развожу потом» (г. Людиново Калужской обл.).

О сохранении христианской идентичности в советское время свидетельствует еще один очевидный факт — обустройство кладбищ. Если представить себе визуально русское кладбище XIX в., то основным его знаковым элементом будет намогильный крест. Аналогичным образом (за редким исключением) выглядело сельское кладбище в 1920-е и даже в 1930-е годы. В послевоенное время распространение получают столбики со звездой, сначала ими отмечали могилы военных, затем вошло в обычай ставить просто на мужские захоронения. Однако крест оставался наиболее распространенным намогильным знаком. Опросы пожилых людей показывают, что причин сохранения православного обустройства могил, несмотря на распространение атеистической идеологии, несколько. Одна из них типична для сельского менталитета — нежелание менять устоявшуюся религиозную традицию, тем более что дело касалось

опасной зоны смерти. Сохранялась и сакральная сущность креста: он был знаком включения умершего в число обитателей Горнего мира и в качестве такового исполнял защитную функцию по отношению к лежащему под ним человеку. Кроме того, традиционность захоронения, то есть установка креста и обретение места на функционирующем в течение многих лет общем кладбище, где лежало не одно поколение предков, ассоциировалось с возможностью приобщения к ним в ином мире и нового обитателя погоста.

Установление памятников на могилах, начавшееся еще в последние десятилетия советского времени и ставшее повсеместной практикой в настоящем, — это показатель не только возросшего благосостояния людей, но и изменения сакрального содержания намогильного знака. Основное назначение памятника — уберечь захоронение от разрушения, сохранить для потомков память об умершем, но этот знак не содержит символики связи с загробным миром в его христианском понимании. Правда, на современных памятниках обычным становится изображение креста как знака принадлежности к христианству, или же вместе с памятником остается стоять старый крест.

Праздники. Праздничный календарь русских в том виде, каким мы его видим на пороге 1917 г., в основе своей имел церковные святцы. Даже вводимые государством праздничные дни, не входящие в святцы, имели религиозное звучание, как например, тезоименитства членов правящей династии. Каждый праздник функционировал на трех уровнях: общественном, семейном и, что естественно для теократической дореволюционной России — государственно-церковном. Задачей церкви была организация праздничного времени православного народа таким образом, чтобы праздник с присущими данному феномену особенностями проведения, сложно-символическими обрядами и обычаями, системой коммуникаций был подчинен единой религиозной идее. В качестве таковой использовались события церковной истории, прославление святых подвижников и мучеников за веру и, конечно, почитание главных лиц небесного пантеона — Христа и Богородицы, милостью которых существует все живое на земле. Именно так — как почитание святости, прославление ее воспринимал свои праздники народ к 1917 году. Такая трактовка праздников была особенно характерна для сельского населения, хозяйственное и экономическое благополучие которого были особенно ненадежны и постоянно заставляли надеяться на помощь свыше. После 1917 г. общая

программа создания нового общества потребовала переустройства всего традиционного уклада жизни, в том числе и праздничного календаря. Такую задачу как одну из основных ставила новая культурная программа, поскольку праздник, как было понятно новым реформаторам, это не только особое времяпрепровождение, это актуализация системы взглядов, представлений, ценностей, то есть именно тех аспектов сознания, которые требовали не просто корректировки, а иного смыслового наполнения.

Для реализации данной задачи сразу после революции советские инстанции начинают деятельность в двух взаимосвязанных направлениях: внедрение новой «красной», «революционной» обрядности и кощунственно-карнавального пародирование православных праздников, что должно было показать демонстративное игнорирование той святости, которую чтит народ, и, возможно, тем самым дать импульс переориентации народного сознания на другую, более прагматичную реальность. Указанные акции вызвали активное негодование сельских жителей. И в 1923 г. на XII съезде РКП (б) было принято постановление *«избегать всякого оскорбления чувств, ведущих лишь к закреплению религиозного фанатизма»* (Шангина 2016: 462), что ослабило, но не привело к полному прекращению антирелигиозной кампании. Бывали случаи, когда под давлением властей на сходах принимали решение не проводить религиозный праздник, прежде всего имелись в виду престольные дни.

Естественно, что победившая революция ликвидировала саму возможность существования государственно-религиозной формы организации праздников. Однако воздействовать на переориентацию общественного и, тем более, семейного вариантов праздничного времяпрепровождения оказалось гораздо сложнее. В целом православный календарь в первое послереволюционное десятилетие продолжал существовать в традиционном варианте как по форме исполнения, так и в осмыслении участников. Праздники доколхозного времени оставили в памяти современников картину не только их многочисленности и разнообразия, но и всеобщего эмоционального подъема, то есть функционирования вполне в существующих до революции традициях. Так вспоминала пасхальную неделю жительница с. Лукиха Каспьянского р-на Смоленской обл. 1915 г. р.: *«Иконы носили, это неделя после Пасхи. И мы бегали. И в каждом доме отпевание. А потом, вечером, останавливают икону, оставляют на ночь, и все жители,*

кто может, все приходят и целую ночь поют Христа». В традиционном варианте как органичное сочетание церковной и внецерковной обрядовой части запомнились праздники жительнице с. Климово Белгородской обл.: «На Троицын день помажут хату, веток зеленых на земь и в хате понатыкаем, поп будет служить у тех, кто пожелает, у кого есть капитал. На Пасху танки водили, хороводы водили. За руки возьмемся, вожатая была, песни водили. Я застала в 1925 г. Рели-качели у нас были, качались на качелях. Парни в хороводах не участвовали, водили хороводы девушки и молодые женщины» (Борисовский р-н. Полевые материалы Л. Н. Чижиковой).

Существенные ограничения в общественное функционирование традиционной праздничной культуры внесли постановления 1929 г., запретившие все мероприятия под открытым небом. Однако, несмотря на строгие запреты, такие мероприятия разной степени массовости существовали и в дальнейшем, особенно этим отличались посещения святых источников и чудотворных икон. Об одном из вариантов массового проведения праздника на день Маккавея уже говорилось выше.

С начала 1930-х годов антирелигиозная практика государства начинает вестись по разным направлениям: от агитации переходит к запретам, к разрушению церковно-приходской жизни, в рамках которой и функционировала традиционная общественно-религиозная праздничная культура. Одновременно в праздничный календарь начинают активно вводиться советские праздники, которые со временем органично вписываются в культурную жизнь сельских и городских социумов. При этом в сельской местности не теряют своей значимости и наиболее почитаемые в народе православные праздники. Таким образом, тот календарь, согласно которому была организована в советское время праздничная жизнь села и маленьких городов, представляет собой некий симбиоз противоположных по идеологической направленности праздников, где каждый из них имел свою определенную нишу. ВОВ нарушила весь уклад жизни народа, включая праздничную культуру, об оживление которой можно говорить лишь применительно к концу 1940-х — началу 1950-х годов. Возвращение к православным праздникам зависело от разных факторов: религиозной традиции довоенного и даже дореволюционного времени, функционирования церкви, активности местных властей в их борьбе с «религиозными пережитками», наличия в каждой местности достаточного числа деятельных верующих и рели-

гиозно-грамотных людей. В мою задачу не входит описание годового круга праздников, согласно которому жили села и маленькие города России в разные десятилетия советской власти, тем более сложной задачей представляется определение в нем удельного веса православных праздников, который может иметь существенные региональные и локальные отличия. Еще одна сложность анализа православной составляющей праздничного календаря этого периода — недостаток информативного материала. В записях и научных трудах исследователей советского периода за редким исключением (Тульцева 1978; Тульцева 1979) давались описания лишь некоторых обрядовых элементов христианско-религиозного характера, чаще с критической оценкой. При этом в силу цензурных ограничений, опускались такие аспекты как эмоционально-психологическое восприятие этих праздников населением разного возраста, понимание смысла и мистики, заложенных в каждом из праздников. В данной статье я ограничиваю свою задачу анализом собранных в полевых условиях материалов с целью показать как непрерывную цепочку трансляции праздничных традиций, так и постепенное сокращение празднуемых дней, а также частичную утерю их смысловой сущности.

На основании имеющихся материалов можно утверждать, что в первые послевоенные десятилетия в сельской местности продолжались традиции проведения православных праздников с сохранением церковной (при возможности) части, причем нередко пожилые люди подчеркивают их приоритетность. *«Праздники божественные мы все в детстве отмечали, а советские — нет. Старались всегда именно к Пасхе новое платье сшить. Яйца ходили к крестным собирали»* (пгт. Красный Смоленской обл. 1939 г. р.).

Приведенное ниже воспоминание жительницы приграничной белорусской деревни касается престольного праздника, то есть одного из наиболее значимых для села дней, о чем смотри ниже. Описание происходящих в этот день событий убедительно показывает, насколько по-прежнему в сознании исполнителей связаны два фактора: почитание святости праздника и дарование Божьей милости на обеспечение жизненного благополучия людей. Следует обратить внимание и на время прекращения празднования в традиционном варианте — начало 1960-х годов. *«В каждом селе были престольные. У нас был Маккавей 14 августа. Освящали каждый дом, чтобы скот не терялся. Священников из церкви привозили, это при мне было. Готовились к этому празднику так*

же, как к Пасхе. Чистили все в доме, все чинили, сараи чистили, потому что священник ходил и по сараям, опрыскивал все. И шли по деревне, и тогда ставили лавку, застилали и ставили хлеб-соль, это освящали, а часто и отдавали священнику. Заходил к тем, кто просил. Тогда не преследовали, это после было, когда за все преследовали – ни ребенка перекрестить, ни на кладбище сходить родителей помянуть на Радоницу. А детей больше всего наказывали. Кончились эти обходы, мне было лет 18. А потом праздник еще был, но без священника. И сейчас на Макковья гости приезжают и из России. Едем на источник» (д. Старый Дедин Хотимского р-на Могилевской обл. 1941 г. р.). В случае невозможности церковного соучастия в празднике религиозную часть брал на себя кто-то из признанных в селе богомольных людей. «Мы постовали, ходили в Клинцы исповедоваться и причащаться. В Ущерпье тогда все были религиозные. У всех были иконы, и у начальства. Свечу хотели взять – все хотели⁶. У нас весной не выгонят скот (обычно первый выпас 6 мая на Юрьев день. – Т. Л.), чтобы не читала, не служила певчая, никогда. А я любила иконы носить. И вот весной рано родители нам дают по иконе, и мы идем на перекрестке дорог и становимся по эту сторону с иконами и по эту. А певчая стоит служа, поет. Отслужит молебен, потом каждый хозяин на поводку веде свою корову в поле. Это так первый день выгоняют скот. Поэтому у нас какой-то ящур был на скот в соседнем селе. А у нас Бог миловал, ни одну корову – ни колхозную, ни свои, ни у кого не пропала скотина. И колхозные коровы проводили обязательно. Опосля становятся их поплотней или мы с иконами отходим пошире, подальше, а скот колхозный прогоняют. Такой у нас был закон, порядок» (с. Ущерпье Клинцовского р-на Брянской обл. 1935 г. р.).

Постепенно сокращался объем знания церковных праздников, полной информацией обладали лишь старые и наиболее верующие люди, оповещавшие остальных о наступлении очередного праздничного дня. Это было особенно характерно для послевоенного периода. Поскольку церковные святцы сохранялись лишь в немногих домах, а приобрести их было проблематично, нужную информацию, как и тексты молитв, переписывали в тетради. По словам жителя с. Кудаква 1931 г. р., «когда мать была уже плохая, она сказала: “Возьми тетрадочку, я тебе все праздники расскажу”. И все праздники у меня записаны» (Спасский р-н Рязанской обл.). Сокращалось чис-

ло празднуемых (по православному календарю) дней, но неизменно не теряли позиции наиболее важные двенадцатые праздники, престольные, в число почитаемых дней входило также празднование наиболее известных богородичных икон. Для советского времени, особенно для 1970-х – 1980-х годов довольно типична ситуация, о которой вспоминал житель с. Поповка 1950 г. р.: «Моя бабушка только четыре праздника праздновала: Рождество, Пасха, Троица и Покров» (Россошанский р-н Воронежской обл.).

Самым главным, основополагающим праздником в церковном учении была Пасха, и она же была и осталась самым почитаемым праздником в народе. Традиция и высокий сакральный статус этого дня – это те факторы, которые сумели противостоять репрессивному давлению разных инстанций. Даже для далеких от церкви людей, мало интересующихся церковными догматами и сущностью божественного мира, Пасха ощущалась как праздник совсем иной природы, нежели череда праздников светских. Свое сакральное значение сохраняла и пасхальная обрядовая пища. Вне зависимости от совершения освящения в церкви кулич, пасха, крашеные яички воспринимались не просто как символы праздника, а как предметы, наделенные особой благодатной сущностью. Их употребление давало человеку чувство приобщения к особой ауре этого дня, если и не для всех наполненной святостью, то явно сакрализованной. Конечно, конкретная реализация празднования далеко не всегда соответствовала высокому мистическому значению этого дня. Церковно-приходская жизнь была разрушена, вместе с этим ушла и возможность для большинства граждан страны приобщиться к литургическому служению Церкви. Однако люди изыскивали любые возможности для того, чтобы посетить пасхальную службу и, конечно, особенно торжественно ее праздновали там, где были действующие храмы. Праздничную ситуацию в своем селе Алексеевка в 1960-е – 1970-е годы вспоминают пожилые жительницы: «У нас село, конечно, более религиозное, потому что у нас храм. И який у нас колокол был! Нашу церковь не тронули, потому что она построена народом... В нашу церковь ходили и украинцы из разных сел, со всей округи. В молодости мы ходили в церковь, но ведь запрещали. Было: на какой-то праздник пришли люди в храм, а пришел председатель выгонять. Так его побии, приговаривая: дураков и в церкви бьют. На Пасху все ходили. Светили все – пасху, яйца, сало, мясо, пшено, соль, могли и мыло. И фрукты, колбасу» (Глушковский р-н Курский

обл.). В сельской местности и маленьких городах пасхальные дни были временем эмоционального подъема, временем концентрации всех материальных и духовных сил каждой семьи. Еще в 1950-е годы местами сохранялся и традиционный обычай пасхальных обходов: *«После Пасхи на святой неделе брали икону во дворы. Из церкви с иконой по большаку и к тем, кто принимал. “Христос воскрес” поют. Целую ночь так. И кто-то обрекается, чтобы было дома хорошо, у детей — и принимали икону. И в каждую деревню несли. Народу много было. Все собирались в тот дом, где принимали икону. И поют Христос всю ночь. Потом обед и икону дальше»* (д. Варварка Хотимского р-на Могилевской обл. Женщины 1930 г. р. и 1932 г. р.). Пасха воспринималась как день всеобщей радости, ее смысл был понятен и не требовал углубления в мистику связанного с ней события.

Но всегда был контингент знающих, верующих людей, которые более образно, что характерно для народной религиозности прошлого, представляли пасхальную ситуацию и в своем социуме выполняли роль трансляторов информации относительно мистики происходящего и соответствующих правил поведения: *«На Пасхальной неделе земные поклоны не ложут, потому что все враги ниц упадут, как воскликнут “Христос воскрес”, а на Красной Горке встанут. От Пасхи до Вознесения псалтырь не читают. На Пасхальной неделе не делают крест на хлебе (обычно делают. — Т. Л.), а только вмятинки, так как Христос воскрес. И до Красной Горки»* (с. Липовка Тамбовского р-на Тамбовской обл. 1925 г. р.). Еще в 1960-е, а местами и в 1970-е годы Пасха сохранялась как протяженный во времени комплекс церковных и народно-обрядовых актов. Житель д. Сукомля Ершичского р-на Смоленской обл. 1933 г. р. так вспоминает пасхальное время: *«Пасхи освящать ходили в Епишево за 15 км. Сейчас привозят батюшку освящать из Ершичей. Христа пели до Духова дня. Мы собирались на пригорке на природе яичницу жарили, последний раз Христа пели. Духов день — у нас понедельник, а Троица в других деревнях воскресенье, а у нас Суббота Духовская, тогда Дух»*⁷.

1980-е годы показывают уход из жизни сел и маленьких городов многих православных праздников, но Пасха по-прежнему оставалась «Праздников праздник»⁸. С начала 1990-х годов Пасха становится всенародно празднуемым днем. Однако пасхальное время в больших городах и мегаполисах нельзя сравнить с тем, что было и сохранялось

к этому времени в селах и маленьких городах России. Первый вариант характеризовался изобилием народа, хлынувшим, словно вода из шлюзов, и буквально осадившим храмы, особенно с целью освящения обрядовой пищи. Открытое празднование Пасхи воспринималось как возвращение к традициям своего народа, а православие — как насильно отнятое и обретенное достояние этноса. Какую роль в данном случае играла собственно вера в воскресшего Христа — этот вопрос имел второстепенное значение. Несомненным был общий эмоциональный подъем и ощущение радости. В сельской местности разрыва в праздновании Пасхи не было, она неизменно занимала высочайший статус не только в религиозной, но и в народно-обрядовой культуре.

Не меньшую устойчивость показали так называемые «престолы». Это были дни посвящения местных храмов, которые в реальности становились праздниками всего сельского социума, показывая нераздельность церковного и мирского в сознании православных жителей села (Тульцева 2001: 124-167). Конечно, говорить о полноценном — многофункциональном и полисемантическом — сценарии проведения престольного праздника в советское время не приходится. С закрытием церквей уходила литургическая часть праздника, отчасти ее отсутствие компенсировали коллективные моления вне храмов, но материалы 1970-х и тем более 1980-х годов показывают, что постепенно молитвенная часть перестает быть обязательной составляющей праздника. Сохранялся семейно-общинный характер престолов, традиция всеобщего гостевания, к которому готовилась каждая семья. Потребность почтить святость праздника реализовывалась в запрете на работы. Жительница Калужской обл. вспоминала об отношении к престольному празднику в их деревне во времена ее молодости, то есть где-то в 1960-х — 1970-х годах. *«Я не знаю, откуда он у нас пошел. Но всегда этот престольный праздник праздновали. Всегда наводили в доме порядок, всегда стирали, мыли. И всегда праздничный обед на столе»* (Кировский р-н). Даже если общего молебна не было, сохранялись индивидуальные молитвенные действия воспитанных в традициях верующих людей. О сочетании индивидуального характера молитвенной части и всеобщности гуляния вспоминает жительница Смоленской обл. 1923 г. р. *«После закрытия церкви не собирались [для молебна] нигде, но праздновали очень. Помолиться не собирались, это в одиночестве. Гуляние, выезжали на природу с едой. Молодежь с других деревень приходила, гости приезжали. Не работали, ну до обе-*

да можно еще. А после обеда нельзя даже скотину в поле выгонять» (с. Павловское Темкинского р-на Смоленской обл.). К традиции проведения праздника приобщались и дети, проникаясь радостным духом коллективного гуляния: *«Церкви в деревне у нас не было, но бабушка всегда молилась, лампадку зажигала. Наверное, это с детства пошло, что всегда в этот день праздник. Нас не заставляли мыть крапиву, копать картошку. Нам покупали все вкусное, у нас были гости. Это был настоящий праздник. В деревне играла гармошка, танцевали, плясали, общались»* (г. Юхнов Калужской обл. 1935 г. р.). Традиция празднования престолов не прекращалась и в 1980-е годы, хотя ощутимая связь с религиозным посвящением сохранялась лишь там, где были действующие храмы. Катаклизмы 1990-х годов, экономический, демографический и социальный кризис деревни повлекли за собой разрушение праздничной культуры, в том числе и угасание престольных праздников. Воспоминания о былой и безвозвратно ушедшей праздничной жизни можно считать лейтмотивом бесед с людьми старшего поколения. Обращает на себя внимание тот факт, что в этих воспоминаниях почти никогда не находится места описанию коллективных религиозных проявлений, что соответствует сложившейся к этому времени ситуации. Судя по информации, полученной от лиц среднего возраста, не характерны для этого периода и индивидуальные проявления религиозности. *«Престольный здесь Троица. И в советское время это продолжалось, даже хорошо продолжалось. Все перестало с этой жизнью. А было – праздник, гуляли всем селом. В этот день съезжались люди со всех окрестных деревень к нам. Это я еще был мальчиком, а мои родители приглашали и родственников»* (с. Старый Кривец Клиновского р-на Брянской обл. 1943 г. р.). Аналогичные выводы делает и жительница с. Демьянки Брянской обл. 1947 г. р.: *«В нашем селе праздник – Никола зимний, это на нашем краю, это наш престол. А на другом конце Пречистая, Спас у соседей. Это ведь пошло оттуда... и скрозь. Раньше хорошо праздновали, много родственников приезжало. На улице гуляли, дома – нет. А сейчас и Николу не празднуют. Село почти распадается, и некому праздновать, родни нет»* (Стародубский р-н). Конечно, там, где были действующие храмы, церковная служба составляла обязательную часть празднования.

В советское время престолы относились к тем немногочисленным коллективным праздникам, которые население проводило самостоятельно, без организующей роли работников культуры.

Соучастие властей могло сказываться лишь в организации в эти дни торговых ярмарок. Предоставленные с начала 1990-х годов свободы оказались не в состоянии вернуть на улицы население, отвыкшее проявлять свои инициативы и умение самоорганизовываться, в том числе и в проведении любимых престольных дней. С начала 1990-х годов в устоявшуюся сетку светских праздников входит повсеместное празднование дней отдельных сел и городов. Там, где еще сохраняется традиция празднования престолов, местные власти считают целесообразным приурочивать к устоявшимся датам новый праздник – День села. Понимается, что такое совмещение даст импульс возрождению не просто праздничной жизни, но и ее православной составляющей.

Ситуация к началу 1990-х годов показала, что все советское время православные праздники занимали определенную нишу в праздничном календаре сел и маленьких городов. Осталось ощущение святости почитаемых дней. Это выражалось не только в акциях религиозного характера, но и, в большей степени, в запрете на работы, что в перегруженной заботами сельской жизни свидетельствовало о приложении определенных духовных усилий. Таким был и оставался уклад жизни, и следовали (подчинялись) ему не только люди воцерковленные: *«Бабушка не была религиозной, а традиции религиозные соблюдались. То есть не постились, но Пасха – обязательно, все праздники отмечали, не работали. Пасха, Вербное, Спас, Успение, Ильин, Казанскую, Крещение и Рождество обязательно отмечали. И стол получше»* (с. Тюково Клепиковского р-на Рязанской обл. 1947 г. р.). Общественное мнение осуждало работу в праздник как оскорбление святости, этот фактор не претерпел изменений во времени и остается актуальным и в наши дни. На вопрос, что заставляет ее отказываться от работы в праздник, жительница с. Туричино Невельского р-на 1975 г. р. дала ответ, характеризующий одновременно религиозную ситуацию в селе и особенности современного менталитета. *«И страх, и то, что люди скажут. У нас и сейчас: пойдешь на колонку в праздник, а бабушки скажут, что ты грессишь. Это и на престольные: чего ты дрова колешь в праздник! И молодежь старается: по праздникам лучше не грешить»* (Псковская обл.).

Выводы. Снятие всех запретов на религиозные проявления, открытие церквей, свобода духовной жизни на фоне общей эйфории от перспективы грядущих перемен – все это вылилось в массовое движение в храмы в 1990-е годы. Воз-

вращение традиционной веры воспринималось как часть общего переосмысления своего бытия, как возможность народа обрести свое лицо. Эта ситуация была характерна прежде всего для больших городов. В сельской местности и маленьких городах православие в разной степени значимости и в разных вариантах актуализации существовало все советское время. Возможность противостоять идеологическому давлению и репрессивным мерам можно объяснить совокупностью ряда факторов. 1. Сохранялась иррациональная форма восприятия мира, то есть вера в Бога, в возможность вмешательства высших сил. Эта вера оставалась в глубинах сознания, проявляясь в определенные моменты жизни. Наиболее показателен в этом отношении период ВОВ, когда эмоциональное напряжение заставляло людей надеяться на чудо, на помощь тех сил, к которым обращались многие поколения предков. 2. Сила традиции. Этот фактор воздействовал, прежде всего, на религиозное поведение. Нарушение традиции, даже если она была уже отчасти «пустой» формой, воспринималось как пренебрежение обычаями предков и внесение элемента хаоса. 3. Фактор общественного мнения, играющий всегда важную роль в нравственно-поведенческом климате сельского социума. Вектор его воздействия мог колебаться, но в целом был направлен на сохранение православных основ. 4. Воспитание, постоянная трансляция определенных представлений и правил поведения. Этот фактор показывает постепенное ослабление своей значимости, частичную утерю традиционно православного наполнения (содержания), что особенно ошутимо сказалось в 1980-е годы. 5. Воздействующая на сознание и поведение традиционная самоидентификация, в основе которой была устоявшаяся веками корреляция: русский — православный. Нераздельность данной самоидентификации в свою очередь служила некоторым гарантом и импульсом сохранения и воспроизводства православной религиозности. 6. Целостность и устойчивость православной культуры, способной, как любая система, допускать изменения отдельных составляющих, не теряя при этом общего смыслового значения. Одним из ключевых положений этой системы было рожденное народной нравственностью понятие «закон», охватывающее широкий круг традиций, ставшее определяющим кодексом поведения. Этот пункт имеет и большое теоретическое значение, поскольку ставит требу-

ющие дальнейшей разработки вопросы. Вопрос общий: насколько устойчиво и необратимо проникновение в менталитет человека той культуры, в рамках которой проходила его социализация. Поскольку в нашем исследовании речь идет о русской деревне советского периода, то возникают более конкретные вопросы: каким образом реализовывалось и сказывалось в поведении и мировоззренческих установках людей столкновение или сосуществование двух культур с разным идеологическим наполнением, каковы результаты этого взаимодействия, можно ли говорить о приоритетности (в отдельные годы советского периода) одной из культурных систем. Насколько устойчивой оказалась православная культура в условиях ее целенаправленного уничтожения и внедрения культуры, основанной на других идеологических принципах, как эффективность ее влияния коррелировалась с глубиной веры человека, то есть можно ли говорить о прямой зависимости эффективности ее влияния от глубины веры человека, и, наконец, связанный с предыдущим пунктом вопрос: как, в каких вариантах и насколько ошутимо проявляется фактор бессознательного усвоения основ православной культуры.

Современная религиозная ситуация в стране противоречива. Схлынула волна тех, кто шел в храмы, руководствуясь общим энтузиазмом и желанием познать те истины, которыми жил свой народ многие века. Церкви сейчас наполняют подлинно верующие люди. Одновременно часть общества, особенно из числа неопитов, объявляет неоправданными свои надежды на церковь как высшую духовную инстанцию, как гарант добра и справедливости. Их недовольство вызывает патрональная (во всяком случае, в их представлении) позиция государства в отношении Православной Церкви, следствием чего стало имеющее негативную коннотацию отождествление светской и духовной инстанций управления. Неоправданно критические выпады в адрес Церкви отражают непонимание сути ее служения и тождества понятий вера и Церковь. Однако полемики такого рода затрагивают в основном большие города и мегаполисы. В сельской местности и маленьких городах церковь по-прежнему гармонично вписывается в функционирование социума, а православные традиции составляют неотъемлемую часть современного уклада жизни.

Примечания

¹ С.А. Аверинцев считал не просто не обоснованным, но и крайне нежелательным такое совмещение понятий. «Ужасно, когда культура становится простой суммой того, что называется искусством, того, что называется литературой и т. д». При этом он ссылаясь на то, что даже поэт Вячеслав Иванов — «сим-

волист, отнюдь не отец церкви, которого столько корили за эстетство, очень энергично высказывался за то, чтобы в нашем сознании оставалась достаточно четкой внеположность веры культуре, ее трансцендентность» (Аверинцев С. С. б. г.: 5).

² Для большей ясности в определении времени существования той или иной практики в тексте указан возраст информантов.

³ Нужно учитывать, что именно народная религиозность возвела в степень понятия «закон» те религиозно-нравственные нормы, которые пришли из церкви и стали основой народной православной культуры.

⁴ Выражение «Ну что ты во всякую чушь веришь, как старая бабка» по отношению к любым проявлениям религиозности можно считать идиомой советского времени.

⁵ Правда, многие женщины старшего возраста признаются, что в молодые полные хлопот годы молитвы могли не то что забыться, но выйти из ежедневного уклада жизни, но возвращались в случае каких-то несчастий, тем более с приближением к старости.

⁶ Имеется в виду общественный обетный праздник «Свеча», заключающийся в ежегодном переносе из дома в дом коллективной реликвии – свечи или иконы. Распространен на российско-белорусском пограничье.

⁷ Специфика распространенных наименований Троицких праздников на Смоленщине: Духовская суббота, воскресенье – Дух, понедельник – Троица.

⁸ Пожалуй, можно говорить, что в это время было два равноценных по эмоциональной и материальной подготовке праздника – Пасха и Новый год с последующим временем святок.

Источники и материалы

АИЭА – Архив Института этнологии и антропологии. Рязанский отряд комплексной экспедиции.

АМИР – Архив Музея истории религии. Ф. 1 (фонд Теплякова М.К.). Оп. 1. Д. 429.

АРЭМ – Архив Русского Этнографического музея. Ф. 7. Оп. 1.

АТКМ – Архив Тотемского краеведческого музея.

Виола и др. – Рязанская деревня в 1929–1930 гг. Хроника головокружения. Документы и материалы. М.: Росспэн, 1998.

ГАВО – Государственный архив Вологодской обл.

ГАМО – Государственный архив Могилевской обл.

ГАПО – Государственный архив Пензенской обл.

Глебов (сост.) – Легенды, предания, устные рассказы Брянской области / Сост. В. Д. Глебов.

Брянск: Брянский государственный краеведческий музей, 2012.

Евфимьев Н. Культ и сельское хозяйство Тотемского уезда. АТКМ. Д. 64. Л. 5. 1925.

Крестьянка 1923 – «Крестьянка». 1923. № 17.

Локтина (отв. ред.) – Выгоничская земля от истоков к будущему / Отв. ред. Т. И. Локтина. Брянск: Брянское областное полиграфическое объединение, 2007.

Пономарев С. Очерки народного быта / / Северный вестник. СПб., 1887.

Научная литература

Аверинцев С. С. Богословие в контексте культуры. http://booksafe.net/averincev_serгей-3293.html/
Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000.

Буганов А. В. 1920-е – 1930-е годы в представлениях и памяти русских крестьян (по материалам Рязанского края) / / Традиционная культура русского народа в период 1920-х – 1930-х годов / Отв. ред. В. А. Липинская. М.: Индрик, 2016.

Буганов А. В. Влияние подвижников на формирование народного самосознания / / Святости и святость в жизни русского народа / Отв. ред. О. В. Кириченко. М.: Наука, 2010.

Громыко М. М. Мир русской деревни. М.: Молодая гвардия, 1991.

Громыко М. М. О единстве православия и Церкви в народной жизни русских / / Традиции и современность. 2002. № 1.

Громыко М. М. Обращение к старцам в период гонения на веру и Церковь / / Святости и святость в жизни русского народа / Отв. ред. О. В. Кириченко. М.: Наука, 2010.

Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М.: Наука, 1986.

Громыко М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М.: Паломник, 2000.

Залесский А. И. Об отношении белорусских колхозников к религии и о росте атеизма. (По материалам колхоза им. П. Я. Пономаренко Загальского с/с Любанского р-на Минской обл.) // Советская этнография. 1957. № 2.

Иникова С. А. (отв. ред.) Русские Рязанского края / Отв. ред. С. А. Иникова. Т. 2 М.: Индрик, 2009.

Кириченко О. В. Народная агниология // Святости и святость в жизни русского народа / Отв. ред. О. В. Кириченко. М.: Наука, 2010.

Кириченко О. В. (отв. ред., сост.) Идеалы и паллиативы в русской традиции и культуре. СПб.: Алетейя, 2018.

Кириченко О. В., Шляхтина Н. В. Православные верующие в 1920-е – 1930-е годы // Традиционная культура русского народа в период 1920-х – 1930-х годов / Отв. ред. В. А. Липинская. М.: Индрик, 2016.

Крюкова С. С. Честь и бесчестье в русской деревне второй половины XIX в. // Идеалы и паллиативы в русской традиции и культуре / Отв. ред. О. В. Кириченко. СПб.: Алетейя, 2018.

Леонтьева Т. Г. Вера и прогресс. М.: Новый хронограф, 2002.

Листова Т. А. Мир святости в народном понимании // Святости и святость в жизни русского народа / Отв. ред. О. В. Кириченко. М.: Наука, 2010.

Листова Т. А. (отв. ред.) Православная жизнь русских крестьян XIX–XX в.: Итоги этнографических исследований / Отв. ред. Т. А. Листова. М.: Наука, 2001.

Листова Т. А. Православная атрибутика в русской народной культуре // Очерки русской народной культуры / Отв. ред. И. В. Власова. М.: Наука, 2009.

Листова Т. А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой // Русские. Семейный и общественный быт / Отв. ред. М. М. Громыко, Т. А. Листова. М.: Наука, 1989.

Сипейкин А. В. Православная церковь в 1917–1929 гг.: источники и методика изучения // Российское православие от модерна к современному дню (конец XIX – конец XX вв.): проекции Великой русской революции в истории и историографии / Отв. ред. М. В. Каиль. М.: Изд-во Ипполитова, 2018.

Соколова А. Д. Похоронный обряд в 1920-е годы // Традиционная культура русского народа в период 1920-х – 1930-х годов / Отв. ред. В. А. Липинская. М.: Индрик, 2016.

Тульцева Л. А. Вьюнишники // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / Отв. ред. К. В. Чистов, Т. А. Бернштам. Л.: Наука, 1978.

Тульцева Л. А. Крапивное заговенье // Наука и религия. 1979. № 12.

Тульцева Л. А. Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков / Отв. ред. Т. А. Листова. М.: Наука, 2001.

Цеханская К. В. Иконопочитание в русской традиционной культуре. М.: ИЭА РАН, 2004.

Цыпин В., прот. История Русской церкви. Кн. 9. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997.

Шангина И. И. Традиционные и новые праздники и обряды в 1920-е годы // Традиционная культура русского народа в период 1920-х – 1930-х годов / Отв. ред. В. А. Липинская. М.: Индрик, 2016.

Шляхтина Н. В. Отражение религиозного сознания в оформлении жилого пространства современных православных семей // Очерки русской народной культуры / Отв. ред. И. В. Власова. М.: Наука, 2009.

References

Bernshtam, T. A. 2000. *Molodost' v simvolizme perekhodnykh obriadov vostochnykh slavian. Uchenie i opyt Tserkvi v narodnom khristianstve* [Youth in the symbolism of the transitional rites of the Eastern Slavs. The doctrine and experience of the Church in popular Christianity]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie.

Buganov, A. V. 2010. Vliianie podvizhnikov na formirovanie narodnogo samosoznaniia [The influence of devotees on the formation of national self-awareness]. In *Sviatyni i sviatost' v zhizni russkogo naroda* [Holy things and holiness in the life of the Russian people], edited by O. V. Kirichenko. Moscow: Nauka.

Buganov, A. V. 2016. 1920-e – 1930-e gody v predstavleniiakh i pamiati russkikh krest'ian (po materialam Riazanskogo kraia) [1920s - 1930s in the ideas and memory of Russian peasants (based on materials from the Ryazan Territory)]. In *Traditsionnaia kul'tura russkogo naroda v period 1920-kh – 1930-kh godov* [Traditional culture of the Russian people in the period of the 1920s - 1930s], edited by V. A. Lipinskaia. Moscow: Indrik.

Gromyko, M. M. 1991. *Mir russkoi derevni* [The world of the Russian village]. Moscow: Molodaia gvardiia.

Gromyko, M. M. 2002. O edinstve pravoslaviia i Tserkvi v narodnoi zhizni russkikh [On the unity of Orthodoxy and the Church in the life of the Russian people]. *Traditsii i sovremennost' 1*.

- Gromyko, M. M. 1986. *Traditsionnye normy povedeniia i formy obshcheniia russkikh krest'ian XIX v.* [Traditional norms of behavior and forms of communication of Russian peasants of the 19th century] Moscow: Nauka.
- Gromyko, M. M. 2010. Obrashchenie k startsam v period goneniia na veru i Tserkov' [Appeal to the elders during the period of persecution against faith and the Church]. In *Sviatyni i sviatost' v zhizni russkogo naroda* [Holy things and holiness in the life of the Russian people], edited by O. V. Kirichenko. Moscow: Nauka.
- Gromyko, M. M., and A. V. Bugarov. 2000. *O vozzreniiakh russkogo naroda* [About the views of the Russian people]. Moscow: Palomnik.
- Inikova, S. A., ed. 2009. *Russkie Riazanskogo kraia* [Russians of Ryazan region]. Vol. 2 Moscow: Indrik.
- Kirichenko, O. V. 2010. Narodnaia agiologiya [Folk hagiology] // *Sviatyni i sviatost' v zhizni russkogo naroda* [Holy things and holiness in the life of the Russian people], edited by O. V. Kirichenko. Moscow: Nauka.
- Kirichenko, O. V., and N. V. Shliakhtina. 2016. Pravoslavnye veruiushchie v 1920-e – 1930-e gody [Orthodox believers in the 1920s - 1930s]. In *Traditsionnaia kul'tura russkogo naroda v period 1920-kh – 1930-kh godov* [Traditional culture of the Russian people in the period of the 1920s - 1930s], edited by V. A. Lipinskaia. Moscow: Indrik.
- Kirichenko, O. V., ed. 2018. *Idealy i palliativy v russkoi traditsii i kul'ture* [Ideals and Palliatives in Russian Tradition and Culture]. St. Petersburg.: Aleteia.
- Kriukova, S. S. 2018. Chest' i beschest'e v russkoi derevne vtoroi poloviny XIX v. [Honor and dishonor in the Russian village of the second half of the 19th century]. In *Idealy i palliativy v russkoi traditsii i kul'ture* [Ideals and Palliatives in Russian Tradition and Culture], edited by O. V. Kirichenko. St. Petersburg: Aleteia.
- Leont'eva, T. G. 2002. *Vera i progress* [Faith and progress]. Moscow: Novyi khronograf.
- Listova, T. A. 1989. Russkie obriady, obychai i pover'ia, svyazannye s povival'noi babkoi [Russian rituals, customs and beliefs associated with the midwife]. In *Russkie. Semeinyi i obshchestvennyi byt* [Russians. Family and social life], edited by M. M. Gromyko, and T. A. Listova. Moscow: Nauka.
- Listova, T. A. 2009. Pravoslavnaia atributika v russkoi narodnoi kul'ture [Orthodox paraphernalia in Russian folk culture]. In *Ocherki russkoi narodnoi kul'tury* [Essays on Russian folk culture], edited by I. V. Vlasova. Moscow: Nauka.
- Listova, T. A. 2010. Mir sviatosti v narodnom ponimanii [The world of holiness in the popular sense]. In *Sviatyni i sviatost' v zhizni russkogo naroda* [Holy things and holiness in the life of the Russian people], edited by O. V. Kirichenko. Moscow: Nauka.
- Listova, T. A., ed. 2001. *Pravoslavnaia zhizn' russkikh krest'ian XIX–XX vv.: Itogi etnograficheskikh issledovanii* [Orthodox life of Russian peasants in the 19th-20th centuries: Results of ethnographic research]. Moscow: Nauka.
- Minskoi oblasti) [About the attitude of Belarusian collective farmers to religion and the growth of atheism]. *Sovetskaia etnografiia* 2.
- Shangina, I. I. 2016. Traditsionnye i novye prazdniki i obriady v 1920-e gody [Traditional and New Festivals and Rites in the 1920s]. In *Traditsionnaia kul'tura russkogo naroda v period 1920-kh – 1930-kh godov* [Traditional culture of the Russian people in the period of the 1920s - 1930s], edited by V. A. Lipinskaia. Moscow: Indrik.
- Shliakhtina, N. V. 2009. Otrazhenie religioznogo soznaniia v oformlenii zhilogo prostranstva sovremennykh pravoslavnykh semei [Reflection of religious consciousness in the design of the living space of modern Orthodox families]. In *Ocherki russkoi narodnoi kul'tury* [Essays on Russian folk culture], edited by I. V. Vlasova. Moscow: Nauka.
- Sipeikin, A. V. 2018. Pravoslavnaia tserkov' v 1917–1929 gg.: istochniki i metodika izucheniia [The Orthodox Church in 1917-1929: sources and methods of study]. In *Rossiiskoe pravoslavie ot modernak segodniashnemu dniu (konets XIX – konets XX vv.): proektsii Velikoi russkoi revoliutsii v istorii i istoriografii* [Russian Orthodoxy from modernity to the present day (late XIX - late XX centuries): projections of the Great Russian Revolution in history and historiography], edited by M. V. Kail'. Moscow: Izdatel'stvo Ippolitova.
- Sokolova, A. D. 2016. Pokhoronnyi obriad v 1920-e gody [Funeral ceremony in the 1920s]. In *Traditsionnaia kul'tura russkogo naroda v period 1920-kh – 1930-kh godov* [Traditional culture of the Russian people in the period of the 1920s - 1930s], edited by V. A. Lipinskaia. M. Moscow: Indrik.
- Tsekhanskaia, K. V. 2004. *Ikhopochitanie v russkoi traditsionnoi kul'ture* [Veneration of icons in Russian traditional culture]. Moscow: Institut etnologii i antropologii Rossiiskoi Akademii nauk.

Tsylin, V., protoierei. 1997. *Istoriia Russkoi tserkvi* [History of the Russian Church]. Bk. 9. Moscow: Izdatel'stvo Spaso Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyria.

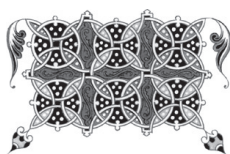
Tul'tseva, L. A. 1978. V'iunishniki [Vyunishniki]. In *Russkii narodnyi svadebnyi obriad. Issledovaniia i materialy* [Russian folk wedding ceremony. Research and materials], edited by K. V. Chistov, T. A. Bernshtam. Leningrad: Nauka.

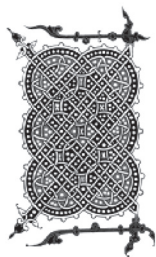
Tul'tseva, L. A. 1979. Krapivnoe zagoven'e [Nettle spell]. *Nauka i religiia* 12.

Tul'tseva, L. A. 2001. Prestol'nyi prazdnik v kartine mira (mirokolitse) pravoslavnogo krest'ianina [The feast day in the picture of the world of an Orthodox peasant]. In *Pravoslavnaia zhizn' russkikh krest'ian XIX–XX vekov* [Orthodox life of Russian peasants in the 19th–20th centuries: Results of ethnographic research], edited by T. A. Listova. Moscow: Nauka.

Zalesskii, A. I. 1957. Ob otnoshenii belorusskikh kolkhoznikov k religii i o roste ateizma. (Po materialam kolkhoza im. P. Ya. Ponomarenko Zagal'skogo sel'skogo soveta Liubanskogo raiona

ORTHODOXY IN THE XX CENTURY: PRESERVATION FACTORS AND IMPLEMENTATION IN THE RITES AND HOLIDAYS





НАСЛЕДИЕ ОБЫЧНОГО ПРАВА В РУССКОЙ ПОСТСОВЕТСКОЙ ДЕРЕВНЕ

Аннотация. В статье рассматривается комплекс обычно-правовых коммуникаций в русской постсоветской деревне с точки зрения преемственности традиции. Автор приходит к выводу, что специфика механизмов социальной коммуникации в сельской среде заложена как самим характером земледельческого труда, требующим коллективного участия в нем, так и всем укладом деревенской жизни, покоящимся не на законодательных нормах, а на обычаях / традициях – на коллективном опыте устного регулирования и разрешения разных проблем деревенской жизни. Неформальные и по большей части не фиксируемые в письменном виде, но имеющие нормативно-правовую основу соглашения и обязательства растворены в привычной для сельчан повседневности. Их соблюдение сопровождается набором специфических норм и установок, знание которых формируется в атмосфере и в результате постоянного общения в среде длительного совместного проживания.

Ключевые слова: русская деревня, обычай, традиция, землепользование, неформальное право, соционормативные коммуникации.

Abstract. The article examines the complex of customary legal communications in the Russian post-Soviet village from the point of view of the continuity of tradition. The author comes to the conclusion that the specificity of the mechanisms of social communication in the rural environment is laid down both by the very nature of agricultural labor, which requires collective participation in it, and by the whole way of village life, which rests not on legislative norms, but on customs / traditions, - on the collective experience of nonwritten regulation and solution of various problems of village life. Informal and for the most part not fixed in writing, but having a legal basis, agreements and obligations are dissolved in the everyday life familiar to villagers. Their observance is accompanied by a set of specific norms and attitudes, the knowledge of which is formed in the atmosphere and as a result of constant communication in an environment of long cohabitation.

Key words: Russian village, custom, tradition, land use, informal law, socionormative communications.

Публикуется в соответствии с планом НИР «Народы России в современном мире. Этнокультурное и этнодемографическое развитие» № 0177-2019-0001

Крюкова Светлана Станиславовна (Kryukova Svetlana Stanislavovna) – научный сотрудник ИЭА РАН, кандидат исторических наук / krjukova@list.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2020. № 25. С.78 – 97

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 340-141; ББК – 67.3; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2020-25/78-97>

XX век вместил в себя многое, но для советской России определяющим в нем стал курс на индустриализацию. Он обернулся масштабными переменами в социальной структуре российского общества, урбанизацией и кардинальным перераспределением долей городского и сельского населения (на 2018 г. 74 % и 26 % соответственно). И хотя модернизация советского периода была «консервативной», «инструментальной» (Вишневский 1998), переход с аграрной магистрали на промышленно-индустриальную обозначил не только демографическую убыль деревни. Он фундаментально изменил основы ее мировоззрения и мироустройства. Можем ли мы сегодня, в условиях XXI в., обнаружить в ней проявления прежних традиций крестьянского обычного права, пусть и в трансформированном виде?

Чтобы ответить на этот вопрос, нам придется вооружиться исследовательской оптикой, позволяющей выявить качественные структурные составляющие нашего объекта на протяжении более столетия. При том что крестьянское обычное право отличала чрезвычайная вариативность, какие же ключевые точки мы выберем, чтобы сравнить их прежнее состояние и современное? Балансируя при попытке соединить разные исследовательские подходы, мы попытаемся опереться как на опыт позитивного права в классификациях и систематизации нашего материала, так и на новые подходы юридической антропологии, апеллирующей к правовому плюрализму. Так, мы можем воспользоваться понятийным аппаратом юристов, различая гражданское и уголовное обычное право. Правда, такое деление весьма условно применительно к обычно-правовой повседневности русской деревни, культура которой значительно шире общепринятой классификации права. Чрезвычайная широта обычно-правовых отношений и представлений требует некой конкретизации предмета исследования. Поэтому в рамках настоящей работы будут проанализированы лишь некоторые сюжеты из области договорных отношений в деревне. Сопоставим их актуальное состояние с ситуацией конца XIX в. Уже тогда эта сфера крестьянских взаимоотношений была хорошо изучена и описана в многочисленных работах. Среди них заметно выделяется фундаментальный труд С. В. Пахмана «Обычное гражданское право в России» (Пахман 1877, 1879). Именно он будет нашим путеводителем в анализе полевого материала, собранного нами уже в XXI в. в ряде центральных областей России (Рязанская, Смоленская, Тамбовская), принадлежащих к зоне традиционного земледелия.

На протяжении последних десятилетий в исследованиях русской деревни XX в. укрепилось понятие «раскрестьянивание», позволившее зафиксировать процесс постепенного отлучения крестьян от земли — как принудительно-насильственного в годы коллективизации, так и добровольного (в латентной форме по мере перетекания деревенских жителей в города либо в прямом отказе в силу разных причин от сельскохозяйственного труда). Соответственно коренным образом изменилась аграрная матрица, вокруг которой из поколения в поколение возникали и воспроизводились правоотношения в деревне. Поэтому «неизбежное разнообразие народно-юридических обычаев, которое обуславливается многообразием самих местностей обширной страны» (Пахман 1877: IX), несмотря на их легализацию в Конституции РФ 1993 г. (согласно статье 131 «местное самоуправление осуществляется в городских, сельских поселениях и на других территориях с учетом исторических и иных местных традиций» — см. Интернет-ресурсы), постепенно сужалось по мере сокращения объема вопросов, связанных с землей, решаемых в личных подсобных хозяйствах. А ведь именно они сегодня представляют самую многочисленную форму сельскохозяйственного производства. Вооружившись «юридическими» параметрами, избранными С. В. Пахманом с целью описания комплекса обычных правоотношений в русской деревне конца XIX в., мы рассмотрим их аналоги начала XXI в. В центре нашего внимания будут находиться все еще актуальные для деревни неписанные правила, сопровождающие «писанные» понятия гражданского имущественного права: «найм», «купля-продажа», «займ», «ссуда» и др.

Прежде чем приступить к анализу вышеперечисленных конкретных проявлений обычно-правовой практики, остановимся на характеристике общей ситуации в российском сельском хозяйстве. С 1991 г. российский сельский мир был поставлен в жесткие условия перехода от советского образца хозяйствования, для которого была свойственна высокая степень участия государства во всех сферах жизнедеятельности деревни, к постсоветской, построенной на экономических принципах, ориентированных на частную инициативу и рыночные отношения. Новый политический курс и принятие двух Земельных Кодексов (1991 г., 2001 г.) принципиально изменили правовой статус земли и организацию сельскохозяйственного производства. Денационализация земли, утверждение различных форм земельной собственности, введение наряду с государственной и муниципаль-

ной частной собственности на землю (в том числе на земли сельскохозяйственного назначения) должны были создать предпосылки для развития многоукладной, конкурентоспособной и более эффективной (по сравнению с советской) экономики. В идеале законодательная легитимация частной собственности на землю была направлена на формирование нового типа сельскохозяйственных производителей, у которых было бы развито чувство хозяина, максимально бережно и рационально эксплуатирующего земельные ресурсы. Таким образом, законодательная революция декларировала отказ от советского государственного регулирования сельской экономики, что означало разрыв преемственности в развитии деревни.

Приватизация сельскохозяйственных угодий коллективных хозяйств осуществлялась путем уравнительного распределения земельных долей и имущественных паев между их членами. Однако новые владельцы получили право собственности на земельный пай лишь номинально: им были выданы свидетельства, удостоверяющие их право на конкретную долю (она варьировала в зависимости от величины угодий колхоза или совхоза), но распорядиться своей земельной собственностью они могли только при условии выделения натурально-го земельного пая. Кроме того, поначалу был установлен десятилетний мораторий на все сделки по купле-продаже земли. Размежевание выделенных паев требовало от сельчан определенных материальных вложений и было сопряжено с довольно сложным многоступенчатым оформлением (подготовка документов, вызов специалистов землеустроительных служб и пр.). Поэтому массового движения по оформлению земельных паев в собственность не произошло. В результате бывшие работники колхозов и совхозов стали псевдособственниками «виртуальных» земельных долей без каких-либо возможностей реализации этого права собственности. Поэтому в 1990-е гг. почти повсеместной практикой стала сдача земли в аренду сельскохозяйственным предприятиям, образовавшимся на базе прежних колхозов и совхозов, или фермерам. Взамен пайщики получали либо продукцию и услуги конкретного сельскохозяйственного производства, либо деньги. Однако договор аренды был актуален лишь там, где новые хозяева могли удержаться на плаву в новых экономических условиях.

Одновременно с перераспределением земельного фонда происходила и реорганизация коллективных хозяйств советской эпохи (см. указ президента «О неотложных мерах по осуществлению

земельной реформы в РСФСР» от 27 декабря 1991 г. и ряд постановлений правительства). Они были преобразованы в товарищества и общества различных форм (ТОО, ООО, ЗАО, СПК и др.). Лишь единичные сельскохозяйственные предприятия сохранили свою прежнюю организационную форму. Реформы привели к полному развалу прежнего производства: за редким исключением имущество колхозов было распродано, поголовье скота постепенно сокращено или вовсе уничтожено, хозяйственные постройки разрушены. Большинство сельских жителей в результате банкротства новообразованных СПК и ТОО оказались безработными, что способствовало продолжению оттока представителей молодого и среднего возраста в близлежащие города и сокращению активного трудоспособного населения деревни.

С 2003 г. законом «Об обороте земель сельскохозяйственного назначения» (закон от 24.07.2002 г. № 101-ФЗ вступил в силу через 6 месяцев после его официального опубликования) была разрешена купля-продажа сельхозугодий, что дало толчок распродаже земельных паев предприимчивым скупщикам. Притом эта скупка осуществлялась далеко не всегда в целях организации аграрного производства. Скорее это было вложением финансовых средств с целью последующей выгодной перепродажи земли. По словам одного из работников местной администрации Краснинского района Смоленской области, *«очень много земли оформлено в собственность московскими людьми. Для каких целей – я даже не знаю. Они знают законы и каждые 3 года переоформляют на другого. Как с этим бороться?»* (ПМА 5: пгт. Красный). Согласно законодательству, если в течение трех и более лет подряд со дня возникновения у собственника права собственности земельный участок не использовали по целевому назначению, т. е. для ведения сельскохозяйственного производства, то он мог быть изъят в судебном порядке (п. 4 закона № 101-ФЗ, введен ФЗ от 29.12.2010 № 435-ФЗ).

Не мотивированная сельскохозяйственными интересами купля-продажа земли; разрушение коллективных хозяйств, не способных справляться с прежними объемами работ; отсутствие обеспечивающей устойчивое развитие деревни государственной поддержки привели к значительному сокращению посевных площадей и появлению заброшенных, годами не обрабатываемых полей (*«стоят заросшие, потому что хозяйства нет или хозяйство не может обработать столько земли, сколько есть»*) (ПМА 5: пгт. Красный).

Так, по данным, полученным в Департаменте сельского хозяйства Смоленской областной администрации, в настоящее время в области обрабатывают лишь около 40% сельхозугодий. Статистика землепользования в отдаленных от центра районах выглядит еще скромнее: согласно сведениям, полученным в отделе сельского хозяйства администрации муниципального образования «Краснинский район» в 2015 г., там используют около 20% пригодных к сельскохозяйственной эксплуатации земель.

В последние годы идет изъятие так называемых не востребуемых паев умерших собственников, не имеющих наследников. Готовы избавиться от своих земельных паев и сами сельчане, не желающие или не имеющие возможности ее обрабатывать и соответственно платить за нее налог. Цель происходящего аккумулирования и перераспределения земельных паев пока не вполне понятна даже руководителям поселковых администраций. Вернувшаяся через суд земля поступает в резервный фонд местной либо областной администрации, однако ее дальнейшее использование вызывает вопросы на местах: *«Начали заставлять нас изымать паи в 2011–2012 гг. Мы этим не занимались, а теперь на нас свалили всю эту работу... 19 паев мы уже вернули... Мы не знаем, что с ней дальше делать»* (ПМА 5: д. Николаевка). К тому же после переоформления права земельной собственности на администрацию последняя должна платить за эту землю налоги, средств на которые в бюджете не предусмотрено. Абсурдность ситуации заключается еще и в том, что подобные операции с землей осуществляются лишь на бумаге. В действительности межевания не происходило вовсе ни на одной из стадий: ни при выделении долей, ни при их возвращении государству.

Постсоветское реформирование было нацелено на слом советской традиции «командного» планового управления аграрным сектором и формирование на селе многоукладной эффективной экономики. И действительно, прежняя система организации сельского хозяйства была развалена в 1990–2000-е гг. В роли преемников колхозов выступили новые сельскохозяйственные предприятия разных форм. Из интервью в д. Николаевка (Краснинский р-н, Смоленская обл.): *«Сначала был совхоз “Октябрьский”, потом ТСО “Николаевка”, потом КФХ “Октябрьское”, потом ИП Л. В. Коротченкова. Хозяйство-то наше, общее, а форма частная... Работают все те же 13 человек»* (ПМА 5: д. Николаевка). В ходе раз-

говора с руководителем местной администрации выяснилось, что бывшее хозяйство разорилось. Чтобы сохранить хотя бы то, что осталось, уговорили главного бухгалтера хозяйства оформить его на нее как индивидуальное предприятие. В целом, попытки сохранить традиционное коллективное хозяйство в новых организационных формах и условиях рыночной экономики не имеют успеха. Разумеется, низкая заработная плата отталкивает население от сельскохозяйственного труда (*«проблема с доярками и пастухами... народ разбежался и спился»*), однако анализ собранных интервью показывает, что причина оттока молодежи и работоспособных жителей села кроется не столько в дефиците рабочих мест, отсутствии жилья, низком уровне зарплаты или слабо организованной инфраструктуре села, сколько в сам характер сельскохозяйственного труда и образе жизни деревни. Как правило, сами родители ориентируют молодое поколение на переселение в город.

«Виртуальная» частная собственность на земельные паи не стала средством приумножения благосостояния россиян и не стимулировала каких-либо серьезных инициатив, связанных с обработкой земли. *«Мне моих соток хватает»*, – такова позиция большинства деревенских жителей. За исключением незначительного числа фермеров, открывшейся возможностью расширения личного подсобного хозяйства воспользовались лишь единицы. Например, в д. Двупольяны (Краснинский р-н, Смоленская обл.) лишь один из жителей (всего в деревне 145 жителей по данным на 2007 г.) объединил 3 пая (свой и родителей), отмежевал их и создал крепкое большое хозяйство.

Процесс регистрации права частной собственности на землю в российских деревнях охватил главным образом приусадебные участки, используемые под огороды. При этом далеко не все воспользовались этим правом: *«у меня возле дома 75 соток моих приусадебных, еще 2 га у меня за пределами. Могу оформить в собственность. Не оформляю – денег нет. Через регистрационную палату не оформляю»* (ПМА 5: д. Мерлино); *«приусадебную землю в частную собственность не оформляют. Если прижмет, – прописать надо, – тогда оформят»* (ПМА 6: д. Любавичи). Оформление земли в собственность порой происходит неосознанно: *«Я землю в собственность в 1990-е годы оформила. Зачем? Не знаю. Родственница оформила, а я потом»* (ПМА 5: пгт. Красный). По свидетельствам глав поселковых администраций, чаще

всего подталкивает к этому необходимость либо продажи дома, либо прописки в нем новых членов семей. Согласно новым законам, сельчане не могут к себе никого прописать, если дом не приватизирован и документы на него не оформлены надлежащим образом (*«дом без приусадебной земли оформить в частную собственность нельзя»*) (ПМА 6: д. Понизовье).

Несмотря на разрушение прежних крупных сельскохозяйственных производств (колхозов и совхозов) и резкое сокращение посевных площадей, сельский образ жизни по-прежнему связан с обработкой земли. Самой распространенной формой современного сельскохозяйственного производства стало личное подсобное хозяйство (ЛПХ), основу которого составляет приусадебный земельный участок (его размеры в деревнях обследованных районов варьируются от 20 соток до 2 га). Для части населения это важнейший источник средств существования. Возвращение к самой надежной и испытанной форме землепользования свидетельствует, с одной стороны, о выборе в пользу традиции как наиболее устойчивого варианта развития деревни, с другой — об архаизации сельскохозяйственного производства и задействовании простейших механизмов экономики выживания. Это позволяет говорить о сохраняющихся общих закономерностях саморазвития деревни, институционально представляющей собой некую социокультурную автономию, которая функционирует во многом по своим правилам, не зависящим от официального законодательного регулирования.

Вместе с тем сегментация сельского производства и преобладание в нем ЛПХ сигнализируют о разрушении прежней монолитности коллективных предприятий и способствуют дальнейшей индивидуализации сельского труда, следовательно, деколлективизации общественных коммуникаций. Один из респондентов охарактеризовал доминирующую тенденцию меняющегося образа жизни сельского населения России следующим образом: *«Коллективизма нет... И коллектива нет. Сейчас каждый сам себе»* (ПМА 5: д. Маньково). Таким образом, взаимосвязь между сельскохозяйственным производством и деревней, конституирующая их как некое социокультурное целое с присущими ему спецификой и традиционными элементами, ослабевает. Характеризуя плотность и прочность общественных трудовых коммуникаций современной деревни, необходимо отметить общую тенденцию ослабления внутридеревенских контактов.

Кардинально изменилось отношение к земле: земледельческий труд воспринимается теперь как непрестижный и малопривлекательный, интерес к сельскому хозяйству в целом падает, как следствие, сокращаются площади приусадебных земельных участков. Высказывания наших информантов подтверждаются информацией об участившихся отказах от дополнительных земельных угодий, выделяемых сельчанам помимо основного приусадебного участка (*«Дополнительную землю? Зачем? Нам не надо. У нас все земли так запущены, что хорошо, если бы кто-то поехал и скосил, вспахал, чтобы они не зарастали, не дичали. Все бурьяном и кустами позаросло. Никому не надо»*) (ПМА 5: д. Двуполяны). С уменьшением поголовья скота в частных подворьях исчезает потребность в заготовке кормов. Если прежде сельчане засевали дополнительные земельные участки различными кормовыми зерновыми культурами или держали их под сенокос, то сегодня они отказываются даже от этих площадей.

Как удалось выяснить и наблюдать в ходе опросов, ведение домашнего сельского хозяйства в большей степени поддерживается в отдаленных от крупных поселений, но относительно густо населенных деревнях, откуда сложно выехать на заработки и где отсутствуют иные источники дохода. Села, удаленные от районных центров и не имеющие дополнительных источников дохода, отличаются большей развитостью подворий. В таких ЛПХ еще сохраняется крупный рогатый скот, разводят свиней и птицу, соответственно заботятся о посевах кормового зерна, а не ограничиваются обработкой огорода. В деревнях, где почти не осталось коров, люди избавляются от ненужных посевных площадей, чтобы не обременять себя выплатой земельных налогов. По отдельным сообщениям, иногда владельцы переуступают свои права односельчанам, но без надлежащего документального оформления: *«у меня соседка отказалась (от земли. — К. С.), но не официально. Отдала соседу, он платит за нее налог»* (ПМА 5: д. Мерлино).

О тенденции снижения интереса сельчан к земле косвенно свидетельствует и уменьшение числа межевых споров и обращений в поселковые администрации по земельным вопросам. Межа — традиционная для деревни граница между земельными угодьями (пахотными, сенокосными и пр.) — испокон веку провоцировала в деревне ссоры и даже вражду между соседями. Отношение к ней может быть рассмотрено в качестве индикатора принципиальных перемен в деревне.

Потребность в земле в традиционной (доиндустриальной) культуре определяла ее экзистенциальную значимость для крестьян и провоцировала возникновение вокруг нее «горячих» точек. Современный симптом равнодушия к земле коррелирует с почти полным отсутствием межевых конфликтов. Представители власти — главы и работники сельских администраций по обе стороны границы (а именно к ним апеллируют жители деревень в подобных ситуациях) — констатируют либо их полное отсутствие, либо совершенно незначительное число в сравнении с советскими и досоветскими временами: *«Межевые споры в прошлом. За 30 лет, что я работаю, было, может, случаев пять. Не больше. У нас народ не бушеющий, спокойный»* (ПМА 5: д. Николаевка); *«межевых споров не бывает. Всем хватает земли»* (ПМА 5: д. Двупольяны).

Сокращение землепользования в ЛПХ до пределов приусадебной земли и огорода предопределило и сам характер современных межевых столкновений. По воспоминаниям старожилов, в советское время «ругались из-за падоров» (дополнительных сенокосных участков). В настоящее время большой нужды в сенокосе нет, так как поголовье скота в частном секторе значительно сократилось. Пограничные «войны» сегодня возникают лишь между дворами-соседями. Судя по собранным материалам, более остро они проявляются в деревнях, где мало приусадебной земли: *«Допустим, забор неправильно поставили... Их будет больше. Как только в наследство вступают, начинаются споры. Из-за 20 см могут. Некоторые считают, что у соседа будет на 10 см больше. В Маньково дом на доме. Приусадебные участки — 4,5 сотки»* (ПМА 5: д. Маньково).

При общих тенденциях «раскрестьянивания», убывания деревни и падения заинтересованности в сельскохозяйственном труде, в основе социокультурной самоидентификации сельчан сохраняется представление об их неразрывной связи с землей: *«Считаю себя крестьянином. Определяет род занятий. Какой я горожанин, если у меня коровы, овцы, свиньи и 3 га земли»* (ПМА 5: д. Мерлино). Нередко в своем самоопределении жители деревни отталкиваются от противопоставления деревни городу. Население поселков городского типа, несмотря на свой пограничный статус, тоже относит себя к сельчанам: *«Какой мы городской житель? Условия у нас как в городе, но все равно мы на земле трудимся»* (ПМА 5: пгт. Красный).

В обработке земли сельчане придерживаются лунного календаря. Некоторые информанты сохранили фрагментарные знания о нем. В них обнаруживаются следы православного месящеслова. Деревенские жители верят в некоторые связанные с организацией сельскохозяйственного труда приметы, стараются придерживаться традиционных установок: *«С огородом по лунному календарю смотрим. Говорят, капусту лучше в "женские" дни сажать, огурцы — на Пахома (28 мая) сажают в открытый грунт. Капусту-рассаду сеют в Чистый четверг. Капусту рассаживают на Духов день. Неделя после Пасхи — ничего не делать: ни сеять, ни сажать. До 14 октября (до Сдвиженья) все надо в огороде убрать»* (ПМА 5: пгт. Красный). Сокращение земледельческого производства до уровня ЛПХ способствовало также индивидуализации представлений о сельскохозяйственном труде, формируемых личными, а не коллективными предпочтениями и опытом.

Религиозные традиции, связанные с обработкой земли, — а именно они формировали ранее разного рода запреты и предписания в соционормативной культуре деревни, — сегодня соблюдаются также в существенно редуцированном виде. В частности, сохранились представления о том, что нельзя работать в праздничные (в т. ч. воскресные) дни. Этот императив корректируется текущими потребностями. В отношении огорода сельчане нередко делают исключение: если есть необходимость в неотложных работах, то оправдывают это нарушение поговоркой «трудиться не грех», а сохраняющиеся ограничения переносят на различные виды «грязных» работ (напр., мытье полов и стирка белья). Некоторые обращаются к Богу с просьбой о помощи перед началом любых работ, связанных с обработкой земли.

Отдельные хозяйки, имеющие в подворьях скот, в уходе за ним вспоминают об обычаях и приметах, содержащих элементы продуцирующей магии, унаследованные от старшего поколения: *«Когда рожь начинает колоситься, курицу сажать на яйца нельзя в этот период. У меня это было не раз... После Петрова дня веники вяжут. Стараются придерживаться... Святую воду на Крещение набираем. Скот брызгаем, птицу не брызгаем. Поросяток плохо ест — побрызгаем»* (ПМА 5: пгт. Красный).

Земля в размерах приусадебного хозяйства остается в известном смысле «кормилицей», являясь традиционным для деревни (иногда единствен-

ным) источником средств к существованию. (*«Все овощи свои, хватает на год. Теленка держим в хозяйстве – мясо свое»* (ПМА 5: пгт. Красный). Несмотря на то, что сельчане зачастую имеют и другие источники доходов (пенсии или зарплаты), огороды они не бросают. Таким образом, несмотря на общую тенденцию снижения потребности в занятии сельским хозяйством и существенное сокращение его объемов в ЛПХ, обработка земли пока продолжает оставаться не только маркером самоидентификации деревенских жителей, но и одной из основных тем в их повседневных коммуникациях. С ней сопряжены и соционормативные представления и отношения, обнаруживающие некоторые черты преемственности обычно-правовой традиции.

Общий демографический спад, характерный для русского населения России, в совокупности с миграционными процессами, вектор которых направлен в город, привели к преобладанию в сельской местности малых и неполных семей со средней численностью три человека на домохозяйство. Кроме того, деревня заметно «постарела»: основную долю в ее возрастной структуре составляют люди пенсионного или предпенсионного возраста (50–60 лет). Обработка даже относительно небольших приусадебных участков требует привлечения дополнительных рабочих рук и/или сельскохозяйственной техники. Эти потребности отчасти компенсирует найм. Одновременно он уравнивает баланс между производственными потребностями одних жителей села и возможностями для их удовлетворения со стороны других. Так создаются условия для функционирования трудовых взаимоотношений, регулируемых сельским социумом самостоятельно, без вмешательства государства и его правовой системы.

Привлечение дополнительных рабочих рук имеет сезонный характер и определенную периодичность, связанную с календарной цикличностью земледельческого труда. Аграрный календарь крестьян начинается весной – в период подготовки почвы к посадочным работам и севу сельскохозяйственных культур. Поэтому самым обычным видом найма, распространенным почти повсеместно, является устный договор о вспашке огорода в ЛПХ. По мере дальнейшей обработки угодий, с началом сенокоса и уборкой урожая сельчане также привлекают дополнительные рабочие силы и технику.

Как правило, нанимаются на этот вид работы одни и те же жители, владеющие сельхозтехни-

кой. Например, в д. Алтухово, по опросам жителей, осталось два трактора, владельцы которых и обслуживают округу. Из интервью жительницы деревни: *«Нанимаем тракториста. Вспахал первой весной. Потом посадил, сажалка у него есть, потом всходы пошли, пробороновал и вот на днях пропахали. Он едет, все знают. Цены все знают.... У кого поменьше участок, поменьше... Земли – соток 15. Без задатка. Он не работает нигде. Имеет свою технику и работает по найму. Бутылку не давала, только деньги»* (ПМА 1: д. Алтухово). К помощи посторонних прибегают и в летний, и в осенний сезоны, по мере дальнейшей обработки угодий, сенокоса и сбора (уборки) урожая.

Найм используют не только женщины, но и те пожилые мужчины, которым в силу возраста обременительно заниматься тяжелой физической работой в одиночку. Из интервью сельчанина: *«Вспахать, посадить, выкопать – наймешь. Всякие цены. У кого большая усадьба, 30 соток, тот больше платит. Я вот половину сажаю, меньше. У меня 30 соток, а сажаю половину. Один остался. За 15 соток плачу столько, сколько запросят. После работы. У нас тракторов осталось два. Нанимаю своих. Расценки меняются каждый день. Пропахивал еще раз от сорняков. Боронование – тоже заплати... Бутылку не ставил. Только деньги. Копать – тоже буду нанимать. Недоразумений с трактористом не бывает»* (ПМА 1: д. Алтухово).

Размеры оплаты земледельческих работ по найму обычно известны благодаря привычному средству деревенской коммуникации – слухам и разговорам. Иногда сельчане и вовсе не спрашивают о стоимости услуг: *«плачу столько, сколько запросят, после работы»* (ПМА 1: д. Алтухово), *«платим, сколько спросить»* (ПМА 10), *«как скажут, так и будешь платить»* (ПМА 9: с. Чутановка). Договоренности о неформальном найме в документах не фиксируют. Как и прежде, в этой области правоотношений придерживаются неписаных правил. При подсчете итоговой суммы, выплачиваемой исполнителю после проведения работ, участники соглашения отталкиваются от существующих в деревне расценок на отдельные виды работ и общей площади обрабатываемой земли. Единицей измерения при этом служит сотка земли. Расценки различаются в зависимости от удаленности от районного или областного центра, плодородия почвы, благосостояния села и уровня инфляции. Как правило, размер оплаты труда коррелирует со средним уровнем доходов жителей:

чем богаче село, тем выше цены. По свидетельствам респондентов, цены на услуги с использованием сельскохозяйственной техники постоянно растут, что связано как с инфляцией в целом, так и с ростом цен на бензин (солярку).

В небольших малонаселенных деревнях, где техники нет, сельчане либо обращаются за помощью к руководству соседних коллективных хозяйств, либо пытаются решить проблему самостоятельно — путем объединения трудовых усилий нескольких дворов. Так, например, в Заболотских Выселках нанимают трактор в колхозе соседней д. Дмитриевщина: *«У нас соток 15... После работы расплачиваемся. Слава Богу, что приехал. Вспахал. Спрашиваем: “Сколько?”»* (ПМА 11). В д. Фомино, где остались *«одни старухи и нанять-то некого»*, жители используют собственные ресурсы, кооперируясь друг с другом. Здесь принято дважды за полевой сезон «прорезать» картофель (ПМА 1: д. Фомино).

Особенность деревенской коммуникативной инфраструктуры заключается в более тесном, нежели в городе, характере соседских отношений: именно соседи являются ближайшими звеньями в этой цепочке. Поэтому вне зависимости от того, как складывается их общение, соседей в деревне выделяют особо. Представление о том, что с соседями надо дружить, аксиома в сознании сельчан. Хотя межевые огородные конфликты, пусть и с меньшей интенсивностью, возникают именно между ними, в беседах с респондентами звучит убежденность в необходимости поддержания хороших отношений. Как правило, они наряду с членами семьи и друзьями входят в ближайший круг общения. За помощью к соседям обращаются нередко: *«Традиции помощи — это испокон веков. Всегда было и есть. Соседи помогают. Сейчас команда собралась — сажают сразу четыре огорода»* (ПМА 5: д. Николаевка); *«Помощь в первую очередь в семье. Родственники не всегда рядом живут, обычно в городе. Соседи всегда выручают»* (ПМА 5: д. Маньково). В 1990-е гг. чаще практиковалась межсоседская кооперация, не обремененная финансовыми обязательствами: соседи договаривались о совместной обработке огородов по очереди. Подобный труд носил характер традиционной для деревни крестьянской взаимопомощи, распространенной повсеместно и имевшей разные названия («помощь», «толока»).

Коллективный трудовой процесс организуется следующим образом. Несколько соседей собираются и договариваются между собой о прорезке

огородов. Очередность устанавливает сама природа: в первых рядах оказываются те, у кого *«время подоспело прорезать картошку»*, поэтому споров и обид не бывает. В д. Шакино для обработки огорода сохой объединяются три семьи: *«Посадили, сели за стол. Все рассаживают. Посадить, пропахать, убирать — сохой»* (ПМА 1: д. Шакино). В такой практике денежное вознаграждение за работу отсутствует, и сила договора поддерживается коллективным обязательством: договорные отношения принимают форму взаимопомощи и своего рода круговой поруки.

Жители с. Новопанское (Михайловский р-н, Рязанская обл.) прибегают к разным формам договора: и к найму трактора или лошади за денежное вознаграждение, и к взаимопомощи. Из интервью жителя села: *«У нас Сережа прорезает... Соседке прорежем, потом мне. Договариваемся. Прорезает один человек. У нас или трактором или на лошади. Трактором я не хочу проминать огород. Лошадью лучше, не сомнешь... Они не просят. Кто сколько даст. Расплачиваются после работы. Сарай поправить — нанимаем. Сохой прорезают картофель... Лошадь — соседка. Он у нас денег не берет. Выпьет. Картошку копаем все вместе. Один-то ничего не делаешь. Он нам прорезает, а мы ему помогаем»* (ПМА 2).

Респонденты определяли толоку по-разному: и в узком смысле, как совместный труд (например, при строительстве избы или бани), и в широком (как помощь в любом виде работ): *«Собираются ребята. Надо хлев построить. Сейчас меньше. Постарели мастера. Предпочитают нанимать строителей. Раньше была толока — вывоз навоза. Скот держали по 4–5 коров. Коров держали для навоза на стойловом содержании. Сейчас толока очень редко»* (ПМА 5: д. Мерлино); *«Есть такое понятие — толока. Решили дом построить. Выкопали фундамент. Собираем: сват, зять, тот, тот, знакомый, друг. 10–12 человек. Начинаем толокой фундамент заливать. Залили. Фундамент отстоялся, начинаем кладку. Собираем толоку опять. Потом стены поднимать. Потом крышу. Толока — накрывается поляна, ставится трехлитровая банка самогона, варится мясо, картошка. Толока отходит. Если среди родственников есть хороший строитель, могут толоку собрать. А так стараются строительную бригаду нанимать, чтобы хороший дом построить. Дом построить, огород убрать — толока. На толоку в основном родственников собирают»*.

Есть пока обжимки (зерновые убрать), обкопки (картошку выкопать)» (ПМА 5: д. Маньково); «Мы все время толокой работаем. У нас родственников много. Надо делать большую работу – собираемся все родственники. Сватьев приглашаем. На картошку собираем. Подбирать, перебирать, пахать, навоз возить» (ПМА 5: д. Двуполяны).

При описании последовательности в обработке полей информаторы ссылаются на опыт старшего поколения: *«Так положено... Старые люди все время так делают»*. Сельскохозяйственные знания – своеобразная «теоретическая» основа их земледельческого труда – до сих пор в значительной степени формируются под влиянием традиции. Кроме того, сельчане применяют и проверенный веками сельскохозяйственный инвентарь – соху, приспособляя ее к современным условиям. Соха во многих деревнях – отнюдь не музейный экспонат. Она имеет вполне утилитарное значение. В указанной д. Фомино в соху запрягают не лошадь, а троих-четверых сельчан. Один из местных жителей мастерит сохи по образцу прежней, предназначенной для лошади, но меньших размеров в расчете на человека. Он же объясняет и мотивы подобной технической «революции»: *«Раньше для лошадей делали, а теперь для себя, потому что лошадей нет. Раньше на лошадях обрабатывали, сейчас на себе стали» (ПМА 1: д. Фомино).*

Вместо денег в некоторых селах хозяева выставляют работнику «магарыч» – бутылку водки, спирта или самогона. Магарыч был широко распространен в деревне в прошлом, но продолжает бытовать и сегодня, спустя более чем столетие, причем под «угощением» подразумевается именно спиртное. Сегодня сельчане под магарычем нередко понимают любое застолье, сопровождающее заключение тех или иных достигнутых договоренностей. Из интервью, взятого у главы сельской администрации в с. Паревка: *«Магарыч бывает разный. Я от своих сенокосных угодий отказался и отдал соседу свою долю. Кто пожаднее, берет деньгами. А у кого душа нараспашку, говорит: “Поставь магарыч”. Больше магарычем. Он приходит: “Давай выпьем на природе. Ты мне добро сделал”. Магарыч на каждом шагу. Корова загуляла в стаде, пастух приходит и говорит: “С тебя магарыч”. Дрова сосед привез – с тебя магарыч. Петухи: у меня красный, а у тебя белый. Поменялись – магарыч» (ПМА 8).*

Судя по ответам респондентов, магарыч со-

провождает далеко не все заключенные соглашения. Трактористы, регулярно нанимающиеся на работу, как правило, предпочитают финансовый расчет, что свидетельствует в первую очередь о дефиците денежных средств в деревне. По словам жителей с. Чутановка, *«всем деньги нужны, бутылочку – не принято»*, поэтому трактористу платят из расчета за сотку пахоты (ПМА 9: д. Чутановка). Вместе с тем в селе имеется определенный круг людей, готовых работать и за магарыч.

Выпивка непременно сопутствует таким договорным отношениям, как взаимопомощь. С одной стороны, она служит своего рода денежным эквивалентом, с другой, имеет гораздо более важное значение: демонстрирует взаимоуважение и дружеское расположение среди всех участников совместного труда. Одновременно это и фундамент потенциальной кооперации, заявка на ее возможное расширение. Так сельчане устанавливают и закрепляют особый – личностный – уровень связей в рамках своего сообщества, гарантирующий им своего рода «страховку» в случае непредвиденной проблемной ситуации.

Оплата работы нередко производится в натуральной форме. В с. Рамза (Кирсановский р-н Тамбовская обл.) за прополку огорода благодарят продуктами. В других селах, где в хозяйствах еще имеется скот, для которого необходимо заготовить корм, принято приглашать односельчан на сенокос. Из интервью одной из жительниц: *«У меня муж, когда начинает косить, приглашает того, того, того. Пришли, покосили. Платит обедом. А магарыч полагается? Это и есть обед. Поставит бутылочку-другую. Принято именно свою. Бутылочка обязательно. Они ради этого и идут. У нас косили человек по 7». Иногда найм «оплачивается» не только продуктами, но и взаимными услугами, как в д. Ласицы (Савовский р-н, Рязанская обл.): *«договаривались устно, кто продуктами, кто чего. Вот я тебе вспахал, а ты мне пойдешь на покос убирать» (ПМА 3: д. Ласицы).**

В формировании состава участников традиционной для деревни «помощи» имеются свои тонкости. Например, из интервью, полученного в с. Троица (Спасский р-н, Рязанская обл.), следует, что здесь действует негласный запрет на соседскую помощь в выполнении работ, связанных с выращиванием огурцов, продажа которых составляет основу сельскохозяйственного «бизнеса» села. Здесь почти каждая семья культивирует огурцы с целью их последующей реали-

зации торговым посредникам. При выполнении аккордных работ «на огурцы» соседа не приглашают: помогать собирать урожай зовут только родственников. Вместе с тем соседская помощь здесь допустима при выполнении других видов сельскохозяйственных работ: например, на сенокосе, когда неожиданно собирается дождь и «лишний день нельзя ждать», так как промедление чревато потерей корма для скота. Обычно на «помощь» приглашают одних и тех же односельчан, руководствуясь уже сложившимися добрыми отношениями.

Современная социальная инфраструктура села формируется под влиянием не только временного отхода и переезда сельчан на постоянное место жительства в город, но и обратной тенденции – периодического весенне-летнего притока в деревню дачников. Среди них «коренные» сельчане различают две разновидности: одни дачники – это «свои», т. е. потомки местных жителей, обосновавшиеся в городах и выезжающие в период отпусков в родные села; другие – «чужие», главным образом, москвичи, выкупившие усадьбы для сезонного отдыха в деревне. «Чужие» дачники регулярно пополняют фронт заказчиков сельскохозяйственных и прочих работ и, соответственно, расширяют поле договорных отношений. Из интервью главы администрации в с. Новопанское: «Калымат по домам. Пьянство – это не так, чтобы закоренелые алкоголики. А так. Вот приезжает дачник, договаривается – картошку от жука обработать... Сейчас лето. Приехали дачники. Дачники – практичные. Знают, кого нанимать, сколько платить. Знают, кто делает качественно. Аванс никто не дает. Дают после определенного объема работ» (ПМА 2).

Подработкой у дачников занимается и мужское, и женское население. Дачники обычно договариваются с соседями, руководствуясь близостью земельных участков и возможностью попросить присмотреть за усадьбой в зимнее время года, когда хозяева уезжают в город. Возраст при этом значения не имеет: пожилые одинокие женщины также вовлечены в отношения найма. Жительница д. Шакино (Клепиковский р-н, Рязанская обл.) регулярно нанимается на работу к соседям: «Они (дачники. – К. С.) платят за землю и пахоту... Я им помогаю в саду. Полюю, опалю (прополю. – К. С.). Они говорят: «Надо, сажай, а то будет лужить». Управляюсь сама. У них поливаю, у других дачников тоже. Окучиваю мотыгой» (ПМА 1: д. Шакино).

К настоящему времени традиция бесплатного коллективного общественного труда почти сошла на нет. «Помощь – сосед соседу – конечно, есть. У меня трактор есть. Что я с тебя деньги брать буду? Солярки зальешь. Раньше деньги не брали – было зазорно. А сейчас это переводится уже» (ПМА 6: д. Любавичи); «По соседству моего (мужа. – К. С.) просят нагонять борозд, но ведь не бесплатно. Это же не помощь. Он же горючее жжет. Раньше сажали картошку по очереди. Сейчас мы столько не садим... Семейная взаимопомощь. Дети помогают на огороде. Мы с соседями чаще общаемся. Куда еще пойдешь за помощью?» (ПМА 5: пгт. Красный). Таким образом, трудовая помощь-кооперация в ее традиционном понимании сузилась до круга семьи, соседей или друзей. Особенно характерна она для дружных семей. Даже если их члены давно живут в городе, они собираются вместе для аккордных работ.

Материалы, собранные во время экспедиционных выездов, показывают, что в договорных трудовых отношениях в последнее десятилетие произошли значительные изменения в сторону коммерциализации услуг: денежный расчет стал более предпочтительной и распространенной формой оплаты: «Сейчас лучше заплатить человеку, нанять» (ПМА 6: д. Понизовье). В контексте набирающей в деревне силу «монетизации» услуг происходит любопытная трансформация понятия «помощь». Его прежний смысл (помощь как безвозмездный труд) ставит современных жителей деревни в затруднительную ситуацию, когда они подражают кого-то на работу.

Вместе с тем до сих пор в деревне сохраняется традиция помощи слабым, больным, нуждающимся. Например, в д. Николаевка (Краснинский р-н, Смоленская обл.) рассказывали о сборе средств на лечение больного: «У нас было вот что. Толока или не толока? У нас мальчишка нырнул и сломал себе позвоночник... Ему понадобилась операция в Германии. Собирали деньги по деревне. Собрали» (ПМА 5: д. Николаевка).

Сложившиеся в постсоветский период экономические и политические условия способствовали дальнейшему развитию в сельской местности комплекса неформальных трудовых взаимоотношений, регулируемых населением самостоятельно, без участия государства и официального права. Как правило, они складываются в связи с необходимостью срочных сезонных сельскохозяйственных работ. Часть из них относится к кате-

гории «теневой экономики», когда труд наемного работника оплачивают наличными деньгами без официального ведения письменной бухгалтерии и отчисления соответствующих налогов. К таким договоренностям прибегают не только владельцы ЛПХ, но и некоторые фермерские хозяйства, нуждающиеся в дополнительных рабочих руках в период срочных сезонных работ. В поисках сельскохозяйственных работников в последние годы некоторые работодатели используют интернет, где на специальных порталах размещают объявления. Сельчане, у которых имеется специальная техника, нередко так же находят спрос на свои услуги по обработке земли в чьих-то ЛПХ.

К еще одной категории договорных работ, связанных с ведением сельского хозяйства, относится уход за скотом и птицей. Хотя поголовье крупного рогатого скота, как в личных подсобных подворьях, так и в общественных стадах, имеет устойчивую тенденцию к сокращению, в крупных селах еще актуальна профессия пастуха. В совсем небольших деревнях, где население уже не держит крупного рогатого скота (за редким исключением на всю деревню одна-две коровы), о пастухе сохранились лишь воспоминания старожилов: *«Пастуха нанимали. Расплачивались деньгами... с коровы за месяц»* (ПМА 1: д. Фомино). Из интервью жительницы д. Алтухово: *«Пастуха нанимали. Тогда был в первые годы из Полян. Оттуда ребяташки нанимались. В пастухи шли подростки, лет с 13. Они пасли только овец. А для коров специально нанимался пастух. Пастухам-подросткам платили деньгами. Кормили, если свои, деревенские. Дашь им яблочко или яички. По очереди ходили чужие пастухи. Им с собой собирали сумку с продуктами, чтобы пообедали. Женщина с ребенком гоняла овец»* (ПМА 1: д. Алтухово). В с. Новопанское в 1960-е гг. пастух после достижения договоренности о найме *«ставил мужикам магарыч»*, с конца 1970-х гг. жители села *«караулят поденно сами»* (ПМА 2).

По словам жительницы с. Тюково, пастухи — это обычно физически неспособные к другому труду мужчины. Информация была подтверждена и в д. Шакино, где, как выяснилось, пастухом работает немой крестьянин: *«Теперь он у нас ногу сломал. В Клепиках в больнице. Всю дорогу коров гонял... Хоть и безъязычный, так поймешь, что он говорит. Он же немой. Погнал один. А я ж ему говорила, как сердце чувствовало: “Ты хоть накопи мне дрова”, — “Ладно, вот коров сгоняю, тогда доколю”. “Пастухом тяжело.*

Последнее дело», — так комментирует статус профессии житель с. Новопанское (ПМА 2).

Условия договора с пастухом включают комбинированную оплату деньгами (*«определенную сумму с головы»*) и продуктами (*«зерно, хлеб, яйца»*). Из интервью жительницы д. Шакино: *«За корову платила... И в сумку еду собираешь. Яичек 5-6 сварить, колбаски возьмешь грамм 200–300. На день. С 6 часов до 7 — целый день. Моя очередь подходит — я плачу ему. А некоторые сами гоняют. Он не постоянный. Просто мы его нанимаем. Очередь подходит каждый месяц, чуть побольше. По 2 человека гоняют 60 голов»* (ПМА 1: д. Шакино). Система оплаты труда пастуха основана на соглашении между владельцами коров об общей сумме, распределяемой между участниками договора, и очередности взноса каждого. Эта своеобразная круговая порука демократична тем, что в случае финансовой несостоятельности некоторых владельцев, они компенсируют ее собственным трудовым вкладом, т. е. сами выпасают общее стадо.

В праздничные дни продуктовый набор для пастуха принято дополнять бутылкой спиртного. Выплаты «жалования» алкоголем порой имеют негативные последствия, когда пастух постепенно спивается. Из рассказа информатора из д. Шакино: *«Муж выпивал. Вперед мало, а потом запоем. Гонял коров, а другой говорил: “Меня не переборешь”. Вот неделями и пил. Расплачивались с ним деньгами. Они гоняли колхозный скот за зарплату. Потом он гонял еще частных. Пойдешь собирать (деньги. — К. С.), а он уж собрал»* (ПМА 1: д. Шакино).

В сознании сельчан живет уверенность в необходимости наказания пастуха за увечье коровы. Эта норма уходит корнями в традиционные представления крестьян о справедливости. Здоровье и жизнь домашнего скота, а особенно лошади, всегда были предметом первоочередных забот хозяина: без лошади — основной тягловой силы — хозяйству грозило разорение. В силу этих воззрений кража лошади, например, каралась несравненно более сурово, чем, допустим, нанесение тяжких побоев жене. В этой связи уместно привести наблюдение, сделанное переселенцем из Казахстана, проживающим в настоящее время в Кирсановском районе Тамбовской области. Он обратил внимание на то, что коренные жители Казахстана при встрече в первую очередь интересуются здоровьем родных, а жители средней полосы России — здоровьем скота: *«спрашивают, как цыплята,*

которых купил, поросята, корова». Со слов одного из жителей с. Паревка, население приравнивает животных к людям: *«у животного есть душа, они чувствуют все»* (ПМА 8).

На вопрос, адресованный жительнице с. Фомино, *«должен ли виновный в гибели животного пастух возместить убытки?»*, прозвучал вопрос-утверждение *«а как же?!»*, в котором отразилась аксиоматичная убежденность в обязательности соблюдения этой нормы и одновременно недоумение относительно возможности иного исхода дела (ПМА 1: д. Фомино). Наряду с этим встречаются разноречивые сведения о штрафных санкциях, применяемых в практике выпаса скота. По словам жительницы д. Алтухово, здесь *«частный пастух никогда не возмещал убытки. А совхозный? Вот, говорят, одна корова через канаву не перешла, глубокая канавка, она сломала позвоночник. Директриса вычла»* (ПМА 1: д. Алтухово). В с. Тюково жители вспоминали случай недавней потравы коровы: *«Недавно был у нас такой случай. Когда пастух не уберег корову. Он остался безнаказанным. Корова потравила по его вине»* (ПМА 1: с. Тюково).

В разных селах сложился свой порядок призора за крупным рогатым скотом. Так, например, в д. Аверкиеве пастуха не нанимают, но не потому, что не за кем присматривать. Там применяется другой способ выпаса: *«Скотину так проводим. Все усадьбы свои загородили, скотина в огород не зайдет»* (ПМА 1: д. Аверкиеве). В результате коровы гуляют по округе, где придется, и самостоятельно находят дорогу к дому.

Посредством договора решают не только проблемы, связанные с ведением сельского хозяйства, но и множество возникающих в повседневном быту забот. Мелкие хозяйственные потребности, которые не под силу пожилым женщинам (а именно они составляют большинство в демографической структуре современного села), зачастую требуют привлечения дополнительных, преимущественно мужских, рук: *«кому-то надо забор поправить, кому-то печку, кому-то штaketную изгородь»*. Из интервью жительницы д. Шакино: *«Нанимают дрова колоть. Миня у нас такой. Всю дорогу коров гонял, и дрова колот, и косил он мне (мне. — К. С.), когда сам (муж. — К. С.) умер. Все время помогал. Все нанимаешь»* (ПМА 1: д. Шакино). Слова «помощь», «помогает» неоднократно звучат из уст сельских жителей в отношении всего спектра оказываемых односельчанами договорных услуг. Впрочем, «по-

мощь» отнюдь не предполагает безвозмездность: она компенсируется либо деньгами, либо угощением, либо ответной «помощью» и взаимовыручкой в соседских отношениях.

Строительство на селе — еще одна сфера заключения соглашений. Здесь так же, как и в земледелии, переплетаются оба вида вышерассмотренных договорных отношений — найма и «помощи». С одной стороны, существуют специальные бригады строителей (плотников), подыражающихся на работу за определенную, предварительно оговоренную сумму. С другой, при возведении дома помимо найма специалистов сельчане прибегают к помощи родственников и соседей. Обе разновидности личных договоренностей имеют свои особенности.

По рассказам сельчан, большое значение при выборе строителей имеет их репутация: *«люди узнают друг от друга, какая бригада лучше работает и по цене приемлема»; «коробовские мужики честные и наши клепиковские. А вот дубовских (тумских) недолюбили»* (недолюбливали — К. С.). *Грубо делали, плоховато. Заказчиков у них меньше было»* (ПМА 1: с. Тюково). Хотя в настоящее время в местной периодической печати публикуются объявления, рекламирующие ту или иную строительную компанию, сельчане продолжают пользоваться проверенным и, по их мнению, более надежным методом поиска необходимой информации — через цепочку личных связей.

Заказчик-«хозяин» и исполнители в лице бригадира предварительно оговаривают условия. Устный договор заключается обычно при свидетелях — соседях или родственниках. Из воспоминаний плотника из д. Аверкиеве: *«о строительстве договаривался бригадир с хозяином. На базаре два дурака, один дорого просит, другой дешево дает. Вот так и получилось. Торг — 5–10 минут. Задаток не принято было давать. Этот говорит, что надо делать, этот на бумажку пишет. Не заверяли. Совестью, наверно. Половину сделаем, говорим, Ванька, за эту половинку нам отдай. Так и договаривались. А то, бывает, и на три раза. На сенокос надо ехать, а доделать не доделали. Говоришь, хозяин, так и так. Отпускал. Надо — уезжаем»* (ПМА 1: д. Аверкиеве). Если раньше заключение сделки происходило в устной форме, то в последнее время строители стали давать хозяину расписки с указанием полученных сумм денег. Помимо предварительно оговоренной заработной платы, строителей

принято кормить. От качества пищи порой зависела добросовестность выполнения работ. Расторжение такого договора происходит крайне редко, лишь в тех случаях, если заказчика не устраивает качество работ и профессионализм строителей.

Плотники могли наказать хозяина за скудость. Рассказ о тухлых яйцах, якобы подкладываемых строителями в стены дома или фундамент с целью наказания хозяина, приобрел характер некой легенды, передающейся из уст в уста. Вместе с тем, были и реальные случаи, когда плотники в отместку за жадность или обман со стороны заказчика пытались наказать его доступными им средствами.

В с. Новопанское при строительстве дома в первую очередь собирали родственников: *«все надеялись на родственников»* (ПМА 2). Традиция собирать «помощь» из родственников и соседей сохранилась в основном в крупных селах. Обычно хозяин проходит по улице и обращается с просьбой о помощи. Интересно, что в помощь вовлекают и городское население: многие сельчане переселились в города, но, несмотря на свой новый социальный статус, продолжают поддерживать оставшихся в селе родных, причем не только трудом, но и строительными материалами. Так, в с. Новопанское к информатору приезжали из города родственники по линии отца, *«чтобы заливать шлак»*. По рассказу жителя с. Шапкино, брат жены присылал ему из Москвы штукатурные гвозди и кровельное железо (ПМА 1: д. Шакино).

В с. Иноковка (Кирсановский р-н Тамбовская обл.) для оповещения села о том, что требуется «помощь», ставили в доме зеленую веточку, затем хозяин несколько раз проходил по улице и просил помочь на том или ином этапе строительных работ. По свидетельству одного из респондентов, обычно люди в помощи не отказывают, *«потому что знают, а, может, мне тоже придется когда-то там собирать, дом строить»*. Более того, в некоторых селах, как, например, в с. Шапкино, выработалась своеобразная подготовительная стратегия: планируя строительство собственного дома через 2–3 года, хозяин заранее ходит «на помощь» к односельчанам, зная, что скоро ему придется воспользоваться их услугами: *«Знаю, что я скоро буду приглашать. Приглашают, бросаешь все свои дела и идешь»* (ПМА 10).

Из интервью жителя с. Платоновка (Рассказовский р-н Тамбовская обл.): *«Помощи собирают, когда закладывают фундамент – один*

день. Второй раз, если деревянный дом, когда ставят дом. В третий раз, когда штукатурят – глиной в нашей местности. Иногда до 30–40 человек собирают. Хозяйки устают больше, чем рабочие. На кирпичные дома помощь не собирают. Тут нужны специалисты». Помощь не оплачивается, но ее участников обязательно 2–3 раза в день кормят и угощают самогоном или водкой (150–200 грамм).

Строительство дома всегда сопровождается выпивкой. *«У печника – дымовая, у плотника – магарыч»*, – это выражение стало почти крылатым в д. Аверкиеве (ПМА 1: д. Аверкиеве). Вообще понятие «магарыч» сельские жители чаще всего связывают именно со строительством. В отличие от обычного застолья с бутылкой магарыч имеет еще и иной смысл – это неотъемлемая составляющая трудового процесса и обязательное условие соглашения, символически скрепляющее его вместо гербовой печати.

Интенсивность найма и «помощи» находится в прямой зависимости от величины села, а также его географического положения и специализации. В малонаселенных Заболотских Выселках, по словам респондентов, нанимать некого: *«Все старые. Коренных осталось пять домов. Остальные дачники»*. В многолюдной Платоновке, напротив, практически каждая семья прибегает к найму по несколько раз в году, *«чаще всего на сенокос, на разработку леса, когда берут деланку для разработки – для строительства»*. Платоновка относится к тем редким селам, где сегодня еще активно идет строительство частных домов: за последние десять лет здесь появилось шесть новых улиц. Благодаря находящейся поблизости железнодорожной станции жители занимаются торговлей в поездах, в результате чего в селе в большей степени развит товаро-денежный оборот, а уровень доходов выше, нежели, допустим, в тех же Заболотских Выселках, относящихся к категории «вымирающих» деревень.

В сельской местности широко распространена торговля продуктами сельскохозяйственного производства и садоводческими культурами, что способствует процветанию договорных отношений из категории «купля-продажа». В некоторых селах, где окончательно развалились коллективные хозяйства, продажа овощей, домашнего скота и птицы «заезжим коммерсантам» или на рынках в близлежащих районных центрах остается единственным источником поступления финансовых средств (кроме пенсии). Мясо, молоко, яйца, ово-

щи (чаще всего картофель, огурцы, лук), фрукты – все то, что имеется в личном подсобном хозяйстве и может приносить какой-то доход – реализуется в селе или через посредников в город. Продуктовый рынок регулируется исключительно взаимной договоренностью между продавцом и покупателем об объемах и стоимости товара. На ценообразование влияет общая конъюнктура, зависящая от урожайности тех или иных культур, соотношения спроса и предложения, инфляционных процессов.

Удачная купля-продажа также сопровождается магарычем. Как вытекает из опросов сельчан, магарыч не упоминается в контексте рассказов о сбыте сельскохозяйственных продуктов посредникам, но неизбежен при заключении относительно больших сделок по продаже дома или крупного рогатого скота. Из интервью жителя с. Новопанское: *«Скотину друг другу продают... Документы не оформляют, магарыч пьют. А как же? Договариваются и стол собирают – магарыч. Бывает с двух сторон. Например, я продаю корову, приходят ко мне и выпивают»* (ПМА 2). Наличие магарыча в сделке не связано напрямую с величиной дохода от продажи. Так, доход от реализации овощей порой существенно выше, чем от продажи коровы, однако *«обмывается магарычем»* обычно лишь последняя. Вероятно, и здесь прослеживаются остатки традиционной иерархии ценностей сельчан, в которой домашний скот представлял собой более надежную опору в сельском хозяйстве, нежели набор привычных овощных культур.

Помимо магарыча при покупке коровы до недавнего времени (1970–1980-х гг.) совершали обрядовые действия, имевшие охранительное значение. Например, в д. Алтухово (Клепиковский р-н, Рязанская обл.), приобретая корову, новый хозяин снимал ее веревочку-поводок, и через эту веревку корова проходила во двор: «чтобы она не дворами ходила», а возвращалась из стада домой. В с. Новопанское (Михайловский р-н, Рязанская обл.), со слов информатора – продавца коровы, покупатели сами *«обратали»* ее, т.е. надели веревку на рога, и тем самым символически обозначили свое право владения. В д. Кругловка (Руднянский р-н, Смоленская обл.) считается обязательным передать веревочку-поводок из рук в руки покупателю, чтобы она знала нового хозяина. В с. Демушкино (Сасовский р-н, Рязанская обл.) при продаже лошади предварительно договаривались о продаже *«со всей сбруей»* и приводили двоих свидетелей, фиксировавших получение продавцом денег. В некоторых селах и в настоящее время используют

традиционные приемы «защиты» приобретаемой собственности и закрепления прав на нее. Так, в с. Троица (Спасский р-н, Рязанская обл.), когда продают корову, дают поводок и кусочек хлеба с солью. Этим кусочком хлеба покупатель приманивает ее и ведет в свой двор, где подводит корову к столбу, дереву или любому высокому шесту и обводит ее вокруг него три раза. Таким способом корову «приручают» к новому хозяину и новому месту.

Если купля-продажа скота и сельскохозяйственной продукции осуществляется устно, то приобретение недвижимости – покупка дома с прилегающим к нему приусадебным участком – происходит только путем документального оформления сделки. При этом официальная регистрация нового владельца служит лишь завершающим звеном в цепи ряда действий, событий и переговоров, влияющих на заключаемое соглашение. По свидетельству жительницы с. Тюково (Клепиковский р-н, Рязанская обл.), *«прежде, чем купить дом, надо купить соседей, определить, какие соседи»* (ПМА 1: с. Тюково). С этой целью потенциальные покупатели, по преимуществу дачники, стараются провести опрос общественного мнения о своем будущем окружении. Предваряют договор о купле-продаже переговоры о стоимости усадьбы. Помимо размеров дома и качества его постройки на цену влияет и расположение двора внутри села: близость к дороге, лесу, реке, наличие грибных и ягодных мест, *«где комаров больше, даже это учитывается»*. Не последнюю роль в принятии окончательного решения о покупке играет репутация соседей. Цены на недвижимость варьируются также в зависимости от местоположения самого села, его близости к городу, величины и населенности, плодородия почвы. Однако реальная сумма сделки, как правило, утаивается и не фиксируется официально. Чтобы уменьшить налогообложение на приобретаемую недвижимость, сельчане идут на хитрость, указывая в договоре купли-продажи явно заниженную стоимость. Тем самым и в документально оформляемый договор вносится элемент неофициальных соглашений.

При покупке дома иногда выплачивают задаток. Такие договоренности очень напоминают практику городских риэлторских фирм, занимающихся сделками, связанными с недвижимостью. Из интервью в с. Демушкино (Сасовский р-н, Рязанская обл.): *«Договорятся, задаток оставит, а потом откажется. Расхотел. Некоторые со всей душой: раз не хочешь, возьми свой задаток и отправляйся. А другой принцип поставит:*

ты меня задержал, я б продал другому, время прошло, нет тебе никакого задатка» (ПМА 3: с. Демушкино).

Переход усадьбы из одних рук в другие происходит также путем наследования или дарения. Существуют различные варианты дележа семейного имущества. Вопросы наследования, как правило, решаются внутри семьи по согласованию, при этом распределение долей далеко не всегда осуществляется равномерно: учитывается, кто из детей больше всех нуждается и заинтересован в ведении сельского хозяйства и кто будет ухаживать за стариками. Чаще всего дом остается у того из детей, кто проживает с родителями и оказывает им *помощь*, вне зависимости от старшинства. Из интервью районного судьи Скопинского района: *«у сельских жителей сложилось так: кто за мной будет ухаживать, тот и получит дом»*. То есть это тоже своего рода договор, предусматривающий взаимные обязательства и регулирующий отношения между родителями и детьми. В других случаях недвижимость оценивают и делят по частям между всеми претендентами, а участники раздела договариваются между собой, за кем в итоге останется дом и каким образом новый владелец будет компенсировать остальным родственникам их доли.

Как показали опросы, в настоящее время наблюдается тенденция составления пожилыми людьми завещаний или дарственных еще при жизни. Как правило, это связано с желанием стариков заранее предотвратить споры между детьми, которые, хотя и не часто, но все же случаются в деревне. Несмотря на сложность и волокитность процедуры формального закрепления прав собственности, а также существенные финансовые затраты, связанные с нотариальным оформлением прав наследства, большинство сельчан предпочитают еще при жизни распорядиться своим имуществом.

Обычно дома стараются завещать детям, внукам, т.е. родным. Но встречаются и иные ситуации, когда в круг наследников включают лиц неродственного происхождения. В с. Новопанское (Михайловский р-н, Рязанская обл.) был зафиксирован случай передачи усадьбы в чужие руки — односельчанину, который обязался ухаживать за старой женщиной, хозяйкой дома. Из интервью главы сельской администрации: *«Николай есть такой. Он такой не ленивый мужик.., просто добросовестно, по простоте душевной за ней ухаживал. Она ему предложила, завещала свой дом. Эта бабулька померла, Николай ее похо-*

ронил со всеми канонами христианскими». Как выяснилось из беседы с этим наследником, он не единожды выступал в роли опекуна: *«Я тут за стариками в деревне ухаживал за четырьмя чело-веками... Я им памятник поставил, поминал их...»* (ПМА 2).

По сведениям из Клепиковского района (Рязанская обл.), там также бездетные старики или те, у кого нет родственников, составляют завещания на односельчан, оказывающих уход за ними по договору. Из интервью с главой администрации в с. Тюково: *«Дома стараются завещать старики при жизни. Дарение или завещание. Практически не бывает, чтобы завещание меняли. Раньше бывали даже случаи, что в пользу государства отходили дома в 1980-е годы. Сейчас в пользу государства нет. Стараются даже чужим людям завещать»* (ПМА 1: с. Тюково). Последний комментарий хорошо показывает изменившееся отношение сельчан к частной собственности и государству. Разочарованность властью и неверие в нее, отсутствие помощи со стороны государства население компенсирует иными способами решения имущественных правоотношений: государственную функцию социальной защиты и содержания одиноких граждан выполняют сами жители села. Довольно широкое распространение в селе имеют долговые отношения. В долг берут друг у друга чаще всего мелкие суммы денег (от 100 до 500 рублей): *«до пенсии, зарплаты или первого заработка»*. Более крупные суммы занимают в связи с такими расходами, как празднование свадьбы или приобретение машины, трактора, коровы, телка и пр. Обычно в селе есть определенный круг людей, зарекомендовавших себя в качестве возможных кредиторов: сельчане знают, кто дает в долг, а кто нет. Иногда сельчане обращаются с просьбой о финансовой помощи к более состоятельным соседям-дачникам. Зачастую одалживаются у родителей. Как правило, жители, занимающие большие суммы, имеют средний возраст. Если сумма большая, то стараются занимать в валюте (долларах), чтобы обезопасить себя от рублевой инфляции. Любопытно, что несмотря на отсутствие обменных пунктов долларový эквивалент знаком деревне. В роли нелегальных обменных пунктов обычно выступают сельские предприниматели — владельцы торговых точек.

Когда занимают, обговаривают условия займа и срок возврата. В некоторых крупных селах известны свои ростовщики, но в целом денежная ссуда под проценты не получила широкого повсеместного распространения и по собранным мате-

риалам прослеживается главным образом в тех крупных селах, где развита торговля и сложился рынок постоянного сбыта в город сельскохозяйственных культур. Специализация в выращивании тех или иных овощей с целью продажи привела к образованию «огуречных», «луковых», «помидорных» и «картофельных» сел, выделяющихся среди прочих более высоким уровнем жизни и предпринимательским подходом к производству, нацеленным на получение прибыли. В таких селах ссуда под проценты воспринимается как своего рода банковский кредит, где прибыль от выданной суммы отчасти «съедается» инфляционными процессами, отчасти служит платой за оказанную услугу.

Время уплаты долга, как и в прошлом, отчасти обусловлено циклом сельскохозяйственного производства: возвращают долги либо весной, заработав на весенних полевых работах, либо осенью после продажи урожая («Одалживаем мы. Да мы недолго, до пенсии только. До полтыщи. Вот приду я. Ленка, дай мне, не хватило мне до пенсии. Она даст. Пенсию получаю, отдаю. Недоразумений нет. Всегда возвращают») (ПМА 1: д. Аверкиеве). Иногда, судя по словам жительницы д. Фомино (Клепиковский р-н, Рязанская обл.), сроки даже не оговаривают, особенно если речь идет не о больших ссудах: «Когда отдашь, тогда отдашь» (ПМА 1: д. Фомино).

Существуют свои правила, связанные с долговыми отношениями. В частности, по сообщению из с. Троица (Спасский район, Рязанская обл.), здесь не принято занимать деньги вечером. Этот порядок ведения «финансовых операций» вполне согласуется с традиционными крестьянскими представлениями о времени, согласно которым вечер и поздний час — «нехорошее» время (ПМА 4: с. Троица).

Из опросов респондентов следует, что случаев обмана, как правило, не бывает и долги стараются отдавать. Лишь в одном из интервью в с. Тюково (Клепиковский р-н, Рязанская обл.) прозвучал рассказ об уклонении от возврата денег: «Тут одни без расписки, безо всего взяли в долг. Пришли у жены спрашивать. А она говорит, я у вас не брала. А он брал на строительство дома. А сама живет в этом доме. Не платили. Он сам ушел в могилу» (ПМА 1: с. Тюково). До 1920–1930-х гг. в некоторых селах сохранялась клятва-божба, выполнявшая отчасти функцию гарантийного обязательства, имевшего силу принуждения. В д. Ласицы (Сасовский р-н, Рязанская

обл.), когда крестьяне брали займы, божились: «Ей-Богу, отдам» (ПМА 3: д. Ласицы). Разумеется, в настоящее время божба не практикуется, ее заменяют честное слово и репутация заемщика, однако в сознании сельских жителей живет твердое убеждение в том, что «долги надо отдавать чем быстрее, тем лучше».

Договоренность о займе чаще всего заключают в устной форме. Вместе с тем, имеются указания на то, что на крупные суммы сельчане стали брать расписки. Судя по сведениям, собранным в мировых судах, сельчане, хотя и редко, подают иски о взыскании долга, причем, как правило, основываясь на расписках. Из интервью мирового судьи Кирсановского р-на Тамбовской обл.: «К нам в суд чаще обращаются с расписками. Самая большая сумма за истекший год — 22 тысячи. А в основном 5–7 тысяч. В основном, сугубо сельские жители. Часть вообще не признают, говорят, я уже тебе отдала. Когда есть расписки, взыскиваем с них. Много пенсионеров дает в долг. Они у нас народ более добродушный, т. е. могут и расписку не взять».

В случае невозможности возврата долга в денежной форме его отрабатывают. В с. Платоновка (Рассказовский р-н, Тамбовская обл.) практиковались следующие принудительные меры к должнику: «если с него взять нечего, а он какую-то сумму должен..., его заставляют отработать...на сенокосе — скосить и перевезти это сено, поработать в лесу при заготовке леса или дров».

В долг берут главным образом деньги. Одалживание продуктов не слишком приветствуется, хотя женщины нередко обращаются к соседкам в связи с различными бытовыми нуждами. Жители села стараются поддерживать репутацию семьи — чтобы семья «незрячая» была, т. е. жила не зря, имела доброе имя. Поскольку состоятельность двора и его хозяйственная независимость в представлениях сельчан демонстрируют успешность семьи, оправдывают смысл ее существования, то женщины стараются соответствовать образу рачительной хозяйки. Тем самым они вносят лепту в формирование авторитета «незрячей» семьи. Из интервью в д. Фомино (Клепиковский р-н, Рязанская обл.): «Если не хватает граблей, иду и беру у соседки. Продукты питания не занимают. Были так воспитаны, что по соседям ходить — это нет. Старались, чтобы у нас было все свое. Брать я, например, не люблю. Нет у меня такого понятия — ходить по соседям. Что уж я

совсем такая безалаберная приехала? Какая я хозяйка, если я за тем пошла к соседу, за этим? Зачем ходить к соседям? Бывает. Пошла к соседу: «Дядя Саша, забыла сигареты купить, дай, пожалуйста». Потом он (муж. — К. С.) съездит, привезет, отдаст» (ПМА 1: д. Фомино).

Нехватка наличных денег вынуждает жителей брать в кредит продукты в сельских магазинах. Здесь действует то же правило возврата, что и в долговых обязательствах между односельчанами: отдают либо после пенсии или зарплаты, либо после первого заработка. В государственных магазинах продукты в кредит не отпускают, но в последнее время в сельской местности развилась сеть частных коммерческих лавок, где продавщицы ведут «кондуиты», куда записывают имена должников и суммы их займов. В кредит продают пиво в местном кафе с. Шапкино (Мучкапский р-н, Тамбовская обл.): *«кто под зарплату, кто под скотину, под урожай»*, — при этом тоже составляют список должников. Иногда фиксацию их задолженностей ведут не по фамилиям, а по семейным прозвищам, распространенным в с. Шапкино до сих пор. Из интервью, взятого у хозяйки кафе, выяснилось, что она даже и не знает настоящих фамилий многих односельчан, т. к. привыкла называть их по прозвищам. Отпуская пиво в долг, хозяйка кафе учитывает сложившуюся репутацию клиента: *«кому можно давать, кому вообще нельзя давать, кому осторожно, кому там чего»*.

В небольших селах, где население наперечет, продавщицы обычно запоминают взявших продукты в кредит. Из рассказа продавщицы частной лавки в с. Ласицы (Сасовский р-н, Рязанская обл.), размещенной в сенях дома: *«Бабульки покупают хлеб, соль, макарончики. Получат пенсию, тут уж они пошевелиятся немножко. Песочка побольше, круп побольше. Бывает так. Скажет: “Ой, Ларис, пенсию через два дня принесут. Хлеб отпусти”. Люди свои. Даже за молоком придет, скажет: “Пенсию не принесли”. Да ладно уж тебе. Че ж тебе, умирать? Бабульки больно не разойдутся на свою пенсию» (ПМА 3: д. Ласицы).*

Бедность, по мнению сельчан, породила и такую разновидность договорных имущественных отношений, как совместное владение. Наиболее распространенной формой такого сотрудничества является совместный уход за коровой. Кооперируются преимущественно родственники, но встречаются и соседские объединения. О примере такой договоренности рассказала жительница с. Шапкино (Мучкапский р-н, Тамбовская обл.): *«Мы дер-*

жим корову с соседями. Она (соседка. — К. С.) живет напротив. Моя мама и она подруги с детства. Она осталась одна без мужа и предложила нам. Нам одним тоже не хотелось, тяжело было. Мы решили на двоих. Сено заготавливаем вместе. Доим через день. Стоит у соседки. Мы за теленком ухаживали. А в этом году мы будем меняться: ее забираем, а теленок будет у нее. Мы как-то мирно с ней дружили много лет и решали эти вопросы быстро. Никаких конфликтов не возникало. Телка сдадим на мясо и деньги пополам. Это редко. Может, 3–4 таких случая на село. Держат совместно корову не только соседки. Есть и на разных улицах живут. В основном совместно владеют коровами пожилые женщины» (ПМА 10).

И все же имущественная несостоятельность или физическая немощь побуждают сельчан применять этот испытанный веками способ ухода за скотом. Совместное владение коровой бытовало в деревне и в XIX в., и на протяжении всего XX в. Следует отметить, что не последнюю роль в этой практике играет фактор традиции. Если в указанном выше с. Шапкино совместное владение коровой — редкость, то, по словам информаторов, *«есть села, где часто — Андрияновка, Сергеевка, Чечуново. Там держат многие на двоих, троих, даже четверых. У них заведено. Там живут более скуенно»*. Аналогичные сведения получены и в с. Троица: на вопрос о наличии совместного владения коровой жители ссылаются на соседнее село Красильниково, где это явление получило более широкое распространение. В д. Кутуково Спасского района Рязанской области, где было много переселенцев, в 1970-е гг. одну корову держали на 12 семей.

Как правило, договорные отношения, связанные с уходом за коровой, носят мирный доверительный характер. Однако случаются и конфликты, переходящие в судебные разбирательства. В с. Демушкино (Сасовский р-н, Рязанская обл.) между жительницей села и сыном ее племянника после семилетнего совместного владения коровой разгорелась судебная тяжба по поводу несправедливого распределения «дохода». Источником взаимных имущественных претензий стала родившаяся телочка. Из интервью истицы: *«Целый год держала с сыном племянника корову на пополам. Свой вроде бы. Фамилия одна. Привел мне. Держала я 7 лет. Весь уход мой. Он приезжал за молоком. Сколько ему надо, столько и брал. А у меня телок был. Я телка поила и себе. Все шло обоюдно. Ну и пришел момент. Он приехал. Я думала, он какую корову возъ-*

мет. Ту, которую приводил, такую и возьмет. А он взял и молоденькую. Я думала, свой, подумает, опомнится. Я ему говорю: «Отдай мою маленькую коровку, телочку, а корова твоя. И все будет в расчете». «Нет. Не отдам» (ПМА 3: с. Демушкино).

В ходе судебного рассмотрения дела столкнулись представления о праве собственности истицы и нормы официального правосудия. По мнению истицы, поскольку она осуществляла корм и уход за коровой, несла все расходы по ее содержанию («за пастушные платила, за воду платила, налог за нее платила, за луга платила, страховку платила»), то за 7 лет заработала владельческое право на родившуюся телку. Логика представителей судебных органов опирается на официальные бумаги родственника, подтверждающие его право собственности: *«Бабуля, корова его, приплод его. А ты пиши, чего тебе за уход». «Бабуля» «рисовала десять ден»: «сколько каждый месяц корова давала молока, сколько телку поила, сколько он брал, сколько свеклы сажала. Все в деньги перевела. И его долю, сколько я молока съела, все в деньги перевела. Ходила в контору, сверялась, почем молоко... Должен он мне возместить эти убытки. Теперь отослала. Ну, думаю, там решат».* К сожалению, нам неизвестно, чем завершилась эта история, но она со всей очевидностью указывает на традиционное восприятие крестьянами собственности, тесно связанное в их сознании прежде всего с личным трудовым участием и реальным вкладом в ведение домохозяйства. Ведь перераспределение имущественных долей в крестьянской семье (при разделе или наследовании) в прошлом опиралось на коллективную оценку трудового вклада каждого потенциального пайщика.

Совместное владение в сельской местности распространяется и на сельхозинвентарь. Так, в с. Шапкино (Мучкапский р-н, Рязанская обл.) было зафиксировано совместное владение трактором. Хотя трактор и оформлен на одного владельца, участвовали в его приобретении и эксплуатации двое. О широком бытовании такого рода межсоседских соглашений говорить не приходится по двум причинам: с одной стороны, техника в силу дороговизны недоступна широкому кругу населения, с другой стороны, сельчане предпочитают обзаводиться сельскохозяйственным оборудованием усилиями одной семьи. Так, со слов жительницы д. Аверькиево (Клепиковский р-н, Рязанская обл.), в их семье трактор был приобретен совместно с семьей дочери, а оформлен на зятя.

В сельскохозяйственном обороте деревни развиты обменные договорные отношения. Они распространяются не только на соседский круг, но и выходят на междеревенский уровень. Так, для того чтобы обменять корову, сельчане обращаются к владельцам более крупных сельхозпредприятий, которые забирают прежнюю корову и за доплату подбирают ей замену. Меновые отношения выходят и за пределы села и в случаях, когда в случае неурожая той или иной культуры сельчане восполняют ее дефицит путем натурального обмена на другие продукты с жителями соседних сел и областей. Так, в с. Новопанское (Михайловский р-н, Рязанская обл.), где преобладает торговля картофелем, жители меняли картофель на помидоры, привезенные из Тамбовской области.

Поскольку финансовые возможности сельчан ограничены, они используют потенциал собственного сельскохозяйственного производства и реализуют урожай путем обмена продуктов. Таким образом, товар поступает к покупателю, минуя денежный эквивалент. Обмен сельхозпродуктами «по мелочи» (например, яйца на молоко) или скотом и птицей постоянно сопровождает повседневный быт сельчан. Из интервью в с. Шапкино (Мучкапский р-н, Тамбовская обл.): *«меняют телку на бычка. Телку берут на завод, а телка на мясо. Меняют сено на молоко. Обмениваются инвентарем. У кого косилка, у кого другой инвентарь. Инвентарем на время» (ПМА 10).*

Наиболее распространен обмен урожаем: если у кого-то уродились помидоры, а у соседа, например, лук, они угощают друг друга, обмениваются урожаем со своих огородов. При этом соблюдается неписаное правило: если берешь семена или рассаду, необходимо отдать взамен мелкие деньги («медные денежки», «неразменную монету»). Оно коренится в представлении о взаимосвязи мены с будущим материальным благополучием семьи: *«у нас такое поверье: дать нельзя, если продал, тогда у тебя будет водиться» (ПМА 6: д. Понизовье).*

Итак, вопреки сложным социально-экономическим условиям и неизменному убыванию сельского населения (за счет превышения уровня смертности над уровнем рождаемости, а также миграции в город), по словам одного из респондентов, деревня *«выживает за счет всевозможного» (ПМА 5: д. Мерлино).* Не в последнюю очередь благодаря едва ли не основному своему ресурсу — самоорганизации, ориентированной на опыт. Специфика механизмов социальной коммуникации в сельской

среде заложена как самим характером земледельческого труда, требующим коллективного участия в нем, так и всем укладом деревенской жизни, покоящемся не на законодательных нормах, а на обычаях/традициях, — на коллективном опыте устного регулирования и разрешения многочисленных проблем деревенской жизни.

Изучение современной деревенской повседневности показало наличие в ней множества внутренних связей, взаимодействие которых осуществляется путем договора. Найм, купля-продажа, совместное владение, займ, ссуда, мена — все эти понятия, инструментализированные при сборе и обработке полевого эмпирического материала, разработаны в юриспруденции и принадлежат к ее узкоспециальному понятийному аппарату. Использование подобной «униформы» в классификации межличностных договоров современной деревни позволило рассмотреть в систематическом порядке некую совокупность отношений, выходящую за рамки учебников по правоведению, законодательных сборников, судебных приговоров и прочих источников сугубо юридического знания о праве. Эти неформальные и по большей части не фиксируемые в письменном виде, но имеющие нормативно-правовую основу соглашения и обязательства растворены в привычной для сельчан повседневности.

Как разновидности самих договоров, так и правила их соблюдения вырабатываются самой деревней в соответствии с условиями ее жизне-

деятельности. Во многом они обусловлены хозяйственными потребностями жителей. Интенсивность заключения и действия рассмотренных договорных соглашений напрямую зависит и от локализации, и от величины села, от его экономической активности и жизнеспособности. Исполнение договоров сопровождается набором специфических норм и установок, знание которых формируется в атмосфере и результате постоянного общения в среде длительного совместного проживания. Хотя эти нормы претерпевают изменения, в их трансформации наблюдается постоянный диалог с прошлым.

В отличие от XIX в. в настоящее время преобладающей формой общественного взаимодействия являются не коллективные, а межличностные или межсемейные/межсоседские контакты. Однако в условиях тесного соседства, где межличностное общение оказывается очень близким, реализация договора обеспечивается силой коллективного убеждения в необходимости выполнения его условий. Соционормативные коммуникации здесь имеют свои особенности, отличные от городских: *«Село есть село. Все как одна семья и все друг друга знают»* (ПМА 5: пгт. Красный). Здесь соблюдение взаимных обязательств подкрепляется не буквой закона, а прежде всего комбинацией межличностных и коллективных механизмов регулирования отношений. Собственно юридические способы обеспечения исполнения подобных соглашений используются редко и лишь в ситуации крайне острого конфликта.

Источники и материалы

Интернет-ресурсы — Интернет-ресурсы konstitucija.ru/ 1993/1/

ПМА 1 — Полевые материалы автора. Экспедиция ИЭА РАН 2002 г. Рязанская обл., Клепиковский р-н.

ПМА 2 — Полевые материалы автора. Экспедиция ИЭА РАН 2002 г. Рязанская обл., Михайловский р-н, с. Новопанское.

ПМА 3 — Полевые материалы автора. Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. Рязанская обл., Сасовский р-н.

ПМА 4 — Полевые материалы автора. Экспедиция ИЭА РАН 2004 г. Рязанская обл., Спасский р-н.

ПМА 5 — Полевые материалы автора. Экспедиция ИЭА РАН 2016 г. Смоленская обл., Краснинский р-н.

ПМА 6 — Полевые материалы автора. Экспедиция ИЭА РАН 2016 г. Смоленская обл., Руднянский р-н.

ПМА 7 — Полевые материалы автора. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г. Тамбовская обл., Инжавинский р-н, пгт. Инжавино.

ПМА 8 — Полевые материалы автора. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г. Тамбовская обл., Кирсановский р-н, с. Паревка.

ПМА 9 — Полевые материалы автора. Экспедиция ИЭА РАН 2003 г. Тамбовская обл., Кирсановский р-н.

ПМА 10 — Полевые материалы автора. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г. Тамбовская обл., Мучкапский р-н, с. Шапкино.

ПМА 11 — Полевые материалы автора. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г. Тамбовская обл., Рассказовский р-н, пос. Заболотские Выселки.

Научная литература

Вишневский А. Г. Серп и рубль: Консервативная модернизация в СССР. М.: ОГИ, 1998.

Пахман С. В. Обычное гражданское право в России: юридические очерки. Т. 1–2. Т. 1: Собственность, обязательства и средства судебного охранения. СПб.: тип. 2-го Отд-ния Собственной е. и. в. канцелярии, 1877.

Пахман С. В. Обычное гражданское право в России: юридические очерки. Т. 1–2. Т. 2: Семейные права, наследство и опека. СПб.: тип. 2-го Отд-ния Собственной е. и. в. канцелярии, 1879.

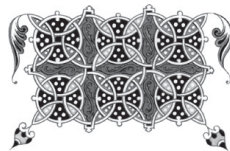
References

Pakhman, S. V. 1877. *Obychnoe grazhdanskoe pravo v Rossii: iuridicheskie ocherki* [Customary Civil Law in Russia: Legal Essays]. Vol. 1, *Sobstvennost', obiazatel'stva i sredstva sudebnogo okhraneniia* [Property, Obligations and Remedies]. St. Petersburg: tipografiia 2 Otdeleniia Sobstvennoi ego imperatorskogo velichestva kantseliarii.

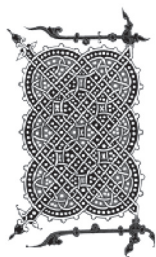
Pakhman, S. V. 1879. *Obychnoe grazhdanskoe pravo v Rossii: iuridicheskie ocherki* [Customary Civil Law in Russia: Legal Essays]. Vol. 2, *Semeinye prava, nasledstvo i opeka* [Family rights, inheritance and guardianship] St. Petersburg: tipografiia 2 Otdeleniia Sobstvennoi ego imperatorskogo velichestva kantseliarii.

Vishnevskii, A. G. 1998. *Serp i rubl': Konservativnaia modernizatsiia v SSSR*. [Sickle and Ruble: Conservative Modernization in the USSR]. Moscow: Ob"edinennoe Gumanitarnoe Izdatel'stvo.

HERITAGE OF COMMON LAW IN THE RUSSIAN POST-SOVIET VILLAGE



© 2020 Ю. А. Лабынцев, Л. Л. Щавинская
Россия, Москва



ПРОФЕССОР КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ А. И. БУЛГАКОВ (1859–1907)

Аннотация. В статье на основе различных литературных и архивных материалов рассказывается о жизни, научной и просветительской работе Афанасия Ивановича Булгакова – отца известного русского писателя М. А. Булгакова. Особое внимание уделено полемической и проповеднической деятельности А. И. Булгакова – православного ученого богослова, в том числе рассчитанной на самые широкие слои населения Российской империи, включая простонародные. В приложении публикуется рукописная автобиография А. И. Булгакова.

Ключевые слова: православие, А. И. Булгаков, М. А. Булгаков, Киевская духовная академия, богословие.

Abstract. The article is based on various literary and archival materials and tells about the life, scientific and educational work of Afanasy Ivanovich Bulgakov, the father of the famous Russian writer M.A. Bulgakov. Special attention is paid to the polemical and preaching activities of the Orthodox scholar theologian A.I. Bulgakov. Its activities were designed for the broadest segments of the population of the Russian Empire, including the common people. The Application contains a handwritten autobiography of A.I. Bulgakov.

Key words: Orthodoxy, A.I. Bulgakov, M.A. Bulgakov, Kiev Theological Academy, theology

Лабынцев Юрий Андреевич (Labyntsev Jurij Andreevich) – ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН, доктор филологических наук / jlabync@mail.ru

Щавинская Лариса Леонидовна (Shchavinskaja Larisa Leonidovna) – старший научный сотрудник Института славяноведения РАН, кандидат филологических наук, доцент / shchawin@yandex.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2020. № 25. С. 98–113

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 93/94+21/29; ББК – 86.37-4; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2020-25/98-113>

По сей день каких-либо обстоятельных исследований о рано ушедшем из жизни докторе богословия А.И. Булгакове, отце писателя Михаила Булгакова, не существует (Лабынцев, Щавинская 2011). Пожалуй, самым важным из всего написанного о А. И. Булгакове является его некролог, подготовленный профессором Киевской духовной академии В.П. Рыбинским (Рыбинский 1907: 1–13), который затем составил основу раздела «Материалы, посвященные памяти А. И. Булгакова» в книге Е. А. Земской «Михаил Булгаков и его родные: Семейный портрет» (Земская 2004: 102–109). Этот же некролог оказался отправной точкой для всех других немногочисленных публикаций о А. И. Булгакове, в большинстве не добавляющих ничего особенно нового к написанному В. П. Рыбинским (Перечислим некоторые публикации: Лазебник 1993: 108–113; Rogozovskaya 2002: 229–239; Мягков 2003: 150–156; Ермишин 2003: 337–338; Булгаков 2014: 207–212). Исключение прежде всего составляет важная во всех отношениях публикация писем А. И. Булгакова к его давнему другу В. М. Позднееву, осуществленная Е. А. Яблоковым (Яблоков 2002: 132–148). Несомненный интерес представляет и выборочная публикация переписки Афанасия Ивановича с его женой Варварой Михайловной, урожденной Покровской (Земская 2004: 42–49; Rogozovskaya 1997: 34–38; Rogozovskaya 2015: 71–88). Правда, из 32 его писем к ней в отрывках напечатано всего лишь десять, за исключением одного, воспроизведенного полностью. При этом публикатор, Е. А. Земская, явно не знала, где именно родился А. И. Булгаков, отрицая, что он «был сыном сельского священника», а это, по ее мнению, «неверно» (Земская 2004: 41).

Родина Афанасия Ивановича Булгакова – небольшое ныне старинное село Байтичи, расположенное в 30 километрах к западу от современного Брянска. Принадлежало оно исстари князьям Мещерским и именовалось тогда чаще «Бойтичи» (Афонин, Алексеев 2008–2012). В селе была деревянная церковь во имя Архангела Михаила, в которой служил Иоанн Авраамович Булгаков, принявший священнический сан в 1858 г. после окончания Орловской духовной семинарии. В его молодой семье 17 апреля 1859 г. родился первенец Афанасий, проживший здесь вместе с родителями шесть первых лет¹. О месте рождения А. И. Булгакова споры идут по сей день, очень часто при этом исследователи указывают на Орел. Афанасий Иванович давно сам разрешил данное недоразумение, указывая на Брянскую округу как на свою родную сторону, которой он оставался верен до последних



Профессор Киевской духовной академии
А. И. Булгаков

дней своей недолгой жизни. Как взволновало его, к примеру, желание брянской общественности иметь частицу мощей священномученика Кукши, почитавшей этого монаха Киево-Печерской лавры «Равноапостольным Просветителем нашего края». Тогда, в 1903 г., А. И. Булгаков горячо поддерживал своих земляков и даже вошел в состав их делегации, которая в особом вагоне первого класса доставила святыню из Киева в родной Брянск, и там, по прибытии, прошел многотысячный крестный ход и многочисленные моления. Корреспонденты сообщали: «Профессор Киевской духовной академии А. И. Булгаков, уроженец села Бойтич Брянского уезда, узнав о прибытии депутации из родного края и о цели прибытия, пожелал тоже принять в ней деятельное участие, для чего прибыл в Киевскую лавру и поселился в номерах, отведенных депутации, – задушевно беседуя с нею и делясь воспоминаниями прошлого» (Из Епархиальной жизни 1903). В 1875 г. семейство Иоанна Авраамовича Булгакова перебирается поближе к губернскому городу Орлу, в село Подоланы, настоятелем Богоявленской церкви которого он служит. Здесь в родительском доме, до поступления в Орловское духовное училище, Афанасий получает первоначальное образование вместе со своими многочисленными братьями и сестрами. Все они

позднее свяжут свою судьбу с Православной Церковью: окончат различные духовные учебные заведения, станут священниками, преподавателями православных семинарий и училищ.

Губернский город Орел был едва ли древнее родного сельца Афанасия, история которого начиналась также где-то в XVI в. Орел, заново отстроенный после губительных пожаров середины XIX века, поражал своими размерами, каменными зданиями и многолюдностью. В нем проживало тогда около 40 тысяч человек. Город был торговым, купеческим. В местном духовном училище Афанасий Булгаков получил неплохую языковую подготовку, занимаясь не только русским и церковнославянским языками, но и латинским и греческим. С 1876 г. он — «студент Орловской духовной семинарии», которая давала и широкое общегуманитарное образование, возможность изучать древние и новые языки, в том числе немецкий и французский. В 1879 г. вся большая семья Булгаковых перебирается в Орел. Ее главу, о. Иоанна, переводят на службу в Петропавловский собор — центральный храм тогдашней Орловщины. Своими успехами радуется родителей и их первенец, одним из лучших закончивший семинарию в 1881 г. и направленный для продолжения учебы в Киевскую духовную академию (ЦГИАУК. Оп. 1. Е. х. 11032. Л. 4, 6–7). В старших классах семинарии Афанасий Иванович пробует писать для «Орловских епархиальных ведомостей», редактором неофициальной части которых был ее ректор протоиерей А. В. Богданов, а делопроизводителем будущий известный краевед Г. М. Пясецкий, преподававший семинаристам гражданскую историю. Свои семинарские годы А. И. Булгаков оценивал критически, не слишком лестно упоминал некоторых из учителей, которых, впрочем, защищал перед товарищами, идя «против всех». Но ему «было жалко их человеческого достоинства, было жалко человека — а суд над ними как учителями был» им «произнесен, но не так громко, как всеми другими» (Яблоков 2002: Письмо 3). Своему молодому сокровенному другу В. М. Поздневу А. И. Булгаков писал в конце 1881 г.: «Я страдал за товарищей, что нас отдадут “в науку” таким чудовищам, но и знал, что большая часть вины не на них, не в них. От того я, как выразился обо мне Ивашка Махов, в семинарии был заражен духом бюрократизма. Я, признаться, не понимаю этого слова, но, как видно, он разумеет все гадкое, скверное, омерзительное, а именно: отсутствие человечности. А ведь в наш век отсутствие человечности — кажется, самый страшный упрек, как можно укольнуть человека. Но я не укалывался этими упреками,



Священник Иоанн Авраамович Булгаков — отец А. И. Булгакова

я знал, что делал, и потому смотрел вперед всем прямо в глаза» (Яблоков 2002: Письмо 3).

Киев, древний город на гористом берегу Днепра, был в XIX в. одним из самых быстро развивающихся в Российской империи. За столетие его население увеличилось более чем в десять раз и согласно переписи 1897 г. составило около 250 тысяч человек. К моменту появления в многонациональном Киеве А. И. Булгакова город уже являлся и одним из крупных научных центров империи. С 1834 г. здесь работал университет и целый ряд различных ученых обществ и учебных заведений, в том числе Киевская духовная академия, преобразованная в 1819 г. из закрытой в 1817 г. старой Киево-Могилянской академии. Выпускник «Орловской духовной семинарии Афанасий Булгаков, предназначенный правлением семинарии к отправлению в Киевскую духовную академию», после сдачи соответствующих испытаний, летом 1881 г. стал полноправным казеннокоштным студентом ее Церковно-исторического отделения и был поселен в академическом корпусе (ЦГИАУК. Оп. 1. Е. х. 11032. Л. 6). Поначалу учеба казалась ему «скучной», отмеченной «общим недугом расейских умов настоящего времени», но постепенно подобное настроение исчезает, и вот уже сту-

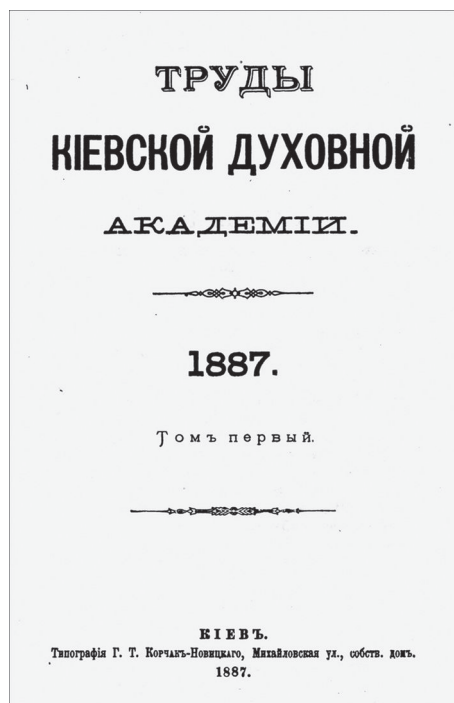
дент А. И. Булгаков целенаправленно начинает изучать интересующие его вопросы. Впрочем, на первых порах он «задался целью очень скромной, именно: если попаду в “профессоры” какого-нибудь духовного училища или семинарии, то употреблю все усилия, чтобы быть не таким, на которого сыплются насмешки учеников, бросаются бумажки и чуть-чуть не плюют в глаза, а таким, к которому питают хоть каплю уважения» (Яблоков 2002: Письмо 3). Очень быстро, уже к исходу 1881 г., приходит к А. И. Булгакову и осознание особой ценности для него Академии: «У нас в академии что хочешь, то и делай; вот это-то и дорого. Этот-то дар академии и может сделать из нас, кажется, что-нибудь поумнее, чем были мы прежде. А ум то этот в книжках, которых в нашей библиотеке сотни тысяч. Выбрать оттуда знание о человеке с его хорошою и дурною сторонами я и решился. Итак, я читаю о человеке все, что попадает под руку...» (Яблоков 2002: Письмо 3). На III курсе А. И. Булгаков уже явный лидер на своем Отделении и один из лучших студентов Академии. Он не только избрал необходимую тему для написания кандидатской диссертации, но и увлеченно над ней работал. В июне 1884 г. профессор М. Г. Ковальницкий, впоследствии архиепископ и ректор Академии, дает свой восторженный отзыв о диссертационном исследовании А. И. Булгакова «Очерки истории методизма». «Обширное, — пишет М. Г. Ковальницкий, — (в 568 стр. убористого письма) сочинение студ. Булгакова производит очень благоприятное впечатление. Автор работал много, умело и успешно. Сочинение его представляет исследование подробное и полное настолько, насколько это было возможно по имевшимся у автора материалам и пособиям... В оценке методизма автор спокоен, не обнаруживает духа нетерпимости к секте, напротив, не раз высказывает симпатию ко многим добрым явлениям в религиозной жизни методизма... Внешняя сторона сочинения представляется не совсем доделанною, что естественно в таком обширном труде, написанном в такой сравнительно небольшой срок. Сочинение студ. Булгакова дает ему полное право на степень кандидата богословия» (ТКДА 1884: 344–346). Сохранившиеся архивные материалы свидетельствуют, что после столь лестного отзыва А. И. Булгаков приложил все усилия, чтобы за оставшийся для учебы год не только «доделать» «внешнюю сторону» своего «сочинения», но и, по существу, заново переписать его, постепенно превращая в магистерскую диссертацию². Киев и киевская жизнь окончательно занимают все его помыслы. Орел «лишь место, где живут родные, и там ничего, кроме скуки», он «не находил», в отли-

чие от Киева, где «всегда, — писал А. И. Булгаков в начале 1885 г., — могу найти себе дело по душе, прогулку по желанию и т. п.» (Яблоков 2002: Письмо 7). К этому моменту Афанасий Иванович уже твердо знал, что его желанный путь не в скромные «профессоры» одного из многочисленных провинциальных духовных училищ, а в педагогическую корпорацию родной Киевской духовной академии, ректор которой епископ Сильвестр (Малеванский) и преподаватели явно симпатизировали молодому талантливому кандидату богословия. Киевская духовная академия располагалась на Подоле при Братском Богоявленском монастыре, настоятелями которого были ее ректоры, викарии Киевской епархии. За каменной оградой монастыря находилась соборная Богоявленская церковь, старый академический корпус с расположенной в нем Благовещенской церковью, Святодуховская церковь, братские кельи и новый академический корпус.

Исстари Братский монастырь называли также «училищным», что было связано с его возникновением, основанием при нем около 1615 г. училища Киевского Богоявленского православного братства, объединенного в 1632 г. со школой Киево-Печерской лавры. Это объединение тогда же заложило основу знаменитой во всем православном мире Киево-Могилянской коллегии, получившей звание академии в 1701 г. На втором этаже старого академического корпуса располагалась богатейшая библиотека Академии, книгами которой так активно пользовался А. И. Булгаков, а на первом — собрания церковно-археологического музея, насчитывавшие десятки тысяч разнообразных памятников, в том числе древние грамоты, рукописные и старопечатные книги. Одновременно с А. И. Булгаковым в Академии обучалось до 200 и более человек, некоторые из них прибывали в Киев не только из пределов Российской империи, но и из дальних стран, в их числе болгары, сербы, румыны, греки, японцы, различные арабы и другие. Десятую часть студентов Академии составляли иностранцы, причем большее их число так же, как и в случае с представителями Российской империи, являлось выходцами из семей священно- и церковнослужителей. В 1872 г. при Академии, во многом стараниями будущего крестного отца М. А. Булгакова, заслуженного ординарного ее профессора Н. И. Петрова, были учреждены два ученых общества — Церковно-историческое и Археологическое, членом которых был и А. И. Булгаков. Летом 1885 г. Афанасий Иванович, успешно выдержав в Академии необходимые экзаменационные испытания, был направлен как «кандидат богословия с правом получения маги-

стерской степени без нового устного испытания, а чрез представление только печатной диссертации» в Новочеркасское духовное училище «на должность преподавателя греческого языка» (ЦГИАУК. Оп. 1. Е. х. 11032. Л. 8).

Новочеркасск, административный центр Области войска Донского, молодая столица донского казачества, основанная в 1805 г. знаменитым атаманом М. И. Платовым в полусотне верст к северо-востоку от Ростова-на-Дону, была городом с весьма однородным населением. Основу его жителей составляло казачье сословие, служилые казаки, полностью определявшие весь облик Новочеркасска с его храмами и различными памятниками в честь давних и недавних событий своей войсковой истории, от походов Ермака до батальных времен Отечественной войны 1812 г. Город был совершенно не похож ни на Брянск, ни на Орел, ни на Киев, куда поскорее мечтал вернуться А. И. Булгаков. В Новочеркасске у него появляются новые знакомые и приятели, о которых он позднее писал в письмах, вспоминая «лучшие дни в новочеркасской жизни». После окончания Петербургской духовной академии в Новочеркасское духовное училище вместе с ним попадает и близкий друг его юности В. М. Позднеев, с которым, вероятно, А. И. Булгаков нередко проводил свои досуги, в том числе «с употреблением вина и водки», что его всегда тяготило, как и всевозможные училищные склоки (Яблоков 2002: Письмо 9). Главным для себя занятием в Новочеркасске А. И. Булгаков считал подготовку магистерской диссертации, которая согласно 136 параграфа академического Устава должна была быть напечатана перед защитой (ТКДА 1890: 174). В 1886 г. часть его «Очерков истории методизма» выходит из печати в «Трудах Киевской духовной академии», а в 1887 г. эта работа полностью издается, в том числе и в виде отдельного объемного двухтомника (Булгаков 1887). Дорога к защите становилась открытой, и 27 мая 1887 г. Совет Академии под председательством ректора епископа Сильвестра удостоивает «учителя Новочеркасского духовного училища Афанасия Булгакова... степени магистра, по защищении... в собрании Совета в публичном коллоквиуме», что 21 августа того же года утверждается указом Синода (ТКДА 1887: 433, 436–437). Теперь оставалось лишь получить преподавательское место в самой Академии, которая охотно принимала своего одаренного воспитанника, быстро, но не без хлопот и волнений, уволившегося из училища и уже осенью 1887 г. приступившего к чтению лекций в родной Alma mater.



Журнал «Труды Киевской духовной академии», в котором были опубликованы десятки работ А. И. Булгакова.

29 октября 1887 г. Афанасия Ивановича утверждают в звании доцента по кафедре древней гражданской истории, на которую за несколько дней перед тем он был избран Советом Академии. С 17 января 1889 г. А. И. Булгаков – уже во главе кафедры истории и разбора западных исповеданий, ставшей главным местом его деятельности до конца жизни. Он «с успехом разрабатывает преподаваемый им предмет и, чутко прислушиваясь к движениям в среде западных исповеданий, дает интересные отчеты о них на страницах академического журнала» (Булгаков 1901: стб.1183–1184).

В конце 1880-х гг. происходит постепенное сближение с семьей «дальних родственников», живших в уездном городе Карачеве, что в полусотне верст к востоку от Брянска. Главой этой семьи был протоиерей Казанской церкви Михаил Васильевич Покровский, лицо, весьма уважаемое в древнем богатом купеческом Карачеве, располагавшем многочисленными каменными православными храмами. Дочь о. Михаила Варвара Михайловна становится невестой А. И. Булгакова, с которой он из Киева ведет интенсивную переписку вплоть до момента свадьбы, состоявшейся 1 июля 1890 г. в Карачеве. В этих письмах к невесте Афанасий Иванович сообщает и важные подробности о своей научной и преподавательской деятельно-



Здание Киевского религиозно-просветительского общества (фото начала XX в.)

сти, знании им «всевозможных языков», особым интересе к собраниям библиотеки Академии, работать с которыми ему придется еще и как профессиональному библиотекарю и библиографу, описывая различные зарубежные издания, вошедшие в состав специального многотомного печатного каталога «книг библиотеки Киевской духовной академии». Сохранившиеся архивные материалы позволяют подробно проследить круг чтения Афанасия Ивановича за весь период его академической деятельности, его интерес к тем или иным жизненно важным проблемам прошлого и настоящего³. Как и в студенческие годы, библиотека Академии — место особого почитания А. И. Булгакова: «Есть возможность читать новости литературы почти со всего света (у нас в библиотеку выписывается все выдающееся по всем отраслям знаний) ... Недавно в нашу библиотеку была выписана вся классическая беллетристика, а теперь выписывается до 30 периодических изданий на разных языках» (*Земская* 2004: 43).

Много времени и сил отнимали у А. И. Булгакова подготовка к лекциям и весь ход учебного процесса. Растущая молодая семья требовала вложения все больших денежных средств и ее главе приходилось искать дополнительную работу. В начале 1890-х гг. Афанасий Иванович преподает

также в Киевском институте благородных девиц, а затем становится еще и цензором по внутренней цензуре. Тематика читаемых им в Академии лекционных курсов была весьма широка: «история западного христианства со времени обособления его от Вселенской церкви», «история реформации», «стремление западных исповеданий к распространению их на православном Востоке». Несмотря на невероятную загруженность преподавательскими делами и особенно весьма трудоемкой цензурской работой, когда приходилось «переворачивать и пересматривать груды книг, нот, картин» (*Рыбинский* 1907: 3), Афанасий Иванович все активнее занимается и научными исследованиями, а также переводами. Ему принадлежит целая серия переводов творений блаженного Августина и блаженного Иеронима, величайших западных отцов церкви. В «Трудах Киевской духовной академии» регулярно печатаются статьи, рецензии и обзоры А. И. Булгакова, который в начальную пору своей научной деятельности, в частности, много писал о тех из «представителей движения англиканства к воссоединению с православной церковью» как, например, доктор Ричард Литтльдэль, который «будучи поборником воссоединения с древнею церковью, ... видит эту церковь православной, а не католической». Основа подобного возможного объединения «православия и англиканства» по А. И. Булгакову «древне-церковное предание, утраченное западными исповеданиями» (*А. Б-в* 1890а: 331–334).

Впрочем, иллюзорность подобного масштабного воссоединения была очевидной для Афанасия Ивановича, в чем он был целиком прав, хотя отдельные случаи в виде прямых переходов из англиканства в православие происходили и до сих пор происходят, как это было, например, совсем недавно с известной американской исследовательницей российской истории Сюзан Мэсси. Общий научный интерес к старокатолицизму и английскому ритуализму А. И. Булгаков сохраняет до конца жизни, хотя и значительно пересматривает свои первоначальные взгляды на многие моменты их истории и догматику. На сегодняшний день не существует сколько-либо полной библиографии научных работ Афанасия Ивановича. Помимо «Трудов Киевской духовной академии» его сочинения помещались в ряде периодических и многотомных справочных изданий России, а также Англии. Они имели преимущественно научный характер, реже — полемико-просветительский. Особо следует упомянуть о переводах с латинского языка писаний блаженных Августина и Иеронима, составлявших огромный объем в полторы сотни

СОВРЕМЕННОЕ ФРАНКМАСОНСТВО.

(Опытъ парижскаго).

Проф. А. Булгакова.



К И Е В Ъ.

Тип. И. И. Воробьева. Киев, А. Лещерина, № 1819.
1903.

Титульный лист исследования А. И. Булгакова
«Современное франкмасонство» (Киев, 1903)

печатных листов (*Рыбинский* 1907: 5), а также нескольких монографиях, посвященных преимущественно истории английской церкви. Со временем начинают печататься работы А. И. Булгакова о русском сектантстве. Так, в обширном трактате, подробно разобрав «несколько вопросов, которые предложены сомневающимся в истинности православного учения» православным крестьянином, «насколько учение молокан согласно с духом учения Божественного Учителя, изложенного в Евангелии», А. И. Булгаков констатирует, что молокане «мало знают Св. Писание, читают его только отрывками и толкуют вкривь и вкось..., мало и верят священному Писанию и совершенно не знают духа учения Христова». А «этот дух Его есть дух бесконечной любви к погибшему человеку; этот дух учения Христова есть спасение духовной жизни человека от тех ужасных последствий, в которые подвергся человек своим грехом», молокане же «почему-то очень много говорят об устройении земной жизни человека или его земного благополучия» (*А. Б-ва* 1891: 72).

Тогда же А. И. Булгаков все больше внимания уделяет истории и современному состоянию «римского католицизма», в том числе и применительно его распространения на восточнославянских землях. Общее его суждение о нем оставалось не-

изменным на протяжении всей жизни: «Римский католицизм представляет такое вероисповедание, которое в течение ряда веков со времени отделения от православной церкви перестраивалось и в целом, и по частям столько раз, что невольно является мысль: есть ли оно здание, основанное на твердом краеугольном камне, и может ли оно считаться тою церковью, которая должна быть *столпом и утверждением истины?* Не есть ли оно здание, построенное на песке, постоянно нуждающееся в ремонте, в перестройках и надстройках? Последнее, кажется, вернее. (Таковым взглядом на католичество отличаются сочинения сторонника католичества Вл. Соловьева: но он в этом видит хорошую сторону католицизма — его способность к бесконечному развитию, — отмечает в примечании А. И. Булгаков.) В самом деле, самый беспристрастный исторический исследователь не может не согласиться с тем, что католицизм до папы Николая I не то же, что католицизм времен папы Григория VII, а католицизм времен новейших (назовем его католицизмом Тридентинского собора) не то же, что католицизм времен великого раскола (в конце XIV и в XV вв.); затем: католицизм испанский или итальянский не то же, что католицизм французский или немецкий, и т.п. и т.д.» (*А. Б-ва* 1890б: 458). Афанасий Иванович уже в начале своей ученой деятельности поднимает и такую болезненную для «Римской церкви» проблему, как безбрачие духовенства, специально рассматривая ее в плане непогрешимости «Римских епископов» и всей конфессии быть «столпом и утверждением истины» в условиях, когда допускается «иметь брачное духовенство униатам из маронитов и православных или греко-восточных христиан». «Для них римско-католическая церковь позволяет себе, якобы в виде снисхождения, стоять на почве древне-апостольского предания... К чему такая неустойчивость, такое колебание?! Разве достойно истинной церкви Божией, что она одним делает послабление, а других судит очень строго. Истина должна бы стоять твердо в ней... Очевидно, что обязательное безбрачие духовенства не есть непреложная истина, если римские папы допускают его в одном случае и отрицают в другом. Где же непогрешимость их суждений и определений? ... Безбрачие духовенства не требуется от униатов... как уступка невольная, — уступка, которой римский католицизм хочет склонить на свою сторону симпатии бедных униатов. Такие уступки он делает всегда, когда бывает бессилен прямо провести известное требование, когда боится опасного сопротивления, когда рискует ничего не получить, а потерять все. Разве так поступать прилично церкви Божией? Разве ложь, которую

дышит такое отношение к верующим, заповедана в слове Божиим?» (А. Б. 1891: 1–28). Важно помнить, что эти слова написаны в 1891 г. в преддверии открытия осенью того же года во Львове очень важного в истории восточнославянских греко-католиков собора, на котором по сути главнейшим стал вопрос о безбрачии духовенства, взорвавший ситуацию на заседаниях и в обыденной жизни как всего униатского духовенства, так и простых верующих в Австро-Венгерской империи.

Все годы своей академической службы А. И. Булгаков – один из активных членов нескольких киевских научных обществ, а также Богоявленского братства при Академии и различных ее комиссий. В начале 1890-х гг. он в числе тех, кто создавал успешно действовавшее в Киеве на протяжении четверти века Киевское общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви. Оно привлекло к своей разносторонней деятельности многих выдающихся духовных и светских лиц. Одно время председателем Общества был профессор Киевской духовной академии протоиерей И. Н. Корольков, непосредственно способствовавший возвращению Афанасия Ивановича в стены родной *Alma mater* уже в качестве ее преподавателя. Главной целью Общества была духовно-просветительская работа в широкой общественной среде, а также антисектантская. Общество устраивало многочисленные внебогослужебные собеседования, различного рода чтения, в том числе в «приютах, мастерских, ночлежных домах», осуществляло обширную издательскую программу. История Общества совершенно не изучена до сих пор, но мы можем сказать, что во всех трех основных направлениях его деятельности: «публичные богословские чтения для образованной публики», «церковные беседы для простого народа», «противосектантские собеседования» – А. И. Булгаков принимал самое деятельное участие. Он же опубликовал под грифом Общества и немало своих работ общепросветительского плана, среди которых можно выделить несколько специальных брошюр, имевших большой успех у части «образованной публики», например, «Значение Церкви Христовой в жизни человечества» (Булгаков 1899). В этом писании, носившем проповеднический характер, А. И. Булгаков утверждал: «Чтобы спасти род человеческий от царства разлившегося в мире зла, нужны были не слабые, истощенные рабством силы человека, а сверхъестественная помощь. Чтобы побороть царство зла, нужно было создать противоположное ему царство добра. Необходимая человеку помощь и явилась в Лице Бо-

гочеловека; и Царство, предназначенное к борьбе с царством зла, было основано Им, и снабжено всеми необходимыми для преодоления сил ада средствами. *Это царство добра и есть Церковь Христова*. Для спасения человека от зла нужно было освободить дух его от рабства плоти: нужно было просветить его омрачившийся разум, смягчить его ожесточившееся, окаменевшее сердце и укрепить его ослабевшую волю. Для просвещения разума человека Церковь получила от Основателя и Главы своего Божественное учение; для обновления его сердца ей дана *новая заповедь*; а для укрепления его воли – благодатная помощь для непрестанной, неуклонной борьбы с грехом, который и составляет сущность зла. И вот, снабженная благодатными сокровищами для восстановления и укрепления душевных и телесных сил человека Церковь Христова приступила к завоеванию древнего мира. Не в пурпуре и на золоченных колесницах, а в бедном рубище и пешими вступили в бой новые воины нового Царства; не меч и щит были их орудием, а крест и острейшее всякого меча обоюдоострое слово Евангелия; не могущество земное, не материальное довольство обещали они народам, а душевный мир и успокоение от мучений, истомивших человека в его поисках земного счастья; не с проклятиями и скрежетом зубов умирали они за Царя и Владыку своего, а с благословениями врагов своих и тихой молитвой за своих мучителей. И они победили мир. Исполнилось слово Евангелия: кроткие и смиренные сердцем унаследовали землю. Не прошло и трех веков после выступления на проповедь первых учеников Христовых, как Церковь Христова сделалась духовною владычицею лучшей части древнего мира и великою просветительною силою его. Церковь одухотворила науку о человеке и искусство, поставив пред ними забытый людьми идеал человеческой жизни – святость, совершенство, богоуподобление; Церковь изменила нравы и обычаи народов, провозгласив равенство всех людей пред лицом Творца, создавшего их по образу Своему (Кол. III, 11), и указав, что основою всех законов, определяющих отношения людей между собою, должна быть безусловная любовь к человеку и ненависть к сущности зла – греху. Она смирила чувственную сторону бытия человеческого и отвела ей надлежащее место в духовной жизни, – т.е. указала на нее не как на цель, а только как на средство для цели высшей. Одним словом, Церковь Христова создала то, что называется христианским просвещением» (Булгаков 1899: 5–6).

В последние годы жизни Афанасия Ивановича Общество стало даже издавать свой собственный

журнал «церковно-общественной жизни, политики, науки, литературы», получивший название «Церковь и народ». Общество построило в Киеве на Юрковице церковь и школу, а в самом центре города, на улице Большая Житомирская 9, красивейшее здание для своих собраний, сохранившееся в несколько перестроенном виде до сих пор. В этом здании, освященном 17 октября 1903 г., имевшем огромный зал на три тысячи мест, располагалась и домовая церковь во имя святого Иоанна Златоуста, в которой часто молились Булгаковы, в том числе и Михаил Афанасьевич. Общество, как учреждение епархиальное, находилось в непосредственном ведении управления Киевской православной епархии и под постоянной опекой ее владык. Общим итогом деятельности Общества к началу Первой мировой войны стали тысячи проведенных чтений и около трех миллионов экземпляров различных «листочков и брошюр религиозно-нравственного и историко-патриотического содержания». Во всем этом активное участие принимал и А. И. Булгаков, который исполнял также должность казначея Общества и, будучи музыкально одаренным человеком, к тому же певшим на клиросе, способствовал созданию при Обществе успешно действовавшего «церковно-народного любительского хора». Афанасий Иванович был и в числе тех, кто основал «кружок духовных и светских лиц, имевший целью обсуждения церковных вопросов и уяснение основ назревшей церковной реформы» — прообраз будущего знаменитого Киевского религиозно-философского общества. 3 марта 1904 г. профессор А. И. Булгаков «в публичном собрании Киевского религиозно-просветительного общества» произносит речь «О просвещении народов» (Булгаков 1904), которую совершенно невозможно игнорировать при глубинном анализе всемирно знаменитого романа его сына М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита». В этой же речи Афанасий Иванович специально выделяет категорию людей, живущих «в простоте сердца своего», которые «обнаруживают в себе присутствие... истинного света», необходимого «каждому человеку для того, чтобы освещать ему его жизненный путь..., обнаруживают в себе просвещенные очеса сердца, т. е. просвещение внутренней стороны человеческого существа, качествами которой определяется в слове Божиим достоинство, ценность человеческой жизни» (Булгаков 1904: 8). Он утверждает, «что просвещение народа не может ограничиваться только... развитием его ума..., без просвещения сердца его, без распространения познания о премудром Владыке не только всех народов, но и всего мира, т. е. о Боге, — как отдельный человек,

так и целые народы не имеют никакой нравственной цены» (Булгаков 1904: 17). «Только вера в Бога, — говорил А. И. Булгаков, — дает смысл и значение поведению человека, и только при вере в Бога его поведение всегда остается сознательным исполнением нравственного закона. По этой причине малейшее различие верований непременно отражается на степени нравственности и проявляется в различии нравственности у разных народов, а безверие почти всегда сопровождается безнравственностью или понижением нравственного уровня. — Так как цель человеческой жизни есть непрерывное приближение к бесконечному идеалу духовно-нравственного совершенства, то отсюда следует, что в истории ни одного народа никогда не может наступить такого периода, в который можно было бы сказать, что теперь религиозно-нравственного просвещения уже не нужно, — что цель уже достигнута; потому что каждое нарождающееся новое поколение представляет собой новый, так сказать, совершенно невосделанный в религиозно-нравственном отношении материал, над возделыванием которого и необходимо трудиться предшествующим поколениям. Старшие непрестанно и словом, и делом, т. е. примером собственной жизни, — должны учить младших: никакого перерыва, никаких колебаний, никаких недоразумений в этом великом деле быть не должно. Пред глазами учителей и воспитателей должен быть один всегда неизменный идеал: а производить воспитательные опыты безусловно вредно, как в других областях просвещения, так в особенности в области религиозно-нравственного воспитания и обучения. Неизменные истины веры и непреложные требования нравственного закона должны быть передаваемы, как и аксиомы математики, без которых невозможно движение в области точных наук, — категорически, в ясно выраженных раз навсегда формах. Только при таком условии мы можем ожидать от новых поколений твердости в прохождении ими их жизненного пути» (Булгаков 1904: 19–20).

21 марта 1902 г. А. И. Булгаков избирают экстраординарным профессором по кафедре истории и разбора западных исповеданий. Он много и активно трудится как педагог и ученый. Времени на отдых у него почти нет. Необходимо кормить свою многодетную семью. «Я постоянно несу такую головокружительную работу, — писал он своему другу В. М. Позднееву в том же 1902 г., — что почти не вижу времени за нею. Ты, может быть, не поверишь, что мы с женою часто не имеем времени поговорить о своих делах: я занят своими делами, жена домашнею толкотнею и наблюдениями за

уроками ребят. Выходить из дома можем только на короткое время и то почти всегда врозь, чтобы не оставлять без своего призора свою мелкоту, которая повинуется только нашему голосу и не признает никакого авторитета. В гости почти никуда не ходим, и у нас почти никто не бывает... Поживаем помаленьку: тяжело жить с такою, как моя, большою семьею в большом городе, но кое-как перебиваемся, работая не покладая рук большую часть суток» (Яблоков 2002: Письмо 15). В эти годы профессор А. И. Булгаков пишет ряд своих значительных работ, среди которых «Старокатолическое и христианско-католическое богослужение и его отношение к римско-католическому богослужению и вероучению», «Церковь и ее отношение к прогрессу», «Современное франкмасонство», «О свободе человека христианина», «Французское духовенство в конце XVIII в.», «Римский католицизм во Франции в последнее время», «О законности и действительности англиканской иерархии с точки зрения православной Церкви» и другие. В условиях нарастающих политических волнений в Российской империи, беспокойной международной обстановки в мире Афанасий Иванович оставался верен своему идеалу «христианства – этого вечно-го закона жизни». При этом А. И. Булгаков видел его «попираемым» на Западе, где «в настоящее время... за него принимают его средневековую подмену». Профессор Булгаков считал, «что римские католики видели и видят в себе носителей истинного христианства, идеальных представителей его в его духе и силе, и вместе с тем создателей современной западной культуры. Таким образом, с одной стороны, они дают повод за все неприглядные черты своих церковных учреждений возлагать ответственность на истинное христианство; а с другой стороны, – так как современная западная культура на практике обнаруживает все больше и больше свое несовершенство, – они подрывают доверие к истинному христианству, как великой просветительной силе, предназначенной к тому, чтобы возродить человечество. Римский католицизм сковал древне-христианскую свободу и застыл в своих средневековых формах: он видит в них идеальные формы человеческой жизни, старается навязать их всем и всюду, но мечты его ревностнейших борцов остаются тщетными, а враги христианства все больше и больше распространяют мысль о том, что “христианство отжило свой век”, с торжеством указывая на судьбы римских народов» (Булгаков 1905б: 48–49).

Одной из существеннейших проблем, которые стали особенно волновать А. И. Булгакова в последние годы его жизни явилась извечная

– «Церковь и государство». Применительно к западноевропейским католическим реалиям Афанасий Иванович писал: «... ложная мысль о том, что церковь и государство суть два совершенно самостоятельные и равноправные учреждения; при этом совершенно упускается из виду мысль о том, что они – учреждения, несоизмеримые ни по своему происхождению, ни по своей сущности, ни по своим целям, ни по средствам, употребляемым ими для достижения своих целей» (в примечании к этому месту он пояснял: «Выяснение этого различия между церковью и государством показывает, что в сущности своей вопросы “о союзе церкви и государства”, “об отделении церкви от государства, о так называемых государственных церквях” являются следствием печальных недоразумений»). «В основе римско-католических воззрений лежит идея церкви, как Божественного учреждения, и потому имеющего безусловное значение во всех областях государственной и общественной жизни. Этот безусловный характер принадлежит прежде всего членам иерархии, – основному элементу в церковной жизни. Но в государствах с народным представительством, как во Франции, такое же свойство приписывается учреждениям государственным, в силу безусловного значения, усвоенного народной воле. При таких воззрениях римских католиков на церковь, столкновение между представителями римского католицизма и представителями государственной власти является всегда неизбежным; и история римского католицизма есть не что иное, как непрерывный ряд иерархии с светскою властью, при чем последняя борьба во Франции есть только один из эпизодов этой борьбы, имеющий окончиться для внешней жизни римского католицизма весьма печально. Несмотря на все усилия, потраченные им, несмотря на меры искусственные, как напр., открытие тайных обществ, незаконных, с точки зрения государственной, римский католицизм во Франции должен признать себя побежденным. В этом представители его должны были бы сознаться, как можно скорее, и вместо ожиданий возможной перемены настроения в правительственных учреждениях взяться за более энергическую работу, чтобы спасти не свое прежнее влиятельное положение в государстве, а идею христианства, которая может быть вытравлена из сердец будущих поколений французского народа. Нужны напряженные дружные усилия всего наличного состава членов римского католицизма. Но факты показывают, как мы уже говорили, что такого единения католиков во Франции и нет» (Булгаков 1905б: 607–608).

Изначально же «Рим взлелеял и стремился воплотить в жизнь идею церкви — царства Божия — в формы единого всеобъемлющего государства, царства земного, но освященного апостольским авторитетом, и управляемого единым лицом, в соответствии с единым невидимым Главою церкви Иисусом Христом. Осуществление этих стремлений сделалось возможным после того, как новые народы в “эпоху переселения” уничтожили древнюю римскую империю и оказались под влиянием духовного авторитета римского епископа: ему, как духовному главе, они (в лице франков) помогли заложить камень будущей христианской державы созданием *Церковной области* — около Рима — и основать т. наз. “Священную Римскую империю”, являвшуюся воплощением *католической* церкви (в современном значении этого слова). — Главная черта в истории римского католицизма есть развитие власти папы (римского епископа) в церковном и политическом отношении. В церковном отношении это привело Запад к утрате независимости архиепископов и епископов и к полному подчинению их под власть римского епископа. Падение значения церковных соборов было естественным следствием такого подчинения. В политическом отношении это привело Запад к тому, что на высоте своего могущества папство сделалось (в средние века) распорядителем престолов в западных государствах по своему усмотрению» (Булгаков 1908: стб. 231–232).

В своей вероучительной сущности, считал А. И. Булгаков, «римский католицизм значительно изменил древне-христианские начала: он подавил древне-христианскую свободу исследования христианских истин, сосредоточив древне-христианский авторитет в лице только одного папы, чем был открыт путь к произвольному извращению догматов христианства: рационализм и субъективизм сделались характерною чертою р.-католического вероучения и привели западных христиан к созданию неизвестных древне-христианскому миру учений (догматов), или к принятию таких, которые в древности были осуждены. В основе всех отличительных римско-католических догматов лежит преувеличенное представление о силах человека в его естественном состоянии; это представление обнаруживается в учениях: о значении дел человека, как *заслуг пред Богом*, о возможности удовлетворить Бога за грехи, о возможности исполнить весь закон (“все должное”) и даже выйти за его пределы (т. е. сделать нечто “сверхдолжное”). Такое воззрение на человека и значение его дел приводит

к догматам обожествления человека в некоторых отдельных личностях (в лице Богоматери, некоторых святых и особенно в лице римского епископа) и умаляет значение искупительного дела Господа И. Христа, делая его, в сущности, не безусловно нужным. — Особенно вредным такое представление является в области *нравоучения*: оно внушает мысль о завете Бога, как юридическом акте между Богом и человеком, при чем человек рассматривается до известной степени равноправною стороною договора; оно расширяет понятие о добродетели, относя к области ее такие дела, которые в сущности своей не имеют такого характера, и суживает понятие греха, давая возможность в делах греховных видеть легко исправляемые, “искупаемые” человеком нарушения завета или закона. Граница между добром и злом почти устраняется; нравственность, как исполнение закона, рассматривается как нечто условное, находящееся в зависимости от окружающих человека обстоятельствах. Высшей степени эти представления достигают в казуистике..., т. е. в возможности одному и тому же деянию давать различную нравственную ценность, или рассматривать его, как *более греховное* и *менее греховное*, или даже совсем *не греховное* по причине той обстановки, которая окружала известное деяние во время совершения его.

Такое отступление от древне-церковного веро- и нравоучения на Западе сделалось возможным потому, что между западным и восточным христианством все больше сказывалась национальная и политическая разобщенность: по языку средневековые западные богословы почти не могли пользоваться творениями восточных отцов, учителей и писателей церкви, в которых раскрывался дух и смысл новозаветного откровения; а политическая и церковная вражда только усиливала разъединение в вопросах веры. Западные богословы стремились восполнить недостаток знакомства с вероучением представителей древней церкви силами собственного разума и создали то рационалистическое направление богословской науки, которое приобрело печальную известность под именем схоластики» (Булгаков 1908: стб. 233–234).

Весной 1906 г. Афанасий Иванович почувствовал себя плохо, в летний период болезнь обострилась настолько, что он сильно ослабел и потерял зрение. Врачи констатировали наличие «серьезной хронической болезни почек», нефросклероза. Понимая, что дни его сочтены, профессор Булгаков с помощью сослуживцев и ру-

ководства Академии предпринимает старания дабы обеспечить будущее материальное благополучие своей семьи. Ведь самому старшему из его семерых детей, Михаилу, было тогда всего пятнадцать лет. А. И. Булгакова выдвигают на присуждение академических премий, именуемых Макарьевскими, а затем 11 декабря 1906 г. «он был удостоен Советом Академии степени доктора богословия» (ЦГИАУК. Оп. 3. Е. х. 2908. Л. 4). Одновременно «Совет Академии постановил ходатайствовать пред Св. Синодом об удостоении Афанасия Ивановича звания ординарного профессора сверх штата с присвоением сему званию содержанием». 8 февраля 1907 г. Синод ходатайство удовлетворил⁴, а 10 марта ординарный профессор А. И. Булгаков подал прошение об отставке и назначении ему «полного оклада пенсии... в размере 3000 рублей». После смерти Афанасия Ивановича, последовавшей утром 14 марта 1907 г., эта пенсия помогла его вдове Варваре Михайловне поднять на ноги всех детей, младшей из которых было тогда менее пяти лет.

Как недавно верно отметил проректор Киевской духовной академии В. В. Бурега, в большой специальной статье о ее истории, А. И. Булгаков был в «дореволюционный период единственным профессором КДА, получившим и магистерскую, и докторскую степени за специальные исследования в области сравнительного богословия и истории западных исповеданий» (Бурега 2013: 127).

Похороны статского советника, доктора богословия, кавалера орденов св. Станислава и св. Анны, ординарного профессора А. И. Булгакова состоялись 16 марта 1907 г. на Байковом кладбище. Могила и надгробный памятник на ней в виде четырехконечного креста на постаменте сохранились.

А различные статьи Афанасия Ивановича, признанного знатока «западных вероисповеданий» продолжали печататься (Булгаков 1911б: стб. 328–330; Булгаков 1911в: стб. 817–819; Булгаков 1911г: стб. 817–819; Булгаков 1911а: стб. 821–826).

Приложение

Автобиография А. И. Булгакова, собственноручно им написанная по просьбе С. А. Венгерова в декабре 1891 г. (хранится в Рукописном отделе Института русской литературы [Пушкинского дома] РАН. Ф. 377. [С. А. Венгеров]. Оп. 7. Е.х. 646. Л. 1-4).

«Киев, 1891 года 1 декабря.

Милостивый государь Семен Афанасьевич!

Спешу ответить Вам на письмо, в котором Вы просите меня «сообщить о себе биографические и библиографические сведения для Вашего издания». Излагаю по Вашему желанию «в форме краткой биографии».

Имя мое Булгаков Афанасий Иванович, я родился в 1859 году, 21 апреля, в селе Бойтичи Орловской губ., Брянского уезда; отец мой — священник, а мать — дочь пономаря одной из церквей города Брянска. До 6 лет я жил на месте родины, а потом в селе Подольяны Орловск. уезда и губернии, куда мой отец был переведен на место священника. Здесь я получил первоначальное образование, частью под руководством отца и матери, частью в сельской приходской школе. В нашей семье постоянно жили светлые воспоминания о дальнем родственнике со стороны отца проф. Якове Кузьмиче Амфитеатрове и трех братьях моей матери, которые окончили курс в Петербургской дух. академии, и из которых один был оставлен бакалавром в ней, другой служил сначала в Китайской миссии, а потом при посольстве в Китае, а третий был преподавателем духовной семинарии. Заветною мечтою моих родителей было то, чтобы я и братья мои шли по той же дороге, на которой составили себе славу в тесном домашнем кругу наши дяди. Поэтому нас постепенно отдавали учиться в духовно-учебные заведения. Я поступил в Орловск. дух. училище в 1869 году, когда оно еще не было преобразовано. Пробыв там два двухгодичных курса (по старому уставу) и два годичных (по новому), я перешел в 1875 году в духовную семинарию. Время моего учения там было временем реформ прошлого царствования, временем господства классицизма, временем обсуждения состояния умов русской молодежи, временем последней русско-турецкой войны, — словом временем, которое закончилось ужасным событием 1 марта 1881-го года. События, быстро сменявшиеся, не могли проходить бесследно для духовных заведений, и в частности для нашей семинарии: среди воспитанников было заметно лихорадочное стремление к приобретению знаний; многие стремились оставить семинарию и перейти в светские заведения, — что и удавалось им несмотря на стеснительные требования по получению аттестата зрелости. Я был склонен к богословской науке и окончил полный семинарский курс; а потом на казенный счет был назначен в Киевскую дух. академию, в которой я пробыл 4 года (до 1885 года), занимаясь преимущественно церковною

историей и изучением древних и новых языков. По окончании курса кандидатом богословия с правом получить степень магистра богословия без новых устных испытаний (или магистрантом), в том же году, я назначен был преподавателем греч. языка в г. Новочеркасск Донской области. Здесь в течение двух лет я окончил начатое еще в академии магистерское сочинение, 1-я часть которого была напечатана и рецензирована в 1886 и в начале 1887 года; так что в мае 1887 года я был приглашен в академию на магистерский коллоквиум. В октябре того же года, по утверждению меня в степени магистра богословия я был избран Советом Киевской академии читать лекции по кафедре Древней гражданской истории. Но в 1888 году я, по личной склонности к богословской науке, — переменяю кафедру: я перешел на кафедру “Истории и разбора западных исповеданий”, на которой остаюсь и теперь. Со августа 1890 года начал также давать уроки гражданской истории в Киевск. институте благород. девиц.

Писать и печатать свои статьи начал еще в семинарии. К 1880 году была напечатана по определению семинарского начальства моя статья “О судебной реформе в царствование Александра II” (по поводу 25-летнего юбилея царствования покойного Государя). Студентом академии в 1883 году напечатал статью “Судьба Моравской церкви после смерти св. Мефодия (885 г.)” (по поводу юбилея со дня смерти св. Мефодия). Обе статьи напечатаны в “Орлов. епарх. ведом.”. В 1886 и 1887 году напечатал сочинение: “Очерки истории методизма” в двух книгах. Первая часть представлена была в качестве магистерск. диссертации. В 1888 году начал перевод творений Блаженного Августина для издаваемой при Киевской академии “Библи-

отеки отцов древней западной церкви” (этот перевод продолжаю и теперь). В том же году составил “Описание торжества 900-летия крещения Руси в Киеве” для “Церковных ведомостей”. В 1889 году напечатал отчет о “Конференции англиканских епископов”, бывшей в 1888 году. В 1890 году напечатал статьи: “Кафолико-апостольские общины в России”, “Страничка из истории ритуализма в Англии”, “И. фон Дёллангер”, “Баптизм”. В 1891 году статьи: “Безбрачие духовенства”, “Идеал общественной жизни по воззрениям католичества, реформатства и протестантизма”, “О молоканстве” и “Некрологи Преосв. Платона, митр. Киевского и Галицкого (1803—1891)”. Все статьи напечатаны в “Трудах Киевской дух. Академии”. Вместе с печатанием перечисленных статей я редактировал первый выпуск каталога книг фундаментальной библиотеки академии, напечатанный в 1890 году; редактирование каталога продолжаю и теперь.

Кроме рецензии на мою магистерскую диссертацию, составленную одним из профессоров академии, и кратких извлечений из моих статей в библиографических листках духовных журналов я не знаю отзывов на свои сочинения. В сочинении “Очерки истории методизма” я пришел к выводу, что эта секта Англиканской церкви образовалась постепенно из протеста против омертвления духа в этой церкви; что представители этого протеста могли бы послужить на пользу Англиканской церкви, если бы духовенство не оттолкнуло их; что по характеру своему и по устройству своих общин секта методистов есть крайняя степень в развитии протестантизма.

Готовый к Вашим услугам
[А. Булгаков - подпись]».

Примечания

¹ См. автобиографию А. И. Булгакова, публикуемую нами в конце настоящей статьи в современной орфографии.

² Рукописный оригинал кандидатского сочинения А. И. Булгакова сохранился и сберегается в фондах Института рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского (Ф. 304. Е. х. 956).

³ Книга-инвентарь, выдававшаяся А. И. Булгакову в библиотеке Киевской духовной академии литературы в 1887—1907 гг. хранится в Ф. 160 Института рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского.

⁴ Текст докторского диплома опубликован: Путова Г. 2013: 249.

Источники и материалы

Из Епархиальной жизни 1903 — Из Епархиальной жизни. Перенесение св. иконы с мощами священномученика Кукши из Киева в Брянск // Орловские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1903. № 35.

ТКДА 1887 — Труды Киевской Духовной Академии. Т. 3. Киев, 1887.

ТКДА 1890 – Труды Киевской духовной Академии. Т. 2. Киев, 1890.

ТКДА 1884 – Труды Киевской духовной академии. Т. 3. Киев, 1884.

ЦГИАУК – Центральный государственный исторический архив Украины в Киеве. Ф. 711.

Научная литература

А. Б. Безбрачие духовенства: Историко-полемический очерк. Киев: тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1891.

А. Б-ва. О молоканстве, ответ на вопросы православного христианина о молоканском вероучении. Киев, 1891.

А. Б-вѣ. Страница из истории современного ритуализма в Англии // Труды Киевской Духовной Академии. Т. 2. Киев, 1890а.

А. Б-вѣ. Фон-Деллингер, глава старокатолического движения // Труды Киевской Духовной Академии. Т. 2. Киев, 1890б.

Афонин В. П., Алексеев В. П. От Бойтич до самого Нью-Йорка. Т. 1–3. Белые берега–Брянск: Белобережье, 2008–2012.

Булгаков Афанасий // Православная богословская энциклопедия. Т. 2. СПб, 1901.

Булгаков Афанасий Иванович // Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819–1920-е гг. Материалы из собрания проф. протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА. В 4-х т. / [сост. В. И. Ульяновский]. Т. 1. Киев, 2014. (примечательно, что основу статьи о А. И. Булгакове здесь составляет полностью перепечатанный его некролог, составленный В. П. Рыбинским, помещенный на с. 207–211).

Булгаков А. Конкордат Формула // Богословская энциклопедия. Т. 12. СПб., 1911а.

Булгаков А. Католическая церковь // Православная богословская энциклопедия. СПб, 1908.

Булгаков А. Коллоквиум лейпцигский // Богословская энциклопедия. Т. 12. СПб., 1911б.

Булгаков А. Конкордат Вармский // Богословская энциклопедия. Т. 12. СПб., 1911в.

Булгаков А. Конкордаты (папские) с Россией // Богословская энциклопедия. Т. 12. СПб., 1911г.

Булгаков А. Римский католицизм во Франции в последнее время (в конце XIX века) // Христианское чтение. 1905а. № 11.

Булгаков А. И. Значение Церкви Христовой в жизни человечества. Киев: тип. Импер. у-та Св. Владимира И. Т. Корчак-Новицкого, 1899.

Булгаков А. И. О просвещении народов. Киев: тип. И. И. Горбунова, 1904.

Булгаков А. И. Очерки истории методизма. Т. 1–2. Киев: тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887.

Булгаков А. И. Римский католицизм во Франции в последнее время // Христианское чтение. 1905б. № 1.

Бурега В. В. Сравнительное богословие и история западных исповеданий в КДА // Православная энциклопедия. Т. 33. М., 2013.

Ермишин О. Т. Булгаков Афанасий Иванович // Православная энциклопедия. Т. 6. М., 2003.

Земская Е. А. Михаил Булгаков и его родные: Семейный портрет. М., 2004.

Лабынцев Ю., Щавинская Л. Литературные труды Афанасия Булгакова. Москва: БУЛ, 2011

Лазебник И. Отец Мастера // Альманах библиофила. Вып. 28. М., 1993.

Мягков Б. С. Булгаков Афанасий Иванович (1859–1907), отец М. А. Булгакова // Мягков Б. С. Родословия Михаила Булгакова [М.]: А ПАРТ, 2003.

Путова Г. Документи про життя та діяльність А.І. Булгакова і членів його родини у ЦДІАК України // Болховітіновський щорічник 2012. Київ: Пріоритети, 2013.

Рогозовская Т. Отец Афанасий Иванович Булгаков // Sine arte nihil: Сборник научных трудов в дар профессору Миловое Йовановичу. Белград–Москва: Пятая страна, 2002.

Рогозовская Т. А. Родители. Афанасий Иванович и Варвара Михайловна Булгаковы // Дом Булгакова. Киев, 2015.

Рогозовская Т. А. Письма А. И. и В. М. Булгаковых // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология: Ежегодник 1991. М., 1997.

Рыбинский Вл. Профессор Афанасий Иванович Булгаков (некролог) // Профессор Афанасий Иванович Булгаков. Киев, 1907.

Яблоков (публ., коммент.) «Я читаю о человеке все...»: Письма А. И. Булгакова к В. М. Позднееву / Публикация и комментарии Е. А. Яблокова // Октябрь. 2002. № 11.

References

Afonin, V. P., and V. P. Alekseev. 2008–2012. *Ot Boitich do samogo N'iu-Iorka* [From Boitich to New York]. Vol. 1–3. Belie berega–Briansk: Beloberezh'e.

- B., A. 1891. *Bezbrachie dukhovenstva: Istoriko-polemicheskii ocherk* [Celibacy of the Clergy: A Historical and Polemic Essay]. Kiev: tipografiia G. T. Korchak-Novitskogo.
- Bulgakov Afanasii [Bulgakov Afanasy] 1901. In *Pravoslavnaia bogoslovskaiia entsiklopediia* [Orthodox Theological Encyclopedia]. Vol. 2. St. Petersburg.
- Bulgakov Afanasii Ivanovich [Bulgakov Afanasy Ivanovich] 2014. In *Biograficheskii slovar' vypusknikov Kievskoi dukhovnoi akademii: 1819–1920-e gg. Materialy iz sobraniia prof. protoiereia F. I. Titova i arkhiva KDA. V 4 tomakh* [Biographical dictionary of the graduates of the Kiev Theological Academy: 1819–1920s. Materials from the collection of Professor Archpriest F. I. Titov and the KDA archive. In 4 volumes]. Vol. 1. Kiev.
- Bulgakov, A. 1911. Konkordat Formula [Concordat Formula]. In *Bogoslovskaiia entsiklopediia* [Theological Encyclopedia]. Vol. 12. St. Petersburg.
- Bulgakov, A. 1905. Rimskii katolitsizm vo Frantsii v poslednee vremia (v kontse XIX veka) [Roman Catholicism in France in recent times (at the end of the 19th century)]. *Khristianskoe chtenie* 11.
- Bulgakov, A. 1908. Katolicheskaiia tserkov' [Catholic Church]. In *Pravoslavnaia bogoslovskaiia entsiklopediia* [Orthodox Theological Encyclopedia]. St. Petersburg.
- Bulgakov, A. 1911. Kollokvium leipstsigskii [Leipzig Colloquium]. In *Bogoslovskaiia entsiklopediia* [Theological Encyclopedia]. Vol. 12. St. Petersburg.
- Bulgakov, A. 1911. Konkordat Varmskii [Concordat Warmsky]. In *Bogoslovskaiia entsiklopediia* [Theological Encyclopedia]. Vol. 12. St. Petersburg.
- Bulgakov, A. 1911. Konkordaty (papskie) s Rossieiu [Concordats (papal) with Russia]. In *Bogoslovskaiia entsiklopediia* [Theological Encyclopedia]. Vol. 12. St. Petersburg.
- Bulgakov, A. I. 1887. *Ocherki istorii metodizma* [Essays on the History of Methodism]. Vol. 1–2. Kiev: tipografiia G. T. Korchak-Novitskogo.
- Bulgakov, A. I. 1899. *Znachenie Tserkvi Khristovoi v zhizni chelovechestva* [The significance of the Church of Christ in the life of mankind]. Kiev: tipografiia Imperatorskogo universiteta Sviatogo Vladimira I. T. Korchak-Novitskogo.
- Bulgakov, A. I. 1904. *O prosveshchenii narodov* [About enlightenment of peoples]. Kiev: tipografiia I. I. Gorbunova.
- Bulgakov, A. I. 1905. Rimskii katolitsizm vo Frantsii v poslednee vremia [Recent Roman Catholicism in France]. *Khristianskoe chtenie* 1.
- Burega, V. V. 2013. Sravnitel'noe bogoslovie i istoriia zapadnykh ispovedanii v KDA [Comparative Theology and History of Western Confessions at KTA]. In *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox encyclopedia]. Vol. 33. Moscow.
- B-v", A. 1890. Fon-Dellinger, glava starokatolicheskogo dvizheniia [Von Dellinger, head of the Old Catholic movement]. In *Trudy Kievskoi Dukhovnoi Akademii* [Proceedings of the Kiev Theological Academy]. Vol. 2. Kiev.
- B-v", A. 1890. Stranitsa iz istorii sovremennogo ritualizma v Anglii [Page from the history of modern ritualism in England]. In *Trudy Kievskoi Dukhovnoi Akademii* [Proceedings of the Kiev Theological Academy]. Vol. 2. Kiev.
- B-va, A. 1891. *O molokanstve, otvet na voprosy pravoslavnogo khristianina o molokanskom verouchenii* [About Molokanism, an answer to the questions of an Orthodox Christian about the Molokan doctrine]. Kiev.
- Ermishin, O. T. 2003. Bulgakov Afanasii Ivanovich [Bulgakov Afanasy Ivanovich]. In *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox encyclopedia]. Vol. 6. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopediia».
- Iablokov, ed. 2002. «Ja chitaiu o cheloveke vse...»: Pis'ma A. I. Bulgakova k V. M. Pozdneevu [«I read everything about a person ...»: Letters from A. I. Bulgakov to V. M. Pozdneev]. *Oktiabr'* 11.
- Labyntsev, Iu., L. Shchavinskaia. 2011. *Literaturnye trudy Afanasiia Bulgakova* [Literary works of Afanasy Bulgakov]. Moskva: Biblioteka ukrainskoi literatury.
- Lazebnik, I. 1993. Otets Mastera [Master's Father]. In *Al'manakh bibliofila* [Bibliophile's Almanac]. Vol. 28. Moscow.
- Miagkov, B. S. 2003. Bulgakov Afanasii Ivanovich (1859–1907), otets M. A. Bulgakova [Bulgakov Afanasy Ivanovich (1859–1907), father of M. A. Bulgakov]. In Miagkov B. S. *Rodosloviia Mikhaila Bulgakova* [Genealogies of Mikhail Bulgakov]. Moscow: A PART.
- Putova, G. 2013. Dokumenty pro zhittia ta diial'nist' A.I. Bulgakova i chleniv iogo rodini u TsDIAK Ukraïni [Documents about the life and work of AI Bulgakov and members of his family in Central State Historical

Archive of Ukraine of Ukraine]. In *Bolkhovitinovs'kii shchorichnik 2012* [Bolkhovitinovsky Yearbook 2012]. Kiïv: Prioriteti.

Rogozovskaia, T. 2002. Otets Afanasii Ivanovich Bulgakov [Father Afanasy Ivanovich Bulgakov]. In *Sine arte nihil: Sbornik nauchnykh trudov v dar professoru Milivoje Iovanovichu* [Sine arte nihil: Collection of scientific papers as a gift to Professor Milivoj Yovanovic]. Belgrad– Moscow: Piataia strana.

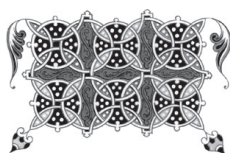
Rogozovskaia, T. A. 1997. Pis'ma A. I. i V. M. Bulgakovykh [Letters from A.I. and V.M.Bulgakov]. In *Pamiatniki kul'tury. Novye otkrytiia. Pis'mennost'. Iskusstvo. Arkheologiya: Ezhegodnik 1991* [Monuments of culture. New discoveries. Writing. Art. Archeology: Yearbook 1991]. Moscow.

Rogozovskaia, T. A. 2015. Roditeli. Afanasii Ivanovich i Varvara Mikhailovna Bulgakovy [Parents. Afanasy Ivanovich and Varvara Mikhailovna Bulgakov]. In *Dom Bulgakova* [Bulgakov's House]. Kiev.

Rybinskii, Vl. 1907. Professor Afanasii Ivanovich Bulgakov (nekrolog) [Professor Afanasy Ivanovich Bulgakov (obituary)]. In *Professor Afanasii Ivanovich Bulgakov* [Professor Afanasy Ivanovich Bulgakov]. Kiev.

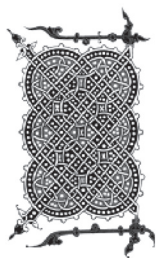
Zemskaja, E. A. 2004. *Mikhail Bulgakov i ego rodnye: Semeinyi portret* [Mikhail Bulgakov and his family: Family portrait]. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury.

PROFESSOR of the KIEV THEOLOGICAL ACADEMY A. I. BULGAKOV
(1859-1907)



ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ И МАТЕРИАЛОВ

© 2020 О.В. Кириченко
Москва, Россия



«МОИ ВОСПОМИНАНИЯ»: ВОСПОМИНАНИЯ ВАЛЕНТИНЫ АНДРЕЕВНЫ ЗВОНКОВОЙ. Ч. 2

Подготовка публикации и предисловие

Аннотация. Воспоминания В. А. Звонковой посвящены церковной жизни автора, начиная с послевоенного времени и заканчивая 2000-ми годами. В центре воспоминаний стоит судьба самого автора, идущего сложной и тернистой дорогой православного христианина в атеистическом государстве и обществе. Автор показывает, что путь этот был непрост не только из-за преследований верующих, но даже в большей степени из-за особой нравственной атмосферы в быстро атеизирующемся советском обществе, где попирались традиционные нормы брачных отношений, где рушились привычные родственные связи и т. д. Воспоминания отмечены тонкими наблюдениями автора за жизнью современников, как церковной, так и светской.

Ключевые слова: православная вера, Русская Православная Церковь, благочестие, аскетика, духовничество, старчество, церковный приход, советская эпоха, воспоминания.

Abstract. The memoirs of V. A. Zvonkova are devoted to church life from the 1940-s to the 2000-s. At the heart of the memoirs is the fate of the author herself, walking the difficult path of the Orthodox Christian in an atheistic state and society. The author shows that this path was not easy, not only because of the persecution of believers, but even more so because of the special moral atmosphere in the rapidly atheizing Soviet society, where the traditional norms of marital relations were violated, where familiar family ties were broken, etc. The memoirs are marked by the author's subtle observations of the life of contemporaries, both churchly and secular. Keywords: memoirs, Soviet era from the 1940-s to the beginning of the 2000-s, Orthodox Christian church, church, priests, parish life.

Key words: Orthodox faith, Russian Orthodox Church, piety, asceticism, clergy, eldership, church parish.

Кириченко Олег Викторович (Kirichenko Oleg Viktorovich) – главный научный сотрудник ИЭА РАН, доктор исторических наук, главный редактор научного православного журнала «Традиции и современность» / kirichenko.oleg.1961@mail.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2020. № 25. С. 114–150

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 2.21.215; ББК – 86.372.7; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2020-25/114-150>

Продолжение воспоминаний Валентины Андреевны Звонковой охватывает время с начала постсоветской эпохи и почти до нынешних дней. Здесь духовная и в том числе церковная жизнь автора теснейшим образом связана с ее духовником протоиереем Михаилом Трухановым, старцем и выдающимся богословом. Ценно, что автор воспоминаний отдает себе отчет, как непросто было попасть в духовные чада к такому человеку, и потому она описывает период знакомства со старцем как время постепенного узнавания, все более глубокого, от встречи к встрече. И только после трагических событий, связанных с ее жизнью и возможной близкой смертью, Валентина Андреевна буквально видит, как Промысел Божий творится там, где молится о. Михаил, и решает обратиться к нему с просьбой стать духовником. Она не только духовная дочь старца, но и ближайший его помощник. В монастырской жизни это называется «быть келейником», ближайшим помощником уважаемого монаха. Келейник не только помогает нередко немощному человеку, но в еще большей степени «берет» от него, учится духовной жизни из первых рук, овладевает искусством православно-христианской аскетики. Не случайно позже и сами бывшие келейники становились уважаемыми монахами. На этом, скажем, строилась старческая школа в Оптиной пустыни. В нашем же случае, о. Михаил тоже выбирает не просто расторопную помощницу, хорошо знающую, что такое послушание «выше поста и молитвы», но человека, который после его кончины сможет понести сложные послушания: по изданию его богатейшего богословского наследия, по сохранению памяти о нем, по консолидации тех, кто при жизни о. Михаила находил в его доме на Новослободской духовный приют. Вот и «Мои воспоминания» написаны как-то незаметно в череде других дел.

В этом периоде воспоминаний автор все чаще и чаще уходит от описания своей жизни в пользу описаний того, что делал о. Михаил, но читателю надо помнить, что почти за каждым событием стоит и ее личность. Едет ли о. Михаил к кому-то на квартиру исповедовать и причащать, добираясь в метро, пересаживаясь на трамвай и автобусы, везде рядом с батюшкой находится его помощница. Это она свидетельствовала, что дорогой батюшка никогда не присаживался, ни в метро, ни в автобусе; стоял, хотя ему было трудно без отмороженных и ампутированных в лагере пальцев. Многие случаи чудесных событий (исцелений, прозорливости и т. д.), поведение священника при общении с людьми сохра-

нились только в ее редакции, как сохранился в письменном виде и домашний церковный обиход о. Михаила. И матушка Вера Александровна, и келейница Валентина Андреевна, жившие под одной крышей с о. Михаилом, были свидетелями его священнической жизни: с ежедневными церковными службами — часами и литургиями, с огромнейшим числом поминальных имен, за здоровье и еще больше за упокоевание. Молодые священники, которые имеют хотя бы небольшой опыт ежедневного служения литургии, знают, какой это тяжелый труд, какая невероятная нагрузка, а пожилой о. Михаил служил ежедневно несколько десятилетий, что не исключало, а подразумевало, как следует из записок, и строгий, по уставу, пост, и весь ежедневный круг богослужения, кроме этого, еще и ночные молитвы, и чтение Евангелия; посещение храма в воскресный день, где весь евхаристический канон священник простаивал на коленях. Потом была домашняя трапеза с гостями, ответы на вопросы и опять — труды и труды. В этом монастырском круговороте времени, «жены-мироносицы» были необходимой составляющей жизни. И Валентина Андреевна была в числе самых близких к батюшке людей. Большой интерес, думаю, вызовет та часть предлагаемых воспоминаний, которая посвящена поездке Валентины Андреевны в Данию, которая ей самой поначалу виделась не очень понятной, но всегдашняя готовность следовать воле Божьей, опираясь на благословение духовного отца, и здесь привела к порядку, к пресечению человеческого, субъективного произвола, и поездка завершилась как нужно.

Воспоминания представляют большой интерес для этнографов, занимающихся изучением народной религиозной жизни, в ее советском и постсоветском виде. В них присутствуют все необходимые условия для работы с подлинным источником: автор хорошо знает о чем пишет, она сама все это пережила и сохранила. Автор дает оценку времени с позиции глубоко верующего человека, и поэтому эта оценка имеет свой ценностный ряд, свою мотивацию, она аутентична сознанию церковного человека, в ней голос Церкви звучит ясно и неискаженно. Последнее, кстати говоря, является важным аргументом в пользу того, что народное начало в лучших своих представителях и в эти советские и постсоветские годы продолжало идти нераздельным с Церковью путем, приобретать глубокие духовные знания, продолжать ту линию православно-церковного пути, которая сформировалась в самые первые десятилетия и столетия христианизации на Руси.

О. В. Кириченко

© 2020 В. А. Звонкова

МОИ ВОСПОМИНАНИЯ

СНОВА ВСТРЕЧА С ОTCОМ МИХАИЛОМ ТРУХАНОВЫМ

Хотя мы много лет лично не общались с отцом Михаилом, но у нас был общий знакомый Петр Иванович (с которым моя мама ездила в Патриархию по поводу защиты отца Михаила от клеветы) — он поддерживал постоянно связь с батюшкой, регулярно бывал на службах о. Михаила и нас всегда навещал. Он и рассказывал о моём состоянии батюшке.

С 1968 по 1974 год у меня духовников не было, и если я обращалась с какими-то вопросами к отцу Михаилу, это были разовые случаи и то через посредство Петра Ивановича.

В 1970 г., когда я работала главным бухгалтером, начались сильные искушения по поводу замужества, многие предлагали выйти замуж, и мое желание на это склонялось, мне был 31 год. То один кандидат, то другой, сомнения одолевают. В миру жить одной тяжело, а люди предлагают замужество очень хорошее, один из претендентов — мой начальник. Я почти готова была дать согласие.

И вот вижу в 5 часов утра сон: в комнату входит женщина, вся в черном, высокая, красивая. Подходит ко мне и тихо говорит: «Вот ты выйдешь замуж, у тебя будут дети, а тебе осталось жить 7 лет, ты скоро умрешь, и кому ты их оставишь?». И исчезла. На сей раз сразу мной было принято решение отложить замужество.

Проснулась, сообщила об этом видении о. Михаилу через Петра Ивановича. Батюшка дал мне послушание: прочитать всю Библию и причащаться каждый день в разных храмах. В это время я была в отпуске и Библию я прочла очень быстро, помню, в день читала по 8 часов, причащалась тоже часто. Мое самочувствие — и телесное, и духовное — улучшилось.

Прошли годы, и снова стало одолевать искушение... мир, заботы, суета, при этом не надо забывать, что храм для меня всегда оставался моей жизнью. Снова я оказалась на грани замужества. И снова Господь меня спасает.

Под утро, в ночь на 5-е июня 1972 г. (мне 33 года), мне был следующий сон: захожу я в комнату, мама говорит: «А у нас Гостя, подойди, возьми благословение». Прохожу вперед, на постели лежит красивая, улыбающаяся, в черной одежде, как монахиня, женщина, имя ей как будто Феодора. Такая, каких возят на колясках (откуда у меня такое сознание — не знаю, но с кем-то я её сравниваю). Благословила меня большим крестом, улы-

бается и говорит: «А тебе так недолго здесь быть, через неделю с тобой случится непредвиденное и неожиданное, ты попадешь в больницу, а оставит ли тебя Господь жить, Ему Одному известно». А сама улыбается.

На этом я проснулась и больше не засыпала, дело было на рассвете. Я не очень испугалась, но стала думать над тем, что со мной может случиться.

Утром с работы звоню о. Михаилу и говорю, что мне срочно нужно его видеть, так как мне осталось жить одну неделю. Встреча была назначена через два дня, что меня очень огорчило. В этот же день я неожиданно заболела, температура 38,5. На следующий день болезни меня навел сам батюшка. Благословил прочитать четырех Евангелистов и на этой неделе причаститься Святых Христовых Таин. Указанное послушание было выполнено, и Господь открыл мне тайну сновидения.

Когда мне было 15–17 лет, у меня было большое желание уйти в монастырь, но по семейным обстоятельствам и другим причинам мне это исполнить не удалось. И тогда я просила Царицу Небесную, чтобы Она меня спасла «ими же веси судьбами», а в противном случае пусть лучше пошлет мне смерть.

Слава Богу, прошло 16–18 лет, я об этом давным-давно забыла и не вспоминала. Шли годы, текла жизнь. Встретила я человека, полюбили друг друга, несмотря на то что он имел жену и ребенка.

Много об этом писать не буду, достаточно того, что по церковным канонам такой брак невозможен. Однако же я упорно просила Господа, чтобы Он все-таки благословил, так как жизнь без него я считала невозможной.

И о чудо милости Божией! Я просила одно, а получила другое, и самое главное — я получила внутренний мир и душевное спокойствие, которого очень давно не было.

Прошли годы и снова искушение замужеством в 35 лет.

С января 1974 г. здоровье мое ухудшалось, появилась опухоль в правой груди, чувствовала боль во всем теле, ощущала молниеносный упадок сил. Заболевание проявлялось приступами: то вступало в ноги, и они слабели, то закладывало всю правую сторону головы, и я начинала глоснуть; затем стала ощущать умственную усталость, сердечную слабость, почувствовала, как болезнь расходится по всему телу, в руки и в ноги, стала болеть вся грудь, спина. Приближалась смерть. И это в 35 лет! Я стала постепенно готовиться, тем более что извещена была об этом ещё четыре года назад. Стала серьёзно думать о завершении своих земных дел. Особенно плохо было в Крещенский

сочельник, в Крещение. Говорить о болезни никому не хотелось, думала: будь как будет, где упаду, там отвезут в больницу. Невольно перебирала всю свою жизнь; что сделано, что еще не сделано. Грехов много, но я очень надеялась на милость Божию. Хотя я и очень грешная, но всегда чувствовала, что Господь меня не оставляет. Но у меня появился невыносимый стыд перед Господом за то, что я для Него или ради Него буквально ничего не сделала, что я большая эгоистка, совершенно не молилась за своих близких и родственников. Но что делать? Как молиться? С чего начинать? А я чувствую всей душой, что они смотрят и просят молитв. Так я и заснула. А до этого я рассказала отцу Михаилу о своем болезненном состоянии.

Вижу сон: просыпаюсь я как будто в 3–4 часа ночи на молитву, чувствую себя бодро, но еще лежу. Стоит, молится о. Михаил. Вдруг загремел гром на небе, поднялась буря, и прямо над головой громовым голосом, но очень приятным по тембру, по всему небосклону разнеслось: «Слава Тебе, показавшему нам свет». Второй голос, подобный первому, ответил: «Слава Тебе, Сыне Мой, за спасение мира». И дальше голоса зазвучали антифоном три раза, произнося и другие слова молитвы, но остальных я не помню. Последней фразой было: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу». Кто говорил — я не знала.

От страха я упала с постели, и когда поднялась, спросила находящихся в комнате (в комнате был еще кто-то): «Вы слышали, что сейчас было?». Но никто кроме меня ничего не слышал. Я же слышала по молитвам духовного отца. Но я была очень удивлена — как можно было не слышать громовых раскатов и таких необычных голосов?

Проснувшись я совершенно здоровой. Понять ничего не могу. Голова светлая, сердце легкое, ни спина, ни грудь, ни ноги — ничего больше не болит. Временно или болезнь совсем оставила меня? Благодарю Бога и отца Михаила — болезнь моя ушла совсем.

Прошли годы, память не все сохранила из той поры. Но вот записка о. Михаила Труханова (как всегда, без даты): «Радость моя болезная! На душе за Вас тяжело... Сомнения о течении болезни меня смущают... Завтра утром буду молиться... Будьте здоровы во славу Божию! Целую. М. Т.» — подтверждение тому, что батюшка действительно молился тогда за меня.

Как я счастлива, что в течение стольких лет чьё-то Око с неба было со мной, и теперь, когда пришло время выбирать окончательно направление в жизни, я получила твердый и определенный ответ. Благодарю Тебя, Царица моя Небесная, за любовь ко мне, грешной.

Под руководством отца Михаила

После этих событий у меня началась жизнь под руководством отца Михаила и события его жизни стали моими событиями. Выздоровев, я стала чаще навещать отца Михаила, печатала его работы, помогала по хозяйству матушке Вере Александровне. В первые годы моего знакомства с батюшкой я всегда очень волновалась и переживала, когда встречалась с ним. Чтобы не забыть, напишу список вопросов тридцать. Приду, посмотрю на батюшку, и мне становится стыдно, с какими мелочными вопросами я к нему пришла. Попью чай, поговорим, он спрашивает: «А какие вопросы-то у тебя есть?». Отвечаю: «Нет никаких». «Вот и хорошо», — скажет батюшка. А я на самом деле на все вопросы уже получила ответы.

В это время я служила в храме, он меня спросил насчет порядка проведения службы. Я прочла на память шестопсалмие, 3 и 6 часы, он был очень доволен.

Как я стала соседкой у батюшки

Мне не один раз задавали вопрос, как я стала соседкой в квартире отца Михаила? По освобождении из лагеря отец Михаил приехал в Москву к Вере Александровне, с которой он познакомился еще до заключения: всё время до освобождения они переписывались. Был заключен брак, и таким образом батюшка, тогда еще мирянин, стал жителем Москвы, проживая по адресу Перуновский переулок дом три, квартира три. Дом был в аварийном состоянии, жильцов расселяли, с жильём было очень тяжело. И супруги согласились получить комнаты в разных местах. Надо учесть, что этот брак был формальным, как говорила Вера Александровна, поскольку после освобождения отцу Михаилу некуда было ехать, и она решила его прописать к себе.

Вера Александровна получила комнату по улице Короленко дом 4/14, квартира 54, что в Сокольниках, а отец Михаил получил ордер на комнату по улице Новослободской дом десять, квартира семь. В квартире, куда он должен был заселиться, проживало ещё два хозяина. Семья — муж, жена и девочка, а во второй 9-и метровой комнате жила пожилая женщина, которая ухаживала за их ребенком. Молодая семья не захотела пускать в квартиру нового жильца, рассчитывая завладеть этой комнатой, в те времена такой способ порой удавался. Въезжать туда пришлось с помощью работников ЖЭКа. И вот с апреля 1969 г. по февраль 1979 г., т. е. десять лет, отцу пришлось терпеть это нелегкое соседство и постоянно сталкиваться с попытками соседей его выселить. Трудно пришлось батюшке с ними; они творили ему

всякие неприятности: порой писали в милицию, что живет колдун и развращает их ребенка. Кухню они сделали своей столовой, обед на кухне приготовить было невозможно, все время слышались ругань и оскорбления. Гостей к нему просто не пускали. При этом, они считали себя культурными и интеллигентными людьми, но вели себя как настоящие дикари. И батюшка, в конце концов, вынужден был обратиться в милицию. Он написал заявление, считая, что в данном случае закон на его стороне и будет не лишним если распоясавшиеся люди будут вразумлены законом, поскольку ничего другого они не понимают¹. Но тут произошла одна важная встреча, отодвинувшая на время житейские невзгоды.

С 1977 г. по ноябрь 1979 г. отец Михаил служил в Никольском храме г. Пушкино Московской области. 3 февраля 1979 г. в храме служили панихиду по новопреставленному протоиерею Иоанну. Почтить память покойного прибыл архимандрит Герман из села Шеметово Загорского района Московской области. Он поинтересовался у настоятеля: «А что за батюшка у вас новый, откуда он?». Отец настоятель говорит: «Это отец Михаил Труханов из Москвы». Подходит архимандрит Герман к отцу Михаилу и спрашивает: «Ты не Миша из Ташкента?». Тот отвечает: «Да». Радости от встречи не было конца...

С архимандритом Германом (Красильниковым) отец Михаил познакомился еще в 1930-е

годы в Ташкенте, тогда он был просто монах Герман, а в миру Андрей Михайлович Красильников. Уезжая в Москву для поступления в институт, Михаил оставил монаху Герману свою тетрадь со стихами, молитвами и выписками. Встретиться им удалось только теперь. Он вручил отцу Михаилу тетрадь и говорит: «Знаешь, сколько своих ценных вещей я растерял в жизни с разными переездами, а вот твою тетрадь хранил, как зеницу ока. На, возьми ее». Отец Михаил рассказал ему о своих трудностях с соседями, и отец Герман предложил отцу Михаилу пожить в его доме, находящемся в Семхозе, это одна остановка на электричке от Троице-Сергиевой лавры в сторону Москвы. Дом в то время пустовал, так как он сам служил и жил в Шеметове. Предложение отца Германа было с благодарностью принято, и вскоре мы переехали жить к о. Герману. Таким образом Господь дал батюшке отдых от соседей. 14 ноября 1979 г. отца Михаила отправили за штат, и поэтому, проживая у отца Германа, он мог более часто молиться у прп. Сергия в Лавре (автобус ходил от дома до Лавры). Также мы часто бывали на службе у о. Германа в Шеметове, что в 30 км от Лавры. Отец Герман был духовником Московской епархии, а сам попросил отца Михаила быть его духовником. Они стали друг другу исповедоваться. Жили мы там более 6 лет, вплоть до кончины отца Германа, которая последовала 1 октября 1985 года. После смерти о. Германа о. Михаил собрался домой:

¹ «Заявление Начальнику отделения милиции от гр. Труханова М. В. (ул. Новослободская 10–7)

Простите за беспокойство, но я вынужден обратиться к вам за советом и помощью. Мне 55 лет: инженер, кандидат наук, священник. Был в лагерях свыше 15 лет. Имею полную реабилитацию. С 1956 года вновь живу в Москве. — Поверьте, мне известны действующие в Государстве законы, а равно и права граждан СССР. Примерно в апреле 1969 года я занял освободившуюся комнату на ул. Новослободская д.10. кв.7. Переезд был скандальный. Дело в том, что именно на эту комнату претендовали жильцы кв.7: В. А. Булкин и его жена — Г. А. Кузнецова. Отец Булкина (посторонний человек в квартире) буквально выталкивал меня из квартиры при свидетелях. А сын его — В. А. Булкин, жилец квартиры, говорил о «применении силы согласно весовой категории»... Приходили из ЖЭКа и ... все-таки меня вселили. Тогда Булкин, его жена — Кузнецова и их прислуга — Масленкова (ухаживающая за их дочкой жиличка) решили говорить о «травмирующем влиянии» моего внешнего вида (священник!). Писали в редакции каких-то газет, в Райисполком... Меня вызывали и, по видимому, их одернули, т. к. они притихли, но, как оказалось, временно. Теперь, узнав о моем прошлом (а я и не скрываю свое пребывание в ИТЛ), они цепляются за клевету и огульные обвинения (в чем-то) и бьют тревогу «бдительности» о священнике Русской Православной Церкви... В результате — впервые за 15 лет после освобождения — меня вызывают к Инспектору Уголовных Дел и допрашивают по протоколу, как подозрительного... А ларчик открывается просто. Булкины поставили целью отнюдь не законным путем захватить комнату, в которой ныне проживаю я. Выжить меня отсюда, во что бы ни стало... Мне это, по пережитому разгулу бериевщины, напоминает ситуации, при которых, как Вам известно, полагаю, достаточно было огульного доноса о «подозрительности», чтобы «подозрительного» забрать, а его квартиру — «законно» освоить доносчику...

По роду службы я иногда неделями безвыходно просиживаю дома, иногда неделями отсутствую. В мою комнату проведен отдельный звонок от входной двери. У меня никогда не бывает ни шума, ни песней, ни ругани, ни пьянки. Сам я не пью и не имею даже громкоговорителя. У меня бывают приятели, сверстники, профессора, врачи, академики... И, разумеется, никаких законов я не нарушаю, но я знаю и свои права... Сами доносчики, наверное, умалчивают о том, что они устраивают сходки человек по 15 — выпивают и орут до и после 12 часов ночи... — Тем более, что я-то ведь не жалуюсь на них, всякое бывает: день рождения, день Ангела!.. Лично я против них ничего не имею. Хотя они обнагтели в использовании кухни общей под свою частную столовую, баню и прачечную... Но, к сожалению, нет писанных законов, ограничивающих проявление хамства и наглости со стороны, по крайней мере, лжецов и клеветников; и разве можно предсказать, какой донос еще они состряпают или какую подлость устроят, — чтобы добиться своего, чтоб комнату освоить не свою. Мне довелось многое пережить... Клеветники, доносчики ведь начинают с огульных обвинений, а доходят и до отравления... Если это произойдет — не ищите виновных вне квартиры... Убедительно прошу Вас — посоветуйте, что мне предпринять: обратиться ли в Прокуратуру или просто в какой-то отдел по охране элементарных прав человека? М. Труханов».

«Отца Германа нет, уезжаем в Москву». Мне с матушкой Верочкой очень не хотелось уезжать, там нам было очень хорошо. Но слово батюшки — закон, и мы вернулись в Москву. Так мы распрощались с Семхозом, а за это время у нас в квартире кое-что изменилось; где-то в 1983–1984 гг. соседка — пожилая женщина — умерла, молодая семья выехала, не знаем куда, и у батюшки в квартире появились новые соседи.

В 1972 году (18 февраля) Вера Александровна после обмена своей площади из Сокольников переехала на ул. Новослободская (дом 14/19, квартира 11), с четырьмя соседями. Съехаться Вере Александровне с о. Михаилом никак не удавалось. Все попытки обмена были безрезультатны, на квартиру с четырьмя соседями претендентов не находилось. Тогда я упростила свою маму отдать свою однокомнатную квартиру соседям отца Михаила, на что она согласилась. В результате, мама стала жить в моей комнате с соседями по адресу: Боткинский проезд дом 6 квартира 100. Таким образом, мы с матушкой Верой и стали жить в комнатах рядом с батюшкой. Где-то в 1994 году, когда появилась возможность покупать и продавать квартиры, соседи Веры Александровны разменяли общую квартиру. И она получила однокомнатную квартиру, в которой последние годы доживала моя мама.

5 июня 1994 года батюшка ушёл в храм, а матушка Верочка, выходя из квартиры, зацепилась ногой за коврик, упала и пролетела по всем ступенькам вниз, ударилась о трубу и сломала себе грудину. На крик вышли соседи, подняли ее, сходили за батюшкой в храм. С этого момента матушка поселяется в комнате отца Михаила: так как состояние её было тяжёлое, приходило много врачей, и в его комнате было удобнее их принимать. Комната батюшки была настолько тесна, что для ночлега невозможно было ещё что-то поставить. И для Верочки устроили постель на стульях, с которых она потом уже не захотела уходить. Так и осталась спать на стульях, о которых всегда много было разговора, хотя я ей неоднократно говорила, чтобы она по-прежнему спала на кровати в моей комнате, как и было положено, но она отказалась, предпочитая спать на стульях.

Общение среди своих

Вторые сорок лет жизни батюшки были почти целиком наполнены чудесным служением Богу, Церкви, людям. Отсюда — его всегдашняя жизнь на подъёме, неизменная радость при встрече с новым человеком, даже с новым именем усопшего, которого он после вписания в синодик начинал поминать в числе тысяч других имен.

За долгие годы общения с отцом Михаилом я не переставала удивляться его какой-то необыкновенной любви к людям. В каждом человеке он видел Самого Христа. Если мы когда-либо назначали встречи с людьми, то он приходил всегда на 20–30 минут раньше, а когда я ему говорила: «Батюшка, не торопись, мы и так рано едем», он отвечал: «Мы едем на встречу с Самим Христом, как же можно опоздать?». Даже дома в ожидании гостя он был требователен к себе. Скажем, человек, собирающийся к нему прийти, предупреждает: «Батюшка, я буду у вас в час дня». Батюшка за 15–20 минут до назначенного времени выходит в коридор, садится на скамеечку и ждет его. Но, как правило, вовремя очень редко кто приходил, всё дела, да случаи: то на работе задержали, то пробки в Москве, а батюшка сидит в коридоре и терпеливо ждет. Иногда, бывало, просидит, бедненький, в ожидании более двух часов. Придёт опоздавший, начну делать ему внушение. А батюшка тут же становится на защиту гостя: «Валентина, ну не ругайся, не ругайся, так уж получилось, а я зато помолился».

Не было ни одного дня, чтобы у нас не было гостей, от двух до восьми человек ежедневно, а в праздничные и воскресные дни — от десяти до пятнадцати. Духовные чада — от малых детей до генералов — ехали со всех сторон: из Туркестана (там окончила свои дни мама батюшки), из Просека (120 км от Нижнего Новгорода), — там его духовный сын отец Владимир. Можно перечислить много духовных чад отца Михаила из разных городов, где знают, любят и молятся за батюшку.

Проблемы, с которыми обращались люди, невольно заставили его заняться написанием книг, в которых он постарался ответить на вопросы, поставленные перед ним. Когда в последние дни жизни ему задавали вопросы, он отвечал: «Читайте мои книги, я там на всё ответил». А вопросы были от людей различных слоев общества: историков, художников, врачей, военных, молодых и пожилых людей. А скольким людям он помог молитвою и советами!

Сам отец Михаил в гости ни разу ни к кому не ходил, разве только по делу — кого-то причастить или соборовать.

Он никогда никого не осуждал. Соберемся мы, решаем какие-то вопросы, имея разные мнения, спорим, доказывая друг другу свою позицию, а он сидит и молчит. Тогда обращаемся к нему: «Отец, ну скажи же свое слово, что же ты всё молчишь?». А он тихо, спокойно скажет: «Да ведь Господь всем хочет спасения, и ему тоже (если мы возмущаемся какой-то личностью), и ждет покаяния...». Нам становится стыдно, и мы замолкаем.

Он говорил: «Я не представляю себе порядочного человека, чтобы он не знал Библию. Сто лет назад каждый интеллигентный человек должен был знать Библию, а 32-ю главу “Второзакония” — наизусть. Была негласная аттестация человека, знаешь главу 32, ты — человек, а если нет, то ты ничто». «Когда я выучил наизусть 32-ю главу, почувствовал себя интеллигентом, как сто лет назад, — говорил отец Михаил. — Со временем, по старости я стал, конечно, забывать, но всё же близко к тексту я её знаю и теперь, это вторая песнь Великого Канона, песнь Моисея: “Вонми небо и возглаголю”».

У батюшки хранилось огромное количество выписок из прочтенных им книг разного содержания. Читал он все с карандашом в руках, т.е., как он говорил: «Если я прочитал какую книгу, я ее обязательно законспектирую. И второй раз мне не надо ее читать: что мне нужно взять из нее, у меня все есть».

Сам он был точным и исполнительным во всем, того же требовал и от нас. Перед служением приходил часа за два до начала службы, не меньше. Вот, например, в храме Святителя Николая в Пушкино служба начиналась в 8 часов утра. Отец в 6 часов утра был уже на месте, сторож или алтарница открывали храм и закрывали его там одного до начала богослужения. Так было во всех храмах, где он служил.

Я трудилась при храме и однажды опаздывала на службу, он вышел в коридор, и мне тут же досталось: «Как ты можешь опаздывать? Ты знаешь, куда ты идешь? Ты ведь идешь в храм Божий на службу, как ты можешь опаздывать?». Я бежала, перепрыгивая через ступеньки, и так всю дорогу. Здесь он был ревностен и строг. Благословляя на все дела и в дорогу, давал одно постоянное наставление: «Молись».

Молитвенные правила

Выйдя на покой, отец Михаил неустанно трудился. Он всегда мечтал о том времени, когда можно будет молиться, чтобы постоянно были раскрыты богослужебные книги и суточный круг вычитывался полностью. Батюшка не мог жить без служения, и с этим вопросом он обратился к митрополиту Мануилу (Лемешевскому). Владыка Мануил благословил отца Михаила на домашнее служение.

В храме Святителя Николая, селе Пушкино Московской области, среди других духовных чад были главврач санатория «Подлипки» (станция Строитель) Костышева Мария Николаевна и Александра Александровна — физик. Однажды приходит Александра Александровна к батюшке

и говорит: «Батюшка, у меня есть знакомая, которая очень хочет вас видеть по секретному делу». Батюшка велел ей приехать. Приехала очень пожилая женщина, имени ее я сейчас не помню, и говорит отцу Михаилу: «Батюшка, хранится у меня антиминс. Когда при закрытии храма мне его передавали на хранение, то сказали: “Отдашь его священнику, который будет служить дома и который будет молиться, тебе это будет открыто”. И вот я уже совсем старая, и думаю, что же делать с антиминсом? И вдруг мне говорят, что есть один священник, уж очень хороший, и служит дома. (Хотя никто не знал об этой тайне, про антиминс.) Тогда я поняла, что пришло то время, когда мне надо передать его священнику. Вот, батюшка, вручаю его вам, молитесь». Батюшка оправдал доверие тех, чьи предсказания выполнила эта женщина. Батюшка действительно молился. Горю любовью к Богу, он просто не мог жить без служения, без частого соединения со Христом в Таинстве Евхаристии. А в общественном служении он часто имел запрет от уполномоченного по делам религии.

Все правила старался вычитывать сам. Когда доходило время до пения «Честнейшую Херувим», то он вдруг как крикнет: «И Славнейшую без сравнения Серафим», нас собьет, а потом извиняется: «Вы уж меня простите, не в тон с вами пел», он особенно любил Матерь Божию, поэтому он не мог равнодушно молиться и читать. Если читал канон, так, будьте уверены, святые, которым он читал канон, определенно его слышали, и он говорил: «И, если случается, что мне почему-либо не приходится читать канон самому, я всегда чувствую некоторую неловкость, пристыженность и переживаю угрызения совести и виновность пред чествуемым «минейным» святым или праздничным событием. Впрочем, кажется, иначе и быть не может, ведь в каноне яснее всего выражается особенность наступившего праздника, которая только через год возможна для повторного сопереживания».

Подъем его ежедневно начинался в 5 утра с молитвенного правила, а если было время поста, он утром вычитывал всю Псалтирь. А читал он так, что по коже мороз пробегает, и ты словно уходишь в те далекие благословенные времена, когда жил пророк Давид, и вместе с ним прославляешь Бога в псалмах. Произнося хвалебные псалмы, он вдохновенно кричал, жестикулируя руками. А там, где «Богоотец убо Давид пред сенным ковчегом скакаше, играя» (4-я песнь Пасхального канона), — отец тоже чуть не скакал от радости. Если бы он не был дома один, можно было бы подумать, что он юродствует. Если он читает Евангелие, то будьте уверены, вы услышите в разных лицах: где сказал Спаситель, как говорили фарисеи, как

спрашивали Его Апостолы, — полное сопереживание происшедшим событиям. И чувствуешь, что ты не здесь, а там, в Иерусалиме, и ходишь вместе с апостолами за Спасителем.

Но батюшка, если оставался дома один, то молился так же. Хвалиться ему было не перед кем, он просто весь был полон любви к Спасителю. Евангелие он постоянно целовал, клал (конечно, маленького формата) себе под подушку и так спал. Он всегда говорил: «Это риза Христа Спасителя, за которую надо держаться и целовать ее». Но бывало, что на правиле иногда присутствовали и другие лица, тогда батюшка был более сдержан.

Последние годы батюшка служил ежедневно дома. В 5 часов утра Литургия, после чего я ухожу в храм, а батюшка пишет свои труды, принимает гостей, вынимает тысячи частиц, затем с матушкой Верой вычитывают службу на следующий день. А было и так; прихожу я домой после вечерней службы, уставшая, и думаю, что сейчас лягу отдохнуть, а отец говорит: «У нас целый день люди, мы еще ничего не вычитали, начинай». И даёт возглас. Иногда от усталости начинаю и роптать.

Новый год проходит обычно следующим порядком: до вечера все занимались своими делами: кто вычитывал правило, кто готовил обед, батюшка вынимал частицы из просфор. А в 22 часа садились в кружок и по очереди читали по главе из книги Апокалипсис примерно до часа ночи. По окончании чтения с благословения батюшки ложились спать, а в 5 утра, как обычно, Литургия.

Интересны заметки батюшки о посещении им Патриаршего богослужения: *«Я впервые присутствовал за Великим Повечерием в Богоявленском Соборе. Служил сам Патриарх Алексий I. Факт многозначительный, особенно для тех, кто представляет себе Патриарха всегда только в пышном высокотожественном богослужении. Представьте: скудный свет от лампад и свечей, скромный (без светильников) выход Патриарха на кафедру, один подсвечник-светильник на кафедре у аналоя и лишь одна восковая свеча, освещающая Триодь Постную, по которой внятно и чистым голосом Святейший сам читает Великий Канон. Хор вполголоса исполняет ирмосы и запевы... Песни V–VIII включительно читает Архиепископ Леонид; а затем IX песнь вновь читается Святейшим. Он же, по окончании Канона, читает три псалма до славы (из Повечерия) и, передав продолжение чтения Архиепископу Леониду, удаляется в алтарь.*

Из дидактических соображений надо бы обязать все “свободное” столичное духовен-

ство присутствовать за таким Патриаршим богослужением. Скромность обстановки и смиренное чтение Псалтири Самим Первосвященником Православной Руси — наглядное поучение для многих священнослужителей, оторвавшихся от святой простоты умирительного христианского богослужения»...

«Повсеместно принято в наших храмах — канон читает один “служащий” священник. И — только Великий Канон. А чтобы священник снизошел до чтения Псалтири — не встречал такого, не бывает! Когда дело идет о чтении Псалтири (часов, кафизм...), голос священника можно распознать по словам: “скорей”, “пропустить”, “сократить” и — только, к сожалению...

Поэтому в наше время, скудное хорошими примерами, надо бы как-то обратить внимание на Патриаршее богослужение, подобное сегодняшнему. Ибо хороший пример, ставший известным, так или иначе будет (голосом совети!) обязывать к подражанию. Помнится, я как-то в детстве прочел о том, что о. Иоанн Сергиев (Кронштадтский) за всеобщими бдениями в Андреевском соборе каноны всегда читал сам. Ставши священником, я решил подражать приснопамятному о. Иоанну».

ДАНИЯ

Апрель–июнь 1991 г.

Во время моей работы в храме на Ваганькове была прихожанка Маргарита Михайловна, её дочь Мария жила в Дании. В их храме Александра Невского регент должна была уйти в декретный отпуск — четвертый ребенок. Они думали, что она будет сидеть дома с детьми, поэтому решили меня пригласить. Вызов оформили пока на 3 месяца, с последующим продлением на месте. Приглашение оформляла староста храма Татьяна Сергеевна. Таким образом я оказалась в Дании.

Регент — русская из беженцев, замужем за негром. Работу там найти практически невозможно. И поэтому, на удивление всем, она не стала сидеть в декретном отпуске, а со всеми детьми — кто на руках, кто в коляске — приходила и проводила службы.

В результате для клироса я там оказалась ненужной. У Марии дети: старший Николай, дочь Маргарита и младший Андрей. Тогда я стала с ними заниматься дома. Николая учила читать на славянском языке, а Маргариту — петь. Она имела музыкальное образование. Нот не было, да я их и не знаю. Я напевала ей все песнопения на слух, а она записывала: тропари, ирмосы, стихиры, прокимны.



Справа – я, рядом Маргарита Михайловна, мама Марии, между нами – Мария, слева её дети: Андрей, Маргарита и Николай. 1991 г.

Когда я вернулась домой в Москву, Мария через маму передала мне, что теперь Николай читает Апостол на славянском и датском языках, а Маргарита стала петь на клиросе при богослужении, чему я была бесконечно рада.

Храм Александра Невского встроен в обычное здание, издали не видно, что это храм. Кроме него, в Дании нет больше православных храмов, нет и монастырей. Прихожан 6–10 человек, все русские, да и эти приходят к концу службы для общения и чаепития, а не для молитвы или служения Богу. На всенощной под Вознесение было два человека. На Литургии задостойник читали. На Троицу молитвы сокращались. Не было службы ни на Родительскую под Троицу, ни на отдание Пасхи, ни на святителя Николая. Служил священник, перешедший из иезуитов-католиков, американец, отношение у него к русским верующим, как к большевикам. К службе он так же относился без тепла, поэтому и людей в храме не было. Они всё время мечтали о том, чтобы поменять священника. Обращались неоднократно к владыке, но подходящего найти не могли. Узнав от меня, что отец Михаил не служит, они стали просить, чтобы отец Михаил дал согласие и приехал к ним для служения. Обещали сделать вызов отцу Михаилу, Верочке и моей маме. Квартира при храме боль-

шая, мы все там разместились бы. Меня просили остаться при храме. Практически у них нет верующих, которые бы смотрели за храмом. Татьяне Сергеевне около 80-ти, Мария – семейная, и больше-то людей я там не видела, кроме приходящих на чаепитие. По этому вопросу отец Михаил молился, Божьего благословения на служение там не получил, но зато Верочка писала в письмах: «Валечка, будем есть вместе последний кусок хлеба, только возвращаясь домой». Девяностые годы в России были очень тяжелые, магазины пустые.

Когда меня встретила в аэропорту Маша и мы с ней зашли в датский магазин, мне показалось, что я в музее. В настоящее время всё, что я видела в Дании, имеется и у нас. Но в то время в заграничном изобилии было что-то сказочное для меня. И были дни, когда мне было так тяжело там находиться, что хотелось побыстрее вернуться в свою грязную, голодную Россию.

Невольно вспоминалась Родина, бабушки в платочках, разрушенные храмы, но это – бывшая Святая Русь, и как она мила сердцу, а вдали от Родины ощущаешь себя, как в пустыне.

По окончании срока приглашения я вернулась домой. Напишу о своих впечатлениях о Дании. Первые впечатления сохранились в письме, отправленном домой моим родным.

«Христос Воскресе!

Благословите, дорогой батюшка!

Постараюсь с момента прощания с вами всё вспомнить. Как оказалось, хорошо, что я полетела самолётом, иначе, если бы поехала поездом, вернулась бы домой, т.к. требуются дополнительные визы Германии, и без них возвращают назад.

Проверка на выезд прошла благополучно, больше нигде ничего не проверяли. Вылетели из Москвы в 8.15, а в 11.00 объявили о том, что самолёт идёт на посадку. Самолёт летел полупустой. Почти 15 минут летели низко над землёй, долго летели над морем. Иногда казалось, что крылья заденут воду, и, по-честному, было не по себе. Ну вот, слава Богу, земля! Выходя с аэровокзала, снова заполняла документы. Пошла получать чемодан. Жду, вдруг сзади подходит Машенька. Она меня уже заждалась, но встретила знакомого, который летел вместе со мной и сказал ей, что все давно ушли. Поэтому она попросила разрешения пройти на вокзал, хотя туда не пускают.

Она была с маленьким сыном Андрюшей, на своей машине. Встретила меня с цветами. В Копенгагене холодно, почти заморозки. Город красивый, чистый, дома в основном из красного кирпича, 5-этажные. Маша живет в десяти км от города.

По дороге домой мы зашли в один магазин в центре города. Первое впечатление, что это –

ботанический сад или музей, или что-то такое, на что можно только смотреть. Первое, что тебя встречает, это изобилие разнообразных цветов. Я и не знала, что сказать, и спрашиваю Машу: «Это что, выставка?». Она говорит: «Нет». Потом, совершенно пораженная, спрашиваю: «Что, это действительно натуральное всё или это так хорошо сделано?». Она рассмеялась и говорит: «Валя, да потрогай же — это всё натуральное, и всё это можно купить. Что ты хочешь? Я тебе куплю». Коротко перечислю, что там было из овощей и фруктов: бананы грамм по 200; баклажаны — такие у нас мы просто видеть не могли; арбузы, дыни, виноград — в два раза крупнее, чем у нас. Картошка — по 0,5 кг каждая, помидоры, огурцы и т.д. такого высокого качества, что не стоит и говорить. Сначала я подумала, что виноград изящно сделан, а оказалось, что он тоже натуральный — красивый, крупный, отборный. Машенька мне купила 5 бананов и 2 баклажана очень крупных, но мне пока с ними заниматься некогда. Что касается других продуктов, молочных, рыбных, мясных, всё в таком же изобилии и такого же отменного качества.

После небольших покупок мы отправились домой. Наконец мы дома. Веранда вся в цветах. У каждого из детей по комнатке, зал, кухня и спальня родителей. Не успели мы приготовить завтрак, как приехала Татьяна Сергеевна — староста, почтенная дама. Чай-кофе пили вместе, она была искренне доброжелательна, но я им сказала, что Маргарита Михайловна переоценила мои способности. Я никакого музыкального образования не имею и хором управлять не могу. На что они мне ответили: «ну мы посмотрим». Затем они попросили меня что-нибудь спеть. Перед обедом я спела «Христос Воскресе». Им понравился тембр моего голоса.

Время около часа дня, а к двум они торопились на собрание. Это было первое собрание по инициативе Татьяны Сергеевны, где собрались русские эмигранты, приглашена была и я. Здесь она меня познакомила со многими русскими, в основном это журналисты и писатели. На собрании люди рассказывали о себе, и в большинстве случаев это было выражено в стихах. Можете себе представить, как трудно было всё слушать без слёз — ведь от счастья никто не бежит.

В частности, я там узнала довольно-таки много. Что у них есть лагеря для беженцев, в которых находится много наших русских. Обо всех я не могу говорить, но о тех, кого я здесь встретила: живут в них более 6-ти месяцев и с ужасом думают, что им не дадут разрешения там остаться. И всё это в основном молодёжь, например: мальчик 19 лет — прекрасно играет на флейте; молодые девушки, которые надеются здесь выйти замуж —

это самый надежный выход, они говорят, что и родители пишут им из Москвы и советуют любыми судьбами здесь оставаться.

Без десяти минут пять мы собрались уходить ко всенощной, а собрание продолжалось. С нами поехали еще две новые знакомые. По пути нас пригласили на чай. Квартира — русская: много икон, русских картин, а самое главное, это прекрасные русские люди, но уже давно переселившиеся в Данию. Чай мы попили и, конечно, опоздали на службу. В храм мы приехали в 18-00, служба уже была окончена. Стояли 2 исповедника, дождавшись окончания, мы подошли под благословение. Священник, иеромонах Андрей, уже знал, что Т. С. встречает гостью из Москвы. Она попросила благословения, чтобы я завтра утром на Литургии встала на клирос, на что батюшка милостиво дал благословение.

Храм святого благоверного великого князя Александра Невского — это не отдельно стоящее здание, он находится на втором этаже одного из домов, в ряд стоящих, оканчивается куполом и крестом. Чтобы пройти крестным ходом, нужно обойти несколько домов.



Церковь св. благ. кн. Александра Невского
в Копенгагене

На первом этаже картины: одна — посвящённая 1000-ю Крещения Руси, а вторая — истории храма. Поднимаешься по мраморной лестнице по коврам на второй этаж. Иконостас храма пример-

но такой же, как в храме Воскресения Христова в Сокольниках. Резной, коричневый, но высокий. Храм был построен по желанию императрицы Марии Федоровны. Когда-то его хотели отобрать «наши». Было три суда, на двух было решено отдать, а на третьем нашёлся хороший юрист и сказал: «Правда, что храм выстроили Русские цари, на русские деньги, но только не для большевиков, а для верующих», и это решило дело. Храм оставили для русских православных, живущих за рубежом.

Из храма мы снова вернулись на собрание. На другой день должно было быть собрание приходского совета всех верующих. Нужно было убрать помещение, расставить стулья. После этого снова отправились в гости. Т. С. повезла меня к своей подопечной Анне, ей 90 лет, по пути заехали в магазин и купили всё необходимое на ужин (вот здесь-то нам сразу пожарили пирожки). Время уже десять вечера. Оттуда мы поехали еще в гости за пасхой, которую Т. С. заказала к моему приезду. Домой к Татьяне Сергеевне мы добрались около 12-ти часов ночи. Она живет в центре города, в доме без лифта, на четвертом этаже. Только мы вошли в квартиру, звонок. Звонит священник — к Т. С. приехал гость из Москвы, за которым она снова должна ехать в храм. Николай — художник из Донского монастыря.

Квартира Т. С. из трех комнат: две смежные и её маленькая спальня. Она была настолько любезна, что больше не взяла меня в дальнейшее путешествие, хотя я предложила свои услуги ее сопровождать. Она меня пожалела, т. к. я очень устала. Постелила мне постель (хотя постельные принадлежности мне с собой дала Машенька) и разрешила ложиться спать, а сама, хоть и еле ходила, пошатываясь, поехала за гостем. А ей ведь 70 с лишним!

По её уходе я прочла вечерние молитвы (да у них время на 1 час разница). Побывала со всеми вами. Пережитое за этот день было настолько велико, разнообразно, противоречиво, что закончилось всё это великим рыданием о вас, о себе и о тех людях, которые здесь. Второго такого дня в своей жизни я не помню.

Могу только сказать, что наш дом вместе с вами — это духовный рай.

Сколько слёз и рыданий кругом — трудно передать. Так закончился мой первый день в Дании.

Как уснула, я не помню, только где-то сквозь сон слышу разговор — вернулась Т. С. с Николаем.

Татьяна Сергеевна

Татьяна Сергеевна имеет здесь большой вес. Сама она родилась в Дании, а её родители из Рос-

сии бежали в 1917–1918 г. вместе с императрицей Марией Федоровной. Она всегда говорила: «Я русская. Если корова родится в свинарнике, разве она будет поросенком? Так и я». Так она всегда считала себя русской. Она и её родные — это те русские, которые составляют здесь русское представительство и объединяют вокруг себя православие. В основном её трудами и держится здесь Русская Православная Церковь. Она в преклонном возрасте, одинока и нуждается буквально в физической помощи.

По милости Божией и вашим молитвами, она меня очень полюбила и желает, чтобы я была ей помощницей во всех делах её. Когда она меня знакомила с русскими, как мне потом сказала, специально ездила по гостям, везде и всем говорила, что я её хорошая подруга и что навсегда останусь в Дании.

Эта неделя у меня была перенасыщена поездками, т. к. Т. С. берёт меня всюду с собою, и мне это интересно. Но мне нужно определяться, что делать. Она мне предлагает здесь оставаться любыми судьбами, вплоть до замужества: у неё есть два больных человека, которые нуждаются в уходе, как она говорит, это самый наилучший способ быстро и без проблем получить датское подданство. Другой вариант — это просить для церкви, но можно только на 3 года, а дальше опять проблемы и лагерь беженцев.

Т. С. мечтает послать меня изучать датский язык, т. к. я человек церковный, то буду здесь совершенно необходима. Молодёжи здесь много, а настоящих церковных людей совсем нет, даже и о. Андрей не радеет о храме. И очень жаль эту молодёжь: она обращается к о. Андрею с просьбой объяснить богослужение и с другими вопросами, а он никак не реагирует. Видимо, он плохо говорит по-русски. Молодёжи русской здесь сейчас много, и все идут в церковь, она всех объединяет.

Далее Т. С. мне говорит: «Вызывай сюда своих близких людей, даже не дожидаясь того времени, когда ты сама сможешь это сделать. Сделаю я». А остальным моим родным будет высылать посылки, у неё есть такие возможности. Для брата Станислава обещала купить машину, если я здесь останусь».

Перечитываю теперь мои письма батюшке и матушке из Дании и вспоминаю мою жизнь там... Привожу отрывки из них.

«После той красоты во всех отношениях, которую я здесь увидела, у меня пропало желание куда-либо путешествовать, та милость Божия, которая меня сейчас здесь покрывает, не позволяет желать большего. Нахожусь на полном обеспечении Т. С.

Если бы вы решились сюда приехать с мамой, то вопрос был бы решён однозначно. Вы посмотрели бы на ту жизнь, о которой вы не имеете представления. Мне трудно вам передать, как живут здесь люди — свободно, радостно, в основном все верующие, но только по-своему: католики, протестанты и другие».

А это мой ответ на письмо батюшки: «Батюшка, Вы, конечно, правы, первые впечатления, встречи, восторги не дают возможности правильно сориентироваться. Нужно время осмотреться, всё взвесить, и тогда что-то решать».

Пишу им дальше: «Правда, Т. С. не желает слышать о том, что я покину Данию. Да, меня одну прокормить и содержать — это одно дело (да к тому же я ей очень нужна), а четырех человек — это совсем другое дело. Т. С. сказала, что для меня она сделает всё, что я попрошу, но это только дело времени и такта. Нужно терпеливо выждать. Как я понимаю, Т. С. больше всего заинтересована в том, чтобы я была с ней, т. к. она очень занята, помимо обязанностей старосты, она помогает русским, оформляет им приглашения, помогает устраиваться; одной старушке прислали ошибочно налог на 3000 крон, она помогла разобраться. Все заботы о крупе, о банках с рыбой и прочих запасах здесь не нужны. Раздеты вы не будете. Относительно книг нужно как следует подумать. Свое дело (писать книги) можете делать здесь без проблем. Т. С. и прихожане неоднократно обращались к владыке с просьбой поменять им священника, ответ один: не могут для них найти достойного священника. Наш батюшка будет здесь как неоценимый клад. Только мне надо знать, как себя вести, я думаю, много я могу сделать здесь по вашим молитвам, и если на то будет воля Божия. Вы спокойно сможете служить и проповедовать. Жду от вас обстоятельного письма — что мне делать? Что за искушение выпало на мою бедную голову? Откуда оно? Как сейчас дела в России и у вас, что вы мне скажете? Нужно возвращаться домой или же нужно оставаться здесь и вас постепенно вытаскивать из плена Вавилонского? Здесь жизнь, а там, у нас в России, что-то непонятное».

В это время отец Михаил не служил, его отравили за штат, но для священника не служить — это тяжелое испытание, он так любил служить, проповедовать и всего этого был лишён. Когда предоставлялась возможность служить и только требовалось его согласие (Т. С. при её возможностях всё бы устроила), батюшка колебался, соблазн был великий. Сейчас не сохранились его письма, в которых он писал, что не знает воли Божией, а предпринимать такой шаг самостоятельно он не может. Прошло какое-то время, батюшка

особо молился и пишет: нет воли Божией ему туда ехать. А мой-то вопрос остается открытым.

«Дорогой батюшка, только умоляю, не пишите мне такого ответа: как сама хочешь. Я сама ничего не хочу, я хочу исполнить волю Божию, а её я хочу получить через Ваше благословение, как благословите, так и буду поступать, скажете: возвращайся домой, всё брошу и приеду».

Отец Андрей

Как мне теперь известно, приходскому совету он не нравился. Он не любил русских и не радел о церкви. Как рассказали о нём, он влюбился в еврейку, а отец её — раввин, и тот запретил ей выходить за него замуж. Он пошел в католические монахи, а затем перешёл в православие. Вот такое у него православие. А каков поп, таков и приход, т. е. прихожан совсем нет. Но как мне становится больше известно, на Западе почти нет ревностных священников. (Когда в гостях в Москве у отца Михаила был приехавший из США сын знаменитого генерала П. Врангеля, Петр Петрович Врангель, он сказал: «В Америке я знаю, наверное, всех священников. Но ни одного из них нет хотя бы близкого по светлости и горению к о. Михаилу».)

Мне Маша рассказала одну интересную историю. До отца Андрея у них был другой священник, но он тоже их не устраивал как духовный пастырь. И вот его переводят на другой приход. Наступает Великий Пост, и Маша решила поехать во Францию в женский монастырь, там помолиться, исповедоваться, отдохнуть душой. И какой был для неё ужас: она приезжает, а там служит священник с их прихода.

Книгами богослужебными храм обеспечен, и в случае надобности их заказывают в Германии или в Америке.

Службы здесь на церковнославянском языке. Всенощная под праздники совершается коротко, т. е., проще сказать, одна вечерня. Утрени не бывает. Была заказана Обедня на великомученика Георгия Победоносца по случаю именин покойного мужа Т. С. и панихида. Панихида краткая: три раза Х.В., «Со духи праведных...», «Во блаженном успении...» и конец. Во время Литургии и панихиды поминалось одно имя — за кого заказана Обедня. Ни одного имени ни за здоровье, ни за упокой ни на одной Литургии батюшка не поминает. Треб за три месяца было: одно венчание, одни крестины и ещё панихида, где поминалось одно имя, ни одного молебна — ни праздничного, ни заказного — не было.

Нас, русских, считает большевиками и сторонится. А сам — монах (прости меня, Господи!), не стеснялся людей, ест мясо и курит там, где все

прихожане собираются на чаепитие.

Духовное состояние людей здесь бедственное, и положение церкви очень сложное. Трудно найти русского православного священника, чтобы знал датский язык, чтобы болел душой за людей и церковь. Сюда должен приехать владыка, который недоволен положением дел здесь в церкви. Отцом Андреем все недовольны, и, кажется, он сам это понимает и собирается уходить, но что дальше?

Теперь кратко о тех деньгах, которые я имею, они здесь просто ничего не значат. Здесь исчисления таковы:

З/плата сотрудницы, которая помогает Т. С. раз в неделю – 12000 крон.

Пенсия – 5000 крон.

З/плата священника – 4000 крон.

И что мои 1286 крон? Только на конверты и разговоры.

Маша и её семья

Жила я то у Марии, то у Татьяны Сергеевны, старосты храма.

Маша замужем за датчанином, имеет троих детей, верующая, одна из тех, кто принимает активное участие в содержании храма, также много помогала мне во время пребывания в Дании. С её детьми я занималась церковнославянским языком, изучением гласов, Церковным уставом. Силами эмигрантов и содержится там храм, видимо, и Марию недаром туда Господь послал: я знаю, большие вклады она делает на содержание храма.

В доме у Маши порядок: сын занимается уборкой дома, дочь готовит, моет посуду. Я ей говорю: «Маша, какие же у тебя хорошие дети», а она отвечает: «Да они же работают у меня, я плачу им зарплату». Это был для меня шок. Я раскрыла рот: «Ты правду говоришь?!» «Да», – отвечает она. Этого в России пока нет. А там дети с 10 лет работают: кто разносит почту по вечерам, кто еще что-то делает – каждый по силам. Она мне говорит: «Чтобы не выпускать детей из дома, считаю лучшим платить им сама».

Едем мы в машине, Маша плачет, спрашиваю: «Что случилось, Маша?» Она и говорит: «Никак не могу переварить: надо ехать по делам, а детей отвезти к бабушке, а бабушка посчитала, сколько стоит их прокормить. Я ей отдала деньги, а она и говорит мне: “Маша, что ты дала мне, это только на питание. А больше они ничего не получают”. Ну, у нас это просто не укладывается в голове».

Пригласили Марию в гости, она взяла меня с собой. Я там доходов не имела и пошла в гости без подарков, а они сказали Маше, чтобы гостью (т. е. меня) в другой раз не приглашала, так как им кормить её нечем.

Когда я пошла помыться, Мария мне говорит: «Валя, воду береги, а то не хватит помыться». Захожу в подъезд, загорается свет, поднялась на этаж – свет погас, и так везде.

Пришло мне в голову немного подработать, думала-думала, что делать, и придумала: буду собирать пустую посуду – и хоть копейки получу. Отправилась в сад, где отдыхает много молодежи, в надежде найти пустые бутылки, но оказалось, что охотников собирать посуду там было больше, чем её: не успею подойти к оставленной бутылке, как её уже забрали.

Однажды я так рассмешила Т. С., что она говорит: «Замолчи у меня живот болит от смеха». Маша пригласила меня в закрытый магазин, где вход по пропускам, и сказала, что там можно купить дешёвые вещи. Моя реакция: я всё сразу умножаю на пять и соображаю, что я могу купить на свои деньги ровным счетом ничего. Поролоновая губка чистить обувь стоит 10,5 крон – это наших 50 рублей (тогда это были большие деньги, если зарплата 120 руб.). После чего я решила здесь буквально ничего не покупать. Тогда я и предложила Т. С., что, когда она будет выбрасывать свою губку в помойку, отдать её мне, а себе купить новую. Она так смеялась, но это ещё не всё. Мне много дарили поношенных вещей, но хорошо сохранившихся и добротных, а везти нет сумок. Маша спрашивает: «А как ты повезёшь вещи?». Говорю: «Куплю черные целлофановые мешки, перевяжу веревками и так поеду в Россию». Мария купила мне упаковку мешков. Когда я сказала об этом Т. С., она мне говорит: «Дурочка, да они для того, чтобы на помойку мусор выбрасывать» – и опять смеялась от души. Я ей говорю: «Тогда буду мыть эти мешки, какая экономия будет для вас», она еще пуще смеётся надо мною.

Была я там Петровым постом. К чаю Маша приносит торт, я ей говорю: «Маша, сейчас пост». Она отвечает: «А у нас здесь почти всё постное, у нас 90% населения больны, кругом одни магазины с диетпитанием».

Когда собирались на чай после службы и потом мыли посуду, то ставили два бака: в одном вода с порошком, а в другом – чистая вода, и вот в двух баках мылась вся посуда.

У Татьяны Сергеевны там была подруга Мария Алексеевна – 90 лет, её родители бежали из России в 1918 г. через Китай, Францию, осели в Дании. Она там родилась и вышла замуж за датчанина, но за всю жизнь датский язык не изучила, она действительно его не знала и не хотела учить. Её в то время положили в больницу, и мне пришлось с ней сидеть, так как медсёстры не знали, как с ней общаться. И они обе всегда говорили:

«Если бы было куда нам вернуться в Россию, мы бы с радостью отсюда уехали». Когда были молодые, возврат им грозил тюрьмой, а состарились — нет сил. Но всю свою жизнь тосковали по России.

В Дании проживал один русский, женившийся на датчанке. Умирая, он завещал, чтобы его отпели по-православному. По его кончине пришла жена в православный храм просить священника, священник отказался идти в протестантский храм и там отпевать. Тогда они стали просить хоть кого-нибудь прийти и попеть по-православному. На клиросе пел один русский бас, но устава и порядка он не знал. И обратились ко мне, чтобы я пошла с ним. Таким образом, 17 июня 1991 г. мы вдвоём пели в датском храме панихиду возле усопшего. Сначала они отпели его по-своему, священники у них женщины, чему я была очень удивлена. Затем, стоя на амвоне, мы пропели панихиду. Впервые я увидела эти дорогие закрытые гробы.

Много я там увидела нового. Так, однажды Мария провезла меня по окраинам города Копенгагена, где расположены поселения беженцев, а их там огромное число, бездомных, — это печальное зрелище. Правда, их кормят, но каково моральное состояние человека, когда он чувствует, что его подкармливают, чтобы не умер с голода.

Иду я однажды по городу, идут под руку двое мужчин. Я говорю: «Маша, как же у вас здесь хорошо, какие дружные люди, вежливые». Она мне говорит: «Да ты просто дурочка, это же муж с женой». Для меня в то время это было ново и дико. Затем мне передали фото из газеты с изображением венчания мужчин. Один сидит с букетом цветов на коленях у другого. Приезжает Мария из Америки (ездила на малое время) и рассказывает, что видела там огромную демонстрацию мужчин, требовавших узаконивания их прав на совместную жизнь. Вот до чего мы дожили!

Её муж Эрик часто ездил в Москву по делам. Смотрю, у него неподъёмный, огромный чемодан. Спрашиваю: «Маша, чего столько Эрик везёт в Москву?». Она говорит: «Мы собираем всю обувь, и он возит её в Москву в ремонт. Здесь ремонт стоит столько, сколько новая обувь».

На прощание она сказала: «Мы на Россию смотрим, как на наше спасение. Здесь мы просто разложились и погибаем».

Когда я возвращалась домой и пересела из их самолёта на наш, российский, меня укусила муха, как я была счастлива — родная Россия, родные мухи! А там — ни одной мухи, идеальная чистота. А когда прилетела в Россию, хотелось целовать этих милых бабушек в платочках и как была мила родная грязь русская.

ПОСТ В ЖИЗНИ О. МИХАИЛА

Пост — это не просто воздержание от пищи, это, прежде всего, послушание Богу. Когда в раю Господь дал людям заповедь не вкушать от древа познания добра и зла, то дерево ведь не было скоромным. Значит, дело не в том, что мы кушаем, а выполняем ли мы повеление Божие об исполнении поста.

Так, соблюдая эту заповедь, батюшка через всю свою жизнь строго пронес это послушание. Я не встретила в жизни ни одного человека, который бы так строго пост соблюдал.

Однажды в пятницу дома приготовили постный обед. Подали батюшке, он отодвигает и строго говорит: «Как вы посмели подать сегодня скоромный обед?». Верочка возмущенно говорит: «Ну что ты все придираешься? Суп-то совсем постный, я туда ни капли масла не лила». Тогда батюшка говорит: «Ну-ка, иди сюда, а откуда там тогда блестяшки масла плавают?». Смотрим, и правда — в супе блестяшки плавают (в это время я тоже была дома). Мы с ней ломали голову, как это могло произойти. Пошли на кухню разбираться. Оказалось, Верочка готовила суп и на субботу, а по забывчивости одной и той же ложкой помешала суп, который варился на постный день. Вот так строго батюшка относился к соблюдению поста.



Прот. Михаил, матушка Вера Александровна,
Валентина Андреевна Звонкова. 1980-е годы.

Фото С. Симчука

На приходах, где служил батюшка, во время праздничных столов или за архиерейскими столами отец Михаил никогда не нарушал поста. Если владыка скажет: «Отец Михаил, за послушание вы должны скушать то-то или то-то», то отец Михаил всегда отвечал: «Вот я за послушание церковным уставам и не должен этого кушать».

Помимо постов, установленных Церковью, батюшка очень часто постился и по другим причинам. Так, мы знаем, вымаливая болящую Анну в Абане, он ежедневно постился до вечера; вымаливая тяжело болящего иерея Владимира, он также брал на себя пост. А бывали и однодневные посты — если нам предстояла дальняя поездка, например, к матушке Макарии, то накануне он практически не ел и мало пил.

Когда был день Ангела Верочки, или батюшки, или праздники, у нас собирались гости — комната вмещала не более 15–17 человек, а желающих было более полусотни — то приходилось гостей приглашать к столу по очереди, а батюшка все сидел и сидел со всеми, не поднимаясь, целый день. Для всех — это праздник, а для батюшки — подвиг воздержания. Утром, как подадим ему еды, так вечером после ухода гостей, а уход иногда был в шесть часов вечера, его еда так и стоит чуть-чуть тронутая.

Когда мы жили в Семхозе у о. Германа, был такой случай. Отец Герман был духовником Московской епархии, он был старше нашего батюшки и гораздо слабее здоровьем и поэтому позволял себе послабление поста, да и то очень незначительное. Но отношение отца Михаила к посту было удивительное, и надо было слышать (эти разговоры происходили дома за чашкой чая), как отец Михаил делал ему замечания. Мы батюшке говорим: «Да ты что делаешь, он не менее тебя всё знает». А он нам отвечает: «Знает, не знает, а я говорю не от себя, а то, что Церковь узаконила и святые отцы в правилах написали. А уж как он будет поступать, это его дело». Тогда мы говорим: «Да он нас выгонит отсюда, что мы будем делать?». Но батюшку это нисколько не волновало: «Выгонит, так и уедем». Отец Герман нас, конечно, не выгонял, но сам в присутствии батюшки уже пост не нарушал.

Пройдя коротко, мысленно, весь его жизненный путь, мы видим его подлинное отношение к посту, где только любовь к Богу и исполнение Его заповедей.

1929 год, Мише тринадцатый год. По примеру своего отца особо усиливает пост — ничего не ест с Великого Четвертка до Пасхи.

1936–1937 годы в экспедициях также строго проводил Великий Пост, не пил даже воды с Великого Четвертка. В своих воспоминаниях он пишет, что все посты им соблюдались.

1941 год, Страстная неделя Великого Поста в камере 212, три дня перед Пасхой он ничего не ест. Далее идет заключение до 1956 года. Для о. Михаила заключение — это 15 лет поста и просто голода.

1957 год — офицерские сборы (во время учебы в Институте) в течение месяца. Они пришлись на Петровский пост. Здесь, на свободе, он тоже ничего не ел скромного, его начальники — полковники — думали, что у него расстройство желудка, и стали приносить ему питание со своей кухни: яйца, сметану, кефир. Вечером он все отдавал своим ребятам.

1958 год. Обнаружен туберкулез легких, назначение врачей — усиленное питание, особенно сливочное масло. Наступил Великий Пост, батюшка его проводит в полной строгости.

1963–1967 годы в МДА отец Михаил обедал не за общим столом, а за столом монашествующих, так как для семинаристов и академиков было послабление поста.

Батюшка мне неоднократно говорил: «Вот я сейчас в здравом уме, но если я заболею и не буду ничего помнить и понимать, то беру с тебя слово, чтобы ты кормила меня, никогда не нарушая постов, если даже врачи и будут прописывать мне куриные бульоны».

Вина он не пил вообще никогда и никакого. Но один раз в год разрешал нам в Великую Субботу кагор, и то с чаем, а сам и тогда не пил, а свою порцию отдавал мне.

Кофе и крепкий чай никогда не пил, заваривал чай только для того, чтобы немножко отбить запах хлорной воды. Я как-то заметила, что он с удовольствием кушает мороженое, и вот, по неосторожности, сказала за столом, что батюшка любит мороженое. Как-то на именины принесли



Посещение прот. Михаилом «Немецкого кладбища». У могилы схииеромонаха Зосимы.
Фото С. Симчука

несколько пачек мороженого. Когда стали предлагать батюшке покушать, он есть не стал, потому что как-то услышал, что сказали: «Батюшка любит мороженое». С тех пор он его вообще есть не стал и говорил: «Какой позор, отец Михаил любит мороженое! Любить надо Бога, а не мороженое».

Никаких слов: «Я это люблю или не люблю», — никогда не произносилось, батюшка ел всё то, что подавалось к столу. Никаких просьб о том, что бы ему хотелось, никогда не было.

В жизни отец Михаил очень много голодал. И вот однажды голодный он пришел в один дом, а там сели обедать, а его к обеду не пригласили. Выйдя из дома, он сказал: «Если придет время, и я буду иметь достаток, то никогда ни одного человека из своего дома не отпущу голодным». Так и было в доме батюшки. Ни один человек никогда из дома батюшки не уходил ненакормленным. Если человек говорил, что он только что пообедал и кушать не хочет, то батюшка на это всегда говорил: «Только рентгеновский снимок докажет, чтобы я видел, что желудок полный, иначе никаких отговорок не принимаем, обедать — и всё!». Как только человек входил в комнату, батюшка поднимался и сразу пел «Отче наш», благословлял пищу, и все садились кушать.

МОЛИТВЫ ОБ УСОПШИХ

Батюшка очень часто посещал могилы усопших и всегда говорил: «Они сами себе уже помочь не могут, и дело живых людей — помочь своим близким и родственникам». Приходя на могилы, батюшка приветствовал лежащих в них, служил литию, а прощаясь, всегда говорил: «Ждите нас, молитесь за нас, мы за вас молимся, мы скоро к вам придем».

Дома часто читал акафист «Усопшим» с припевом: «Отче наш Любовь Неизреченная, помни усопших раб Твоих». С какою любовью он читал и произносил эти слова, могут говорить только слезы, которые невольно текли, когда мы молились вместе с ним.

Многие часы он проводил за поминовением усопших. Помянник его последнее время доходил до 10 000 имен, живых, и усопших. А где он набрал столько имен? Сохранилось в архиве батюшки неопубликованное воспоминание о том, как им составлялся помянник: «При чтении книг исторического содержания мною выписывались встречавшиеся в них имена, и эти выписки обогатили мой помянник дополнительными тысячами имен лиц исторических. Когда до меня доходит слух о происшедшем в наше время злодействе, я стараюсь узнать имена преступников и их жертв, чтобы включить их в свой помянник и молиться за

них в течение года или дольше... Когда в храме мне удастся повстречать калек или парализованных (на колясках или на носилках), я стараюсь узнать их имена, чтобы затем помолиться и о них. С этой же целью стараюсь я узнавать имена одержимых бесовщиною (лающих, хрюкающих, рычащих, дергающихся...). И если в храме я вижу молодых людей, молящихся перед Крестом Христовым или пред иконою какой-то, то мысленно в это же время я тоже молюсь о том, чтобы Господь услышал их молитву и исполнил прошения их во благо им.

Неудивительно, что за время моего священнослужения помянник пополнялся все новыми и новыми именами, так что к 1964 г. их насчитывалось в нем более четырех тысяч. В последующие годы (до 1978 г. включительно) мною всякий раз за проскомидией поименно вынимались частицы за их души. С октября 1979 г. я перешел на поминовение шести тысяч, а с января 1984 г. доньше уже поминаю не менее десяти. В заупокойные родительские субботы поминовение дополнительно увеличивается примерно на 5–6 тысяч.

На Литургии мной поминается всего от 50 до 100 имен, выбранных из помянника для персональной о них молитве на сугубой ектении и по «Изрядно о Пресвятей»... Весь же помянник на Литургии, понятно, никогда не читается из-за его объемности». Составлять и следить за помянниками батюшке помогали его близкие. И кого только он ни поминал! Он считал, что самое большое добро, которое он может делать людям, — это молиться, и он не жалел себя на этом поприще.

Иногда, шутя, мы ему говорили: «Умрешь — тебя тысячи покойников будут встречать, потому они хотят, чтобы ты долго жил и молился за них».

СЛУЧАИ ПРОЗОРЛИВОСТИ О. МИХАИЛА

С 1979 г. батюшка был на покое, а я трудилась в храме Воскресения Словущего на Ваганьковском кладбище. При настоятеле о. Валентине Парамонове в 1993 г., по благословению епископа Арсения, открылись курсы по подготовке чтецов и певцов для клироса. Возглавить их отец настоятель благословил меня.

Учился у меня раб Божий Алексей. В 1994 г. его забрали в армию. Служил он в Подмосковье, в пос. Шапошниково. Я решила его навестить. Говорю батюшке: «А что привезти его начальнику? Ну, Алексею-то, понятно, продукты». Мне батюшка говорит: «Возьми Евангелие, подари». Я отвечаю: «Да что ты, отец? Начальнику, военному, партийному, какое Евангелие? Ему нужна бутылка коньяка!». Мне отец Михаил повторяет: «Возьми Евангелие». Я ему в ответ: «Да что ты в этом понимаешь? Ему бутылка нужна». Тогда он говорит:



Прот. Михаил Труханов. 1990-е годы.
Фото С. Симчука

«Ну, делай, как знаешь».

Собрала я две сумки гостинцев, отправилась. Стою в проходной КПП. Перекладываю сумки от тяжести из руки в руку, они не достают до пола сантиметров десять. Неожиданно у меня падает сумка, в которой находилась бутылка с коньяком. Прихожу в комнату для встреч. Достая продукты, а они плавают в коньяке, бутылка разбилась на мельчайшие осколки. Возвращаюсь домой. Отец Михаил встречает, а сам улыбается: «Ну, что, подарила свой коньяк?»

Позвонила как-то раба Божия Александра, просит встретиться со мной в метро в 18 часов. Говорю батюшке: «Отец, благослови, я пошла на свидание». Он мне говорит: «Не ходи». Я отвечаю: «Не могу, обещала». Он мне повторяет: «Я тебе говорю, не ходи». Я опять своё: «Не могу, меня будут ждать». Пошла. Простояла я полтора часа и вернулась домой. Отец улыбается и говорит: «Ну, как встреча?». Через час звонит Александра, просит прощения, что не смогла приехать.

В пору нашего пребывания в Рузе Полина как-то обратилась с просьбой к батюшке, говоря, что к ней приедет иеромонах за овощами, чтобы их передать нуждающемуся священнику, и он очень хочет встретиться и поговорить с отцом Михаилом. За несколько минут до его приезда батюшка закрылся в своей моленной комнате и не вышел, пока не уехал гость. Иеромонах погрузил овощи, долго обедал, не торопился, несколько раз мы напоминали отцу Михаилу, что гостю скоро надо уезжать и он ждёт батюшку. Но реакции никакой не было. Так и проводили мы гостя ни с чем.

А в это время должен был подъехать молодой человек с семейными проблемами. Я стала волноваться: что же делать, если и к нему не выйдет батюшка? Через полчаса подъезжает машина, и, на удивление, тут же выходит батюшка из своего «затвора». Он с любовью встретил молодого человека. Они вышли на улицу.

Батюшка везде брал меня с собой как не кое-го свидетеля. В тот раз я спросила отца: «Не буду ли им мешать своим присутствием?». Он ответил: «Нет», — и велел идти с ними. Этот разговор у меня остался навсегда в памяти. Батюшка не просто слушал молодого человека, но подробно расспросил его обо всех его делах. Разговор был духовный, о. Михаил приводил много примеров из Священного Писания.

Второй случай произошёл в Москве. Пришли к нам три рабы Божии (имена я умышленно не называю) поделиться тем, что они скоро будут принимать постриг монашеский. Много говорили, шутили, рассказывали, куда поедут на постриг, побыли у нас около двух часов. Отец сидел и слушал, не говоря ни слова, утомился от наших разговоров, сидя стал дремать. Я начала подумывать, как бы так проводить гостей, чтобы они не обиделись, потому что отцу нужен отдых. Но они сами, видя, что батюшка почти спит, поднялись и ушли.

Не успела я прибрать со стола, как вдруг — звонок, идут две другие рабы Божии. «Ах, — думаю, — отец совсем не успел отдохнуть». Пришли новые гости, начали разговор, наш батюшка преобразился, куда девалась дремота, заулыбался, полностью включился в их разговор, всё расспрашивал, отвечал на их вопросы, пил с ними чай. Я смотрела на него и глазам своим не верила, как переменился батюшка буквально за 10 минут. У батюшки среди духовных чад была Татьяна маляр. Она услышала, что многие из Москвы стали ездить к матушке Макарии в село Темкино Смоленской области. Пришла однажды к батюшке и просит благословения поехать к матушке Макарии, не объяснив ему причины поездки, а он не стал её спрашивать. Надо понимать, ей хотелось узнать у матушки Макарии, а правильно ли отец Михаил даёт ей советы. Отец Михаил благословил её просто в дорогу. Через день приходит она злая, и буквально набросилась на батюшку: «Отец, ты что издеваешься? Отправил меня в Смоленск, а матушка Макария не стала со мной разговаривать и говорит мне: “Ты зачем сюда приехала? У тебя есть о. Михаил”». На это он ответил: «Да ведь я же тебя не посылал. А запретить, — как я могу, ты просишь благословение поехать, я тебе его дал».

У моей мамы была духовная сестра Евдокия Андреевна. У неё пропал без вести сын Константин. Пришла она к батюшке, рассказывает своё горе. Батюшка говорит: «Ты молись, и я помолюсь, может быть, Господь и откроет, где он».

У неё дома после исчезновения сына жизнь со снохой стала просто невозможной: во-первых, тесно, а во-вторых, разного они духа. Она стала думать, как бы приобрести домик. В Смоленской

области в деревне у неё живёт сестра, и там есть возможность купить недорогой домик. Но средств у неё никаких нет. Где их брать, и что делать?

Однажды она приезжает к нам и благодарит отца Михаила, что тех денег, которые он ей дал, хватило как раз на покупку дома. Мы об этом совершенно ничего не знали. Он любил делать тайно добрые дела и всегда говорил: «Левая рука не должна знать, что делает правая». И, оказалось, что дом, который продавался, стоил как раз пятьсот рублей, которые и дал ей тайно отец Михаил. А также она благодарила батюшку, что по его молитвам Господь показал во сне сына Константина, который ей сказал, что его убили и бросили в Москва-реку, но ему сейчас хорошо. И чтобы она только молилась...

На каком бы приходе ни служил отец Михаил, духовная связь с чадами этих приходов у батюшки сохранялась до конца его жизни. Теперь уже многие люди ушли в вечность — ведь прихожанами были люди пожилого возраста. Желание видеть батюшку даже после его перевода на другое место заставляло верующих приезжать к о. Михаилу в Москву. Ездили до тех пор, пока были силы, а потом стали искать возможность пригласить его к себе пожить на длительное время. И тогда духовные чада сообща решили купить ему домик около них. Долго они искали в Кашире, но подходящего ничего не было, и в 1973 г. в г. Озёры, наконец, нашелся удобный домик, где батюшка потом не раз бывал, отдыхал и встречался с близкими людьми. Но не надо забывать о том, что за ним зорко следили, и потому наши поездки были сложные. Ведь собирался народ, и это тотчас становилось известно секретарю Райисполкома. Хозяйку вызывали и предупреждали о том, что собрания людей наказуются. И нам приходилось ехать в ночь на электричке до Каширы, а далее автобусом доезжали до реки Оки, потом пешком пять км, чтобы нас никто не видел. Батюшка наперевес тащил сумки, а мы с матушкой Верочкой, нагруженные, плелись за ним. В полночь добирались до дома. Потом потихоньку по несколько человек приходили навещать батюшку духовные чада, чтобы решать свои проблемы.

Когда мы жили у архимандрита Германа в Семхозе, у него была духовная дочь Зоя Георгиевна, она шила церковные облачения, печатала. Познакомившись с отцом Михаилом, перешла к нему, отец Герман не обижался, по смирению считал себя ниже отца Михаила. Она проживала в Сергиевом Посаде. Дом ее находился на окраине города, и проход к ней был вдоль железной дороги, вдали от жилых домов, что устраивало батюшку, там он соборовал духовных чад, у неё он хранил и свои рукописи, как в более надежном месте. Хра-



Матушка Вера Александровна. 1990-е годы.
Фото С. Симчука

нила Зоя Георгиевна их в коробках в подполе. Видимо, по доносу как-то в дом нагрянула проверка из милиции. Они нашли книги самиздата, которые сейчас свободно лежат в книжных лавках, такие как «Отец Арсений», «Неугасимая лампада», зарубежные издания отца Павла Флоренского, о Царственных мучениках и другие. Шкафы книжные опечатали. Зоя была мужественной, истинной христианкой. Невзирая на то, что установили наблюдение и слежку, она за ночь сожгла все письма, адреса, рукописи (в том числе отца Михаила). Зоя говорила: «Лучше сама пострадаю, чем кого-то за собой уведу». Её вызвали на допрос и провели по соответствующим инстанциям КГБ. Показали статью, где было написано: десять лет лишения свободы за антисоветскую пропаганду. Её не раз допрашивали, грозили, и это всё в наши 80-е годы. Пока длилось это дело, уже началась перестройка и свободное вероисповедание. Таким образом, основная часть рукописных работ отца Михаила пропала.

Когда мне пришлось работать с воспоминаниями об отце Михаиле, то его рукописей осталось немного, а с одной из них произошла интересная история.

Во время работы с книгой «Не могу не говорить о Христе» мне потребовались рукописи батюшки. Найти я их никак не могла, что существенно усложняло мою работу. И вот однажды зашла я в маленькую комнату, и захлопнулась дверь, осталась я там без телефона и без какого-либо инструмента, чтобы как-то открыть дверь. С трудом там нашла карандаш и бумагу, написала несколько телефонов, которые помнила, закрутила в трубочку, тоненькой веревочкой перевязала и бросила из окна с четвертого этажа. Первая попытка у меня не удалась, груз был не тяжелый, и ветер всё куда-то унёс. Пришлось искать что-то потяжелее. Освободила пол-литровую баночку, положила в неё опять номера телефонов, нашла



Прот. Михаил, Вера Александровна,
Валентина Андреевна Звонкова. 1990-е годы.
Фото О. Кириченко

веревку, привязала и спустила из окна. На этот раз баночку взял молодой человек. Я наполовину свисла из окна, пытаюсь ему что-то объяснить, но был ветер, который уносил мои слова. Догадался он сам и показал мне, что позвонит по этим телефонам. Но пока он позвонит и кто-то подъедет, у меня было достаточно времени. «Вот уж не надо учить молиться, сама молитва льётся, обращалась ко всем святым и батюшке отцу Михаилу, прося о помощи». Чтобы не грустить, я занялась делом. В комнате стояла большая коробка, в которую я складывала черновики для сожжения, решила её проверить. Что же оказалось? На дне этой коробки спокойно лежали те самые рукописи отца Михаила, которые я не могла найти. Какова же была моя радость! Нужно было это искушение, чтобы их найти. Через несколько часов подъехал Павел Иванович, у которого были ключи от квартиры, но чуть не произошло новое приключение. Он тихо походил по квартире и, никого не найдя, решил, что всё в порядке, собрался уходить. И в голову ему не пришло, что я закрыта в дальней маленькой комнатке. Я услышала какие-то шорохи и закричала, он остановился и открыл меня.

БУТОВСКИЙ ПОЛИГОН

В 1994 году по просьбе Центра социальной помощи и благотворительности «Мемориал» отец Михаил начал служить панихиды на Бутовском полигоне.

В конце 1991 г. в архивах госбезопасности было обнаружено множество томов не состоящих на учете дел о массовых расстрелах в период с августа 1937 г. по октябрь 1938 г. Началась проверка имеющихся материалов. По материалам этой проверки весной 1993 г. было сделано заключение, что репрессированные, указанные в актах архивов Управления МБ РФ, захоронены на тер-

ритории полигона НКВД в районе поселка Бутово. Только за 14 месяцев 1937–1938 гг. на территории спецобъекта НКВД «Бутовский полигон» по политическим мотивам было расстреляно свыше 20 тысяч человек. Общая численность расстрелянных в Бутове – более 25 тысяч человек различных национальностей и вероисповеданий. Известны имена 20765 расстрелянных там людей, реабилитированных посмертно.

Центр социальной помощи и благотворительности «Мемориал» нашел отца Михаила. Его отец, протоиерей Василий, был репрессирован в 1937 г., в 1938 г. погиб на Колыме, а сам батюшка пострадал за исповедание своей веры и провел в тюрьмах и лагерях более 15 лет. Центр «Мемориал» в 1994 г. просил отца Михаила отслужить первую панихиду на Бутовском полигоне. Батюшка с благодарностью согласился и потом часто ездил туда служить панихиды. Он летел туда, как на крыльях.

Это были самые первые панихиды на Бутовском полигоне. Там еще не было ни часовни, ни храма, была установлена только в 1993 г. мраморная плита с надписью: «На месте сем будет сооружен храм в честь Новомучеников и Исповедников Российских в память об иерархах, клириках, монашествующих и мирянах, за веру и правду жизнь свою положивших и мученическую кончину здесь призвавших».

Для всех репрессированных, где бы они ни пострадали, и для их родных Бутовский полигон стал особым местом. Сколько там пролито слез родственниками захороненных на этом полигоне! После панихиды батюшка всегда говорил проповедь. Он говорил о том, скольких святых молитвенников мы приобрели в лице пострадавших за Христа. Вся земля русская пропитана кровью Новомучеников. Их смерть не напрасна, это наши ходатаи пред Престолом Господа за нас, грешных, за будущее России. Их имена знает Сам Господь, но когда мы будем готовы хоть чуть-чуть воздать им должное почитание, Господь откроет нам их имена, и они обязательно будут прославлены Церковью. Батюшка вселял надежду в сердца людей в те трудные девяностые годы, говорил о том, что пошло духовное потепление благодаря соборности молитв Новомучеников с нами. Мы счастливы теперь бывать здесь и молиться за Новомучеников, а они там всегда молятся за нас.

И, действительно, на архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в 2000 г. к лику святых было причислено более ста священнослужителей и мирян, пострадавших на Бутовском полигоне.

Батюшка предвидел, что очень скоро здесь будет открыт храм Святых Новомучеников и Ис-



После панихиды на могиле прот. Михаила Труханова. 2018 г. Представление трудов батюшки

поведников Российских, и радовался, что на это место будут приходить тысячи людей за утешением, прося их молитвенной помощи, и укрепляться в своей вере.

По благословию Святейшего Патриарха Алексия была создана община, которая взяла на себя труд строительства храма Святых Новомучеников и Исповедников Российских в Бутове. В декабре 1996 г., в день мученической кончины митрополита Серафима, над строящимся храмом был воздвигнут крест, а через год храм был освящен и в нем начались регулярные богослужения.

27 мая 2000 г. в Литургии на Бутовском полигоне и панихиде участвовали более 200 священнослужителей Москвы и области, тысячи верующих во главе со Святейшим Патриархом Московским и Всея Руси Алексием II.

Отец Михаил говорил, что, если бы в будущем храме на западной стене нарисовать карту с указанием мест, где пострадали христиане во время большевистских гонений, мы увидели бы, что вся наша земля залита кровью, не будет ни одного уголка, где бы ни пролилась кровь Новомучеников. Их бесценной кровью земля российская ос-

вятилась, и их святыми молитвами Россия может возродиться от ужаса и тьмы безбожия.

Батюшка мечтал иметь образ всех Российских Новомучеников, и духовные чада написали этот образ в начале девяностых годов до официального прославления Новомучеников. Образ этот большого формата написан так, как хотел батюшка, и помню, с какою радостью его поднимали на руках на четвертый этаж в комнату батюшки.

Центр «Мемориал» был очень признателен отцу Михаилу за его ревностное служение и не раз присылал ему свои благодарности.

ПОКАЯННАЯ МОЛИТВА

Батюшка тяжело переживал положение в современной ему России — насаждение безбожия в другой форме — через поощрение в государстве и обществе греха и порока. Им была написана Покаянная молитва. Эту молитву читали на многих крестных ходах, посвященных иконе Божией Матери «Державная». «Молитва Богородицей услышана», — писал В. Филиппов в журнале «Держава» по поводу этого события 15 марта 1998 г., в день 81-й годовщины обретения иконы



После панихиды на могиле прот. Михаила. 2018 г. Поминание на кладбище.

Божией Матери, именуемой «Державная». В Москве на многолюдном крестном ходе участникам был роздан текст Покаянной молитвы, которая звучала на всем пути от Лубянской площади до храма Святителя Николая на Берсеневке. Людям пришлось по три часа ждать очереди, чтобы приложиться к образу «Державной», так много было желающих. В этот же день, в девять вечера, после многочасового молитвенного бдения, икона начала мироточить.

Батюшка имел большой круг духовных чад из числа ученых, издателей, публицистов. Он старался, чтобы всюду, где возможно, звучала мысль о покаянии, о вере, о новомучениках Русской Православной Церкви. Некоторые православные периодические издания публиковали отдельные работы о. Михаила, беседы с ним.

Протоиерей Михаил был очень строгим и требовательным, когда речь шла об истине. Для него в научном мире истина без Христа, вне Христа не имела никакой ценности: ни величие имени, ни грандиозность проектов и обширность достигнутого сами по себе его не трогали. По его благословению с начала 90-х годов в Институте

этнологии и антропологии РАН образовалась группа ученых-этнографов по проблематике православия во главе с профессором Мариной Михайловной Громыко. Батюшка становился на молитву, когда защищались кандидатские диссертации: Г. А. Романова «Крестные ходы в Древней Руси», Г. Н. Мелеховой «Православные традиции на Русском Севере», О. В. Кириченко «Православные традиции дворянского благочестия в XVIII в.», Х. В. Поплавской «Народная традиция православного паломничества в России XIX–XX веков (по материалам Рязанского края)». В 2004 г. была защищена докторская диссертация К. В. Цеханской «Иконопочитание в русской традиционной культуре». Батюшка благословил издание периодического научного сборника «Православие и русская народная культура», научного православного журнала «Традиции и современность». Под молитвенным покровом протоиерея Михаила проходил в Институте этнологии важный для православной группы научный семинар «Православие и русская народная культура». Отец Михаил не раз обращал внимание ученых на важность изуче-

ния темы новомучеников и исповедников российских, так как наша память и молитвенное общение с ними нам придаёт крепость и мужество исповедовать имя Христово.

За свои общественные труды отец Михаил получал много благодарностей от духовных лиц, общественных организаций:

Тридцать семь писем и открыток с 1969 г. по 1991 г., благодарственных и поздравительных, получил отец Михаил от митрополита Филарета (Вахромеева) Минского и Слуцкого экзарха всея Белоруссии.

Пятнадцать писем и открыток, поздравительных и благодарственных, отец Михаил получил от владыки Ювеналия (Пояркова), митрополита Крутицкого и Коломенского.

От Свято-Димитриевской общины сестер милосердия.

Поздравил Архиепископ Самарский и Сызранский Сергей.

Восемь писем от Григория (Чиркова), епископа Можайского.

Поздравляло и множество частных лиц.

Очень много писем хранится в архиве батюшки.

В поздравлении Святейшего Патриарха Алексия II коллективу и учащимся Военной академии ракетных войск стратегического назначения в связи с десятилетием со дня основания факультета православной культуры в числе известных священников назван и отец Михаил.

ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ ЖИЗНИ

Сколько батюшка делал поклонов — знает один Господь, но, надо полагать, очень много. Когда у него на ноге открылась рана и мне пришлось ее обрабатывать, я увидела у него на коленях большие наросты огрубевшей кожи, до мозолей, от стояния на коленях в молитве. Я ему говорю: «Давай, батюшка, я помажу, тебе будет полегче», а он мне: «Не тронь!». Он не хотел облегчать себе страданий. Тогда, шутя, я ему и говорю: «А, это ты хочешь идти “туда”, и своими мозолями показать свои подвиги», — после этого разговора он разрешил мне мазать его колени. Ни одной ночи не было, чтобы батюшка не вставал на ночную молитву.

В свободное время — разъезды с батюшкой по нуждам духовных чад: кого причастить, кого посоветовать. Не один раз ездили в Тёмкино, к матушке Макарии. Отец Михаил окормлял духовных чад из подмосковных городов: Подольска, Пушкино, Монино, Каширы, Озёр и Троице-Сергиевой Лавры. Многочисленный поток людей до ма: духовные чада из всех мест, где служил батюшка, постоянно навещали его.

У отца Михаила было много образованных духовных чад, а я имела всего семь классов образования, вот я и говорю батюшке: «Батюшка, благослови меня учиться, смотри, у тебя все какие образованные, а я ничего не имею», на что он мне ответил: «А тебе оно не нужно, тебе хватит Благодати».

Прошло много времени, сидим мы, отец говорит: «Вот Валентина будет ухаживать за Верочкой», а я говорю: «Хорошо. А я вот одна, за мной некому ухаживать». А батюшка и говорит: «И за тобой будут ухаживать».

Начало болезней

23 января 2000 г., в воскресенье, мы с батюшкой молились в храме Христа Спасителя. По окончании пения «Верую» на Литургии батюшке стало плохо, он стал падать. Я стояла рядом и успела поддержать его. В храме молились и другие духовные чада отца Михаила, они быстро подошли и на руках вынесли его из храма. Домой батюшку привезли в тяжелом состоянии. В квартире собрались духовные чада, и все мы молились до тех пор, пока отец не пришел в себя. Он открыл глаза и немного выпил воды, мы все облегченно вздохнули. Обнаружилось, что у него открылась рана на правой ноге, на которой пальцы были отморожены еще в заключении. Ноги у него вообще больные, правая нога до колена была темно-коричневая, но на все наши просьбы обратиться к врачу мы получали отрицательный ответ, оставалось только молиться и уповать на милость Божию.

С января по апрель отец Михаил тяжело болел. Чтобы показать, насколько критическим было его состояние, приведу несколько фактов. Поскольку лечили батюшку его духовные чада — врачи, то в поликлинику мы не обращались. Но однажды, в пятницу, когда ему стало совсем плохо, Вера Александровна с Павлом Ивановичем вынуждены были пойти в поликлинику и предупредить дежурного врача о возможной «кончине тяжело больного Труханова», чтобы отказаться от медицинского вмешательства, если его захотят забрать в морг. Прошло несколько дней, духовные чада купили отцу облачение для погребения, так как состояние его продолжало оставаться тяжелым. Две рабы Божии везли облачение. Одна из них была у батюшки и видела его в тяжелом состоянии, а другая не была. И поэтому всю дорогу молила Бога увидеть его живым. Только они вошли в квартиру, держа в руках облачение, вижу лицо той, которая молилась, меняется — она начинает испуганно пятиться назад и смотреть куда-то мне за спину. Я обернулась и тоже ужаснулась: из комнаты вышел батюшка, стоит и смотрит на нас.



Труды прот. Михаила Труханова, изданные В. А. Звонковой

Вскоре его соборовали. После соборования ему стало легче, и он потихоньку стал поправляться.

В последние годы он болел довольно часто. Но ни единого стога, ни единой жалобы, ни единой молитвы к Богу о помощи в болезни от него не было слышно. Не о здоровье молился батюшка, а о спасении своей души.

Здесь следует сказать, что с этого времени батюшка жил молитвами духовных чад, так как выходил из критического состояния своей болезни совершенно без медицинской помощи. Находясь в безнадежном состоянии, он вдруг поднимался сразу, неожиданно. Когда батюшка заболел, я сразу звонила духовным чадам, и весть о его болезни быстро распространялась, все вставали на молитву. Его все очень любили, и результаты молитвы были налицо.

Вот один из случаев. В 14 часов дня отец Михаил мне говорит: «У меня отнялись ноги, боль такая, что наступить не могу. Видимо, мой конец пришел». Действительно, с постели он подняться не мог, и я предложила ему пособороваться. На этот раз пригласили семь священников, как положено по уставу. Позвонила знакомым священникам и в Троице-Сергиеву Лавру, откуда обещали приехать трое. Сообщила духовным чадам, чтобы молились: весть о болезни разнеслась очень быстро. Время идет, молимся. Около семнадцати часов о. Михаил говорит: «Знаешь, а мне лучше». Стал приподниматься на постели, сел, опустил ноги. Держась за стол, стал подниматься, опять сел, встал, наступает то на одну ногу, то на другую и говорит: «Слушай, да ведь у меня все прошло, и

боли нет». «Отец, а что же делать с соборованием-то? Ведь пригласили уже священников». Он мне говорит: «Извинись перед ними, скажи: полегчало, до другого раза». Снова звоню. Мне говорят: «Что ты нас все пугаешь, мы тебе в следующий раз верить не будем».

Однажды приходит моя сноха Надежда, радостная, и говорит: «Не переживай, отец не умрет еще пять лет. Сегодня молилась я со слезами всю ночь. Просила Бога и говорила, что нам без батюшки будет жить невозможно, а я все равно больная и никому не нужна. Пусть Господь возьмет меня, а батюшку оставит. Он ведь всем нужен, и я получила ответ: “Батюшка проживет еще пять лет”. Так ты успокойся, он еще поправится». Батюшка слушает, да и говорит: «А кто тебя просил это делать?». Я знаю, много было подобных случаев, когда люди действительно часами молились за батюшку. Отец Владимир из Просека на молитву ставил не только свою общину, но и заключенных ребят из тюрьмы, которую он окормляет. Они делали большое количество земных поклонов, читали Евангелие. И это делали до тех пор, пока от меня не получали ответ: «Спаси вас Господи! Батюшке полегчало». То же делали наши минские друзья: молились в таких ситуациях до моего звонка о том, что батюшке стало лучше.

Поднявшись после этой тяжелой болезни примерно через полгода, батюшка еще несколько лет продолжал окормление своих чад и обращавшихся к нему богомольцев. После прочтения батюшкиных молитв этого периода становится понятным его духовное состояние, всё его последующее

поведение, его ночные стояния, нежаление себя: все его молитвы направлены на спасение России и заблудших, погибающих людей. Вот одна из них:

Господи Спасителю наш! Воззри на смирение мое, на ничтожность мою среди народа моего — я жалок и презрен и уж никак не могу направлять народы наши, погрязшие в беззакониях, на путь хождения пред Тобою в благочестии и чистоте.

Господи! Внуши молитву мою пред Тобою, скажи мне то слово, которое дошло бы до престола Святыни Твоей, и Ты, Господи, любящий миловать, услышал бы меня ныне.

Господи! Ты знаешь всё и все мысли мои; Ты знаешь, что я для себя ничего не хочу от Тебя, кроме прощения грехов, прежде содеянных мною, и спасения окаянной души моей. Но я ныне, зная о тяжких грехах моих соотечественников, сокрушаюсь мучительно о том, что может их некогда ждать на праведном суде Твоем. И вот, я ныне дерзаю молиться о них: Господи, пощади их! Господи, помилуй их! Господи, прости их! Поистине, «не знают бо, что творят»!

Господи! Внуши нам Сам то слово любви в молитве за православных христиан России, Украины и Белоруссии, которое дошло бы до высоты престола Твоего и ныне побудило бы любовь Твою Божественную, направляя их (россиян, украинцев и белорусов) на смиренную молитву о покаянии и поставлении их на путь евангельской христианской жизни.

Ради нас, ныне немногих верующих в Тебя и живущих по словам и заповедям Твоим, услышь молитву нашу о погибающих в беззаконии людях наших. Ведь воля Твоя — всех человеков спасти.

Останови же, Господи, умножение на земле беззакония и греха и не попусти уверовавших в Тебя погибать на земле. Мы молимся: Господи, помилуй нас и всех россиян, украинцев и белорусов, уверовавших в Тебя и кающихся пред Тобою.

— Буди! Буди! Во славу Твою. Аминь.

02.03.2001

Просек — Нижний Новгород

24 января 2004 года отец Михаил принял решение поехать в Просек, расположенный в 120 км от Нижнего Новгорода, к своему духовному сыну — священнику Владимиру Антипину. Некоторым духовным чадам казалось странным, что в 87 лет о. Михаил навещает своих духовных чад. Отца Владимира он знал еще по служению в Пушкино, с 1978 года. В то время Владимир Михайлович не

был еще священником и к вере относился прохладно. Но он так полюбил батюшку, что не делал ни одного шага в своей жизни без его благословения. Батюшка благословил его на священство и всегда радовался духовному росту своего чада. Отец Владимир долго и неотступно просил посетить его общину, и отцу Михаилу хотелось взглянуть на плоды молитвенных трудов своего чада.

Служил о. Владимир в храме Казанской иконы Божией Матери в г. Лысково Нижегородской епархии, потом его неожиданно перевели в село Просек, в совершенно запущенный храм. Прихожан нет, крыша течет, во время дождя вода льется прямо на престол. Приезжают к отцу Михаилу духовные чада отца Владимира, настроенные идти к Владыке и просить, чтобы о. Владимира не переводили в этот храм, так как восстанавливать его нет средств. Отец Михаил не благословил их идти к Владыке, а принять всё как волю Божию.

Большинство прихожан из Казанского храма г. Лыскова перешли к о. Владимиру на новое место. Отец Владимир — человек образованный — художник и преподаватель высшей математики. Но самое главное — он молитвенник, любит служить, соблюдает устав, проводит занятия с молодежью и своими прихожанами, подготовил хороший хор. В четырех километрах от них, находится тюрьма, которую он стал опекать. Ему удалось построить там храм. Служит о. Владимир ежедневно: то в своем храме, то в тюрьме. Каждое воскресенье идёт он крестным ходом с прихожанами в тюрьму с разрешения начальства тюрьмы.

Сельский храм, в котором служит о. Владимир, стал неузнаваем. Всё отремонтировано, вокруг храма появились асфальтированные дорожки, цветники. Со временем образовалась крепкая община, и теперь его духовные чада не нарадуются, что батюшка имеет отдельный приход. Постоянно питаются при храме более 30 человек, есть свой доктор.

Отца Михаила приняли здесь хорошо, дали отдельную комнатку, нам с Верочкой тоже выделили комнатку и еще приемную для гостей. Условия для проживания и молитвы были очень хорошие. Литургия в храме Святителя Николая у отца Владимира совершалась каждый день, и у нас была возможность там причащаться. Я еще работала в Москве, и на Страстную и Светлую седмицы мне необходимо было быть в своем храме. Я уехала в Москву. На Пасху служили в летнем храме, который только что открыли после зимы, он плохо отапливался. Проведя несколько часов в холодном храме, батюшка простудился. В день Пасхи мне позвонили и сообщили, что батюшке плохо, температура поднялась до 40°, лечение не помогало.

Я срочно выехала в Просек и уже в понедельник была на месте. Состояние батюшки было тяжелое, в понедельник и во вторник мы пытались лечить его дома, так как с нами был доктор, но улучшения не наступало, и было принято решение в среду перевезти отца в больницу в г. Лысково, в 20 км от Просека. В четверг Светлой седмицы отца перевезли в Нижегородскую районную больницу № 5, которая у них считается лучшей. Состояние отца Михаила продолжало оставаться очень тяжелым, к воспалению легких добавились другие недуги: заболели ноги, началась аллергия на лекарственные препараты. Батюшку стало тошнить, так как до этого он вообще никогда не принимал никаких медицинских средств. В связи со сложностью лечения был вызван профессор, который и стал его наблюдать. Отец Михаил, когда пришёл в сознание, сразу отказался принимать лекарства. Ему ставили капельницу, но три раза он срывал соединения системы, как только оставался один. Вернусь к нему после короткого отсутствия, а возле него — лужа крови. Я ему говорю: «Батюшка, что ты делаешь, посмотри, сколько крови вытекло, зачем ты это делаешь?». А он отвечает: «Пойми, что мне это лечение не нужно».

Прошло еще два дня, подошло Фомино воскресенье. Он мне говорит: «Одевай меня, поедem в церковь». А мы находились в реанимации. Я отказалась помочь ему одеться, чтобы не быть виновной в новом ухудшении и без того тяжелого состояния. Тогда батюшка сам оделся (было еще холодно), обулся, и мы направились к выходу из больницы. Когда проходили мимо кабинета лечащего врача (который, видимо, слышал наш разговор), он вышел и с удивлением спрашивает: «Михаил Васильевич, Вы куда?». А батюшка отвечает: «Мне нужен храм!». И мы пошли далее на выход. Время было уже семь часов вечера. К этому часу посещение больных закончилось, все разошлись. Подошли мы к выходу, и вдруг нам навстречу идет Галина Ивановна, приехавшая из Просека. Она очень удивилась, увидев в дверях отца Михаила. Бух ему в ноги и спрашивает:

— Что случилось? Куда вы идете? Я ей отвечаю: — Мы идем в храм.

— Да что вы, какой храм может быть в семь часов вечера, все храмы кругом закрыты, сегодня служба праздничная началась в 16-00.

Но батюшка был настроен идти в храм помолиться. Вышли мы из больницы, видим, стоит одна запоздалая машина. Галина Ивановна попросила водителя подвезти нас до храма, и он нам не отказал. Встал вопрос, куда ехать, ведь все храмы в округе к этому времени были закрыты. И тут она вспомнила, что неподалеку находится Благове-

щенский мужской монастырь. Поехали туда. Приезжаем. Водитель извинился, что более не может нас сопровождать, и уехал. Территория монастыря была довольно большая, а батюшка передвигался с трудом. Подошли к храму, он оказался закрытым, вечернее богослужение уже закончилось. Вдруг видим, идет семинарист (при монастыре действует семинария), да к тому же знакомый Галине Ивановне. Она к нему:

— Слушай, Саша, как нам попасть в храм, батюшка очень хочет помолиться в храме, открой нам храм. Тот согласился:

— Сейчас, — говорит, — схожу за ключами. Вернулся он и привел с собой еще одного семинариста — певчего.

Открыли храм, и семинаристы в два голоса пропели для батюшки весь пасхальный канон, стихиры Пасхи.

Отец Михаил с ними помолился и утешился. Стали мы собираться обратно в больницу, но как ехать? Кругом пусто, не видно ни одной машины. Галина Ивановна пошла на огонек в одно из помещений поблизости, а там находилась продавщица, которая задержалась с отчетом. Галина Ивановна рассказала ей о нашей горе и посоветовала, что мы не можем уехать, а батюшка уже еле стоит на ногах. Продавщица говорит: «Сейчас за мной муж приедет, вот мы вас и подвезем». Действительно, очень скоро за ней приехал муж, и мы поехали в больницу. Подъезжаем к монастырским воротам, а они заперты. Но, слава Богу, в это время из корпуса вышел отец Александр, благочинный, и, увидав нас, буквально закричал, разводя руками: «Отец Михаил, да как же это Вы из реанимации-то убежали?!». В больницу мы вернулись в девять часов вечера.

В больнице батюшку причащал отец Игорь Гусев, живший недалеко от Нижнего Новгорода. Приехал отец Игорь однажды в шесть часов утра, а батюшка ему говорит: «Ну что же ты так поздно пришел, я тебя сколько жду?». Оказывается, он сидел на стуле с 2-х часов ночи, не спал и молился. Отец Игорь ему отвечает: «Хорошо, батюшка, я завтра приду в четыре часа утра, но кто же меня впустит так рано в реанимацию?». Я ему говорю: «Отец Игорь, в четыре утра я буду ждать вас у входных дверей». Утром в четыре часа я стою, как обещала, у дверей, но двери закрыты. Что делать? Отец Игорь также ждет на улице. И вдруг подъезжает машина скорой помощи, и он вместе с привезенным больным проходит в больницу. Причастил он отца Михаила, опять недоумение: как выйти из больницы? Оказалось, что двери забыли закрыть, и только после того, как отец Игорь вышел, дежурные закрыли дверь. Отец Игорь был так удивлен,

что посчитал это за чудо. И действительно: без всяких препятствий он пришел в четыре утра в больницу и ушел так, что никто его не видел, никого не надо было ни о чем просить. В следующую субботу отец Михаил также стал собираться в храм, но лечащая врач подошла к нему, обняла и говорит: «Михаил Васильевич, умоляю вас, не уходите. Пожалейте меня. Ведь меня снимут с работы за то, что больной из реанимации уходит. У меня же дети». Усадила его на кровать, и батюшка послушался ее, на этот раз в храм не пошел.

В четверг отец мне говорит: «Поехали домой в Москву». Я отвечаю: «Как же мы сейчас поедem? Вот завтра придет профессор, даст назначение. К тому же ты еще себя очень плохо чувствуешь, как тебя везти, ты едва держишься на ногах». В пятницу пришел профессор, дал назначение и сказал, чтобы по приезде в Москву мы обязательно продолжили лечение в больничных условиях из-за тяжелого состояния батюшки. Профессор ушел. Пришла медсестра с капельницей и таблетками, но батюшка от всего отказался и ничего не стал принимать. Пришел лечащий врач и спрашивает: «Михаил Васильевич, почему Вы отказываетесь от лечения?». Батюшка ему отвечает: «Мне этого не надо». Тогда доктор попросил написать письменный отказ от лечения. Батюшка согласился: «Вы напишите, а я подпишу», и через полчаса написал это заявление.

Пятница, суббота, воскресенье, понедельник прошли в полном покое, ни врачи, ни сестры к батюшке не подходили. Но в день отъезда все же пришлось вызвать врача, так как у батюшки сильно опухли ноги, покраснели и очень отекали. В таком состоянии нам не разрешили выезжать без сопровождения врача. На наше счастье, нас согласился сопровождать благочинный Благовещенского монастыря отец Александр, врач по профессии. В день нашего отъезда к больнице подъехали на четырех машинах духовные чада из Нижнего Новгорода, Лыскова и Просека. Все они сопровождали нас до вокзала. Также много провожающих прибыло на вокзал. Батюшку везде несли на руках, так как сам он идти не мог. Мы очень беспокоились, как отец перенесет этот переезд. Он был очень слаб. В таком состоянии мы и возвращались в Москву. Но, слава Богу, добрались до дома благополучно. Пробыли мы с ним в реанимации две недели.

В квартиру на четвертый этаж духовные чада батюшку несли на руках. Ноги у него распухли и отекали так, что наступить на них он не мог. По приезде домой духовные чада, чтобы взять благословение у батюшки и повидать его, возможно, в последний раз, устроили очередь на улице и домой

пропускали по несколько человек. Врачи мне сказали, чтобы я батюшку больше никуда не возила и дала ему спокойно дожить дома.

Прошло несколько дней, и батюшка мне говорит: «Поехали куда-нибудь на воздух». Решили поехать к брату на дачу. К машине с трудом с помощью людей он дошел, в машине его уложили. Пробыли там мы примерно месяц, но условия проживания желали лучшего. И мы переехали в Рузу.

Руза

После тяжелой болезни о. Михаил на свежем воздухе и в тишине немного поправился и вновь начал свои молитвенные подвиги, которые не прекращались до последних дней его жизни. Молился обычно он по ночам. Расскажу только об одном случае, свидетелями которого были 14 человек.

Совершенно неожиданно приехали в один день к отцу его духовные чада из Москвы, Минска, Просека (под Нижним Новгородом), из Троице-Сергиевой Лавры. В этот день батюшка встал на молитву в 3 часа ночи (у него была маленькая комнатка, в которую он уходил молиться). Встретили гостей, приготовили завтрак, а батюшка всё не выходит и не выходит. Тогда все тоже встали на молитву. Молимся. Мы все вместе долго молились и пели «Отче наш», «Помилуй нас, Господи, помилуй нас» и другие молитвы; прочли Евангелия от Марка и Луки. Через пять часов нашего молитвенного стояния гости, приехавшие издалека и не спавшие всю ночь, уже не могли держаться на ногах и без сил повалились отдыхать. А батюшка продолжал стоять на молитве.

Время идет час за часом, уже 13 часов, а батюшка всё не выходит. Батюшка стоит на молитве уже 10 часов, с 3 часов ночи!

Мы обратились к о. Михаилу: «Батюшка, давайте мы все Вам поможем, только скажите, что нам читать и как нам молиться?», надеясь, что таким образом он быстрее закончит свой молитвенный подвиг. А батюшка ответил: «Вам не под силу мне помочь!» — и продолжал молиться ещё три часа.

И несостоявшийся завтрак, и разогретый обед давно остыли. Батюшка молился 13 часов после тяжелой болезни, стоя на больных ногах! Лишь в пятом часу вечера батюшка окончил свои молитвы. Мужчины помогли ему дойти до постели и лечь, он еле двигался.

Мы опять в полном недоумении — неизвестно, сколько потребуется времени ему на отдых после такого стояния. И, не дожидаясь его подъема, стали подходить к нему под благословение. Проходит 30 минут, батюшка поднимается и как ни в чём не бывало идёт к столу, улыбается. Можете себе

представить состояние всех присутствующих!? Все были предельно поражены этой переменной — улыбающимся видом нашего дорогого батюшки. Все сразу забежали, стали разогревать обед.

Вот как описывает этот случай отец Владимир Антипин (Нижний Новгород): «Смирение батюшки. Когда мы приехали, то о. Михаил шесть часов стоял на молитве. Он находился в маленькой комнате, и мы не видели его, но только слышали, как он пел: “Милосердия двери отверзи нам”, и иногда слышен был плеск воды. Мы прочитали Евангелие от Марка, потом от Луки и ещё что-то, а он не выходил. Вера Александровна иногда заглядывала к нему и говорила: “Отец, к тебе же приехали, выходи!” — но он не отвечал. Так длилось до 16.15. В 16.15 отец Михаил вышел. Он стоял на молитве 13 часов. Поддерживаемый с обеих сторон, он прошёл в свою комнатку и лёг на постель. Мы, конечно, не смогли дать ему покой, но встали под благословение. Этот случай был при свидетелях, а сколько ночей он простоял на молитве один? Бог весть».

16 декабря 2004 г. идём с батюшкой из бани (в 100 метрах от дома). Вьюга метёт, снег, отец еле-еле передвигается в больших валенках и вдруг говорит мне: «А ты знаешь, мне скоро предстоит великое переселение». Я смеюсь и отвечаю: «Интересно, и куда же?». — «Куда повезёшь». — «Ну, куда скажешь, туда и повезу».

Жить у Полины в Рузе нам очень нравилось. В доме мы собирались сделать хороший ремонт, расширить помещение для того, чтобы сюда могли приезжать духовные чада батюшки и оставаться на ночлег. Уже подсчитывали, сколько понадобится приобрести разного материала. В общем, рассчитывали там жить долго.

Прошел месяц после того, как отец мне сказал, что ему предстоит «великое переселение».

11 января 2005 г. к батюшке приехали духовные чада из Минска. Было много разных разговоров о том, чтобы им перебраться сюда, поближе к духовному отцу, а для этого приобрести в деревне маленький участок, они даже пошли узнавать у сельчан цены на дома.

И вдруг отец Михаил говорит мне: «Дай-ка мне карту». Я отвечаю: «Какую карту и зачем она тебе?». Карты под рукой не оказалось, тогда он говорит: «Дай мне листок бумаги и карандаш». Подаю ему бумагу и карандаш. «Я знаю, куда мне надо ехать, — рисует и продолжает говорить. — Вот сначала мы поедем прямо, потом повернём направо и будем ехать долго-долго, там стоят три дома, а рядом монастырь. Вот я там и должен жить».

Когда духовные чада из Минска вернулись после обхода деревни, не найдя никаких вариан-

тов покупок, я им говорю: «Да мы же к вам едем!». От такой новости они просто остолбенели, даже привалились к стене, смотрят друг на друга, не понимая, что происходит. Пошли мы все вместе выяснять, насколько серьёзно батюшка говорит о поездке в Белоруссию. «Да, да, — отвечает он, — надо ехать и очень быстро».

Конечно, минчане до этого много раз приглашали нас к себе, но батюшка не ехал, а всё отвечал, что нет на это воли Божией. А здесь такая неожиданность и спешка! Они не готовы были в настоящий момент нас принять.

Я опять говорю: «Отец, ну пусть они поедут вперёд, а мы подъедем потом». «Нет, нет, — категорически возражает он, — едем все вместе». Я ничего не понимаю, говорю: «Отец, да не сон ли тебе приснился? Откуда ты это взял, что нужно срочно переезжать? Ведь мы к Полине столько вещей привезли, жить собирались, а теперь, что, и вещи все перевозить?». Он отвечает: «Да, да, всё забираем».

«Боже, — думаю я, — да что же это такое? Неужели правда опять предстоит новая тяжёлая поездка со всеми вещами?». Но делать нечего, начала собираться. Поставила сумки для сбора вещей, одну собрала, опять подошла к отцу: «Батюшка, да правда ли, что все вещи собирать и мы едем?». — «Да, да, едем».

Полина тут разрыдалась и с причитаниями говорит: «Это я вам не угодила, раз батюшка хочет уезжать». «Да что ты, Полина, — говорю я ей, — нам было здесь так хорошо. Но ты видишь, делать нечего, это воля Божия». На сборы со слезами и волнениями ушло два дня. Полина плачет, Верочка Александровна протестует, говорит: «Я никуда не поеду, мне здесь очень хорошо». Стоило больших трудов объяснить Верочке, что мы едем по воле Божией.

Настал день отъезда. Очень рано утром наша Верочка собралась самая первая, чем удивила всех слышавших о ее категорическом отказе уезжать отсюда. 13 января Вера Александровна вместе с минчанами отправилась в Белоруссию на машине прямо из Рузы.

Я ещё работала в храме и мне необходимо было предупредить, что уезжаю на неопределенное время (в храме знали, что ухаживаю за больным батюшкой).

Приехали мы с ним в Москву. Батюшка встал перед иконами и говорит: «Как здесь хорошо, зачем же я куда-то поеду?!». У меня сердце защемило от этих слов. Но отец тут же спохватился и говорит горячо: «Господи, Господи, прости меня, ведь это Твоя Воля». Я опять в растерянности спрашиваю: «Батюшка, мы едем или нет?». — «Едем, едем, иди

за билетами». Теперь я понимаю, что этот батюшкин вопрос к Богу нужен был именно нам, сомневающимся, — не искушение ли вся эта поездка?

Батюшка всю свою жизнь старался жить по воле Божией, и тут вновь испытание: ему под 90 лет предстоит переселение куда-то в неизвестность. Уезжая, я не имела никакого понятия, на какой срок мы едем. Я спрашивала отца: «Как быть с нашими московскими вещами?». Он благословил как можно больше везти в Белоруссию на новое место жительства. В Москве пошли разные разговоры по этому поводу, но переезд осуществлялся по благословению батюшки. Я по своей воле ничего не делала.

Белоруссия

Сначала хочется коротко сказать следующее. В Белоруссии в 2005 году, как и на Украине, назревала оранжевая революция, и в это время девяностолетний о. Михаил вдруг, к удивлению всех своих духовных детей, отправляется из России туда. Мы селимся у наших белорусских друзей при монастырском храме и начинается сугубая молитвенная жизнь батюшки, с частыми и долгими стояниями на коленях в своей келье. Обстановка в стране уже стала видимым образом накаляться. Однажды священник, который служил в нашем храме, говорит мне, что на этой неделе много прольётся крови (а он был в курсе происходящего). В самый день ожидаемых трагических событий о. Михаил особенно долго молился, и сказал нам потом, что была настоящая битва. Тогда самого страшного не произошло, кровь не пролилась, анархия не захватила людей. В 2014 году одна моя знакомая рассказала мне о тех событиях, которые ей были известны в подробностях от своей белорусской знакомой, у которой сын работал в те годы в охране Лукашенко. Она сказала, что в 2005 году готовилась целая революция, но кто-то донёс и всех руководителей назревающего бунта тогда пересажали.

На место, где мы жили в Белоруссии, не раз посылали провокаторов и всяких темных личностей. Однажды пришли два молодых человека, говорили и расспрашивали батюшку целый час. Смотрю я на батюшку, а он глядит на них с легкой улыбкой так, словно видит их насквозь, и безошибочно читает их мысли: «Кого вы пришли искушать, вы еще зелены». Он не произнес ни одного слова, с тем они и ушли. Или в другой раз, встречаем важных гостей (имена я не называю, они все живы), пьем чай, идет оживлённый разговор, гости рады встрече с батюшкой. А наш батюшка молчит и молчит, так ни одного слова не проронил. Мне самой пришлось поддерживать разговор, что-то спрашивать,

на что-то отвечать. Посидели гости, ушли. Я спрашиваю: «Батюшка! Да что же это ты ни одного слова не сказал нашим дорогим гостям?». Он мне на это: «Они хитры, а мы еще хитрее».

А о других в таких случаях говорил: «Они не за тем пришли». Или еще был случай. Приходит к нам один из высокопоставленных белорусских чиновников и обращается к батюшке: «Меня уволили с работы, но я могу восстановиться, я устрою большой скандал, как вы, батюшка, благословите восстанавливаться?». Батюшка его спрашивает: «А ты поляк?». Произошло замешательство. Когда тот пришел в себя, ответил: «Знаете, батюшка, неделю назад я узнал, что я поляк». Отец ему в ответ: «Так что же ты работаешь на тех и на других?». На этом разговор окончился. Распрощался поляк с нами и ушел. И таких случаев было немало. Но вернемся к началу белорусской жизни.

Приехали мы в Минск 15 января 2005 года поездом в шесть часов утра. До места нашего пребывания нужно было добираться ещё 16 км. Когда подъехали к месту, я увидела три дома, точно такие, какие на бумаге рисовал батюшка, в стороне располагалась территория будущего монастыря. Я не удержалась и воскликнула: «Смотрите, дома-то один в один как на батюшкином рисунке, и монастырь тут же, в стороне».

В одном из этих трёх домов мы и расположились. В монастырь мы переехали только через месяц, потому что для нашего проживания там ещё не всё было подготовлено. Помещение, в котором нам надо было жить, пришлось спешно перестраивать. Когда мы сюда переехали, батюшка поднялся на второй этаж и сказал: «Вот здесь я и умирать буду». Ещё находясь в Москве, батюшка неоднократно говорил за столом: «А умирать я буду не дома». Никто не решался спросить: «А где же?». Меня всегда тревожила мысль: «Неужели же его снова посадят в тюрьму?».

Так началась наша жизнь в монастыре. Отношение к нам было столь хорошее, что самые малейшие наши просьбы, хотя и скромные, выполнялись мгновенно. Если что-то требовалось, раб Божий Никон в любое время дня и ночи ехал и привозил всё, что нужно, без промедления.

Мы приехали в январе, но снега в Белоруссии ещё не было, и Верочка Александровна украсила свою комнату букетом свежих осенних цветов, которые она сама собрала в саду. А весной, как только появились первые подснежники, Верочка ежедневно приносила новые букетики. Цветы пребывали в ее комнате вплоть до глубокой осени.

Летом на территории монастыря в изобилии росли белые грибы, которые мы тоже собирали. Верочка была счастлива, принося домой грибы,

радуясь, что она сама их нашла. Условия жизни в монастыре были прекрасные: тишина, покой, храм поблизости — всего в трёх минутах ходьбы. Монастырский храм — поразительно красивый, деревянный, очень уютный и благодатный.

Жизнь в монастыре за этот короткий срок пребывания — это один сплошной молитвенный подвиг нашего батюшки. Однажды сидим мы за столом, как обычно, я спрашиваю отца, что он будет кушать, а он не отвечает, молчит. Я начинаю перечислять, что у нас есть: каша, салат и так далее, но он продолжает молчать. Тогда я спрашиваю его: «Почему ты ничего не отвечаешь, может быть, у тебя горло болит?». Молчит. Спрашиваю: «Что с тобой, почему ты ничего не отвечаешь?». Молчит. «Тебя что, парализовало?». Продолжает молчать. «Да что же с тобой такое? — уже совсем расстроившись, говорю я, — ну ты произнеси хоть одно слово, чтобы я знала, что случилось». Батюшка опять молчит. Тогда я говорю: «Ты, наверное, взял обет молчания?». На это он кивнул головой. Говорю ему: «Давно бы так и сказал, и не заставлял меня переживать».

А до этого момента он велел, чтобы я передала всем духовным чадам: никому сюда не приезжать. На это я ответила, что этого сделать не могу, так как никто не поверит. И действительно, уже и без того много ходило разных разговоров о нужности и ненужности переездов. Говорили, что батюшку увезли силой, что он слабенький и им командуют, как хотят. Были звонки в Просек (Нижний Новгород) к отцу Владимиру, которому также объясняли, что отец Михаил — батюшка московский и его надо вернуть в Москву. На это о. Владимир тогда ответил: «Плохо вы знаете батюшку или даже совсем его не знаете, если рассуждаете так. Батюшка живет по воле Божией, а не по чьей-то указке».

25 марта 2005 г. я собрала батюшку и Верочку, побыть на улице. Для этого вынесла стулья, посадила их на солнышке и говорю: «Ну, подышите воздушком на солнышке». Не прошло и 10 минут (а я пошла в дом немного почитать) возвращается Верочка и говорит: «Тебе дела нет, а отец там валяется на снегу». «Боже! Что случилось?». Выхожу на улицу — оказывается, Верочка повела отца к храму, а снега кругом было по пояс. Он потерял равновесие и упал прямо в снег. В доме никого не было, только далеко возле проходной находился сторож. Что делать? Пришлось одной поднимать батюшку, а он тяжелый, одет по-зимнему тепло, с трудом подняла, но чуть было не упала вместе с ним в снег. Взмолилась: «Господи! Что делать, сейчас упадем, и поднимать будет некому». Господь помог, устояли и потихоньку вернулись в дом.

Но здоровье батюшки постепенно угасало, всё с большим трудом он поднимался с постели, ноги отказывались ему служить. Но Господь его хранил, для нас. Батюшка был уже болен, и каждое утро поднимался в разное время, в зависимости от того, как проходила ночь, но обычно просыпался не позже 10–11 часов. А тут как-то ждем его, уже час дня, а он все не выходит. Сама я никогда его не будила, а здесь забеспокоилась, в чем дело, не плохо ли ему. Ровно в час дня в монастырь приехали на двух автобусах паломники, с ними два священника — взять благословение у батюшки. В Минске уже многие знали, что приехал отец Михаил из Москвы. Встретила я их и говорю: «Простите отцы, батюшке, наверное, плохо, он еще не поднимался». Но священники с сомнением отнеслись к моим словам, и я предложила им самим зайти и посмотреть на батюшку. Они зашли и видят, что отец Михаил лежит лицом к стене, закрыт одеялом, дышит ровно и спокойно. Не став его беспокоить, они откланялись, извинились, что без предупреждения приехали, и сказали, что ждать у них нет времени.

Как только автобусы отъехали, я пошла в комнату батюшки посмотреть, как он себя чувствует (окна его комнаты выходили прямо на дорогу, и отсюда было видно, как уезжают автобусы). Не успели они завернуть за угол, как отец отбросил одеяло, как будто бы устал ждать, сна ни в одном глазу не видно, и поднялся. Я ему говорю: «Батюшка, что ты сегодня так долго спишь, у нас гости были, пока ты отдыхал». Он говорит: «Да я всё знаю».

Отец действительно «всё знал», как не раз это выяснялось, но скрывал от людей свою прозорливость под старческой немощью, больше молчал, как будто ничего не слышал и не понимал. Но когда он видел, что пришли люди, которые готовы его услышать и выполнить его благословение, — с такими людьми он вел себя как старец-духовник, он отвечал на их вопросы и давал совет.

Молитвенные подвиги, которые отец совершал в монастыре, превосходили человеческие возможности. После всех перенесенных им болезней, о которых я уже говорила, при больных отмороженных пальцах на правой ноге и все время отекавших, распухших ногах, он мог выстаивать на молитве по 7 часов, с 10-ти часов вечера до 5-ти часов утра. Никогда не жаловался и не стонал. Ночные стояния его были почти ежедневными. Однажды после ночной молитвы (а было 4 часа 30 минут утра) он попросил у меня кисло-сладкого чая, присел за стол на час, а в 5 часов 30 минут снова встал на молитву. Это было утро 30 марта 2005 года, в эту ночь батюшка молился до десяти

часов утра. Это был особенный день, он просил меня записать, что «произошло большое событие». Немного отдохнув, присев на стул, в 12 часов 30 минут он снова встал на молитву. Завтрак у нас был в этот день в 4 часа дня. В четверг 31 марта он молился до полного изнеможения, когда уже ноги перестали его держать, я довела его до постели и уложила, завтрак так же, как и накануне, перенесли на 3 часа дня. Вечером этого же дня он опять встал на молитву. Спать пошел в 12 часов ночи. 1 апреля я не услышала, когда отец поднялся утром, но было еще темно. Я обрадовалась, что он сам поднялся, поэтому лежала не беспокоясь, а в 6 часов 30 минут ко мне подошла взволнованная Верочка со словами: «Отец лежит на полу». Я подхожу и вижу батюшку действительно лежащим на полу. В доме в этот день кроме нас с Верочкой никого не было. Мне с трудом удалось поднять отца, довести до дивана, но спать он опять не лег, а продолжил молиться, сидя на диване, и только часам к 12-ти дня заснул. После падения и ушиба у него практически отказала правая нога.

5-го апреля отец встал в 7 часов утра, с трудом передвигаясь, пошел на молитву, а в девять утра я слышу — раздался стук, батюшка снова упал, на этот раз сильно расшиб себе палец на руке об острый металлический конец своей коляски. Ушибленный палец потом очень долго болел.

21 апреля он себя чувствовал очень плохо, покрылся весь сыпью, начался очень сильный зуд, мы не знали, что и делать. Но он продолжал молиться. Мы тоже все встали на колени и стали читать канон за болящего, много молились за него в это время.

22 апреля, когда я готовила обед, а он сидел у себя на кровати, в 17 часов слышу стук, бегу и вижу, что батюшка упал около стола и батареи, как только не расшибся, не знаю.

27 апреля отец опять упал, поднимаясь самостоятельно с постели.

27 июня в 4 часа утра я просыпаюсь от стука, понимаю, что опять упал батюшка. Прибегаю и вижу, что он, встав с кровати, дошел до стола и, видимо, попытался сесть на стул, но упал. В этот раз поднимали его отец Никон и Галя из Пушкино, приехавшая к нам в гости. Его хотели поднять, но он попросил дать ему прийти в себя, сидя на полу, в этот раз он сильно расшиб себе ногу около косточки. Она долго потом у него болела, была вся распухшая, но он не произнес ни одного слова, и я долго не знала, что нога у отца распухшая в результате падения. В ту ночь я пробыла у его кровати до 7 часов утра, думая, что может потребоваться какая-то помощь, а в 7 часов 10 минут пошла прилечь. В 7 часов 40 минут я проснулась от не-

понятного шума, вижу, что батюшка снова сидит на стуле за столом. Как-то он сумел подняться и дойти до стола без палки. И это после такого сильного ушиба.

За период с 1-го апреля по 27 июня он падал у нас девять раз. Можно задать вопрос: «Почему мы плохо смотрели за больным человеком и допускали, чтобы он так страдал?». Да, это справедливо, но мы делали всё, чтобы этого не происходило, а батюшка по непонятным нам причинам всякий раз уходил в эти минуты от нашего внимания и опеки. На наши просьбы не вставать без нас, всегда звать нас на помощь, он никак не реагировал, а поступал так, как считал нужным. Он старался нас ничем не беспокоить. Даже терпя безропотно боль, он не хотел нас обременять своими страданиями. Ни одного стога, ни одной просьбы о чем бы то ни было, ему все, что касалось ухода за ним, было хорошо.

1 октября у нас в гостях был Владыка Филарет Минский.

4 ноября у нас была наша Лена, с ним сделался легкий инсульт, но потом сказали, что это нарушение головного кровообращения, и действительно постепенно это прошло.

12 декабря. Батюшка упал десятый раз. В 9 утра сидел в коляске, читал Евангелие, стал самостоятельно вставать и упал.

Без батюшки мы никогда не садился за стол кушать. И вот прошло время завтрака, обеда и ужина, а батюшка всё не идет и не идет. Времени 11 часов ночи, отец Никон спрашивает меня: «Батюшка придет кушать?». «Не знаю» — говорю. Предложила ему хотя бы чаю попить, но он отказался: «Без батюшки не буду». И пошел отдыхать. Чуть позже появился батюшка, и мы в 11 часов 30 минут ночи, первый раз пошли пить чай.

Недели за две до его кончины приехал из Твери отец Димитрий — с большим горем, у его дочки обнаружилось тяжелое заболевание — рак. И он стал просить батюшку помолиться (а как он нас разыскал, это особый рассказ, он по интернету обращался ко всем: «Откликнитесь, где находится отец Михаил Труханов», и Господь услышал его), а еще он привез целый список имен болящих детей, которые лежали в одной палате с его дочкой. И батюшка начал молиться за этих детей. Как же он за них молился! Простите, но я чуть ли не отнимала у него этот список, для того чтобы увести его отдохнуть, покушать, а он забывал и про еду, и про время, и про свои тяжелейшие недуги. Я не выдерживала, выходила из себя, ругала отца Димитрия. Дескать, батюшке из-за плохого здоровья и старческой немощи теперь самому не до себя, а он потерял всякий покой из-за этих детей, спи-

сок с их именами не выпускает из рук, спать даже с ним ложится. Уже на похоронах о. Михаила я упрекнула отца Димитрия, сказав, что из-за него батюшка умер. Прошу меня, Христа ради, простить: конечно же, я была не права. Но не смогла сдержать своих чувств, потому что видела, как батюшка, себя не жалея, теряя последние силы, молится за детей, хотя прекрасно осознавала, что время ухода батюшки неумолимо наступает.

За сорок дней до своей смерти он мне говорит: «Я открою тебе тайну, но чтобы ни один человек об этом не знал, мне осталось здесь быть с вами 40 дней». И, несмотря на это, я обвинила отца Димитрия, что он виноват в скором уходе от нас батюшки. От моих слов тогда у отца Димитрия потекли слезы, и он ушел с клироса, где молился во время отпевания.

Я часто думала: «А как же сейчас дочка о. Димитрия?». И Господь утешил меня. В сети Интернета священник Димитрий Каспаров сообщил (14.04.2006, 19,13): «Братья и сестры, Господь сподобил меня увидеть отца Михаила незадолго перед его кончиной. Я просил батюшку помолиться об исцелении моей дочери Дарии (у неё рак лимфоузлов 4 стадии) и о лежащих вместе с ней в больнице детях. Сейчас состояние её здоровья улучшается, опухоль уменьшилась в размерах. Так получилось, что я был практически последним, кто просил святых молитв отца Михаила при его земной жизни. Теперь он стал к нам ближе, мы с вами всегда можем обращаться к нему за молитвами. Храни вас Бог. Христос Воскресе».

Смерти батюшки предшествовала болезнь. Заболели мы все гриппом, сначала заболела я, за мной – Верочка. Она болела так сильно, что мы опасались за ее жизнь; она теряла сознание, от сильнейшего кашля все время задыхалась. После Верочки заболел отец Никон. Он говорил, что в своей жизни так никогда не болел, чтобы три дня пролежать, не поднимаясь, с температурой 39-40, а потом еще неделю, такого с ним не было. Последним заболел батюшка. Но до этой болезни было следующее. Он подкашливал давно, я попробовала заварить ему травы от кашля, а он за трапезой вдруг меня спрашивает: «Что это ты мне даешь?». Отвечаю: «Травку от кашля». Тогда он стискивает губы, и мой отвар льется мимо рта. Говорю: «Отец, что ты делаешь, ведь тебе же нужно лечение, ты кашляешь». На мои слова – полное молчание. Батюшка определенно не хотел лечиться, и это меня настораживало. Недели за две до этой болезни я поняла, что отец готовится к переходу от нас, и принципиально ничего не хочет принимать из самых простых лекарств. Ведь ранее он никогда не отказывался от лечения травами, всегда охотно пил отвары.

Последние дни

В воскресенье 12 марта 2006 года у нас были гости из Москвы, батюшка сидел за столом, состояние его ничего плохого не предвещало, кушали, разговаривали, потом проводили гостей, все было хорошо. В понедельник он почти не завтракал, было 11 часов 30 минут утра, когда отец попросил отвести его на кровать. Вижу по его виду, что ему становится плохо, померила температуру – около 38°. С ним это было крайне редко. Тут же уложи его в постель, а он сложил руки, протянув их немного вперед как бы для молитвы, взор его стал в этот миг напряженно молитвенным, и я поняла, что происходит что-то необычное. Он, как лег, так до смерти, которая наступила 16 марта в 19 часов 40 минут, не проронил ни одного слова. Только кивнул головой на предложение пособоровать, потом в другой раз, когда предложили его причастить.

В понедельник в ночь положение его еще не казалось опасным, но уже во вторник видим, что дело плохо. Во вторник мы вызвали врача. Он нам сказал: «Сейчас ходит такой тяжелый грипп, что и молодые и здоровые люди очень тяжело болеют. Дайте ему отлежаться. Надо немножко подождать, а там посмотрим, что делать». Мы предложили батюшке пособороваться, он не отказался. Вызвали из Москвы его духовных чад, в среду приехал из Сергиева Посада отец Владимир Янгичер, пособоровал батюшку, но причастать не стал, так как тот плохо глотал, а в четверг из Просека приехал отец Владимир, он батюшку причастил. В четверг утром из Москвы приехал отец Андрей. Батюшка себя чувствовал совсем плохо, тяжело дышал, даже не пил. Мы, все еще на что-то надеясь, к вечеру вызвали «скорую помощь», но врач сказала, что «мы уже опоздали, больной в очень тяжелом состоянии и навряд ли мы его успеем довести до больницы, вот хотя бы часа на два раньше, может быть, и помогли бы». Эти слова врачей нас смутили, и мы точно забыли, как наш батюшка всегда в проповедях говорил и нас поучал, причем неоднократно: «Вот мы говорим, что, если бы врач не опоздал, так человек жил бы, но не так, рабы Божии, не так, без воли Божией ничего не бывает, а значит, и врач задержался, чтобы была исполнена воля Божия о человеке». Но мы до этого еще духовно не доросли, мы хотим как по-человечески, а не как по-Божьему. И мы приняли решение везти отца в больницу вместо того, чтобы по-христиански со свечой в руках прочитать канон на исход души, видя, что батюшка отходит. Едем на «скорой» в больницу, в приемном покое врачи делают отцу кислородную маску, мы ожидаем

в коридоре. Буквально через 5–10 минут выходит врач и объявляет нам: «Ваш больной скончался». Теперь трудно даже сказать, довезли ли мы его живым в больницу или он скончался по дороге, а врачи не хотели нас сразу пугать. Так исполнились слова нашего дорого батюшки: «А умирать я буду не дома». Стоим мы в смятении у тела почившего батюшки в приемной, подходит ко мне врач и говорит мне: «Закройте ему глаза». Я подошла и закрыла ему глаза, прижала подбородок, и сразу даже не вспомнила того, как он мне не раз говорил последнее время: «Ты от меня далеко не отходи, я хочу, чтобы ты мне закрыла глаза». И только спустя несколько дней я вспомнила эти слова и была удивлена, как в точности исполнилось его желание.

В том, что мы повезли его в больницу, тоже была воля Божия, ведь мы жили в другой стране, в Белоруссии, без прописки, к врачам никогда не обращались, и вдруг — покойник. Сколько потребовалось бы хлопот, чтобы получить документы на смерть: милиция, морг и так далее. Да когда бы мы получили тело из морга еще неизвестно. Врачи долго совещались, что им делать в этом случае. Время было 19 часов 40 минут вечера, начальство отсутствовало, в больнице находились только дежурные врачи. Они все время без конца кому-то звонили, не зная, что предпринять, а потом говорят нам, что мы должны забрать покойного в морг. Но Господь всё управил. Батюшку всё же разрешили увезти домой, и мы опять на «скорой помощи» привезли его домой, причем уже с документами о смерти. Так что батюшка и здесь освободил нас от всяких хлопот.

Вернулись мы домой с новопреставленным батюшкой около 9-ти часов вечера. Сообщили в Москву о его смерти, также я сообщила митрополиту Филарету Минскому, который был очень удивлен неожиданной кончине батюшки. «Что с ним случилось?» — задал он мне вопрос. Говорю: «Тяжелый грипп, 3 дня и всё». Наутро Владыка отслужил панихиду, сказал прощальное слово нашему батюшке, назвал его «святым человеком», призывая всех ему подражать.

С владыкой Филаретом батюшка был давно и тесно связан. Когда он учился в МДА, владыка Филарет был там ректором. Позже отец Михаил работал у него переводчиком богословской англоязычной литературы, когда долгие годы находился за штатом и жить было ему совсем не на что. В батюшкином корреспондентском архиве хранится около 40 писем от митрополита Филарета.

Облачал батюшку отец Владимир из Просека. Помогали также иеродиакон Аввакум из Троице-Сергиевой Лавры и диакон Андрей Никольский,

духовные чада батюшки. Как только покойного облачили, сразу же его вынесли в храм, где он и находился до отправления в Москву. Всю ночь и день около батюшки молились близкие ему люди, читали Евангелие, духовенство служило панихиды.

Целый день шло прощание с батюшкой духовных чад из Минска, к обеду подъехал служащий у них священник, отец Алексей, который и пробыл около гроба до времени нашего отъезда в Москву, т. е. до 10 часов вечера. Когда мы стали собираться в дорогу, отец Алексей посоветовал мне обложить тело батюшки мягкими вещами, чтобы его в пути не растрясло. Я взяла с постели свое одеяло, подушку и другие вещи, тело плотно обложили, и в 10 часов вечера на автомашине мы с Богом тронулись в путь. В Москву мы приехали утром в субботу, подъехали к дому, постояли немного, разгрузили вещи и поехали в храм «Воскресения Словущего» на Ваганьковское кладбище. Похороны были назначены на понедельник, так как все священнослужители в воскресенье были заняты и не имели возможности приехать на отпевание.

Были свои трудности и на Ваганькове. Пришла я в храм, чтобы договориться со старостой о возможности оставить батюшку в храме до отпевания на два дня. Она спрашивает: «А заморозка есть?». Машинально отвечаю: «Конечно». Хотя какая у нас могла быть заморозка? Но сейчас без заморозки в храм на ночь не разрешают ставить покойников. Батюшкин гроб в храме простоял двое суток, шли непрерывные панихиды и непрекращающийся поток людей, желающих проститься с батюшкой.

Прощание

На понедельник, после Литургии, было назначено отпевание. Девятнадцать священнослужителей и пять диаконов совершали чин отпевания, храм был полон народа, много священнослужителей стояло среди молящихся. Хор пел торжественно, как на Пасху, хотя был Великий пост. По окончании отпевания шесть священников на руках несли гроб до могилы, около могилы снова лития. Ввиду огромного множества народа, трапезу пришлось делать и в помещении, и на улице. В помещении было два приёма — кормили около 100 человек, на улице — около 700 человек. Накормить в один день более 800 человек не так просто, да еще на улице. Не прошло и без искушений. Состоялся серьёзный разговор с грозной старостой Н.А.

Далее мы просили на отпевание больше никого не ставить, кроме батюшки, т. к. есть еще храм, где отпевают, но все-таки поставили еще одну покойницу.

Маленький мальчик взял из руки покойного батюшки крест и долго его целовал.

И в конце на могиле после захоронения вместо «Со святыми упокой» запели «Многая лета», — так хорошо было на душе у людей, что забыли, что уже нет батюшки.

МАТУШКА ВЕРОЧКА

Когда я впервые познакомилась с отцом Михаилом, я его спросила: «А как мне обращаться к матушке?». Он ответил: «Верочка, её так все зовут, и ей это нравится». И на самом деле так до 98 лет она была Верочка. Помогать ей я начала с 1974 года, а с 1985 года мы стали жить с ней вместе в одной комнате. О своем знакомстве и жизни с отцом Михаилом она описала сама в книге «Воспоминания духовных чад». Познакомил её сослуживец Василий Петрович. Встретились они на всенощной в Богоявленском соборе 14 декабря 1940 года, а 25 февраля 1941 года его арестовали. В течение 15,5 лет она не оставляла его, помогала, молилась и морально поддерживала. Его маме посылала по возможности деньги. Ездил к нему в тюрьму, передавала Св. Дары, позже, получив их от о. Александра, отправляла их посылкой. По его освобождению заключила с ним брак, чтобы дать ему возможность учиться в Москве, о чём он мечтал всю жизнь. После окончания учебы, а затем рукоположения началась его новая страдальческая жизнь, и матушка Верочка была всегда его помощницей. Служил он, как правило, далеко от места жительства: батюшка с палочкой (ведь у него отморожены пальцы на ноге), матушка с сумками за плечами, причём они всегда и везде ездили только городским транспортом и электричками, так добирались до места служения. Едут в метро, батюшка всегда становился в угол, освободится место, Верочка подойдёт и тащит его, чтобы он сел, но он не идёт, и Верочке за это доставалось, и не раз. Были годы, когда батюшка не был известен, и все трудности они переживали одни без помощников, а это целых 30 лет, начиная с 60-х и до 90-х годов. Верочка окончила музыкальную школу, знала порядок службы, четко и ясно читала. Поэтому, когда батюшка получил назначение в храм Преображения Господня села Бесово, Верочка там проводила службы, организовала народный хор, что также имело большое значение для увеличения количества прихожан, которые потянулись в церковь. Везде, где пришлось служить батюшке, Верочка принимала участие на клиросе, его украшала, ведь батюшке приходилось служить в храмах, где почти некому петь.

Батюшка всегда кормил людей, а готовила-то матушка. Повар она была никудышный, батюш-

ка всегда смеялся. Верочка хорошо варит яички всмятку, не переварит. Но у неё хорошо получался рыбный плов. Как все говорили: «Коронное блюдо Верочки». Верочка несла все тяготы с батюшкой, в службе помогала и читать, и петь. Каждый день принимала людей: надо приготовить, встретить, накормить, убрать, а это труд не лёгкий.

В преклонном возрасте, когда Верочка стала побаливать, у неё появилась интересная привычка. Она ни разу не попросила покушать, а если сама захочет, то обращалась так: «Валечка, ты хочешь покушать?». Отвечаю: «Да». Значит, надо кормить Верочку.

Когда не стало уже батюшки, у нас собирались гости, Верочка любила читать стихи, у неё была хорошая память. Любила стих «Одуванка», (особенно выразительно, протяжно она произносила «А проснулась я — старушка»), который многие записывали под её диктовку. Читала выразительно. Это было стихотворение дореволюционного поэта Петра Соловьева.

Там, на речке, где лесок,
А за лесом и полянка,
Вырос желтенький цветок
По прозванию Одуванка.
Был он ярок, золотист,
Словно маленькое солнце,
Кверху поднял длинный лист,
Как резное веретенце.
От берез ложилась тень,
Мошкара кругом плясала.
Одуванка целый день
До упаду хохотала:
«Ха-ха-ха! Хи-хи-хи!»
Как смешны седые мхи!
Старички ужасно строги.
Как смешны поганок ноги...
Шляпки — словно крыш верхи...
Ха-ха-ха! Хи-хи-хи!»
Старый дедушка седой,
Одуванчик родом тоже,
Смех услышал золотой,
И ворчит: «На что похоже!
Что за глупый этот смех!
Головой качает строго.
Так смеяться даже грех:
Старость тоже ведь от Бога».
«Как смешно-то, ой-ой-ой!»
Одуванка повторяет.
Дед качает головой
И сединочки теряет.
«Погоди, — промолвил дед, —
Одуванка золотая,
Золотой не долгов цвет:

Тоже будешь вся седая».

В ту же ночь сбылись слова:

Пробуждается полянка,
Смотрят мхи, кусты, трава –
Вся седая Одуванка.

«Ах, беда моя, беда!

Горько плачет хохотушка.

Засыпала молода,

А проснулась я – старушка».

В 2007 г. Верочке исполнилось 94 года. Мы с Сережей (ныне покойный иеромонах Макарий) и Ириной отправились по святым местам, заехали в Ростов великий, побывали в Свято-Введенском Толгском женском монастыре (там мы встретили монахиню, которая туда поступала по благословению отца Михаила), нас хорошо встретили, накормили. У них принято проходить под иконой Толгской Божией Матери, и наша Верочка ни один, а несколько раз проползала под иконой. Всегда у неё было хорошее настроение, она всегда всех нас веселила. Затем побывали в Троице-Сергиевом Варницком монастыре, родине прп. Сергия Радонежского, а оттуда направились домой к Ирине – это в 5–10 км от этого монастыря.

На следующий год Верочке 95 лет. После дня её рождения мы отправились опять на дачу к Сереже с Ириной. Стояла жара, мы думали, что не довезем Верочку живой. На надувных матрацах мы все спали на улице. Верочка нам всю ночь декламировала разные пьесы («Война грибов» и др.), которые ставили в детском саду и не давала спать, велела её слушать.

Также всегда рассказывала всем: «Когда я была молодая, мы с Валечкой ездили в Чухлому», её спрашивают: «Верочка, а сколько вам было лет?». «Восемьдесят пять». А это всё было, когда ей было за 90 лет. Так вот вы, читающие это, в каком вы возрасте? В отроческом или младенческом? Спаси, Господи, Верочку, много она потрудилась на поприще Марфы, для батюшки и для людей во славу Божию.

В 1998 г. мы без батюшки с Верочкой и многими другими знакомыми поехали на Престольный праздник прп. Авраамия Городецкого в Покрово-Авраамиевский монастырь в г. Чухлому. Нас батюшка из дома провожал заранее, как всегда, а мы, как всегда, не послушались. Приезжаем в метро на станцию Комсомольская, поднимаемся по эскалатору, а по другой стороне вниз спускается Михаил, который с нами тоже должен был ехать, мы в недоумении. Смотрим на табло отправки поездов, а нашего поезда-то нет. По моему недосмотру оказалось, что наш поезд отправляется с Савеловского вокзала. Верочке 85 лет, сердце плохое, одышка. Спускаемся вниз

по эскалатору, ну, думаю, всё: никуда мы не попадём. Вышли на станции Савеловская, Верочка кричит во всю свою мощь: «ДОРОГУ, ДОРОГУ», все расступаются, мы бежим. Выбегаем на платформу. Верочка кричит: «Где шестой поезд?» – нам показывают. Впрыгиваем в последний вагон на ступеньки, кричим, что билеты с собой. Еле поднялись, Верочку на руках поднимаем. Только поднялись, и поезд тронулся, к своему месту проходили по вагонам. Думала, что Верочка по дороге скончается, но вот, слава Богу, мы в Чухломе на празднике.

Следующий наш приезд сюда был с батюшкой. Дом, где мы расположились, стоял на берегу Чухломского озера, красота необыкновенная. К монастырю есть две дороги: более близкая – мимо озера, но там очень крутой обрыв. В обход – немного подальше. Спрашиваем Верочку: «Какой дорогой сегодня пойдём?». – «Мимо озера». Нас было много (кроме батюшки), в тот раз с нами был Саша Стадник. Надо было видеть, как наша Верочка взбиралась по крутому оврагу, а наверху нас вытаскивали ребята. Смеху и радости было много.

По кончине батюшке

(Самое большое для меня чудо по молитвам отца Михаила)

Я спросила отца Михаила в последние дни его жизни: «Батюшка, а кто будет о тебе писать?». Он ответил: «Ты напишешь». Я растерялась: «Какой из меня писатель? Памяти совсем нет, да и вообще это не по моим силам!». На это он мне ответил: «То, что нужно, ты напишешь».

Десятки лет назад мне отец Михаил говорил: «Веди дневник и всё записывай, тебе это пригодится», а я, зная свои неспособности, даже не могла предполагать, что мне придётся писать воспоминания, и, как непослушное чадо, этого не делала. Теперь с трудом приходится вспоминать все события, и многое интересное, конечно, забыто.

Прошёл год после кончины о. Михаила. Надо было выполнять последнюю волю батюшки и начинать писать о нём. Но как? С чего начинать? Не знаю. Обратилась я к отцу Михаилу: «Батюшка, что же мне делать? Помогите, вы же знаете, что я ничего не умею». После молитвы чётко слышу внутренний ответ: «Подбери все документы и снимки с них копии». Сделала. И снова с вопросом к батюшке: «Отец, а что же дальше-то мне делать?».

В 5 утра я проснулась, ясно услышав голос: «Отдай книгу “Воспоминания: первые сорок лет моей жизни” Владимиру С., заплати ему, сколько просит, он отсканирует, и в неё будешь вставлять документы, а по ним будешь всё вспоминать». Утром звоню Владимиру и прошу срочно зайти. Пришёл сразу. Всё объяснила ему, попросила помочь.

Лет двадцать назад духовные чада подарили батюшке компьютер. Печатала все работы батюшке я на печатной машинке, и потому меня пытались обучить работать на компьютере. Но мне словно что-то мешало, я ничего не понимала. Первый компьютер мы кому-то подарили. Прошло десять лет, и вновь была попытка обучить меня работать на компьютере, и опять всё окончилось ничем. Так я и продолжала печатать на машинке.

Владимир отсканировал работу, денег, конечно, никаких не взял. Больше того, он приносит мне компьютер. Я в недоумении спрашиваю: «Зачем ты мне его принёс? Ведь я ничего не понимаю в этом и работать на нём не буду». Он мне объяснил, что с такой большой работой на пишущей машинке я не справлюсь. Строго приказал мне сесть за стол и начал объяснять, как работать на компьютере. Он просидел со мной почти три часа, обучая меня. После его ухода как будто пелена упала с моих глаз, и я поняла, как работать на компьютере.

Мне было 68 лет, образование у меня неполное среднее. Пришло время писать о батюшке, и я начала печатать на компьютере, обрабатывать тексты, сканировать и т.д., пользоваться Интернетом, скайпом, электронной почтой. Для кого-то это самые простые вещи, но для меня освоение этой техники — настоящее чудо.

Конечно, много трудностей я встретила при работе. Однажды нажала на что-то, и пропала вся моя работа в 160 страниц. Пригласила моего помощника Владимира. Он искал потерянное с пяти вечера до двенадцати ночи и подтвердил, что работа пропала. Взмолилась я батюшке: «Помоги, отец, у меня уже больше нет сил начинать всё сначала. Больная Верочка, целый день люди, работаю по ночам!». Какое же было счастье, когда утром включаю компьютер, а работа передо мной сама открылась. Когда я об этом сообщила Владимиру, он сказал: «Я подтверждаю это чудо, работа действительно пропала». Я с радостью поблагодарила Господа и батюшку.

Работаю дальше, страницы всё прибавляются, объём большой. Работать-то толком не умею. Опять взмолилась батюшке: «Помоги, мне тяжело, как быть? Людей просить каждый раз неудобно». Сразу осеняет мысль: «Да ты подели работу на части». И много было таких случаев, когда обращаешься с молитвой к батюшке, даже в мелочах, и тут же получаешь ответ.

Также в работе над книгой «Не могу не говорить о Христе» батюшка духовно был рядом и постоянно помогал. Приходили на память забытые обстоятельства его жизни тридцатилетней давности. Духовные чада стали подвозить свои воспоминания. Так отец Михаил собирал нас всех, чтобы

вспомнить о нём, и чтобы память о его служении Богу и людям не ушла вместе с нами, его чадами, а стала достоянием всех православных христиан, как стали достоянием Церкви его богословские труды.

Случаи после смерти батюшки

Прошло двадцать дней после кончины батюшки. Просыпаюсь я в 3 часа ночи от удивительно хорошего состояния, мне так легко и приятно, не пойму от чего. Моя рука невольно коснулась одеяла, и я почувствовала его необыкновенную лёгкость, мягкость. Моя рука точно утонула в пуху. Я стала вспоминать, как и когда я приобрела такое чудное одеяло. И вспомнила, что это одеяло из гроба отца Михаила. Когда мы везли уже покойного батюшку из Белоруссии, отец Алексей посоветовал обложить его мягкими вещами, чтобы не растрясло в дороге. Я взяла с постели своё одеяло и положила в гроб к батюшке. А теперь он дал мне почувствовать блаженное состояние от одеяла, которое было около него.

За дверями на лестничной клетке молодежь оплевала весь пол жвачками. Думаю, ну чем же острым очищать мне пол, хожу и придумать не могу. Ну ведь, в самом деле, не ножом же обеденным! А я со всеми вопросами обращаюсь к батюшке. И спрашиваю его: «Отец, ну чем же мне очистить пол за дверями?». Вдруг ясно слышу голос: «В туалете у тебя кастрюля, а там лежит шпатель, вот возьми и чисть». И действительно, достала я кастрюлю, взяла шпатель и убрала за дверями пол.

Мне по делам нужно было встретиться с отцом Владимиром из храма Тихвинской иконы Божией Матери. Был будничным день, время обеда. Сажу и рассуждаю, когда мне удобнее поехать для встречи: ко всенощной или к Литургии? Вдруг настойчивая мысль: «Поезжай сейчас!». Думаю: «Сейчас службы нет, никого там нет, зачем я поеду?». Опять настойчиво: «Поезжай сейчас!». Я опять свое: «Да зачем я поеду, ведь службы-то нет?». В третий раз: «Поезжай сейчас!». Ну ладно, поеду, приложусь к иконе Божией Матери, подам на завтра записочки. И каково же было мое удивление — я только вхожу во двор храма, а мне навстречу идет отец Владимир. Я даже вскрикнула: «Отец Владимир, а я к вам. А вы-то почему сейчас здесь?». А он говорит: «Материалы для строительства привезли, вот и приехал».

Приходит ко мне соседка Елизавета и говорит: «Вчера в 6.30 утра я с первым поездом метро поехала приложиться к Поясу Божией Матери, а сегодня с первым поездом вернулась». Сутки простояла! Это было в 11 часов утра. Поговорили, проводила её. Как правило, я обращаюсь со всеми своими вопросами и проблемами к о. Михаилу. И

вот примерно в час дня говорю ему: «Батюшка, ты знаешь, стоять сутки я не могу и времени у меня столько нет, но поеду, посмотрю, что там делается». Из дома вышла 1 час 10 мин. Выхожу на метро Кропоткинская. Объявляют: «Проходите к Зачатьевскому монастырю», естественно, всё кругом перегорожено, стоит полиция. Я перешла одну дорогу по направлению, куда всех направляют, подхожу к полицейскому, он спрашивает: «А вы куда?». Отвечаю: «В храм Христа Спасителя». Он отодвигает передо мной ограждение, я перехожу улицу, прохожу за дом и оказываюсь напротив храма, на противоположной стороне улицы. Стою и думаю, как влиться в колонну, ведь люди сутками стоят, а я здесь оказалась через 5 минут. Все стоят, дорогу перегораживают ограждениями и пропускают партиями, когда передние пройдут. И вдруг все люди побежали, а полиция вся устремилась следить за порядком, и никому не было дела до того, что я спокойно вошла в эту колонну и уже вместе со всеми бежала дальше. Когда вошли в храм, без конца объявляли о том, чтобы прикладывались к святыне рукой и не задерживали очередь, так как люди стоят сутками, чтобы приложиться. Но когда я подошла прикладываться, ковчежец опустили вниз, и я смогла его поцеловать и даже приложиться головой. Дома я была в 1.50. Это одно из маленьких чудес, которые по молитвам о. Михаила получаем постоянно, стоит только к нему обратиться и попросить.

Ещё расскажу такой случай. Великим постом 2010 года у матушки Верочки во время её мытья в ванне произошло защемление седалищного нерва. Из ванны до комнаты мне пришлось её тащить на одной ноге, на вторую от боли она наступить не могла. Вызвала скорую помощь. Сделали укол и сказали, что в больницу её не возьмут, даже если у неё будет тромбоз, потому что плохое сердце и возраст 96 лет. Оставили её дома, назначив курс лечения, и вызвали участкового врача. Состояние всё время было тяжелое — сильные боли. Верочка постоянно принимала болеутоляющее.

В Великую пятницу с 9 утра до 13 боли у Верочки стали нестерпимые. Участковый врач настояла на госпитализации в 20 городскую больницу. При обследовании в больнице ни переломов, ни почечных колик как причин боли не выявили, и нас отправили домой. Дома эти нестерпимые боли продолжались, пришлось снова вызывать скорую помощь и колоть обезболивающее.

Утром в Великую субботу из-за большого количества обезболивающих состояние Верочки ухудшилось, появилась заторможенность. Мы не могли её разбудить, чтобы сделать укол. В таком состоянии она находилась до понедельника Светлой седмицы.

В понедельник утром пришел о. Андрей причастить её. Разбудить её нам также не удалось. Уходя, он сказал: «Тётя Валя, пока она спит, вы тоже отдохните».

Верочка всегда спала головой к окну. А из-за боли в ноге мы её перевернули в другую сторону. Посчитали, что ей так удобнее. Уходя от неё, я приставила к кровати стул с тяжёлой подушкой и табуретку, чтобы она не упала, и ушла отдохнуть. Спустя три часа я зашла в комнату и остолбенела: табуретка — на противоположной стороне, стул с подушкой стоит далеко от кровати. А сама Верочка лежит на спине, головой в противоположную сторону. Причём Верочка всегда лежала на боку, поджав под себя больную ножку. А тут лежит на спине на аккуратно поправленной постели, накрытая одеялом, когда она вообще на спине не спала.

К двум часам дня она проснулась. Я её спрашиваю: «Верочка ты же лежала в другую сторону, почему ты сейчас так лежишь?». Она мне на это ответила: «Меня кто-то перенёс». Я спрашиваю: «А кто?» — «Ой, я не помню».

В два часа дня приходит Ольга Константиновна, видит, что Верочка лежит не как обычно, а в другом направлении, и спрашивает меня: «Ты зачем переложила Верочку в другую сторону?» — «Да как же я одна могу её поднять, тем более переложить на другую сторону?». Сама Верочка не в состоянии перевернуться, даже натянуть на себя одеяло не может, одна нога совсем не двигается. В доме же, кроме меня, никого не было.

Много ещё можно написать о батюшке, о его молитвенной помощи. В последние годы к батюшкиной могиле на Ваганьковском кладбище стали приходить люди, не знавшие о. Михаила при жизни, но прочитавшие его книги, услышавшие его живой голос на радиостанции «Радонеж». Жизнь этих людей изменилась после молитвенного обращения к о. Михаилу.

Я не сомневаюсь, что наш дорогой батюшка за свои молитвенные подвиги и скорби сподобился Милости Божией. И мы не только молимся за него, но и просим его молитв у Небесного Престола Божия.

Царство Небесное и вечная память протоиерею Михаилу!

Отец Стефан на день своего Ангела (9 мая 2017 г.) пригласил меня с Верой Ивановной в храм святых Флора и Лавра, настоятелем которого является его духовный отец, игумен Валерий (Ларичев), бывший врач психиатр. Народу на празднике было очень много, и после всех поздравлений отец Валерий сказал: «Дорогие мои, я много прочел книг и должен вам сказать, приобретите все книги отца Михаила Труханова, вы найдете там ответы на все наши вопросы, они все подтвержде-

ны Священным Писанием и духовным опытом святых отцов». Отец Стефан добавил: «Не надо вам будет беспокоить священника простыми вопросами, там на всё ответы есть».

После смерти батюшки мне пришлось беседовать с Владыкой Арсением. Он мне и говорит: «Что вы носитесь со своим отцом Михаилом, я поднимал его документы, там ничего хорошего нет, одни жалобы». На это я ему, показывая на плечи, как на погоны, говорю: «А что могло быть хорошего, если там сидели такие?». Он мне на это ответил: «Не всё от нас зависит», а я говорю: «Вот-то и оно». Он поднялся с кресла, благословил меня, дал большую просфору, и мы с ним расстались. Вскоре после этого вижу во сне: сидит о. Михаил в моей комнате в углу около икон за столом, улыбается и меня благословляет.

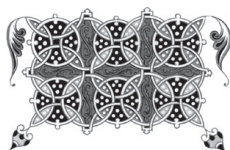
Святая Земля. Иерусалим

Во время пребывания на Святой Земле (январь 2012 г.) причащались по три раза в неделю. Так, однажды я причастилась в каком-то храме, а на ночь было запланировано ехать в храм ко Гробу Господню. Я подхожу к о. Иннокентию и спрашиваю: «Как насчёт исповеди, чтобы ночью причаститься в храме у Гроба Господня?». Отец Иннокентий спрашивает: «А когда причащались?». Говорю: «Сегодня». Он мне отвечает: «Знаете, я не могу ничего вам сказать. Решайте сами, все-таки это не положено». Не запретил и не разрешил, а

развел руками и сказал: «Я даже и не знаю, что сказать. Поступайте, как вам подскажет ваша совесть». После такого ответа, я рассердилась, не знаю на кого, и сказала себе: «Ну, на ночь я не поеду, служат на греческом языке, ничего не понятно, стоять тяжело, да и не причащаться... Нет, не поеду никуда, лягу спать». (А причащаться без исповеди не решилась, это брать на себя не могла). Конечно, и записки на помин я нигде не подала.

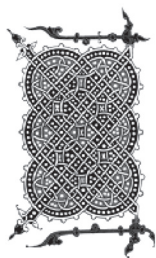
И вот все поехали в ночь на службу, а я улеглась спать. Вижу сон. Как будто я в огромном храме, все причащаются, а я одна – нет, и так как не причащалась, то решила выйти из храма. Выхожу, грустная, из храма, и, только вышла, за мной дверь сама захлопнулась, и я осталась за дверями храма. Полил сильный дождь, да такой, что меня отрезал от храма, я не могла наступить, море воды, а я стою на каком-то острове, еле-еле ноги можно поставить. Смотрю кругом, а кругом разливное море, и конца не видать. А я оторвана от закрытого храма и нигде суши. В страхе оглядываюсь кругом, что мне делать, где и как бы мне обойти и пройти в храм? И вижу далеко-далеко сзади свою покойную мамочку: она издали, согнувшись, с палочкой, бедная, бежит ко мне по воде, да так торопится, вот-вот упадет. Я ей трижды кричу: «Мама! Мама! Мама!». Она уже почти около меня. А я думаю: «Мама переживает за меня, что я оказалась среди воды». И тут же проснулась.

«MY MEMORIES»: MEMORIES OF VALENTINA ANDREEVNA ZVONKOVA. Pt. 2



РЕЦЕНЗИИ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ

© 2020 Ю. А. Лабынцев, Л. Л. Щавинская
Россия, Москва



РЕЦЕНЗИЯ НА МНОГОТОМНОЕ СПРАВОЧНОЕ ИЗДАНИЕ: БИОГРАФИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ ВЫПУСКНИКОВ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ: 1819–1920-е гг.: МАТЕРИАЛЫ ИЗ СОБРАНИЯ ПРОФ. ПРОТОИЕРЕЯ Ф. И. ТИТОВА И АРХИВА КДА:

в 4-х т. / [сост. В. И. Ульяновский]. Т. 1: А–Й. Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2014 – 576 с., илл.; Т. 2: К–П. Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2015. – 624 с., илл.; Т. 3: Р–Я. Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2019. – 640 с., илл.

Аннотация. Опубликованные три тома «Биографического словаря выпускников Киевской духовной академии: 1819–1920-е гг.» – плод огромного труда нескольких поколений православных ученых XIX–XXI вв. Они составлены нашим современником киевским профессором В. И. Ульяновским на основе многочисленных архивных материалов, прежде всего собранных известным историком и богословом профессором протоиереем Ф. И. Титовым (1864–1935). В результате кропотливой работы составителю удалось подготовить огромный ценнейший свод сведений практически обо всех не только знаменитых и известных выпускниках Киевской духовной академии 1819 – начала 1920-х гг., но и большого числа малоизвестных.

Ключевые слова: православие, Киевская духовная академия, богословие, биографические словари.

Abstract. The published three volumes of the «Biographical dictionary of graduates of the Kiev theological Academy: 1819–1920» are the fruit of a great work of several generations of Orthodox scientists of the XIX–XXI centuries. They were compiled by our contemporary Kiev Professor V.I. Ulyanovsk on the basis of numerous archival materials, primarily collected by the famous historian and theologian Professor Archpriest F.I. Titov (1864–1935). As a result of painstaking work, the compiler managed to prepare a huge valuable set of information about almost all of the famous and repute graduates of the Kiev theological Academy in 1819 – early 1920 s, but also a large number of little-known ones.

Key words: Orthodoxy, the Kiev Theological Academy, theology, and biographical dictionaries.

Лабынцев Юрий Андреевич (Labyntsev Jurij Andreevich) – ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН, доктор филологических наук / jlabync@mail.ru

Щавинская Лариса Леонидовна (Shchavinskaja Larisa Leonidovna) – старший научный сотрудник Института славяноведения РАН, кандидат филологических наук, доцент / shchawin@yandex.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2020. № 25. С. 151–156

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 93/94+929; ББК – 92.22; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2020-25/151-156>

Опубликованные три первых тома этого очень сложного по составу и весьма трудоемкого по подготовке издания, столь важного для истории православия, стали формироваться более столетия назад – в преддверии празднования трехсотлетия Киевской духовной академии (1615–1915 гг.). Тогда по инициативе ее ректора епископа Димитрия (Ковальницкого) осенью 1901 г. был поднят вопрос о праздновании знаменательного юбилея¹. Идея порядка празднования, а главное, характера и форм соответствующих юбилейных изданий претерпела за несколько лет множество изменений. Не исключением стали и издательские планы такого активного члена комиссии по подготовке юбилейных академических изданий, как профессор протоиерей Ф. И. Титов (1864–1935). В конце 1912 г. он сообщил на Совете Академии, что одним из его масштабных проектов является «подготовка “Биографического словаря воспитанников Киевской духовной академии”» (Биографический словарь 2014: 13). Таковых, по его приблизительным подсчетам, насчитывалось до 4000. Весной 1913 г. Ф. И. Титов проинформировал о составленных им 1516 биограммах «воспитанников» и в следующем, 1914-м, году по постановлению Совета Академии решено было «приступить к печатанию “Биографического словаря” в трех томах». «При этом выбор шрифта, оформление и прочие технические проблемы поручались “составителю... протоиерею Ф. Титову”», который, кстати, был весьма перегружен несколькими иными очень объемными и ответственными издательскими задачами, в том числе написанием и публикацией фундаментальных исследований по истории Киевской духовной академии с 1615 по 1915 гг. включительно (Титов 2003) и книгоиздательства Киево-Печерской лавры, сыгравшего выдающуюся роль в духовной жизни православных народов XVII – XX вв. (Титов 1916, 1918).

Последующие военные и революционные события середины – второй половины 1910-х гг. полностью перечеркнули возможность издания трехтомного «Биографического словаря», готовившегося Ф. И. Титовым, а он сам, первоначально задействованный в военной администрации, в конце концов эмигрировал в 1919 г. и стал профессором Белградского университета. Собранные им для этого словаря обширные рукописные материалы, лежавшие практически невостребованными в течение десятилетий, решено было упорядочить и, дополнив, издать к 400-летию Киевских духовных школ, намеченному на 2015 г. Взятся за этот кропотливый колоссальный труд известный украинский исследователь профессор Киевского

УКРАИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ И СЕМИНАРИЯ

БИОГРАФИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ ВЫПУСКНИКОВ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ: 1819–1920-е гг.

Материалы из собрания проф. протоиерея Ф. И. Титова
и архива КДА



Титульный лист 1-го тома «Биографического словаря
выпускников Киевской духовной академии:
1819–1920-е гг.». Киев, 2014.

национального университета им. Тараса Шевченко В. И. Ульяновский. В основу своей версии «Биографического словаря» он положил архивные материалы, собиравшиеся Ф. И. Титовым вплоть до 1915 г. и ныне хранящиеся в Национальной библиотеке Украины им. В. И. Вернадского, дополненные из многих других источников, в том числе из личных дел выпускников Академии, сберегающихся в Центральном государственном историческом архиве Украины в Киеве. Очень существенным дополнением версии В. И. Ульяновского стало хронологическое расширение словаря до момента окончательного закрытия Академии в начале 1920-х гг. Подобное расширение было, конечно же, логичным и оправданным, тем более что коллектив авторов под руководством профессора М. Л. Ткачук, сгруппированных Национальным университетом «Киево-Могилянская академия», готовил специальную энциклопедию «Киевская духовная академия в именах», касающуюся 1819–1924 гг. (Київська духовна академія 2015–2016).

В свое время мы пытались прояснить для себя, как жила в последние годы и месяцы своего существования в начале 1920-х гг. Киевская духовная академия, по существу, ушедшая в подполье.

УКРАИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ И СЕМИНАРИЯ

**БИОГРАФИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ
ВЫПУСКНИКОВ КИЕВСКОЙ
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ:
1819–1920-е гг.**

Материалы из собрания проф. протоиерея Ф. И. Титова
и архива КДА

Том II
К–П



Издательский отдел
Украинской Православной Церкви
Киев
2015

Титульный лист 2-го тома «Биографического словаря
выпускников Киевской духовной академии:
1819–1920-е гг.». Киев, 2015.

Один из документов, напечатанных в словаре, рисует такую картину: «Вынужденная ютиться по углам частных квартир, с небольшим составом полугодных профессоров и таких же студентов, но воодушевленная желанием сохранить для лучшего будущего дорогое наследие прошлого — теологическую православную науку, академия сейчас начала свои занятия в новом семестре абсолютно без всяких средств содержания. Не питая никаких радужных надежд на улучшение условий своей работы в близком будущем, академия тем не менее твердо верит, что православное население г. Киева, по крайней мере, облегчит ее положение» (Биографический словарь 2014: 28). То есть мы видим, что Академия продолжала свою учебную деятельность еще какое-то время в начале 1920-х гг., и этот факт, несмотря на всю сложность сбора соответствующих сведений об учащих, диктовал необходимость расширения словаря за пределы рубежа 1915 г.

Первый том «Биографического словаря», напечатанный в 2014 г., открывается «Словом к читателю» тогдашнего ректора Киевской духовной академии митрополита Антония (Паканича), который, отметив особое значение выходящего в

УКРАИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ И СЕМИНАРИЯ

**БИОГРАФИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ
ВЫПУСКНИКОВ КИЕВСКОЙ
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ:
1819–1920-е гг.**

Материалы из собрания проф. протоиерея Ф. И. Титова
и архива КДА

Том III
Р–Я



Издательский отдел
Украинской Православной Церкви
Киев
2019

Титульный лист 3-го тома «Биографического словаря
выпускников Киевской духовной академии:
1819–1920-е гг.». Киев, 2019.

свет издания, подчеркнул символичность события, происходящего «в год празднования 150-летия со дня рождения профессора протоиерея Федора Титова» (Биографический словарь 2014: 5). Обширное введение В. И. Ульяновского «"Академический портрет": коллективный образ Киевской духовной академии в индивидуальных судьбах ее питомцев 1819–1920-х гг.» (Биографический словарь 2014: 6–26) содержит ряд разделов, вводящих нас в его мастерскую как составителя словаря («Идея "Биографического словаря питомцев КДА" и способ ее воплощения», «Материалы из собрания Ф. И. Титова: система отбора и степень сохранности», «Хронология "портрета"», «Другие академические истории», «Принципы и правила издания»). Важными во всех отношениях являются два документальных приложения о последних годах Академии, помещенных в томе: уже цитировавшееся нами «Воззвание начала 1920-х гг.» (Биографический словарь 2014: 28) и фрагмент записки известного историка и библиолога А. С. Крыловского «Из истории академической библиотеки 1919–1923 гг.» (Биографический словарь 2014: 27), которая, после многочисленных попыток различных реквизиций, осенью 1923 г. «перешла к Всенародной библиотеке

Украины при Украинской Академии наук». Первый том содержит биограммы выпускников, обучавшихся в Киевской духовной академии в 1819 – 1920-х гг., фамилии которых начинаются от А до Й (Биографический словарь 2014: 29–573). При этом под «светскими фамилиями» в порядке алфавита публикуются и материалы о «монашествующих, иерархах Церкви», «поскольку во время учебы в КДА почти все они были светскими лицами» (Биографический словарь 2014: 25). В.И. Ульяновский, уже понимая, что публикуемый словарь не будет ограничен всего тремя томами, предполагает подготовку дополнительного, ибо «немалое число выпускников “выпало” ... из-за полного отсутствия информации о них». «Для дополнительного тома составителю нужно будет полностью проработать архив КДА, чтобы выявить хотя бы информацию о приеме в академию и обучении этих лиц, что может занять несколько лет упорного труда» (Биографический словарь 2014: 26). Существенным подспорьем могли бы стать сведения «о выпускниках Киевской духовной академии», почерпнутые у их потомков, к которым обращается В.И. Ульяновский.

Второй том «Биографического словаря» содержит биограммы от К до П (Биографический словарь 2015: 13–618), а также ряд писем, раскрывающих судьбы последних профессоров Академии, в том числе протоиерея А. А. Глаголева, который «умолк, занятый всецело пастырством», (Биографический словарь 2015: 7–8) и составленный им «синодик» «умерших академических наших собратий» числом 13 за 1918–1925 гг. (Биографический словарь 2015: 9). Работа над вторым томом привела В. И. Ульяновского к пониманию, что одним дополнительным томом его труд не ограничится. «Собранный Ф. И. Титовым материал и личные дела в архиве КДА отражают информацию о чуть больше трети выпускников академии. В связи с этим биограмм многих лиц в трех томах “Биографического словаря”, построенного на указанных материалах, не будет. В конце третьего тома мы поместим полный епископ (Так! Видимо, досадная опечатка, следует читать “список”. – Ю. Л., Л. Щ.) выпускников по годам выпуска и порядке мест..., где будут указаны тома и страницы наличествующих биограмм. Из этих списков станет ясно, сколько и чьих именно биограмм нет в словаре. Так возникнет “список отсутствующих”, биографические сведения о которых нужно будет специально собирать целому коллективу исследователей для подготовки дополнительных томов “Биографического словаря”» (Биографический словарь 2015: 6).

Вышедший недавно третий том «Биографического словаря», некоторые дополнительные материалы которого, как и предыдущего тома, в основном касающиеся иностранных подданных, предоставлены бессменным официальным куратором всего издательского проекта проректором по научной работе Киевской духовной академии и семинарии В. В. Бурегой, наиболее сложен по составу. Помимо биограмм от Р до Я (Биографический словарь 2019: 11–558) в нем помещен «Ученый академический синодик» (Биографический словарь 2019: 559–587), составленный в конце XIX в. и «Список выпускников Киевской духовной академии 1819-1915 гг.» (Биографический словарь 2019: 588–635). Важно понимать, что этот «академический синодик» явился своеобразным прообразом будущего «Биографического словаря», самой идеи его подготовки, возникшей в ходе дискуссий начала XX в. о ходе празднования 300-летия Киевской духовной академии. Источниками сводного «Списка выпускников» послужили для В. И. Ульяновского не только материалы Ф. И. Титова, в частности различные его списки «воспитанников Киевской духовной академии», но и других лиц, в том числе профессора Н. И. Петрова. Сравнивая, как было указано составителем во втором томе, этот «Список» с наличествующими во всем словаре биограммами, можно сделать один совершенно наглядный вывод о значительной их нехватке. Особенно это касается времени первой половины XIX в. и в еще большей степени последних лет в истории Киевской духовной академии. Тогда, кстати, академические занятия стали посещать многочисленные вольнослушатели, среди которых было немало лиц женского пола. Биограмм почти всех таких вольнослушателей в словаре нет.

Тем не менее В. И. Ульяновский верит в продолжение проекта: «Наша задача – отразить в “Биографическом словаре” максимально возможные биографические данные о выпускниках КДА. Но при этом важно, чтобы лица, обладающие какими-то сведениями, родственники академических питомцев, исследователи и любители истории не остались в стороне от этого сложнейшего процесса поисков и возрождения “отсутствующих” имен, не ограничились одними лишь требованиями к составителям и критикой просчетов и лагун, а включились в процесс поиска и собирания материалов» (Биографический словарь 2019: С. 6). Нам представляется, что это во многом осуществимо. Дело чести не только для киевских духовных школ, но и светских, включая Национальный университет

«Киево-Могилянская академия», продолжать такую работу. Одним из подобных подходов могли бы стать различные студенческие задания по поиску соответствующих материалов к написанию научных рефератов, статей, диссертаций.

Оценивая опубликованные три тома «Биографического словаря» в целом, можно сказать, что В. И. Ульяновскому, который, кстати, является автором очень значимого монографического ис-

следования о Ф. И. Титове (Ульяновский 2003), удалось сгруппировать на его страницах огромный ценнейший материал практически обо всех не только знаменитых и известных выпускниках Киевской духовной академии былых времен, но и большого числа малоизвестных. Выход в свет этого словаря стал весьма заметным событием в исторической и богословской науке, результатом огромного труда прежних и нынешних поколений православных ученых.

Примечания

¹ Как сообщалось о подготовке празднования трехсотлетия Киевской духовной академии в те дни: «Ко дню вступления Академии в четвертое столетие мы должны представить русскому образованному миру образ нашей Матери во весь ее трехвековой рост и придать ему всю ту выразительность в великих и малых чертах, для которой дает обильный жизненный материал ее многосодержательное прошлое... Как самое древнейшее из всех существующих в России учебных заведений, наша *Alma Mater* не только была некогда центром просвещения для всей юго-западной России, но она осиявала светом своей науки и Русь Северную; ее просветительное воздействие достигало даже самых отдаленных Сибирских окраин нашего Отечества... Представить русскому образованному обществу “образ Киевской Академии во весь ее трехвековой рост”, с ее всероссийским просветительным значением, — задача широкая, ответственная, трудная. Одно собиранье матерьялов, уясняющих трехвековое прошлое Академии, ... представляет чрезвычайные затруднения, которые могут быть препобеждены только при сочувствии и содействии в сем деле многих лиц, стоящих в благоприятных для такого содействия условиях... На бывших питомниках Академии, связанных с нею самыми тесными родственными узами, лежит нравственный долг посодествовать тому, чтобы знаменательный день Академии был отпразднован достойным ее исторических заслуг образом» (К приближающемуся трехсотлетию юбилею Киевской Духовной Академии. Киев: Типография И. И. Горбунова, 1901. С. 1-15).

Научная литература

Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819–1920-е гг.: Материалы из собрания проф. протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА: в 4-х т. / [сост. В. И. Ульяновский]. Т. 1: А–Й. Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2014.

Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819–1920-е гг.: Материалы из собрания проф. протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА: в 4-х т. / [сост. В. И. Ульяновский]. Т. 2: К–П. Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2015.

Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819–1920-е гг.: Материалы из собрания проф. протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА: в 4-х т. / [сост. В. И. Ульяновский]. Т. 3: Р–Я. Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2019.

Київська духовна академія (1819–1924) в іменах: Енциклопедія в 2-х т. Т. 1–2. Київ: КМА, 2015–2016.

Титов Ф. Императорская Киевская духовная академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915 гг.): Историческая записка. Киев: Гопак, 2003.

Титов Ф. Типография Киево-Печерской лавры: Исторический очерк (1606–1616–1916 г.г.). Т. 1. (1606–1616–1721 г.г.). Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 1916; Т. 2. Приложения к первому тому исследования заслуженного профессора протоиерея Феодора Титова: Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 1918.

Ульяновский В. Историческая записка к 300-летию КДА и ее автор Федор Титов // Титов Ф., проф., прот. Императорская Киевская Духовная Академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915 гг.): Историческая записка. Киев: Гопак, 2003. С. IX–CXXVI.

References

Biograficheskii slovar' vypusknikov Kievskoi dukhovnoi akademii: 1819–1920-e gg.: Materialy iz sobraniia prof. protoiereia F. I. Titova i arkhiva Kievskoi dukhovnoi akademii. [Biographical dictionary of graduates of the Kiev Theological Academy: 1819-1920s.: Materials from the collection of prof. Archpriest F.I. Titov and the archive of the Kiev Theological Academy]. 2014. Vol. 1: A–I. Kiev: Izdatel'skii otdel Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvi.

Biograficheskii slovar' vypusknikov Kievskoi dukhovnoi akademii: 1819–1920-e gg.: Materialy iz sobraniia prof. protoiereia F. I. Titova i arkhiva Kievskoi dukhovnoi akademii. [Biographical dictionary of graduates of the Kiev Theological Academy: 1819-1920s.: Materials from the collection of prof. Archpriest F.I. Titov and the archive of the Kiev Theological Academy]. 2015. Vol. 2: K–P. Kiev: Izdatel'skii otel Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvi.

Biograficheskii slovar' vypusknikov Kievskoi dukhovnoi akademii: 1819–1920-e gg.: Materialy iz sobraniia prof. protoiereia F. I. Titova i arkhiva Kievskoi dukhovnoi akademii. [Biographical dictionary of graduates of the Kiev Theological Academy: 1819-1920s.: Materials from the collection of prof. Archpriest F.I. Titov and the archive of the Kiev Theological Academy]. 2019. Vol. 3: R–Ia. Kiev: Izdatel'skii otel Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvi.

Kievskaia dukhovnaia akademiia (1819–1924) v imenakh: Entsiklopediia v dvukh tomakh. [Kiev Theological Academy (1819-1924) in names: Encyclopedia in two volumes]. 2015–2016. Kiev: KMA.

Titov, F. 2003. *Imperatorskaia Kievskaia dukhovnaia akademiia v ee trekhvekovoi zhizni i deiatel'nosti (1615–1915): Istoricheskaia zapiska.* [Imperial Kiev Theological Academy in its three centuries of life and activity (1615-1915): Historical note]. Kiev: Gopak.

Titov, F. 2003. *Tipografiia Kievo-Pecherskoi lavry: Istoricheskii ocherk (1606–1616–1916).* [Printing house of the Kiev-Pechersk Lavra: Historical sketch (1606-1616-1916)]. T. 1. (1606–1616–1721). 1916. Kiev: Tipografiia Kievo-Pecherskoi lavry.

Ul'ianovskii, V. 2003. *Istoricheskaia zapiska k 300-letiiu Kievskoi Dukhovnoi Akademii i ee avtor Fedor Titov* [Historical note to the 300th anniversary of the Kiev Theological Academy and its author Fyodor Titov]. In *Titov F., professor, protoierei. Imperatorskaia Kievskaia Dukhovnaia Akademiia v ee trekhvekovoi zhizni i deiatel'nosti (1615–1915 gg.): Istoricheskaia zapiska.* [Imperial Kiev Theological Academy in its three centuries of life and activity (1615-1915): Historical note], IX-CXXVI. Kiev: Gopak.

REVIEW OF A MULTI-VOLUME REFERENCE PUBLICATION: BIOGRAPHICAL DICTIONARY
OF GRADUATES OF THE KIEV THEOLOGICAL ACADEMY: 1819-1920: MATERIALS FROM THE
COLLECTION OF PROFESSOR ARCHPRIEST F. I. TITOV AND THE KTA ARCHIVE

