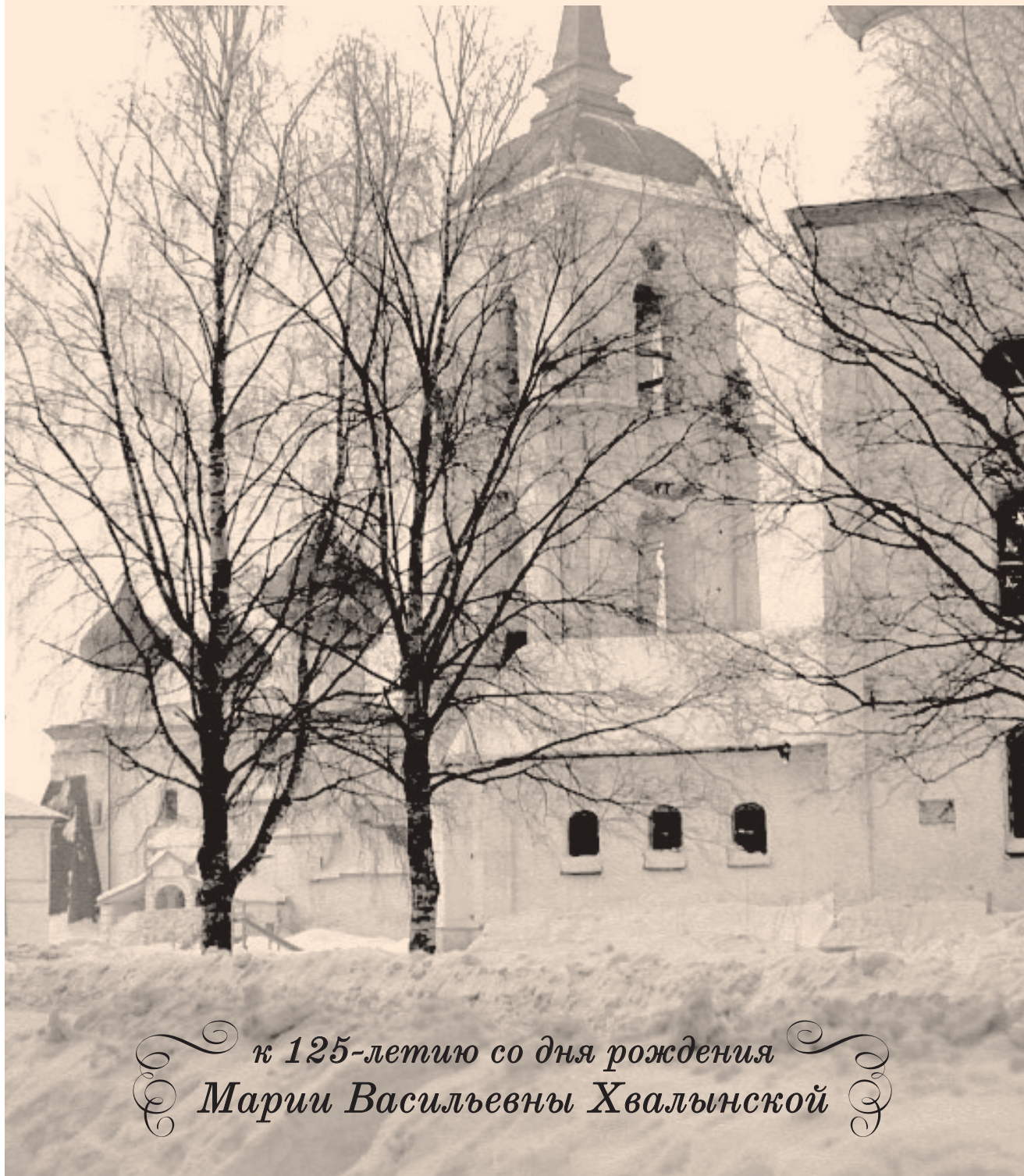


№ 28 научный православный журнал 2022

ТРАДИЦИИ *и* современность



*к 125-летию со дня рождения
Марии Васильевны Хвалынской*

НАУЧНЫЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ ЖУРНАЛ

ИСТОРИЯ
ЭТНОГРАФИЯ
ЯЗЫКОЗНАНИЕ
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ
ПЕДАГОГИКА
ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ
КУЛЬТУРОЛОГИЯ
ФИЛОСОФИЯ

№ 28 (сплошная нумерация)

2022

научный православный журнал

ТРАДИЦИИ и современность

Содержание

ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ

О. В. КИРИЧЕНКО

СОФИНИАНСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ В СВЕТЕ МЕХАНИЗМА ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ТРАДИЦИИ 3

ИССЛЕДОВАНИЯ

Т. А. ЛИСТОВА

ИНТЕГРИРУЮЩИЕ ВОЗМОЖНОСТИ ПРАВОСЛАВИЯ: ПОЧИТАНИЕ БОГОРОДИЦЫ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ДУХОВНОГО ЕДИНСТВА РУССКОГО И ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО МИРА (КОНЕЦ XX – НАЧАЛО XXI в.) ... 34

Н. Т. ЭНЕЕВА

ПОНЯТИЕ МОНАШЕСТВА В ПРАВОСЛАВНОЙ АСКЕТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX в.59

Г. А. ПУДОВ

РУССКИЙ СУНДУК КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК72

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ И ОЧЕРКИ

Г. П. ДУРАСОВ

«ЛЮБЛЮ ВСЕ РУССКОЕ!..»: СОБИРАТЕЛЬНИЦА СЕВЕРНОРУССКОГО ФОЛЬКЛОРА МАРИЯ ВАСИЛЬЕВНА ХВАЛЫНСКАЯ 81

ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ И МАТЕРИАЛОВ

Н. В. ШЛЯХТИНА

КОЛЛЕКЦИЯ ПОЧТОВЫХ ОТКРЫТОК ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ С ТЕКСТАМИ НА РЕЛИГИОЗНУЮ И ПАТРИОТИЧЕСКУЮ ТЕМЫ 100

РЕЦЕНЗИИ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ

Т. А. НЕВСКАЯ, Л. Т. СОЛОВЬЕВА

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ КАК НЕОТЪЕМЛЕМАЯ ЧАСТЬ ИСТОРИИ СТАВРОПОЛЬСКОГО КРАЯ. РЕЦЕНЗИЯ НА: САМОЙЛЕНКО П. М. ИСТОРИЯ СТАВРОПОЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ (1843–1918): МОНОГРАФИЯ. СТАВРОПОЛЬ: СТАВРОПОЛЬСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ, 2019. – 256 с. 124

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

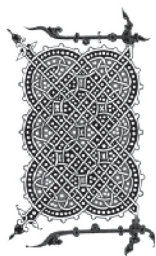
На 1 и 4 стр. обложки: храмы г. Каргополя Архангельской обл. Фото Г. П. Дурасова

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. Щавинская, кандидат филологических наук И. В. Спасенкова, кандидат исторических наук А. М. Любомудров, доктор филологических 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, научный редактор	
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 РИНЦ: № 258-07/2020 от 06.07.2020 г. Префикс DOI: https://doi.org/10.33876/2687-119X	
При перепечатке материалов ссылка на журнал «Традиции и современность» обязательна	

ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ

© 2022 О. В. Кириченко
Москва, Россия



СОФИНИАНСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ В СВЕТЕ МЕХАНИЗМА ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ТРАДИЦИИ

Аннотация. Статья посвящена новой в гуманитарной науке теме – софинианской методологии. Новизна состоит в том, что софинианство хотя и было рабочей моделью для некоторых русских мыслителей XX в., таких как А. Ф. Лосев, М. М. Бахтин и Д. С. Лихачев, но разрабатывалось ими не как теория, а как метод для решения конкретной научной задачи. Софинианская диалектика Лосева, теория диалога Бахтина, духовная культурология Лихачева лишь открывают возможности для более общего и единого в своей теоретической цельности понимания софинианской методологии. Но до сих пор нет понимания, какой инструментарий нужен для софинианской методологии, каковы особенности функционирования ее в рамках традиции и модерна и т. д. Статья подготовлена на основе лекций, прочитанных автором в РГГУ в 2020–2022 гг., потому сохраняет облегченную форму презентации теоретического материала.

Ключевые слова: софинианство, традиция, модерн, постмодерн, методология, диалектика А. Ф. Лосева, теория диалога М. М. Бахтина, духовная культурология Д. С. Лихачева.

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

Кириченко Олег Викторович (Kirichenko Oleg Viktorovich) – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, kirichenko.oleg.1961@mail.ru
Научный православный журнал «Традиции и современность». 2022. № 28. С. 3–33

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

УДК – 0.09; 82–96; 397; ББК – 63.3 (2Рос.); 86.39; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2022-28/3-33>

В начале следовало бы сказать о том, что данная статья была подготовлена на основе курса лекций, прочитанных автором в качестве спецкурса в Центре социальной антропологии РГГУ в 2020–2022 гг. Это одна из основных тем, затронутых нами в новой, готовящейся к печати монографии, посвященной идейным практикам, альтернативным как идеологии, так и религиозному дискурсу в светской жизни. Софинианство рассматривается здесь как наиболее перспективная идейность и в данном случае – методологический инструмент, необходимый для работы в рамках русской национальной традиции. Сегодня приходится отказываться от любых форм славянофильской методологии, стремящейся не столько к истине, сколько к представлению собственной традиции в идеальном, идеализированном виде. А ведь еще недавно славянофильство помогало нам отстаивать наши духовные приоритеты и ценности! Софинианский подход совсем не означает создания критического отношения к собственной традиции, он лишь уводит исследователя от меркантильных, земных целей, предлагая заменить этнографический, почвеннический подход паламитской системой понимания этнического процесса. Не в богословском, церковном ключе, а в светском, как это делали наши предшественники А. Ф. Лосев, М. М. Бахтин, Д. С. Лихачев. Только опираясь на софинианство, мы можем говорить о православной науке без каких-либо натяжек и перекручиваний, поэтому за этой методологией будущее. Только она может составить серьезную конкуренцию и быть альтернативой всем доминирующим сегодня материалистическим методологиям: марксистско-ленинской, действующей сегодня под именем примордиалистской (эссенциалистской), и западной конструктивистской. Выбранный нами формат (лекции, переработанные в статью) позволяет в достаточно популярной форме донести все тонкости предлагаемой методологии, чтобы представить ее смысл и раскрыть ее схему в необходимой ясности и простоте.

Лекция 1. Общие задачи курса

Вводное слово к курсу

Спецкурс посвящен, условно говоря, двум понятиям: традиционализму и софинианству, поэтому вначале необходимо обозначить контекст того, где и как эти понятия действуют, в какой системе координат их следует искать. Для этнографии, этнологии, социальной антропологии понятие традиции является важным и даже определяющим. Хотя в целом нынешний взгляд на традицию и традиционность даже в России отличается некоторой упрощенностью и искаженностью: традиция – это архаика (научный взгляд); она – консервативность – от-

сталость (обывательский и журналистский); для современного политического либерализма и в целом либерального мышления традиционализм – идейно вредный и опасный (идеологический, политический) феномен, с ним сопряжены понятия «национализм», «шовинизм», «расизм». Причина упрощенного и даже искаженного взгляда на традицию и традиционализм (а это не более чем механизм воспроизводства культуры и жизненного уклада в целом) состоит в том, что эти понятия сегодня выведены из «актива» и переведены на задворки актуальных проблем этнологии и социальной антропологии. Постмодерн как господствующее сегодня мировоззрение, точнее, восприятие времени и пространства, не нуждается в традиции, он отвергает ее и даже борется с ней. Хотя, прямо скажем, не может без нее жить, потому что нуждается в традиции как реальной силе для реализации своих проектов.

Традиционализм мы будем рассматривать в софинианском ключе, иными словами: ту систему функционирования культуры и жизненного уклада, которую мы связываем с традиционным механизмом воспроизводства, мы будем тестировать на предмет характера *работы* этого механизма – как и за счет чего он работает. Софинианство как научный метод дает свой ответ на этот вопрос. Таким образом, наш курс будет посвящен пониманию традиции и традиционализма в софинианском ключе, где всё строится на обращении к энергии.

Софинианская методология

В православном богословии есть емкое понятие «исихазм», связанное с объяснением божественной природы духовной энергии. Софинианский «энергетический подход» к личности как представительнице социума мы будем употреблять как синоним «исихастского подхода», который имеет место не в церковно-богословской сфере, а в светской, в том числе научной. Софинианство дискредитировало себя в православном богословии, но это не значит, что оно не может существовать в философии, не претендующей на исследование неподвластной ей области божественного мира. И конечно, софинианство, о котором идет речь в нашей статье, это не линия о. Павла Флоренского и о. Сергия Булгакова, а философское осмысление А. Ф. Лосева, который отталкивался от исихастской идейности, видя в Вл. С. Соловьеве не столько идейного вдохновителя, сколько человека, стоявшего у истоков этой проблематики, у которого были как свои минусы, так и плюсы. Для нас же софинианство с исихазмом связывает «энергетический подход», имеющий божественную природу, в нашем случае исследуемый в социальной сфере. В статье ставятся самые общие вопросы о светском софинианстве как единой

теории, позволяющей понять функционирование этнической реальности с точки зрения энергетических процессов, носящих умный характер.

Подчеркнем, что для нас софинианство будет являться синонимом исихастского подхода. Мы лишь отказываемся от языка как богословия, так и философии, взяв за основу «идейный подход», о чем подробнее скажем ниже.

Почему софинианство, а не исихазм как более понятное и приемлемое для православной ортодоксии явление? За исихазмом стоит устойчивая богословская традиция рассматривать умную Божественную энергию как реальность, которая может быть описана только богословским языком и в рамках церковного, христианского мировоззрения. Философия занимается формализованным описанием мира, используя различные умозрительные схемы, язык понятий, абстракций, богословие же объясняет природу религиозной жизни не через понятия, а через религиозный опыт, который весь зиждется на божественном откровении. Бог открывает человеку себя в своих энергиях, несущих информацию о сущности Бога, хотя божественные энергии не сводятся к Богу. У христианского мира есть светская сфера жизни, которая находится за пределами строго сакрального мира. Она нуждается не только в церковном освящении, духовном окормлении, но и в светской идейности, которая тесно связана с господствующим церковным богословием. Церковь не нуждалась бы в светской идейности, если бы жизнь Церкви застыла в рамках раннехристианской реальности. Ранних христиан не волновала судьба государства, даже судьба природы, а если волновала, то в довольно скромных, ограниченных размерах. Не случайно сегодня среди ревнителей христианской веры нередко встает вопрос: а нужна ли была Церкви связь с государством, приведшая, как они считают, к секулярным процессам в ней? Тем не менее само развитие церковного богословия, расширение и углубление церковного предания происходило в Церкви именно потому, что светский мир бросал очередной вызов (вопрос), на который нужно было давать отклик. Сама апостольская проповедь с самого начала указывала, что Церковь не собирается оставлять светский мир без благой вести.

Появление в Византии исихазма как церковного вероучения о божественной энергии не случайно совпало с периодом разворачивания на Западе (а значит, и в той части мира, которую окормляла Католическая Церковь, отделившаяся от Православия) Ренессанса, светской духовности, видящей свои корни в античности. Тогда человек поставил

себя на место Бога, Творца, обожествив свою личность, творческую энергию. Восточнохристианское исихастское богословие отвечало на вопрос о подлинной природе энергии, которой питается человек в своем духовном развитии. Это был весьма значимый момент не только для церковного богословия, но и для светской, философской мысли, которая начала в это время активное наступление на святоотеческое богословие. Это происходило не только на Западе, но и в восточной церковной ойкумене. Известен памятный спор святого Григория Паламы с Варлаамом Калабрийским, противником божественной природы света. Последний был обличен Церковью как еретик. Нечто похожее произошло в России, когда в XX в. здесь появилось софинианское богословие, с его философским взглядом на сугубо богословскую проблему. Софинианство также было осуждено Русской Зарубежной Церковью как ересь, а ересиархом признан священник Сергей Булгаков.

Совершенно очевидна причина данной ереси, которая напрямую связана с рационализацией богословского опыта и знания. Именно это обстоятельство во многом заставляло монаха Варлаама отрицать божественную природу света и дерзать философским языком объяснить божественную природу, в том числе природу Премудрости, природу божественных энергий, как это делали Вл. С. Соловьев, священник Павел Флоренский и священник Сергей Булгаков. Нельзя философским языком говорить о Боге! В то же время философия может и должна говорить об участии божественной энергии в делах мира. Но и здесь она ограничена в своих возможностях, она не всесильна и не единична на данном поприще. Софинианство само по себе является инструментом светского понимания влияния божественной энергии на мир, и оно должно использовать светские инструменты, такие как философия, идейность, художественные образы и т. д.

Идейность как общественное явление формируется в широкой общественной среде, в отличие от философских концепций, которые создаются в среде интеллектуалов как плод индивидуалистической мысли. Далее, идейность коррелирует с идеологией – такой идейностью, которую провозглашает государство. Спор или диалог государства и общества осуществляются в двух формах: государство разговаривает с гражданами языком идеологии, а граждане с государством – языком идейности. Идейного материала в обществе не так много, как может показаться, во всяком случае, гораздо меньше, чем философских концепций. Идейность имеет в своей природе (сущности, структуре, содержании) нечто от идеологии, программы, в которой выражено це-

леполагание данного государства. Идейнность – это своего рода спор с государством по поводу господствующей идеологии. Значит, у идейнности язык как инструмент объяснения мира близок к языку идеологии. Это нечто среднее между философским и литературно-художественным языком, в нем есть понятия, которые объясняются не через абстрактные и логические умозаключения, а через образы. И конечно, идейнность, как и идеология, близка юридическому языку, это тоже своего рода нормотворчество. Славянофилы как идейная общественная группа говорили Российскому государству: народ имеет право на узаконенные государством формы права, культуры, образования, науки. Славянофильская идейнность не являлась законотворчеством, но тот идейный пафос, который содержался в ее публицистике (а порой и в научных работах), был направлен на расширение слишком узкой (в понимании славянофилов) идеологической сферы. И нельзя не признать, что их идейнность серьезно влияла на имперскую идеологию в XIX в.

Вот почему софинианство как идейнность – такой же идейный продукт, как и славянофильство, живущий такой же жизнью диалога с идеологией. Для софинианства славянофильский вопрос любви или ненависти (к стране, народу) уже не играет особой роли, поскольку для софиниан главным становится не вопрос первенства подлинной, народной нравственности и вообще нравственности как таковой, а вопрос духовный, религиозный. Вопрос любви/ненависти должен быть заменен вопросом веры/неверия. Таким образом, софинианство заявляет, что религия и для светского мира должна стать «делом государственным», внутривластным и внешнеполитическим.

Но поскольку софинианство вырастало в очень сложно структурированном пореформенном российском обществе, начиная с 1860-х годов и заканчивая 1917 г., у него не было возможности сразу выйти на нужный, однозначный идейный уровень, чтобы им ограничиться. В результате софинианство имело самые разные формы воплощения. Предложенная Ф. М. Достоевским софинианская идейнность не была подхвачена и развита обществом как эталонная общественная идейнность, но была интерпретирована философами, богословами, творцами художественной реальности (поэтами, писателями, художниками, музыкантами) и превращена в спекулятивный продукт индивидуального творчества. Вл. С. Соловьев на этом поприще сыграл как положительную, так и отрицательную роль. С одной стороны, он четко по-философски обозначил существо новой идейнности (чего не было видно у Достоевско-

го за художественными образами). С другой стороны, он и создал полифонию разного толкования и путей развития софинианства: философского, богословского и общественного. Соответственно, наибольший простор развития получили в культуре Серебряного века философия и богословие, которые скорее запутывали, чем выводили софинианство на какие-то подлинно конструктивные пути, сочетающиеся с русской православной традицией. В то же время все понимали, что развиваться обществу дальше в рамках славянофильской/западнической идейнности невозможно. Но и софинианство в его богословском и философском выражении вело общественную идейнность куда-то не туда. Разобраться, впрочем, в этой проблеме до революции не удалось, да и после революции это делали только в эмиграции, дав церковную оценку софинианскому богословию. Позитивную же работу в отношении софинианства начали осуществлять в СССР – весьма осторожно, разрабатывая отдельные аспекты темы, – только несколько лиц, к которым мы и обратимся.

Софинианство как отдельное направление научной мысли возникло в России в пореформенный период благодаря трудам писателя и мыслителя Ф. М. Достоевского и философа Вл. С. Соловьева и дало первые плоды в художественной и философской сферах в период короткого (17 лет), но энергетически насыщенного Серебряного века (*Тахо-Годи, Тахо-Годи* 2005). Именно тогда софинианство обнаружило свою многоликость, как и свою способность быть почвой для самой разной культурной поросли: в художественной сфере, философии (русской философской мысли и школы), богословии, разных областях научного гуманитарного знания (литературоведении, филологии и т. д.).

Революция 1917 г. прервала пути развития софиологии, сузила ее горизонты, раздробила ее открывающиеся методологические возможности, но не смогла уничтожить начавшийся поворот гуманитарной мысли в сторону светского идеализма. И хотя богатейшее наследие Серебряного века было разбросано по разным местам: большая часть его творцов была вытеснена из страны, часть погибла в годы Гражданской войны, часть в конце 1920-х и в 1930-е годы попала под репрессии, но тем не менее в среде советских ученых сохранились единицы, которые продолжили работать в рамках софинианства. В силу советской специфики им приходилось развивать крайне осторожно только отдельные направления софинианской методологии, не претендуя на создание новой идейной системы, параллельной марксистско-ленинской. Вот почему ни в совет-

ский, ни в постсоветский период подлинное новаторское значение софинианства не было осознано и обозначено. Софинианцы А. Ф. Лосев и М. М. Бахтин и в какой-то степени Д. С. Лихачев решали отдельные проблемы, не претендуя на целое. Тем не менее их исследования имеют колоссальное значение для будущего, потому что без их фундаментальных работ в этом направлении нельзя сегодня приниматься за создание софинианской теории как метода, методологии, мировоззрения, как необходимого инструментария при анализе современных процессов. А это значит, что одним из важнейших ключей, открывающих дверь в постмодернистскую (в которой мы объективно сегодня живем) реальность и дающих правильную оценку происходящим в ней процессам, является софинианство.

Как нам видится, еще в имперский, постпетровский период, когда создавались основы русской гуманитарной научной мысли, существовало свое ограничение для формирования подобной теории. И это кроме того, что была определенная опасность все время следовать за западными научными школами, пользуясь плодами их деятельности! Существовали внутренние и внешние ограничения для выработки основ русской гуманитарной школы. Внутренние ограничения касались надолго утвердившейся в стране монополии на почвенность. Научная мысль долгие десятилетия была подчинена вполне земным интересам, которые были ограничены деятельностью славянофилов и западников. Этот горизонтальный взгляд делал тех и других привязанными к сугубо этнографическим задачам, касающимся судьбы народа, из-за чего сам спор их, начавшийся еще при Петре I (еще до появления терминов «западники» и «славянофилы»), ставил научную мысль в очень стесненное положение. Во-первых, львиная доля всей энергии тех и других уходила на споры о том, кто прав; во-вторых, само содержание спора отличалось мелкотемьем, оно было ограничено русской проблематикой в ее специфических, славянских аспектах. Несомненно, такие подходы и такое содержание мало интересовали зарубежных ученых, в то время как русские находили за рубежом для себя много интересного и полезного. Методология западников и славянофилов была рассчитана на решение вполне конкретных задач, тесно привязанных к политическим и национальным интересам. И это еще одна сторона этой идейности, безусловно имевшей свое позитивное значение на каком-то этапе, но явно не дотягивающей до решения крупных задач, интересных и важных для всей европейской традиции, в то же время выступающей как консервативная сила (впрочем, и как либеральная), сдерживающая возможности не утилитарного развития науки.

Прорывные идеи совершенно нового порядка, где вместо «почвы» зазвучало: «небо», «вселенная», «космос», в их античном понимании, – появились не в философской и общественно-публицистической среде, а в литературно-художественной. Академик Лихачев видел в литературе визитную карточку русской традиции вообще. И то, что было создано в Средневековье за семь веков, стало основой для расцвета русской литературы XIX и начала XX в. То есть миссия Достоевского – стать провозвестником новой идейности – объяснима особенной ролью русской литературы в истории и культуре России. Подробнее на содержательной стороне основных положений, выдвинутых Достоевским, мы остановимся позже, здесь же отметим, что писатель раскрыл их в художественной форме, не прибегая к философскому языку. Планка, поднятая им, была так высока, что всем стало ясно: писатель обращается к читателю с пророческим вдохновением и его последние произведения пронизаны сильнейшей православно-христианской энергетикой. Художественные тексты Достоевского, при их очевидной светскости, наполнены религиозным светом, они по-своему священны и заслуживают особого внимания и отношения к себе. После кончины писателя в 1881 г. это обстоятельство сразу же заставило крупнейших мыслителей и литераторов того времени – Л. Н. Толстого и Вл. С. Соловьева – принять также неординарные решения действовать далее сообразно высоте, обозначенной Достоевским. Толстой встает (хотя и неудачно) на путь пророчества, уходит в область богословствования и сектантства (Кириченко 2020: 692–700). Соловьев порывает со славянофильством и начинает работать в направлении софинианства. То есть в художественном мире, созданном Достоевским, явно присутствие образа Спасителя, в силу чего художественный текст приобретает евангельски притчевый характер. Перед Соловьевым стояла сложная задача: поведать читателю философским языком о том, что такое любовь, добро, истина, всеединство, и при этом не погрешить против Евангелия. И главное опасение: как не увлечься богословием (а такая опасность была, судя по работе «Россия и Вселенская Церковь»), сохранить философскую дистанцию, но ответить на сложнейшие богословские вопросы. А. Ф. Лосев отмечает, что софинианство Соловьева сводится к всеединству, понятому в православно-христианских рамках (Лосев 2000: 226). Умно-телесный софийный лик не указывает у Соловьева на энергийную природу Софии, он не доходит до связи софийных процессов с паламизмом, с пониманием божественной энергии как умной энергии. Это осуществляет в своих трудах А. Ф. Лосев, с именем которого и следует связывать, в определенной сте-

пени, завершение теоретического посыла Соловьева. Именно Лосев развил соловьевское учение как философский, а не богословский дискурс, потому что уход в богословие грозил софийнству многими бедами, судя по работам о. Павла Флоренского и о. Сергия Булгакова (Энеева 2001: 41). Софийнство было многовекторно, открывая путь многим направлениям мысли: в области художественной культуры – символизму; в области философии – целому спектру разных направлений, объединенных понятием «русская философия»; в естественно-научной сфере оно сгенерировало учения космизма, ноосферы, гумилевское учение об этногенезе и т. д. Но совершенно очевидно, что за всем этим многообразием стоял сознательный и бессознательный поиск пути гуманитарного теоретического и методологического знания, отвечающего чаяниям русской православной традиции, светской мысли, которая не противоречила бы русскому богословию. Вопрос лишь заключался в том, как понимать и оценивать всеединство, как трактовать умную энергию, как относиться к православию. Лосев отмечал, что уже Достоевский и вслед за ним Соловьев понимали свою задачу как «русское дело». По его мысли, Соловьев пошел здесь вслед за Достоевским в своем выражении любви к России и к ее особой миссии в мире: «Оно (софийнство. – О.К.) было только конкретным и интимно-сердечным выражением его центрального учения о всеединстве, включая глубочайшее патриотическое чувство о первенстве России в системе общечеловеческого прогресса» (Лосев 2000: 227). Итак, «выражение русского патриотизма» – вот что такое софийная мысль у Соловьева. Лосев твердо убежден, что «Вл. Соловьев не был ни каббалистом, ни учеником немецких идеалистов или мистиков, ни славянофилом (со всеми этими философиями он резко расходился), он был русским человеком, который свою глубоко продуманную и сердечно прочувствованную концепцию Софии если куда и возводил, то к родной, древнерусской старине, к иконописи и храмовой киевско-новгородской или старомосковской образности и символике» (Лосев 2000: 222).

Общий контур софийнства в рамках, не противоречащих православию, у Вл. С. Соловьева, в общем-то, не сложился (философ был на пути к нему), но основы его были заложены в советское (и отчасти постсоветское) время, как нам видится, тремя мыслителями: А. Ф. Лосевым, М. М. Бахтиным, Д. С. Лихачевым и, соответственно, теми, кто принадлежал и принадлежит к их школам. Софийнство в его нынешнем состоянии еще не кристаллизовалось в единую теоретическую модель, и нам придется говорить о возможностях на этом направлении. Предложенное нами понимание

софийнской методологии строится на выводах указанных авторов (каждого в своей области), но с нашей стороны делается попытка выстроить модель софийнского функционала как некоей формулы, в рамках которой мы можем видеть движение умной энергии, позволяющее традиции работать. Опираясь на умную энергию, традиция и может быть «вечным двигателем», воспроизводящим весь жизненный уклад конкретного этнического сообщества и всего человечества в целом. Эта модель состоит из двух субъектных центров и двух объектных центров. Субъектными мы будем называть: а) личностный, который связан с человеком, и б) религиозный, где субъектами могут быть Бог, боги и иные духовно-религиозные силы. Объектные центры, создаваемые субъектами, – это социум, социальная среда и культура, культурная среда. Энергия, которая вырабатывается благодаря деятельности субъектов, имеет божественную природу, касается ли это религиозного или личностного центра. Благодаря этой энергии, по инициативе религиозного центра, происходит актуализация личностного центра, а в процессе взаимодействия двух центров образуется среда, социальная и культурная, не столько аккумулирующая эту энергию, сколько преобразующая ее в социальную и культурную, своего рода накопительную энергию. Кроме того, культурность и социальность преобразованной энергии (опять же указывающей на ее пластический, умный характер) позволяет двум центрам от монологической деятельности перейти к диалогической и в результате – приобрести особую форму единства (всеединства), позволяющую и среду видеть умной и по своему субъектной. Отсюда особая природа этноса, общества как такового, семьи и т. д. Так субъектна и учительно-педагогическая роль культуры. Конкретику работы данной модели мы рассмотрим ниже. Мы увидим, что в исследованиях А. Ф. Лосева лежит ключ к пониманию религиозной природы личностной энергетики. Благодаря его исследованиям в области символа и мифа стала очевидной антропологическая специфика энергизма, морфология человеческого, личностного «ответа Богу». М. М. Бахтин, разрабатывая теорию диалогизма, существенно углубил лосевскую концепцию и добавил новое, недостающее звено, характеризующее работу личностной энергетической сферы в условиях, отличных от традиции. Значение исследований Д. С. Лихачева в области древнерусской литературы и культуры в целом состоит, на наш взгляд, в понимании им принципов функционирования религиозного центра. Еще раз подчеркнем: речь идет о светской модели существования жизнедеятельности.

Софинианская методология, на наш взгляд, является универсальным методологическим инструментарием, позволяющим решать крупные научные задачи любого уровня сложности. Скажем, рассматривать этногенез конкретного народа не в рамках почвеннической конкретики, этнографической детализации или конструктивистского подхода, отличающегося крайним субъективизмом и идейной ангажированностью. Ведь главная проблема для этнологии состоит сегодня в отсутствии адекватной времени постмодерна научной методологии. Конструктивизм, являющийся сам плодом этой эпохи, не имеет возможностей видеть ее со стороны, не обладает возможностями создания общей картины, то есть методикой всеединства. Он решает частные вопросы. И это кроме того, что присущий его адептам субъективизм лишает это направление того, чем живет наука и к чему стремится: поиска истины, сущности и т. п. Также эти насущные задачи не может сегодня решать и «почвенническая этнография», именуемая не очень удачно примордиалистской, по той причине, что выше уровня идеализации старины или критики современной жизни ей не подняться. Ей, с ее методикой и иной идейной ориентацией, не понять этнической жизни в условиях постмодернистской реальности.

Софинианский подход предполагает рассмотрение исследуемого явления как *непротиворечивого целого*, что означает поиск недостающих или избыточных деталей, которые бы позволяли увидеть данное явление в необходимой полноте, завершенности. Этот принцип тяготеет к тому закону, найденному философом Вл. С. Соловьевым, который он обозначил как всеединство. Также софинианская методология исходит из наличия двух (а не одного, как принято в рамках западного модерна) субъектных центров, что предполагает и соответствующую процедуру исследования: вместо монологической – диалогическую. Диалог предполагает, что исследователь – субъект и исследуемое явление также имеет субъектную природу. Последнее объяснимо лишь с точки зрения введения еще одного софинианского принципа понимания явлений, а именно – учета энергетизма. Исследуемый объект имеет субъектную природу, поскольку он связан с духовными энергиями, которые и сделали его интересным и причастным исследованию. Таким образом, говоря о софинианской методологии – том теоретическом наследии, которое было создано на базе философских работ Вл. С. Соловьева, – мы ведем речь о трех важных постулатах этой методологии: 1) теории всеединства; 2) диалогичности исследовательского процесса; 3) энергетическом характере ее составляющих.

Софинианство и традиция

Применительно к традиции, о которой у нас идет речь, это означает, ни много ни мало, появление у нее самодвижущей силы в лице умной энергии. Традиция как механизм воспроизводства всего жизненного уклада опирается на энергию не биологического характера, а личностно-социально-духовного. И если традиция есть только механизм воспроизводства, то с учетом фактора энергии, с помощью которой и происходит этот процесс, можно сказать, что *традиция есть энергетический процесс воспроизводства жизненного уклада*. Таково наше первое самое общее определение традиции. Сравним, чем, в целом, отличается это определение от марксистско-ленинского понимания традиции. В позднесоветский период традиция виделась важной составляющей народной культуры. Сама «этнография – это наука прежде всего о традиции в этническом и тем самым бытовом аспектах» (Чистов 1986: 112). К. В. Чистов связывал традицию с областью культуры, причем речь идет не только о народной, но о культуре в целом. Культура для него – способ деятельности, процесс деятельности и результат. Традиция – необходимое обрамление культурных границ, через традицию культура и проявляет себя, свое лицо. «Культура – это феномен, а традиция – механизм действия этого феномена» (Чистов 1986: 108). Культура и традиция «дополняют друг друга»: «Традиция – это механизм аккумуляции, передачи (трансмиссии) и актуализации (реализации) человеческого опыта, т. е. культуры» (Чистов 1986: 108). Традиция, по мнению Чистова, обеспечивает в культуре связь прошлого и настоящего, потому что в ней формируется система связей, происходит «стереотипизация опыта и передача стереотипов» (Чистов 1986: 108). Для этого исследователя «стереотипы» оказываются центральным элементом функционирования традиции. Иными словами, автор предлагал в качестве объяснения феномена традиции и традиционности термин из области социальной психологии. В традиции стереотипы «взаимозависимы и взаимоположены», то есть выстроены не хаотично и не случайно.

Другой известный советский этнограф того же времени Ю. В. Бромлей разделял традиционные знания и научные (Бромлей 1981: 218), для него традиционность близка к области народного, этнографического, общества с донанучным знанием и сознанием, мировоззрением. Для этого автора традиционность оказывалась не столь важным элементом в его доминирующей теории этноса, этнопроцесса, поскольку традиционность отвечает за область традиционно-бытовой культуры (обычаи, обряды, народное искусство, устное творчество), то есть она пассивна, поскольку в жизни этноса главным

является не традиция и не культура, а различные социальные конгломерации: сам этнос, народность, нация и в целом социально-этнические (национальные) процессы, близкие к правовой и государственной сфере. Иными словами, традиционность оказывается в этой схеме связью с прошлым, указанием на архаику, той частью этнического, что перестала быть актуальной. А актуальной стала национальность и национальные процессы. Традиционное общество – это общество, в котором люди не знали еще научного сознания, для современной ситуации традиционное может быть лишь предметом изучения, реконструкции, поскольку из жизненно-го актива традиционность уже вышла. Как видим, разница у Чистова и Бромлей в понимании традиции и традиционности чисто условная; Чистов был сосредоточен на культуре, и для него традиция была важным элементом ее функционирования; Бромлей же отталкивался от социально-политической сферы, и для него традиция имела вторичное значение. За этим разбросом мнений двух ведущих теоретиков позднесоветского времени стояла уже не только советская реальность, но и тенденция, обозначившая новое отношение к традиции, еще не конструктивистское (постсоветское), но близкое к нему. Советские этнографы, конечно, ощущали неполноту, несовершенство своей модели, не позволяющей понять механизм действия традиции. Может быть, поэтому советская марксистско-ленинская материалистическая и атеистическая мысль порой порождала такие странные определения о «мыслящей материи и особой форме существования этой материи – социальной организации» (Бромлей 1981: 176). Мысль двигалась в сторону признания энергизма как духовной, умной силы, но двигалась очень осторожно и уже в конце советской эпохи.

В софинианской парадигме традиция – это феномен прошлого, настоящего и будущего; традиция живет за счет *энергии*, которая вырабатывается в трех основных сферах жизненного бытия: а) в религиозной сфере, там, где господствует *религиозный ритуал*, совершаются таинства, проходит церковная жизнь; б) в социальной сфере, где энергия распределяется между обществом, этносом и государством; в) в личностной, второй субъектной сфере, где *светским алтарем* священнодействия является «совесть», «сердце», и где также энергия вырабатывается и распределяется в основном в социуме; г) наконец, в культурной, объектной сфере, где энергия большей частью из религиозной сферы распределяется для культурных целей. Для софинианской методологии принципиально важно, чтобы субъектные вопрошания человека, как и сохранение их в культурной и социальной (в том числе этнической) средах, не были абстракцией, но находили в другом

субъекте такой же живой и умный отклик. Софинианцы видели в этой противоположной стороне образ «Святой Софии», Бога-Слова, Логоса, в Его не только религиозном измерении, но и «светском» (!). Это была философия не только понятий, но и образов и интуиций, что и делало ее необычной, но по-своему универсальной, охватывавшей все стороны человеческого познания. Русский модерн, достигший пика своего развития в предреволюционные годы, мог бы и дальше существовать в рамках величайшего открытия, сделанного Вл. С. Соловьевым и разработанного далее в трудах философов Серебряного века, но революция прервала этот процесс. Открытие состояло в том, что *духовное* начало может иметь не только религиозную природу, быть не только церковным по своей природе, но оно может быть социальным и личностным. Это две области чисто светские по содержанию, но тем не менее они также имеют духовную природу. Смысл соловьевского софинианства, которое только-только обозначило мысль о том, что у духовности есть не только религиозная основа, но и светская, заставил его последователей активно включиться в разработку новых идей в философской антропологии и социологии (конечно, в том понимании этой дисциплины – как науки о закономерностях развития общества, а не статистических закономерностях, как это стало сегодня).

Лекция 2. Личностный источник энергии (на примере работ А. Ф. Лосева)

За эпохальной фигурой философа и мыслителя А. Ф. Лосева (1893–1988), пожалуй, крупнейшей гуманитарной научной величины в России XX в., стоят как его тексты, так и его живая, мифологически величественная личность. Личность, с одной стороны, аскета, православного монаха, с именем в постриге Андронник, человека, прошедшего тяжелейшие испытания в сталинском лагере на Беломоро-Балтийском канале, трудившегося неустанно почти до ста лет – «как ломовая лошадь», по его словам, почти без зрения (потерянного в лагере), жившего под дамокловым мечом советской идеологической цензуры. С другой стороны, блестящего ученого, обладающего фундаментальными энциклопедическими знаниями, работающего в самых разных областях. В лице Алексея Федоровича Лосева русская наука сохранила живое единение с философской и мыслительной традицией Серебряного века, насильственно прерванной революцией 1917 г. Философ довел до логического конца то главное, ради чего вся эта эпоха совокупно трудилась, следуя за софинианской мыслью и интуицией Вл. С. Соловьева. Разрабатывая сферу личностного энергетического источника с опорой на богатейший античный мате-

риал, Лосев сделал главное, без чего не было бы ни Бахтина, ни Лихачева, он открыл умное – символически-мифологичное – лицо источника личностной энергии. Паламизм в его светском преломлении обрел свой язык и в философии, а не только в богословии. Благодаря его открытию, как нам кажется, сняты ложные оценки и неверные трактовки научных открытий М. М. Бахтина, данные им на Западе, за что мыслителя объявили там родоначальником постмодерна. Как снимаются они и с Д. С. Лихачева, скоро задвинутого в угол забвения одним только приговором – тем, что он был *советским* литературоведом, со всеми погрешностями и идеологическими ограничениями, присущими его времени. Но в свете сделанного А. Ф. Лосевым тот и другой предстают пред нами великими новаторами, софинианскими мыслителями, исихастами по духу.

Итак, что же сделал А. Ф. Лосев? Постараемся, опираясь на разработки философа, показать систему его приоритетов. Во главу угла он ставил свободную (духовно и социально) *личность*. Мыслитель показал, что личность – это сложная форма существования человека в мире. Мы видим, что личность для Лосева имеет коллективную, субъект/объектную природу: «Личность, о которой всякий здравомыслящий скажет, что она есть обязательно субъект и объект» (Лосев 1990а: 588). Факт известный, не новый. И это так потому, что сам философ опирается на выводы (открытия) Вл. С. Соловьева, который, конечно, уже, чем Лосев, понимал это единство, но именно он выдвинул его. Однако нам думается, что не Соловьев все же был первооткрывателем сложной природы личности в русской философской традиции, а скорее Ф. М. Достоевский, что было раскрыто М. М. Бахтиным в те же 1920-е годы (когда писались и публиковались лосевские труды по теории символа и мифа). Бахтин показал, что диалог как высшая форма социального бытия возможен в том случае, когда возникают субъект/субъектные отношения. Почему все герои Достоевского личности? Потому, что всех их в романе объединяет одна личность, у которой за спиной стоит Христос. Именно такая – идеальная, евангельская – субъектность одного из героев рождает и в остальных живую субъектность, а значит, и возможность всем общаться между собой на личностном уровне.

Вл. С. Соловьев усвоил эту мысль Достоевского, но переводя ее на философский язык (отказавшись от монологичной личности, где все трактуется исходя из нее самой), он убрал субъектное равенство и взял за основу свою форму личности: субъект/объектную. И это само по себе было великим прорывом в русской философии (европейцы его не заметили). «Объект» Соловьева, в силу его почти субстанциональной близости к личности, имел духов-

ную природу, он являлся искомой Софией, душой мира, чем и объяснялась его особость и глубинная связь с личностью (субъектом).

А. Ф. Лосев взял за исходный образец соловьевскую модель понимания коллективной природы личности (и это ограничило его творческие возможности), но наполнил ее тщательно проработанной философской системой, в основу которой был положен гегелевский диалектический метод специфического формирования категориального аппарата. У Лосева диалектика Гегеля весьма виртуозно была подчинена задачам формирования непротиворечивой системы, имя которой Личность. При этом философ активно опирался на идеи исихазма, а также на ряд вполне конкретных открытий немецких мыслителей Э. Гуссерля (Гуссерль 1999) и Э. Кассирера (Кассирер 2002).

Итак, как уже говорилось выше, Лосев, который следовал за Соловьевым, отошел от первоначального замысла (открытия), сделанного Достоевским, что на деле заставило его рассматривать коллективную личность в статике проявления ее личностных качеств, а не в живой динамике, которая была возможна у Достоевского. Тем не менее Лосев, за счет привлечения исихастской идейности, сумел выстроить по-своему непротиворечивую систему движения мира в умном направлении, от простейших форм к сложнейшим, где личность оказывается вершиной всего и вся. Есть еще одна причина, по которой Лосев вынужден был действовать так, как он действовал, а не иначе. Он занимался античностью; философией и эстетикой, опираясь в своих выводах на античный фактологический багаж. А античность открывала перед ним именно такую личность, где господствовали субъект/объектные отношения, отчего телесный уровень, как вершина понимания человека, заменял ей душевные и духовные отношения. Античность вполне укладывалась в прокрустово ложе той статичной модели понимания личности, которая была взята Лосевым у Соловьева.

Тем не менее Лосев, работая в *статичной* парадигме, все же сумел нащупать важнейшие узлы, благодаря которым личность входила в мир умной, софийной энергии и приобщалась ей, становясь личностью в высшем смысле. Лосеву пришлось идти (из-за статичного подхода!) очень сложным путем, формируя доказательную базу на основе гегелевского метода, что не могло не утяжелить конечный текст, непросто усваиваемый даже подготовленным читателем¹. По этой же причине (статичности) для строительства грандиозного здания по имени Личность привлекались не только философия, но и психология, логика, математика, языкознание, и тем не менее, хотя лосевское здание оказалось впечатляющим по своему размаху и

архитектуре, оно сегодня остро нуждается в глубокой, фундаментальной интерпретационной базе. В учении Лосева нет необходимой простоты и ясности, но что особенно важно: нет до конца понятной общей линии движения, того, ради чего и старался философ. Тем не менее постараемся выделить главное и подчеркнуть логику движения авторской мысли, если в основе всего лишь мысль о субъект/объектной природе личности.

Во-первых, посмотрим, какое место в личностном мире играют такие первейшие для Лосева категории, как символ, миф, имя, число, интерпретируемые им глубоко, новаторски и оригинально. Во-вторых, рассмотрим, как философ понимал природу духовной энергии, о которой он много говорил, использовал ее в доказательной базе, хотя и не называл ее «духовной». Собственно, вот две главные задачи, которые могут помочь нам приблизиться к сущности лосевской мысли.

Можно было бы предположить, что система, выстраиваемая Лосевым, на философском уровне иллюстрирует историю творения Богом мира. В этой системе есть только один субъект/объект. Бог – сам себе и субъект, и объект. Лосев, конечно, не пишет «Бог», но «субъект/объект». Субъекта с объектом связывает энергия. Бог владеет сущностями, которые и представлены в Его объектности, но сущности эти не актуализированы. Актуализация возможна, когда начинается взаимодействие субъект/объекта с инобытием (иным, меоном, небытием). Это происходит постепенно и происходит как «явление сущности иному» (Лосев 1990б: 80). Творение мира осуществляется в меоне (небытии). Явление сущности иному приводит к рождению символа, который есть «явленная сущность». Самой первой явленной сущностью, по Лосеву, оказывается *Имя*. Самой темной, неясной вещью в лосевской теогонии оказывается умная природа небытия. По Лосеву, именно меон кладет границу для сущности, чем облакает ее в смысловой образ эйдос. То есть не сама сущность это делает и не субъект/объект, а каким-то образом небытие. Только тем и потому, что небытие есть не-сущее. В меоне, по мысли Лосева, существует нечто, что позволяет говорить о «видах инобытия» (Лосев 1990б: 80); меон различен качественно – абсолютный меон, сущностный меон (Лосев 1990б: 77); меон иерархичен – Логос, Эйдос, Символ меона (Лосев 1990б: 177). Такое впечатление, что всю эту сложную природу в меон принес не субъект/объект (Бог), а она была и до него там. Но тоже, очевидно, не в актуализированной форме. Но главное в меоне, ради чего и двинулся туда субъект/объект, это огромный, неисчерпаемый запас энергии, таящийся там. При этом в меоне нет субъект/объекта. Сложная природа меона наполнена лишь

своего рода идеями, но они не заполнены ничем. Словом, обращаясь к меону, субъект/объект находит там и энергию, необходимую для творения из ничего, и некий исходный материал для придания сущностям телесного вида образов. Здесь есть определенные технические сложности взаимодействия субъект/объекта с меоном, поскольку сущность не может разделяться и удаляться в иное, но она действует через свою энергию.

Как только энергия сущности начинает воздействовать на меон, уже нет смысла говорить о небытии как таковом, поскольку появляется материя (Лосев 1990б: 48). Очевидно, поэтому в этом новом небытийном мире и появляются (или проявляются?) сложности. Сущность, которая через свою энергию выразила себя в небытии, становится энергемой, «смысловой изваянностью выражения» (Лосев 1990б: 50). Синонимом энергемы является для Лосева эйдос (Лосев 1990б: 65). Далее начинается разворачивание на самых разных иерархических уровнях видов меона: эйдического, логосового, символического. Мир приобретает очертания привычного нам бытия.

Самое радикальное, что нам видится в представленной картине, связано с определенной зависимостью субъект/объекта от меона. Она существует, судя по Лосеву, еще до погружения в небытие, когда «смысл уходит жить в иное» (Лосев 1990б: 73). Откуда-то в «сущем есть несущее», и оно, несомненно, влияет на сущее. Эйдос как сущее, действующее в инобытии (то есть в виде энергии сущего), работает здесь с инобытием в себе, формирует из него некие структуры (например, внешнее/внутреннее и т. д.). Значит, Лосев рассматривает ситуацию «в сущем есть несущее» именно после вхождения энергии сущностей в меон. Также из этого отрывка ясно, что «структуры» в небытии не существовали сами по себе, а появились в рамках деятельности сущностей. Ясно и другое. Меон в его рассеянном виде, где он существует уже в виде материи, действует не самостоятельно, а подчиняясь сущностным задачам. Используются лишь границы несущего, которые с помощью сущностной энергии, через индивидуальные эйдосы, позволяют создавать самые разные структуры.

Итак, подведем итог лосевской теогонии. Он разворачивает свою философскую диалектическую картину не абстрактно, как это делал Гегель, а вполне конкретно, иллюстрируя процесс создания мира Творцом. Об этом он не пишет, но логика повествования позволяет нам так думать. Особенностью данного философского подхода становится рассмотрение личности в ее субъект/объектном виде, в статичном виде, где Личность есть аналог такого субъект/объекта. То есть весь смысл лосев-

ского подхода состоит в идее личностной высоты человека, в его соотносительности с Богом. Лосева не интересуют какие-либо пути развития: этногенеза, социогенеза, культурогенеза. Его интересует только человек в его вертикальном измерении: как он поднимался к Творцу и как высоко сумел подняться. Субъект/объектный мир – по-своему идеальный мир, наполненный идеальными формами, и чтобы вписаться сюда, человеку необходимо что-то в этом мире изменить. Но сам Лосев об этом не думал, его идеальный мир вполне устраивал философа, как он устраивал античных греков, хотя обладал тоже по-своему идеальными характеристиками. Это такой же, как у них, личностно-телесный мир, где господствует одна единственная личность, один герой, потому что каждый из таких личностей и героев словно прошел длинный путь теогонии и на этом пути обрел свое бессмертие.

В свете сказанного о вертикальном характере лосевской теогонии/антропогонии отметим самое важное и уникальное, что сделал А. Ф. Лосев. Главное касается разработки теории символа и мифа в рамках теории исихазма, то есть не создания системы «картины мира», а двух принципиально по-новому рассмотренных идей, касающихся личностного бытия. Абстрагируясь с какой-то математической точностью и беспощадностью от живого мира (социума, культуры, традиции, государства и прочего), всего, кроме самого человека в его абсолютной единичности, Лосев выстраивает динамику функционирования символической и мифологической реальности. Они не являются плодом его психологического воображения – сознания или подсознания, как и не оказываются результатом душевно-нравственных коллизий личности; они – плод ума, духа, плод соединенности с божественными энергиями. Лосев допустил энергию, точно она электрическая энергия, которую можно зафиксировать, не в богословский труд, а в философскую работу и только через нее, только благодаря ей объяснил все сложности формирования идейного мира человека. Символический и мифологический миры – это явленные реальности. В символе сущность является миру, в мифе она утверждается как живая действительность. Но мифологический мир – это тот же символический мир, лишь в его развернутом, реальном виде. Лосев совершил огромное мировоззренческое научное открытие, он открыл символическую природу человеческого бытия! Личность у Лосева – это человек символический. Высокие энергии пронизывают чертоги символического и мифологического мира, они связывают воедино сложнейшие структуры, обозначенные Лосевым по имени, а значит, по их сущности. Лосевское открытие до сих пор еще не осознанно в своем величайшем значении, но

нарастает внимание к наследию философа, которое со временем, конечно, приведет к подлинному перевороту во взглядах на человека.

«Личностная энергетика» А. Ф. Лосева вполне может рассматриваться как отдельная дисциплина в рамках социальной антропологии, если, конечно, последняя встанет на софинианский путь, а не будет и далее влечить жалкую жизнь социологической и политологической obsługi. Философ проверил ее функционирование на двух культурных традициях: античной и западно-возрожденческой, показав, как там и там функционировала вертикаль личностной активности. И та и другая традиция для Лосева представлена именно в его парадигме теогонии, статике творения. В античности «творение мира» осуществлялось с помощью двух важнейших механизмов: поединка (агона) и созерцания. Античность знала только «телесную личность», личность с «телесным зрением», что и определило приоритет указанных двух механизмов. Возрожденческая личность хотя и ориентировалась на античный стандарт, но уже на раннем этапе, как замечает Лосев, не воспроизводила античность, а создавала высокий миф о ней, идеальную квазиантичную модель. При этом это была не «телесная личность», а христианская, но лишившая себя сознательно христианской коллективности и соборности в пользу крайнего индивидуализма и субъективизма. Отказ от христианских начал в пользу «сатанизма» (по Лосеву) приводил к деформации привычных христианских норм поведения, породил феномен, который он назвал «обратной стороной титанизма». Титанизм – это художественная культура Возрождения, «видимая сторона Луны», таких творцов, как Альберти, Лоренцо Валла, Пьетро Помпонацци, Сандро Боттичелли, Леонардо да Винчи, Микеланджело. На обратной стороне Луны, невидимой этому миру, там, где должна была быть отделенная сфера христианской жизни, стала процветать самая разнузданная безнравственность. Лосев специально посвятил этому большую главу, подробно описывая эту жизнь богемы, чтобы показать ее не единичный, а системный характер (Лосев 1982: 120–141).

В целом же, личностная энергетика в любой культурной традиции телесна, она вырабатывается на основе «поединка» (агона, соревнования) и «созерцания». Созерцание связано с областью символа, именно через созерцание и происходит «воплощенность эйдоса в инобытии». Здесь, на острие умной созерцательности, в рождении символа и происходит рождение личностной энергии. Во всяком случае, ее составной части. Другая – мифологическая – часть рождается из агона, поединка, соревнования, то есть из особого, соревновательного отношения к другому. А поскольку единит то и другое личность,

то энергия символа и мифа и становится *личностной энергией*. Необходимо подчеркнуть, что это умная энергия, она не безлична и хаотична, она *символична и мифологична*, у нее есть имя, она личностна, и она так же духовна и свята, как религиозная энергия. В работе «Проблема символа и реалистичное искусство» Лосев отмечал: «Символ вещи есть ее отражение, однако не пассивное, не мертвое, а такое, которое несет в себе силу и мощь самой же действительности, поскольку однажды полученное отражение перерабатывается в сознании, анализируется в мыслях, очищается от всего случайного и несущественного и доходит до отражения уже не просто чувственной поверхности вещей, но их внутренней закономерности» (Лосев 1995: 47).

Лосев говорит о нескольких типах личности: а) отсутствие личностных качеств; б) предличность (античный вариант); в) личность с большой буквы, ощущающая свою со-божественность (христианство); г) личность Эго, ощущающая божественность для себя (модерн). Каждый тип личности соответствует той или иной эпохе: мифа, логоса, символа, постсимвола².

Для Лосева символизм, а не мифологизм был наивысшей формой миропознания (Постовалова 1990: 234). Причина этого как в самостоятельной природе символа, так и в непрерывном характере его существования. Познание осуществляется через созерцание, а не через соревнование, но безусловно то, что познание осуществляет личность, которая и выбирает приоритет символического метода познания.

Символ и миф объединяют мир, дают ему возможность развиваться в рамках выбора, то есть предоставляют ему условия для свободного развития. Это мир, созданный личностно и для личности, в котором, однако, есть свои фланговые ограничения. «Между мифом и миром остается зазор... какой-то хаос». «Алексей Федорович, – замечает слышавший рассуждения философа В. В. Библихин, – иногда называл этот неподдающийся мифу остаток опытом. Он говорил: “Опыт, если его взять в чистом виде, он же страшный. Теперь (в цивилизации. – В. Б.) – опыт упорядоченный. А возьми опыт в чистом виде – это же будет ад» (Библихин 1994б: 186). Очевидно, под «опытом» Лосев понимал то, что не проходит через личностную символизацию бытия. Но каким образом это было возможно и как существует эта реальность, нам неизвестно, Лосев об этом не пишет.

Лекция 3. Религиозный источник энергии (на примере работ Д. С. Лихачева)

В личности академика Д. С. Лихачева заключена половина успеха, который пришелся на его тек-

сты, и это энергетический закон софинианства. Не пройди он жизненного пути «в тесноте и скорбях» и не испытай на себе тяготы Соловецкого лагеря, чудом спасшись от расстрела, Лихачев как личность жил и трудился бы по-другому. Сам он отмечал в мемуарах, что свою послелагерную свободу он стал воспринимать как долг перед теми, кто не вернулся домой. Совесть и отношение к действительности, идущее от православной веры и церковности, было у него и до ареста. Вспомним слова Лихачева о том, как он понимал свою научную стезю в самом начале научного пути: «Чем шире развивались гонения на церковь и чем многочисленнее становились расстрелы на “Гороховой, два”, в Петропавловке, на Крестовском острове, в Стрельне и т. д., тем острее и острее ощущалась всеми жалость к погибающей России... Мы не пели патриотических песен – плакали и молились. И с этим чувством жалости и печали я стал заниматься в университете с 1923 года древней русской литературой и древнерусским искусством. Я хотел удержать в памяти Россию, как хотят удержать в памяти образ умирающей матери сидящие у ее постели дети, собрать ее изображения, показать их друзьям, рассказать о величии ее мученической жизни. Мои книги – это, в сущности, поминальные записочки, которые подаю за “упокой”: всех не упомнишь, когда пишешь их, – записываешь наиболее дорогие имена, и такие находились для меня именно в Древней Руси» (Лихачев 2019: 133). Закономерным было не просто обращение его к древнерусскому периоду, но обращение личностное, духовное, проникнутое желанием сохранить прошлое в его культурной основе. Не один Лихачев занимался этими темами и этим периодом, но именно он сумел увидеть и почувствовать энергетику древнерусской религиозности, наполняющую тексты, и руководствоваться этим фактором в своих исследованиях. Д. С. Лихачев был мыслителем, выросшим из стихии Серебряного века, русского модерна, который пришел к своему завершению, к своим высшим формам. Он был софинианцем по духу, и в научной сфере он искал пути воплощения этой идейности и методологии, которая интуитивно формировалась. Его личная глубокая религиозность в соединении с культурой воспитавшего его времени и позволили родиться феномену Лихачева.

Безусловно, светские, культурные следы православной религиозности в максимальной степени можно было найти в древнерусской литературе. Лихачев считал, что литература, Слово как таковое, это визитная карточка русского народа. Он отмечал, что за 700 лет своего существования³ наша литература накопила огромный духовный потенциал, который поражает не только своим объемом, но и цельностью. Она была «литературой одной темы

и одного сюжета. Этот сюжет – мировая история, и эта тема – смысл человеческой жизни» (Лихачев 1987б: 9). Это литература «ансамблей», а не отдельно стоящих зданий, литература «целых городов», это искусство «градостроителей».

В советские годы Лихачев мог написать: «Мировая история, изображаемая в литературе, велика и трагична. В центре ее находится скромная жизнь одного лица – Христа. Все, что совершалось в мире до его воплощения, – лишь приуготовление к ней. Все, что произошло и происходит после, сопряжено с этой жизнью, так или иначе с ней соотносится. Трагедия личности Христа заполняет собой мир, она живет в каждом человеке, напоминает в каждой церковной службе. События ее вспоминаются в те или иные дни года. Годичный круг праздников был повторением священной истории. Каждый день года был связан с памятью тех или иных святых или событий. Человек жил в окружении событий истории. При этом событие прошлого года не только вспоминалось – оно как бы повторялось ежегодно в одно и то же время» (Лихачев 1987б: 10).

Древнерусская книжная культура опирается на Богочеловека Христа и на его учение и веру – христианство. Это первое, что отмечает Лихачев. Это позволяет формировать историческое сознание, причем, с опорой на Священную Историю, формируется *священно-историческое сознание*. Такое сознание, в отличие от *обыденного*, имеет качества: а) непрерывности (оно живет в континууме неразрывного исторического смыслового бытия, то есть с вложенным в историю духовным смыслом его существования); б) легитимности как порождения священного характера истории. У Лихачева есть отдельная работа «Человек в литературе Древней Руси», в которой рассматривается характер личностной природы человека в литературе Древней Руси, то есть функционирование на практике (из века в век) древнерусского священно-исторического сознания. Автор разделяет время Древней Руси на четыре эпохи. 1) Стиль монументального историзма XI–XIII вв. В эту эпоху входит «эпический стиль» как выражение простонародного, фольклорного начала, корни которого находятся за пределами XI в. 2) Экспрессивно-эмоциональный стиль конца XIV – XV в. 3) Идеализирующий биографизм XVI в. 4) Переходный период XVII в. *Первый этап в аристократической части* характеризуется личностным «княжеским идеалом». Здесь доминируют такие понятия, как честь, право, долг, и каждая ступень в иерархии имеет свои представления об этом. Доминирует «поступок». Особняком стоят святые как идеальные образы. Но именно святые задают высоту идеальной планки для князей, на которую те равняются (см. жития святых князей Бориса и Гле-

ба, Александра Невского, Андрея Боголюбского), поэтому и среди князей появляются такие святые как образцы для остальных князей. «Идеал мужественной красоты», – говорит Лихачев. Церемониальность, геральдичность, такая стилистика должна была духовно прославлять князя или, наоборот, рисовать его в самых черных красках. Щедрость очень важна в числе добродетелей князя. *Первый этап в простонародной части*, где действовала программа эпического стиля, характеризуется, по Лихачеву, богатырской этикой, которая распространялась как на мужчин, так и на женщин. *Второй этап* отмечен открытием психологической жизни и сосредоточением на разнообразии человеческих чувств. На этом этапе наблюдается (по Лихачеву) непосредственное «влияние церковной идеологии» на личность, рисуется сложная психологическая картина движения к святости, а также противоположный путь падения человека. Нет статики предыдущего этапа, все динамично и экспрессивно. Автор отмечает огромное влияние на эту эпоху идей и практики исихазма. Иными словами, в эту эпоху личность достигает пика своей духовной глубины. *Третий этап* с господством идеализирующего биографизма характеризуется уже начавшимся отступлением от подлинной глубины христианской личности, наступает время эклектики, комбинации прошлых стилей, время «приукрашивания героев». В текст попадает вымысел. Торжествует идеализация человека, истории, страны. Первенствует этикет. Так централизованное государство утверждает тот идеал личности, который ему удобен и понятен. Главный материал для иллюстраций Лихачев берет из «Степенной книги». *На четвертом этапе* в XVII в. наблюдается кризис «средневековой идеализации», появляется человеческий характер, то есть рациональная психология занимает место церковных души и духа, начинается эпоха предвозрождения и появления возрожденческой личности.

В отличие от А. Ф. Лосева, Д. С. Лихачев (а это 1958–1970 гг.) говорит о более высоком ценностном статусе религиозной личности: а) ее народном характере, б) близости ее к конкретной жизни, в) демократизме этой личности (как бы соединении простонародного и аристократического начал). Лихачев, писавший данную работу еще в годы воинствующего атеизма, конечно, был ограничен в своих общих оценках, поэтому он выстраивает путь христианской личности, как путь эволюционный от более низших форм к высшим (с точки зрения советской идеологии). И «демократическая личность» XVII в. в этом идеологическом контексте видится ему высшей формой личности. Но у Лихачева все же есть подробные содержательные характеристики по каждому этапу развития личности, которые

позволяют непредвзятому читателю сделать свои выводы.

Итак, личность, по Лихачеву, не просто испытывала влияние религиозной энергетики, но она определенным образом менялась в течение указанных Лихачевым четырех периодов. Энергетика религиозной личности зависела от тех задач, которые решались Церковью в ту или иную эпоху. В максимальной степени личность была насыщена религиозной энергетикой на «психологическом этапе», в XIV–XV вв., в период господства исихазма и быстрого распространения монастырей Северной Фиваиды. Первый и третий этап характеризуются активным использованием церковной энергии в государственной сфере. С той разницей, что в XI–XIII вв. княжеская и народная прогосударственная деятельность не сливались друг с другом. Личностная религиозная энергетика, в отличие от личностной возрожденческой и античной энергетики (о которых писал Лосев), имела какую-то иную мотивацию и интенцию. На первом этапе явно господствует только добродетель «поединка», на втором – только созерцательности, на третьем – стилизация «поединка» и «созерцательности», на четвертом начинает формироваться новое (возрожденческое) понимание того и другого одновременно.

Но кроме указанного влияния на личность религиозной энергетики существовало влияние и на место, что приводило к созданию христианской культурной среды. Эту сторону религиозной энергетики также описывает Лихачев, анализируя тексты древнерусской литературы. И здесь основным маркером действия энергии становится *ритмика*. Через ритм в разных его формах древнерусский литератор показывал пульсирование религиозной энергии, ее движение, ее особенность в качестве религиозной энергии. Яркой иллюстрацией этой мысли Лихачева становится разбор текста «Слова о полку Игореве», военной повести XII в. Ритмичность «Слова» имеет не механическую природу. Все начинается с солнечного света, это «общая скрепа, которая связывает начало и конец «Слова»» (Лихачев 1987в: 171). Солнце – главный символ, обозначающий Бога, с солнцем сравнивается и русский князь: «Солнце светится на небесе, – Игорь князь в Русской земли». Затмение солнца означает плен князя. Солнце опекает князя, предупреждает его об опасности, помогает ему в бою. Ярославна упрекает солнце, что оно не уберегло князя.

Структурно текст изобилует повторениями, причем в разных видах. Это: а) перечисления, что подчеркивает длительность действия; б) рефрены, придающие тексту «своеобразную музыкальную организованность» (Лихачев 1987в: 175), а также имеющие характер «примирения с судьбой» или

«церемониальный характер». Кроме обычных рефренов есть еще скрытые рефрены, «закрывающиеся в повторении образов или слов»; в) есть повторения в виде одинаковых синтаксических конструкций; г) к числу повторений относятся и постоянные эпитеты (борзой конь, злато стремя). Повторения имеются «в самом построении «Слова», в его композиции». Переход от темы к теме. «Ритм этих переходов создает как бы задержки в повествовании».

Противоположное солнцу аритмично и хаотично: ночь, море, «поле неизвестное», «горькая неизвестность, несущая для Руси все несчастья». К аритмичному относится все неизвестное, неизвестное. Своя земля (Русская земля) для князя Игоря – это место солнца, жизненных ритмов, известное и родное. Вокруг Руси находится все аритмичное, неизвестное, хаотичное. Лихачев называет мир известности миром культуры, который борется с миром антикультуры. Так, в свете религиозной энергетики, понимает происходящее автор «Слова о полку Игореве», так интерпретирует «Слово» Лихачев.

Особое значение в ритмике, связанной с повторами, по мысли Лихачева, играет «предчувствие» (Лихачев 1987в: 171). Предчувствия исторических событий – это «ситуативные антиповторы», «перевернутые ситуативные повторения». События настоящего имеют прототипы в прошлом, события будущего имеют свои прототипы в настоящем. Ритмика, кроме своей прямой функциональности, создает еще и «особое настроение исторической значительности, неслучайности происходящего», связывая воедино прошлое, настоящее и будущее (Лихачев 1987в: 183). События русской истории в этом свете «роковые», предопределенные. Благодаря религиозной энергетике «Слово» предстает читателю как «грандиозный разговор между всеми и всем о судьбе Русской земли, толкование происходящего, участие в происходящем» (Лихачев 1987в: 171).

Еще одна важная характеристика «Слова», связанная с влиянием религиозной энергетики, состоит в живительной силе эмоций, в частности сочувствия. Автор «Слова» выражает свое сочувствие главным героям и другим важным персонажам, жителям городов и сел. Лихачев считает, что сила сочувствия, возможность сочувствием объять всю Русскую землю состоит в автономности самого феномена сочувствия, каким его показывает автор «Слова». Сочувствие – это материально («печаль жирная», «тоска разливается» и т. д.), но эта материальность скорее духовного характера, это и есть следы религиозной энергетики. Перед нами целый мир христианской нравственности, покоренной языческой природы, и это не абстрактный мир морализаторства, а некое целое живое древо, где сочувствие является плодом созданной системы.

Сфера сочувствия оказывается завершением всей конструкции «Слова», ее вершиной, результатом умной ритмики и завершением начала, идущего от первенства «солнца», дня в противовес аритмии, хаосу и ночи.

Итак, опираясь на анализ текста «Слова», Лихачев выделяет значение ритма и ритмики для организации духовного пространства текста и связь ритмики с главной нравственной темой произведения – «сочувствия». Религиозная энергетика присутствует здесь в виде: а) ритмики и б) нравственных постулатов, вплетенных в текст естественным образом. За счет естественного присутствия религиозной духовности в тексте «Слова», текст предстает как «грандиозный разговор о судьбе страны». Что такое *разговор*? Чем он отличается от личностных «мифа» и «символа»? Это не диалог, обсуждение двух субъектов, это разговор автора произведения как с читателями, так и со всеми участниками событий в «Слове». Это больше даже *монолог*, чем разговор, потому что нет полноценного разговора, есть лишь пассивный ответ со стороны тех, к кому вольно или невольно обращается автор «Слова». Видно, что автора понимают, на него реагируют, но реагируют скорее *символически*, чем реалистически или мифологически. *Разговор-монолог*, ритмичный, импульсивный, посылающий сигналы и рассчитанный на ответы-символы, не более того, характеризует, таким образом, сферу религиозной энергетики, специфику и характер ее действия. Разговор-монолог имеет природу, отличную от символической и мифологической в силу его ритмичности, и потому это совершенно иная форма организации энергии. Он чем-то напоминает сферу «закона», отличную от «благодати», в трактовке митрополита Илариона. Разговор-монолог – это *закон*, в то время как личностная энергетика символическо-мифологического толка – *благодать*, проявляющая себя по-иному. Но именно религиозная энергетика, ее разговор-монолог первичны, они организуют движение личностной религиозной сферы, потому что следствием разговора-монолога является актуализация символической сферы со стороны «оппонентов», и там начинается завязываться жизнь нравственных понятий и структур. Конечно, это только начало всего процесса, поскольку здесь мы еще не наблюдаем выхода на миф, на полноценный ответ тому, кто затеял разговор-монолог. Для окончания разговора и превращения его в фактор общения двух субъектов нужна еще одна реальность (помимо религиозной и личностной энергетики), и эту область – социальной энергетике мы рассмотрим позже отдельно. Пока же посмотрим еще на возможные дополнительные характеристики религиозного энергизма, представленные в трудах Лихаче-

ва, посвященных анализу древнерусской литературы. Думается, речь будет идти не о дополнительных характеристиках ритма, а скорее о новых областях нравственно-культурной среды, организованных ритмичной деятельностью. То есть речь пойдет о дополнительных новых примерах, не более того.

Лихачев подробнейшим образом анализирует наиболее крупные древнерусские литературные памятники: «Слово о законе и благодати», «Повесть временных лет», «Сочинения князя Владимира Мономаха», «Моление Даниила Заточника», «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Задонщина», «Повесть о Петре и Февронии Муромских», «Хождение за три моря Афанасия Никитина», «Сочинения царя Ивана Васильевича Грозного», «Повесть о Тверском Отроче монастыре», «Сочинения протопопа Аввакума», «Повесть о Горе Злосчастии».

«Повесть временных лет», как и другие русские летописи, ритмизирована погодным порядком событий. Летопись также называлась «временник». Время было каркасом, основой летописи. Содержание же летописи, как обозначает заглавие одной из первых – Начальной летописи, посвящено, «како Бог избра страну нашу... и града почаша быти и... како именовался Киев». В летописи два слоя: церковные сказания об истории христианства, в том числе на Руси, и народные сказания о первых русских князьях-язычниках. Церковные сказания – это единый текст, написанный в одной стилистике и посвященный одной цели: заявить «о торжестве христианства на Руси». Христианство сравнивается с солнцем и светом. Например, великая княгиня Ольга, принявшая христианство еще до официального принятия его государственной властью, представлена в летописи как «заря перед светом». Солнце начинает ритмичное движение истории, религиозная энергия имеет солнечный, световой ритм. Поскольку это символический свет, то в нем все признаки духовного света. Лихачев отмечает огромную роль Киево-Печерского монастыря для формирования идейности летописи, публицистической тенденции, нравоучительного характера текста (по отношению к княжеской власти), рассудительности и принципиальности (Лихачев 1987б: 93). То есть в летописи, как и в «Слове», в содержании главенствует нравственное начало. Оно исполнено не назиданием и морализаторством, а жизненными примерами, в которых религиозная вера иллюстрируется поступками в соответствии с идеалом (или отступлением от него).

В этом же ключе рассмотрены Лихачевым *Сочинения князя Владимира Мономаха*. Он родоначальник московских государей, он своего рода солнце, с которого все начинается, весь ритм государственной жизни единой Московской Руси-России. Лиха-

чев находит ритмический ключ жизни и деятельности князя Владимира и посредством этого ключа объясняет главное содержание, плоды трудов и жизни князя. Князь Владимир Мономах – участник многочисленных княжских съездов, встреч, переговоров, и этот перечень ритмизирован, потому что в основе него строгий порядок жизни этого подвижника. Он яркий представитель новой идеологии – обособленной жизни отдельных княжеств, законности раздробленности, но при этом он делает попытку создать систему моральных противовесов, которые бы погашали негативные последствия нового порядка. Лихачев пишет: «Владимир Мономах отчетливо сознавал, что новому принципу общего владения Русской землей необходимо было создать моральный авторитет. Это было тем более необходимо, что сразу же за Любечским съездом (создавшим новый порядок. – О. К.) вновь начались кровавые раздоры князей. Нужна была идеологическая пропаганда новых идей. Задачам этой пропаганды служит культ Бориса и Глеба, летописание, усиленно поддерживающиеся Владимиром Мономахом, и наконец, собственные произведения самого Владимира Мономаха» (Лихачев 1987б: 140). В данном случае речь идет об «идеологической пропаганде» особого рода – усилиями текстов создать стену морального авторитета, защищающую политический порядок изнутри. Моральный авторитет, замечает Лихачев, опирался «на христианскую мораль, на строгое выполнение договорных условий, на взаимное уважение к правам младших и старших». «Высокая мораль» должна была стать знаменем, «с помощью которого он (Владимир) мог бы руководить дружиной князей-братьев» (Лихачев 1987б: 141). Духовный свет имеет в данном случае еще одну ритмическую характеристику: свет святых и подвижников – это свет помощи небесной русскому воинству, русской земле. От помощи ангелов до помощи святых подвижников в монастырях, от Бога до русских святых – это ритмика святости, в делах помощи.

Ритмизации способствовали «одна тема» и «один сюжет» русской истории. Одна тема – *мировая история*, указывает на то, что прошлое Руси обрело свои очертания, оно освещено светом, это прошлое включено в общий контекст всемирной истории. Там начал биться пульс русской истории. Стал биться только потому, что история начиная с ее далекого прошлого осветилась светом Христовым, библейской историей. Один сюжет – «смысл жизни», то есть нравственная мотивировка исторических событий, то есть одно событие сменяет другое, и все они нанизаны на одну нить – «нравственной мотивировки», в силу чего все события-«бусинки» подчинены одной задаче – быть «бусами», явить

одно целое. Нравственный ритм близок к тому, что выше было отмечено как свято-религиозный ритм, образуемый всегдашней помощью небесных сил, святых и подвижников.

В результате мы можем определить *ритмику* религиозной энергии, действующей в светском пространстве, как: а) *духовно-световую*, связанную с природой, природными силами, но просвещенными светлыми божественными энергиями; б) *цифровую* (годы от сотворения мира), или *историческую*, сопряженную тоже со светом, которым была просвещена вся русская история; в) *нравственную* и *свято-религиозную*. В эти же три пункта вливаются и выделенные Д. С. Лихачевым виды ритмики: предвидение, перечисления, рефрены, повторения, постоянные эпитеты, то есть ритмичный порядок организации текста, который укладывается в порядок ритмики культуры (текст как культура в целом). В результате мы получаем еще один цикл ритмов, который можно обозначить как *культурный ритм*. Таким образом, религиозная ритмика существует в четырех формах (духовно-природной; цифро-исторической, нравственно-религиозной и культурной), каждая из которых выполняет свою функцию, направленную на создание *культуры* как таковой. Культурная среда живет тем ритмом, который народ и страна получили вместе с Крещением и утверждением Церкви, церковной жизни и веры. Ритмичность указывает на первичность и особый статус религиозной энергии, ее особые возможности в рамках всей сферы человеческой энергии. Это *формальная* сторона, касающаяся *динамических* характеристик функционирования религиозной энергии в социуме.

Также обобщим данные по *содержательной* стороне, тому, что выше было обозначено как *разговор-монолог*, подталкивающий личность к символическому ответу. Собственно, этот феномен и позволил Лихачеву выделить *культуру* как обобщающее явление, вытекающее из господства древнерусского текста, насыщенного религиозной энергией. Почему следы культуры обнаруживаются, как только речь заходит о теме, условно обозначенной нами как разговор-монолог? Д. С. Лихачев говорит о большом разговоре, который ведет древнерусский книжник на протяжении 700 лет, независимо от господства стилей и наполненности личности элементами возрожденческого самосознания, то есть субъективизма. Этот разговор на одну тему и на один сюжет не простой, не хаотичный и случайный, в нем есть порядок и цель, в нем есть общий знаменатель, что и указывает на культурность явления, на его гармоничность, системность, порядок. Разговор-монолог порождал импульсы, обращенные к личности (поначалу в узком ее понимании), и получал в ответ

целую гамму, целый мир символической продукции. Это и было русским Средневековьем. Точнее сказать, частью русского Средневековья, начальной его частью, потому что, конечно, русское Средневековье за 700 лет своего существования прошло длительный путь, оно вызрело до «плодов и семян» и встретило эпоху Возрождения уже во всей культурной полноте традиционной христианской культуры. Если судить по тем срокам (с XIV по XVII в. включительно), которые русская культура прошла с момента своего несостоявшегося «первого Возрождения», то Запад недобрал около 300 лет из Средневековья, которые могли бы ему помочь вызреть до полной зрелости его культурных форм. Но он поторопился встать на путь модерна, путь светской культуры, отеснив религиозную и религиозно-светскую традиции (социальную и личностную). И эта *недозрелость* западных традиционных христианских форм потом сыграла с ним злую шутку; отсюда выросли западные «цветы зла»: атеизм и материализм (как и другие *измы* – национализм, расизм, фашизм, коммунизм) стали дурными плодами вместо предполагавшихся добрых плодов. Многими из этих плодов Запад потом поделился с Россией, во всяком случае, атеизм, материализм и коммунизм в нашей стране прижились и много ей навредили.

Выводы

Совсем не случайно то, что академик Д. С. Лихачев стал в нашей стране родоначальником культурологии (Запесоцкий 2012: 30–54), выделил, подобно В. И. Вернадскому, культуру как отдельную сферу человеческого бытия. Культуросфера такая же живая и объективная реальность, по мысли Лихачева, как и ноосфера. В этой области человек достигает полноты своего развития. Нельзя не видеть заслуги этого мыслителя в представлении культуры как необходимой среды жизни и воспитания человека. Причем каждый народ, каждая традиция формирует свое культурное пространство, свое лицо культуры, которое целиком зависит от того, какие религиозные идеалы положены в основу этой культуры, какая энергетика присутствует там. Лихачев отмечал, что ни Золотой, ни Серебряный века русской словесности не состоялись бы, не будь у них такого фундамента, как древнерусская литература.

Лекция 4. Софинианский подход к исследованию социальной энергии М. М. Бахтина

В первую очередь, еще до обращения к текстам М. М. Бахтина, остановимся на его биографии, его личности. Здесь важно отметить два момента: мыслитель начал свой научный путь в первые послереволюционные годы, вплотную соприкоснувшись с революционным радикализмом тех лет («весь мир

насилия мы разрушим»), выбрав, как Д. С. Лихачев и А. Ф. Лосев, свое место среди защитников культуры и традиции. Красноречивый пример. Находясь в Невеле в 1918 г., Бахтин участвует в диспутах (характерное явление тех лет!), защищая традиционные ценности. В заметке, сохранившейся в местной газете, автор ее отмечает, что в споре «Бог и социализм» Бахтин занял сторону защитника Бога. Он заявил слушателям, что социализм – это хорошо, но почему социализм не заботится об умерших, этого ему народ со временем не простит. У автора заметки сложилось впечатление, что умерший народ, по логике Бахтина, «вот-вот подымется, воскреснет, вся лежащая и истлевшая в гробах рать, и сметет с лица земли всех коммунистов и проводимый ими социализм» (Конкин, Конкина 1993: 57–58). Думается, и столь глубокое внимание к Достоевскому, которое демонстрирует наш герой, также указывает на его высокие личностные качества. Бахтин, как Лосев и Лихачев, прошел свой путь репрессированного ученого, тяжело больным человеком он был отправлен в Казахстан в ссылку и оттуда уже после ослабления репрессивной политики попал в Мордовию, где работал почти до конца жизни. Стоит здесь привести свидетельство В. Кожина, который с группой литературоведов приехал из Москвы познакомиться с известным когда-то Бахтиным, и они обнаружили не разбитого тяготами тяжелой жизни человека (у Бахтина была ампутирована нога, но он все равно преподавал), а мыслителя, «подлинно великого человека», который сразу покорила их силой духа, мысли, интеллекта (Кожин 2011: 49).

М. М. Бахтина, как и А. Ф. Лосева, следует относить к числу тех ученых, которые стоят в ряду крупнейших первооткрывателей, объяснивших природу человека в совершенно новом ключе. Бахтин шел «от личности», от ее сложносоставной субстанции. Для Лосева личность являлась субъект/объектом, в силу чего ему удалось выйти на уровень символического понимания энергии, которая действует в такой личности, открыть символический характер личностной энергии, дать понимание символического человека, умеющего создавать живую мифологическую реальность, способную жить самостоятельной жизнью. Бахтин, опираясь на открытия Ф. М. Достоевского, увидел в личности субъект/субъектную природу. И его теория диалога сразу раздвинула рамки понимания личности настолько, что, по сути, позволила увидеть главный механизм формирования социума, а значит, и этноса.

Теория диалога у Бахтина сложилась не абстрактно, а исходя из чтения произведений Ф. М. Достоевского. Там он обнаружил *полифонию*, сложенный хор героев-личностей, своего рода аналог соловьевского принципа всеединства. Личность

для Достоевского означает человека с идеей, независимо от того, плохой или хороший герой, умный или неумный. Все живут в рамках внутреннего закона идейного общения: диалог здесь – это цель, а не средство, я должен выговориться, я должен быть услышан, я должен услышать ответ на свое вопрошание. Диалог может иметь внутренний характер и внешний. Даже внутри себя человек может найти собеседника, чтобы излить ему душу. Потребность в диалоге, по Бахтину, – это потребность в другом человеке, в Другом как таковом. Потребность быть самим собой может быть удовлетворена только через наличие абстрактного Другого. Другой всегда абстрактен, и в этом его прелесть, это всегда «не Я».

Собственно, откуда такой герой у Достоевского, который позволил Бахтину увидеть, что общество диалогично и только поэтому оно – общество? «Достоевский искал такого героя, который был бы сознающим по преимуществу, такого, вся жизнь которого была бы сосредоточена в чистой функции осознания себя в мире» (Бахтин 2017: 285). Этот герой или «мечтатель», или «человек подполья». Сознание этих людей «не воплощенного и не могущего воплотиться». В этих людях нет ничего твердого и определенного, они фигурируют не как «люди жизни, а как субъекты сознания и мечты» (Бахтин 2017: 285). В таких людях Достоевский обнаруживает дурную бесконечность их самосознания. Итак, точкой отсчета в мире, где создается социум на основе диалога, является возможность дурной бесконечности, а не твердая платформа «солнца», как в случае с функционированием религиозной энергетики, или щита умного тела, или даже личности в случае с действием личностной энергетики. Это очень опасное начало, и не оно ли, не фактор ли опасности гонит Я к диалогу с Другим, с Ты? Скорее всего, это так. Но что происходит дальше, после этого движения в сторону безопасности от небытия? Создается впечатление, что формирование социума, социальных форм бытия в этом контексте является чуть ли не первой ступенью в череде функционирования человеческой энергетики. Возможно, начало положено в рамках действия религиозной энергетики, потом наступила очередь социальной, и завершился процесс (цикл) создания единого энергетического комплекса активизацией личностного энергетического источника, обеспечивающего функционирование традиции как механизма воспроизводства.

Итак, что происходило после движения в сторону от небытия? По мысли Бахтина, Достоевский использует для диалоговой ситуации ресурсы, взятые со стороны, такие как идейность, нравственная мотивированность. Эти ресурсы, очевидно, из закровов религиозной энергетики. Бахтин говорит

об их несамостоятельности в данном случае. Но и они играют свою роль в диалоге: «Не идея как монологический вывод, хотя бы и диалектический, а событие взаимодействия голосов является последней данностью для Достоевского» (Бахтин 2017: 216). У Бахтина есть важные замечания касательно происходящего в стихии «взаимодействия голосов»: «Внутренний и внешний диалог в произведении Достоевского растопляет в своей стихии все без исключения внутренние и внешние определения как самих героев, так и их мира. Личность утрачивает свою грубую внешнюю субстанциональность, свою вещную однозначность, из бытия становится событием» (Бахтин 2017: 219).

Разберем эту цитату подробнее. Диалог – это стихия, это мощная *энергетическая сила*, как плавильный котел, растапливающий породу, чтобы появился жидкий металл. В слове «стихия» звучит очень многое: это, с одной стороны, бурный, порой неподконтрольный процесс, но с другой – его неподконтрольность состоит лишь в бушующем пламени, внешне стихия подконтрольна, ведь здесь растапливаются (не сжигаются!) очень тонкие субстанции – «внутренние и внешние определения героев и их мира». Что это значит? Зачем этим субстанциям расплавляться? «Определения» – это что-то вроде предопределения, печати, наложенной на них обществом, может быть, судьбой, происхождением, обстоятельствами. Словом, это некий античный рок, слепой и непреодолимый в античной действительности. Это и есть то самое, что тянет человека (Я) в небытие. А вот диалог сначала как возможность (идея?), а потом как реальность (практика?) выталкивает Я к общению с Ты, к Другому. Выталкивает из мира, где человек думает, что кроме Я нет ничего и другой человек такой же Я, как и он сам. В этом концентрируется дурная бесконечность самосознания. Здесь также важны «*внешние и внутренние определения*», а не просто «определения». Рок – это внутреннее предопределение, живущее в тебе от рождения, за внешним предопределением стоит какая-то другая реальность. Очевидно, эту внешнюю предопределенность создает уже сам человек и создает жизнью вне диалога, потому что, как только начинается диалог, и это препятствие уничтожается. Характер уничтожения (преодоления) этих двух препятствий не в сжигании определений, а в их растапливании, а значит, в их использовании в другом качестве. И действительно, все здесь в словах Бахтина имеет образность, близкую к выплавке металла. В результате растапливания определений: «Личность утрачивает свою грубую внешнюю субстанциональность, свою вещную однозначность». И крайне важно последнее: «из бытия становится событием». Бытие, с его вещной однозначностью,

давлением внешнего и внутреннего определений – словом, с глубочайшей пассивностью, становится событием, то есть становится причастным творческой силе, сотворившей бытие. Ведь событие – это не просто совершившийся факт, а *выдающийся* факт, в честь которого можно праздновать, торжествовать, радоваться.

Благодаря диалогичности как литературному приему Достоевский, по мысли Бахтина, сумел создать вокруг своих героев тот самый искомый жизненный социум, который буквально пронизан энергетикой жизни. Западные подражатели Достоевского, как ни стараются представить своих героев такими же нервными и непредсказуемыми, не могут создать этой живой атмосферы общества: «Не умеют создать той сложнейшей и тончайшей социальной атмосферы вокруг героя, которая заставляет его диалогически раскрываться и уясняться, ловить аспекты себя в чужих сознаниях, строить лазейки, оттягивая и этим обнажая свое последнее слово в процессе напряженнейшего взаимодействия с другими сознаниями» (Бахтин 2017: 290).

При этом у героев Достоевского есть определенная отстраненность от реальной жизни, это не Россия, в которой жил и творил писатель, а нечто другое. И реализм его состоит не в воспроизведении этнографической реальности современности, а в устремлении героев в мир идеала. «Герои Достоевского движимы утопической мечтой создания какой-то общины людей, по ту сторону существующих социальных форм». Очень важный вывод, сделанный Бахтиным! Но откуда эта тяга к свету и мечта об идеале? Нам думается, что дело здесь не в утопии как историческом факторе, связанном с жизнью разночинной интеллигенции, хотя Бахтин писал об этом. Это бы снижало и сильно упрощало всю величественную конструкцию, созданную духовными усилиями Достоевского. Ведь создавая социум как плод диалоговой культуры, которую исповедуют его герои, все без исключения, писатель создавал, конечно, не научный трактат о преодолении некоей земной инерции для создания социальных скреп естественного характера. Все герои живут в рамках некоего идеала, более высокого достижения реальной жизни. За счет этого они все личности, все имеют возможность включиться в диалог, и диалог становится явлением жизни. Без этой нарочитой идеализации, допустимой для художественного произведения, не было бы эффекта создания гармонии, то есть того социума, где благодаря диалогу все вдруг осветилось неземным светом. Эти условности совсем не требуют трактовки «утопичности», можно лишь довольствоваться словом «условность».

В свете сказанного более ясными будут выглядеть слова Бахтина о смысле диалога у Дosto-

евского, который оказывается и общим смыслом, характеризующим это явление: «Быть – значит общаться диалогически», «Достоевский переносит диалог в вечность, мысля ее как вечное со-радование, со-любование, со-гласие». При этом диалог – это «противостояние человека человеку, как противостояние “я” и “другого”». Иными словами, диалог начинается не с любования друг другом, а с «противостояния», подразумевая, что за диалогическим процессом стоит немалый труд «напряженнейшего общения» (Бахтин 2017: 194–218). Диалогичность героев Достоевского, объясняет Бахтин, выросла из двух источников – *мечтательности* и *подпольного сознания*. Именно эти герои стали нуждаться в бегстве от небытия, они жаждут «напряженнейшего общения», потому что им нужно уйти от пут рока внутреннего и внешнего. Герои эти сродни евангельским грешникам: мытарям, блудницам, слепым, хромым, глухим, чающим движения воды. Их выбирает и Достоевский, потому что их выбрал раньше него Христос для проповеди, исцеления и спасения. Вот почему Достоевский «переносит диалог в вечность». Над каждым человеком довлеет груз «определения», как земные его пути, и выход за пределы этой власти возможен только на пути диалога. Получается, диалог Достоевского – это эквивалент евангельской любви к ближнему, поскольку в диалоге запускается механизм присутствия Другого в сознании Я, работа, в процессе которой Я узнает о «правде» Другого. А дальше уже последний шаг за самим человеком, свободным от пут «определения». Словом, лишь диалог готовит не только человека к последнему шагу, главному в его жизни, но и все общество. В этом контексте оно и идеально, и реально.

Выводы

М. М. Бахтин совершил важнейшее открытие, к которому не смог подойти А. Ф. Лосев. А именно: он возвратил разговор о софиологии к первоначалу, к Достоевскому, хотя тоже, как и Лосев, чтит Соловьева и видел в нем своего наставника. Но он вернулся к Достоевскому, считая, что Соловьев, двигаясь дальше, что-то упустил из открытого великим писателем. И он оказался прав! Достоевский отталкивался от живой реальности, хотя и стилизованной под живую жизнь, но реальности более реальной, чем сама реальность. Реальности, помещенной в евангельский континуум времени. Бахтин так не пишет, но говорит об идеализированной, утопической картине бытия героев Достоевского. И гарантом этой особой реальности выступал сам писатель, с его горячей душой, верой, страстным желанием обеспечить своих героев (от плохих до хороших) необходимой мерой личностной свободы.

Вот эту диалоговую реальность упустил Соловьев, ее заметил Бахтин и именно ее посчитал в Достоевском самой важной, сущностной основой всего его творчества. И более чем странно, что Соловьев сам не подхватил это знамя Достоевского. Точнее сказать, не сделал это осознанно, сознательно, потому что бессознательно, как считает немецкий философ Михаэль Френч, Соловьев исповедовал в своей жизни подобную же добродетель, он был не просто философом, писавшим о Софии, но он был служителем Софии, ее поклонником, что и позволило ему так глубоко проникнуть в ее мир (Френч 2015: 10). Этот фактор учитывался нами при анализе идей, выдвинутых А. Ф. Лосевым, М. М. Бахтиным и Д. С. Лихачевым. Каждый из мыслителей, кроме того, что был автором целого комплекса идей и теорий, важных выводов, оказывался и личностью, прошедшей тяжелейшие испытания: лагерные, идеологические, материальные, семейные и личные. Все они были подлинными творцами, жизненной позицией засвидетельствовавшими право писать и работать в духе подлинной духовной свободы, как это делал Достоевский. И этот личностный контекст их научного творчества не менее важен, чем содержание их научных трудов, потому что за этим стоит диалогическая реальность их научных открытий. Мы работаем с их текстами в особом, диалогическом режиме, учитывая и их личность, и их творчество. В этом факте также заключено зерно всеединства, в соловьевском его понимании, как подлинной живой реальности. То, что Лосев обозначал как символю-мифологическую реальность.

Лекция 5. Единство личностной, социальной и религиозной энергии

Как живет и функционирует человеческая энергия в целом? Соединим в одно целое обозначенные логические цепочки, которые мы отыскивали у Лосева, Бахтина и Лихачева. Было выяснено, что каждая отдельная сфера человеческой энергии имеет свой инструмент структуризации пространства/времени: 1) личностная энергия действует через символ и миф. А поскольку символический акт подразумевает явление сущности, а мифологический ее закрепление, то следует считать, что в личностной энергетике реализуется *итог* всей энергетической деятельности человека. 2) Начало же этой деятельности полагается в сфере действия религиозной энергетике. Понятно, что речь идет не о самой религиозно-церковной деятельности, а о ее функционировании в светской области, как отметил Д. С. Лихачев, в области культуры. Благодаря религиозной энергии создается культурное поле, культурная среда, то есть та необходимая структура, на основе которой может далее разворачиваться вся последу-

ющая энергетическая деятельность. Для создания культурной среды используются механизмы ритмизации и монолога-беседы, той беседы, ответом на которую может быть только символический ответ. 3) Культурная среда, созданная религиозной энергией, не пассивна, если она обладает такими механизмами, как ритмизация и монолог-беседа. Иными словами, в этой первичной энергетической среде, структурированной только культурными формами, могут образовываться только своего рода платоновские идеи, символы, без последующего превращения их в миф. 4) Социальная энергия рождается из диалога свободных личностей, из полифонии голосов, и плодом ее является, как и в предыдущем случае, общая среда, только уже не культурная, а социальная. Это еще одна общая платформа, общая среда, необходимая для того, чтобы появилось нечто главное, то есть личность. Несомненно, что та и другая среда создавались усилиями не одной стороны, а двух. Одна сторона действовала со стороны религиозного центра, но действовала не прямо, а опосредованно, через светскую сферу. Другая сторона – личностная – была пассивна по-своему, как пассивно зерно, в котором заложен геном, есть биологическая программа, но до времени оно лежит в посевных закромах. Но и потом, когда оно попадает в землю, оно произрастает не сразу, а постепенно, прежде чем заколосится и на нем появится плод – новое зерно. То есть религиозный центр пассивен по своей воле, а личностный – по произволу, необходимому, чтобы здесь мог появиться новый источник свободной воли.

Нарисуем ту общую схему, которая видится нам на пути объединения религиозной, личностной и социальной энергии в единое целое. Существует два субъектных центра: а) религиозный, олицетворяемый с Богом, Церковью и их суррогатными формами в языческой традиции; б) личностный. Также два объектных центра: в) культурный и г) социальный. Движение в этой цепочке начинается с субъектного религиозного центра, отсюда идет первичное вопрошание к неактуализированному личностному центру; от него идет вопрошание обратно, к религиозному центру, и в процессе их диалога рождаются культурная и социальная среды. Далее рассмотрим более подробно каждый этап.

На первом этапе, когда происходит формирование культурной среды и божественная воля умягчает себя, начинается и первый этап активизации личностного начала. Ведь что такое символический ответ на беседу-монолог? Это и есть актуализация в «личностном зерне» первичной активности роста. Но главным результатом и целью первого этапа разворачивания программы религиозной энергетике является все же не это, а создание культур-

ной среды, необходимой платформы для будущей деятельности полноценной личности. На втором этапе, этапе диалога между Я и Другим, есть только два центра, которые способны общаться, но оба они пассивны. Однако у них есть отличия в пассивности, божественная сторона пассивна, потому что выполнила свою первичную задачу, создала механизм общения монолог-беседу, в результате чего появился символический ответ из личностной сферы. Таким образом, личностная сфера в этой ситуации получает возможность быть на порядок активнее, при общей, казалось бы, пассивности. Поэтому следующий шаг делает не религиозный центр, а личностный, откуда идет к религиозному центру символическое вопрошание о том, зачем родилась сущность, для чего? Я обращается к Другому. И как заметил М. М. Бахтин: «В чем суть противопоставления Я и Другого? В осуществлении своего единственного места в единственном событии-бытии» (Конкин, Конкина 1993: 80). В отношении Я к Другому реализуется эстетический момент, эстетическая по характеру деятельность. Я движется к Другому, узнает о нем то, что Другое знает о себе, возвращается к себе и создает форму, чтобы Другой узнал о себе то, что он не знает. Ведь по мысли Бахтина, сам человек, само Я не знает до диалога, что он такое есть. «Человек абсолютно эстетически нуждается в другом человеке», в «видящей, помнящей, собирающей, объединяющей активности другого» (Конкин, Конкина 1993: 86). Так мир познается через другого. Но не только познается, заметим со своей стороны, но и создается на базе этого познания социальная структура бытия, социальная среда, где личность уже раскрывает себя достаточно широко, то есть начинает оперировать такими понятиями, как Я, Другой, Мы.

Итак, на втором этапе контактирования двух центров появляется еще одна среда, теперь уже социальная, и таким образом подготовлены все условия для полноценного раскрытия личности. На третьем этапе это и происходит, когда центр активности перемещается в личностную сферу. Здесь личность уже приобрела двойной опыт: символический и социальный. Она впервые приняла участие в создании своей *среды*, точнее сказать, по ее инициативе, ее основными усилиями была создана особая – социальная среда. Но культурная среда и социальная среда пока еще действуют автономно, у них нет чего-то общего, что их объединяет и включает в общий поток движения традиции. Следующей в этой своего рода шахматной партии ходит религиозная сторона, для которой личностная сторона открыла такую возможность, в лице Другого. Ведь Другой, по мысли Бахтина, приобретая опыт общения с Я, также становится Я. Таким образом,

снижается пассивность, наложенная религиозным центром на себя, и религиозный центр, приобретая активное состояние Я, может действовать в отношении личностного центра теперь свободно и активно. В историческом плане такая ситуация просматривается, конечно, в период жизни и деятельности Богочеловека Иисуса Христа. Думается, что социальный опыт, социальная среда также касается вполне конкретной исторической ситуации и традиции. Думается, мы вправе говорить об античности как итоговой эпохе, в которую социальная среда Древнего мира обрела свое устойчивое классическое состояние. Язычество здесь было вытеснено за пределы социума, в культурную область, а социум обрел сугубо антропологические черты.

Дальнейший путь произвольного движения личности, обладающей символическим и социальным опытом, мы связываем с обращением к символической (ветхозаветной) и социальной (античной) личности со стороны Богочеловека и его апостолов-апостолов, в результате чего происходит погружение этой личности в инобытие (христианскую религиозную реальность), результатом чего становится актуализированный символ, то есть наполненный энергией инобытия. По лосевской логике, такой символ уже способен иметь волю и желание вглядываться в себя самого и в иное, и на основе этого опыта обрести самосознание (интеллигенцию, по Лосеву). Плодом сосредоточения активного символа на ином будет рождение новой – мифологической – реальности, в которой символ как бы сливается с жизненной стихией, но в символической форме. Ведь миф, по Лосеву, это тот же символ, но приобретший жизненную форму. В этой жизненной форме мы и можем наблюдать слияние культурной и социальной среды. Личностная энергия, достигшая своей полноты проявления силы и активности, позволила объединить всю человеческую энергию, чтобы колесо традиции крутилось теперь как одно целое, независимо от существования каких-то отдельных традиций, связанных с прежней доантичной реальностью.

Этнотрадиционализм

Энергия создается не абстрактной традицией, а вполне конкретной, традиция работает на конкретный народ, этнос. Хотя само понятие традиционализм может распространяться на различные сферы. Допустим, Лихачев говорил не только об этнической, но и о культурной традиции: литературной, садово-парковой, а также об образцах социальной традиции, например, семейно-бытовой. Во всех этих случаях подчеркивалось наличие традиции как механизма традиционного воспроизводства, имеющего долговременный характер, укорененный

в этническую культуру. То есть привязка к этничности все равно была обязательна. На примере русского этноса можно показать, как формировалась русская этническая традиция.

Самый первый этап связан с существованием трех автономных центров: социального, религиозного и личностного, в их еще пассивном состоянии. Сложно найти подлинный исторический материал, который иллюстрировал бы историю этногенеза конкретного народа буквально с нуля, как было показано выше. Когда появляется религиозный центр, который создает другой автономный – личностный центр, и дальше начинается действие в том порядке, как было сказано. Такую модель развития мы можем увидеть в Библии, где в книге Бытия идет рассказ о творении человека, потом культурной среды, потом социальной среды и в последнюю очередь – о формировании цельной модели единой традиции.

Для русской традиции мы используем гипотетическую модель начала традиции: крещение Руси в 988 г. (хотя русская государственность ведет отсчет с 862 г., более чем за столетие до крещения). Крещение подразумевает рождение личности в ее полноте, то есть готовой отвечать на импульсы и призывы религиозного центра адекватно. Личность славянина до момента крещения была языческой, то есть ограниченной в своей полноте. Думается, что она имела уже античную прививку, то есть обладала «телесным самосознанием». После же крещения, после знакомства с христианским мировоззрением, у восточных славян появляется духовно-душевно-телесное мировоззрение. Посмотрим далее, как в процессе исторического развития создавались энергетические очаги традиции, а потом и вся она целиком.

1. Первый этап, обозначенный нами как создание культурной среды после обращения религиозного центра к новой христианской личности, может датироваться X–XIII вв. (домонгольский период). В древнерусской литературе, по Лихачеву, это историко-монументальный период. Но нас интересует другое – именно в эти три столетия был выстроен каркас русской культурной среды. Она была городской, отчасти элитарной, поскольку не было еще создано общей социальной среды, в ней доминировали книга и архитектура, которая носила символический характер. И вообще символизм в личностной среде доминировал, но он еще не пророс мифом. Ритмизация и монолог-беседа – вот инструменты, которыми пользовался религиозный центр для создания культурной среды. Книга отражала тот посыл, который шел от религиозного центра, поэтому в ней отразились его приоритеты: ритм и разговор-диалог. Книжное слово становится визитной карточкой этой эпохи, живым ее выражением.

Но и архитектура была по-своему знаменем эпохи, ведь это был ответ (хотя и символический) на обращение к личности религиозного центра, ответ, в основном, русских князей и в меньшей степени церковных деятелей.

2. Второй этап был связан с созданием социальной среды и датируется XIV–XV вв., это период, предшествующий появлению монархии, единоправного государства. Здесь, как мы помним, инициатором обращения к религиозному центру (и конечно, к культурной среде, которую он создал) стала личностная среда. Ее Я движется к Другому, узнает о нем то, что Другое знает о себе, а после возвращается к себе, создает форму, чтобы Другой узнал о себе то, чего не знает. Ведь по мысли Бахтина, сам человек, само Я не знает до диалога, что он такое есть, а это был впервые чисто диалогический процесс, который имел и эстетическую форму, так как был обусловлен эстетическими мотивами: «Человек абсолютно эстетически нуждается в другом человеке» (по Бахтину). Итак, диалоговая деятельность Я и Другого привела к появлению двух я, но находящихся в разных лагерях (центрах), религиозном и личностном. Общее Я их сроднило и сделало равноценными социальную и культурную среды. Это время создания монастырей Северной Фиваиды, которое завершилось победой иосифлян над нестяжателями, своего рода противниками сплошной социальной среды. Создание социальной среды позволило вырасти единому централизованному государству.

В этот период происходит и другое важное событие: личность, впервые начавшая действовать самостоятельно, активизировала свой символический потенциал, обрела самосознание (в том числе русское этническое!), началось ее движение к мифу, к живой символической реальности. Этот процесс мифологизации личности, судя по всему, захватил два периода – этот и следующий. Это объяснимо. Когда Лосев говорил о появлении самосознания (интеллигентного сознания), он говорил о двух явлениях: личность обращается к себе самой и к другому. Очевидно, эти два этапа разделены во времени: сначала происходит обращение к себе (XIV–XV вв.), а на следующем этапе – обращение к другому. Так достигается полнота мифологического сознания.

3. На третьем этапе создания традиции (XVI в.) должно было произойти слияние, а точнее сказать, объединение в целое всей традиционалистской конструкции. И здесь инициатива была за религиозным центром. Мы видим в этот век появление первого русского царя – единодержавного монарха, помазанника на престол, а также появление первого русского патриарха. В лице царя и патриарха

народ приобретает два сакральных центра: царь олицетворяет личностный центр, ответственный за символю-мифологическую реальность, патриарх – религиозный центр. Две главы орла обретают полноту смысла. Сам же народ живет в единой социально-культурной реальности, которая отныне является единой этнической реальностью.

С этого времени на полную силу заработал единый механизм функционирования традиции. Он подразумевал, что отныне энергия перестает двигаться ограниченно, как это происходило на каждом из трех этапов, но она движет традицию естественным порядком, как движется кровь в организме по всему телу. Сохраняется лишь специализация каждого из трех центров энергии: личностного, религиозного и социального. Но в таком порядке традиционный механизм в России просуществовал всего одно столетие – XVII в. – и уже в следующем веке был потеснен модерном.

В чем причина? Только в существовании внешнего – европейского – мира, который отказался от традиционности и стал жить по другим правилам. Россия при Петре I отказалась от приоритета традиционализма, которого добивалась семь веков, в угоду модернизации, Возрождению, потому что это был единственный путь выживания страны и народа.

Лекция 6. Порядок функционирования духовной энергии в модерне и постмодерне

Духовная энергия в период модерна

Функционирование энергии в возрожденческий период подразумевает исключение религиозного центра из работы энергетического механизма, созданного традицией. В результате оттеснения традиции как таковой и реформирования механизма работы энергетических центров остается следующая схема: личностный центр, где вырабатывается личностная энергия, и особая энергетическая среда – культурная и социальная. Среда, по слову Лихачева, лишь хранит и транслирует энергию. Но не вырабатывает. Естественный поток движения энергии, как движется кровь в организме, как работает нервная система, прервался, поскольку перестал функционировать один из важнейших энергетических центров – религиозный. Он отвечал за ритмизацию (за счет чего создавалась культурная среда, культура как таковая), а также за разговор-монолог, благодаря которому культурная среда получала свое индивидуальное лицо, а личностный центр приобретал необходимый импульс для символизации своей субъективности и становился в силу этого активным, энергетически наполненным. С уходом религиозного центра уходит и функционал ритмичности, как и возможность создавать индивидуальную, то есть конкретно русскую культу-

ру и среду. Таким образом, культура и культурная среда начинают формироваться в каком-то ином режиме, отличном от традиционалистского. То есть должны быть задействованы какие-то непонятные «третьи силы», со стороны, которые бы обеспечивали возможность сохранения и функционирования культуры. Этим и объясняется внимание западных возрожденцев к античности. Причем, как объяснял Лосев этот контакт с античностью, речь не шла об адекватном понимании античности, но создавался миф об античности, потому что воспроизводился не античный идеал, и не античный – телесный – человек, а бывший христианин, но с крайним выражением субъективизма в качестве образца мировоззрения. Удаление в античность, уход из своего времени происходил на почве погружения в глубь собственной личности, а не вширь, как это было в Средневековье. Миф, создаваемый возрожденческой личностью, отличался одной существенной особенностью, он не касался внешнего мира, он касался самого человека. Сам человек становился живым мифом-символом (Лосев 2022: 290–293). Вот что такое возрожденческий западный человек, он живой миф-символ. Соответственно, на человеке, как татуировка на теле, была сосредоточена вся культура и культурная среда, а социальная среда при этом оставалась без личностного участия, в силу чего она приобретала монологический характер. Возрожденец при этом занимался культурой, хотя занятие культурой всегда было делом религиозного центра, оставляя без внимания социальную сферу – в прежнее время главный предмет (и обязанность) личностного внимания.

«Телесная культура» возрожденцев не была античной, возрожденец знал, что такое дух, душа и тело, в отличие от античного человека. Первый использовал дух, душу и тело очень утилитарно, эгоистично, не для общества, а только для себя. Конечно, его книги читали потом в обществе, его картины смотрели и любовались ими в обществе, его скульптуры, здания принимали, его музыку слушали и восхищались ею. Но эта культура воспитывала стихийный индивидуализм, такой же, каким был наделен сам автор этих произведений, поэтому он воспитывал своим творчеством в людях гордость, тягу к избранничеству, мечту об уникальной судьбе, он формировал в своих современниках (а затем и потомках) античную подчиненность року и судьбе. И последнее было самым страшным, потому что от этого мировоззрения человека избавляло христианство и к этому мировоззрению тянули его возрожденцы. Причем, будучи христианами, зная о личности как совокупности духа, души и тела, они своими трудами постепенно, культурными средствами вели эту «адову работу» по вычищению

христианского сознания, и это было сознательное целеполагание. Страшно было и то, что это «анти-крещение» носило как индивидуальный характер, так и общий, поскольку постепенно складывался поведенческий стереотип новой ментальности, обязательный для западного человека. Более того, такая стилистика подчеркивала тонкость натуры, особость западных людей, их отличность от схизматиков, и уж конечно, указывала на пропасть, разделяющую их и «азиато-африканцев».

Что касается российской, русской возрожденческой культуры, то тут были свои исторические и конфессионально-этнические особенности. Во-первых, русское возрождение проходило на несколько веков позже западного, поэтому им использовались образцы Просвещения, то есть Возрождения уже без идейной базы. Во-вторых, оно осуществлялось сверху, без того радикального дистанцирования от Церкви, какое мы наблюдали на Западе. В русском модерне Церковь не была столь однозначно отлучена от культурного и социального процессов модернизации, то есть их осовременивания. Она все время находилась где-то рядом с реформаторами, оказывая на них существенное влияние.

Также в России произошло разделение реформаторов-возрожденцев на западников и почвенников. Это разделение заметно уже при Петре I, поскольку и сам он сочетал в своем лице то и другое, западничество и старину. Западничество в этом случае означало *перенимание готовых образцов* западной поздневозрожденческой культуры и внедрение их в российскую действительность. Безбородость, новые одежды, балы, открытое курение табака, публичность женщины – все это «этнографические» образцы западничества. Но и почвенники не были противниками реформ, ориентируясь на почвеннические черты Петра Великого. Так рассуждал, например, М. В. Ломоносов. Почвенники искали возможных путей перенесения *готовых образцов старорусской традиции* в новую, возрожденческую жизнь. Это была их специальная задача. Эти две русские возрожденческие ветви то отдалялись друг от друга, то вступали в конфронтацию. Но в тенденции все-таки шел процесс постепенного размежевания. Западники все более уходили в радикализм, революционность, их мировоззрение политизировалось, потому что ориентация на готовые западные образцы культуры приводила к копированию, конечно, и революционных взглядов. Для западников был характерен западнический культ судьбы, рока как довлеющей над человеком реальности, и они распространяли эту губительную мировоззренческую отраву в русском обществе. Особенно это стало очевидным с появлением так называемых революционных демократов: В. Г. Бе-

линского, Н. А. Добролюбова, Н. Г. Чернышевского, А. И. Герцена и многих других литературных критиков, философов, политических деятелей. Русское славянофильство, с его гиперкритицизмом, возросло именно в этой атмосфере противодействия радикальным формам западничества, в связи с чем у славянофильского возрожденчества как будто бы не оставалось даже других задач, кроме как обслуживать сферу полемики с западниками, держа их под прицелом своей критики. Почему исполняя интересы западников? Потому что это была своего рода реклама западникам, благодаря активности славянофилов для них создавался энергетический фон постоянного внимания, в силу чего западникам не нужно было заботиться о такой важной сфере, как информационная. Лондонский Герцен доходил до читателя в России, потому что объективно к этому стремился Иван Аксаков. То же было и с внутренними диссидентами Чернышевским, Некрасовым, Добролюбовым и т. д. Все они проходили обязательную критическую аккредитацию у славянофилов и, усиленные информационной поддержкой, приходили к читателю уже на волне ажиотажа, а не просто интереса. И. С. Аксаков умирает в 1886 г., уже после кончины Ф. М. Достоевского. До этого времени активно функционировал этот странный механизм взаимодействия западников и славянофилов. Но рядом с империей славянофилов и западников появляется приблизительно со времени «Дневника писателя» Ф. М. Достоевского, с 1873–1875 гг., иная мировоззренческая реальность. Это были зачатки софинианства, русской идеалистической философии, опирающейся не только на европейский, но и на русский, святоотеческий, богословский опыт. Но славянофилы не приняли этой реальности, хотя должны были, судя по их заявкам, типологии «служения народу». Софинианство Достоевского вырастает как оппозиция славянофильству и западничеству – их общей мировоззренческой платформе, на которой решались вопросы узкие, этнографические вопросы, связанные с понятием «народности», «народа». Революционное народничество – явление закономерное, «бесы» революции появляются из прекраснодушных мечтателей, славянофилов и западников как совокупной силы, которая занималась «музейными» проблемами народа, не видя ни подлинных масштабов православной идейности (как духовной силы), ни целей применения ее. Все у них крутилось вокруг искаженного представления о русской православной традиции, а не самой реальной традиции, ее реальной жизни.

Итак, подчеркнем то, чем отличался русский возрожденец от европейского и в рамках какой энергетики он действовал. Путь русского возрожденца начиная с петровского времени: а) был

вольно или невольно связан с Церковью и б) обусловлен полемикой между двумя группами русских возрожденцев – западниками и славянофилами. Полемика работала не столько на культурный, сколько на социальный интерес, хотя и имела свои культурные формы и стала со временем частью русской культуры этого периода. Но безусловно, не в той мере, в какой культурная среда и культура создавались на Западе. В лице Ф. М. Достоевского, его философско-публицистической, а также литературно-художественной деятельности 1870-х годов можно говорить о появлении в русской возрожденческой мысли нового явления – зачатков, ростков русского софинианства как альтернативы узкой этнографической позиции западников и славянофилов. Русская возрожденческая мысль приобрела общемировое звучание, вошла в хор, в симфонию европейских голосов, с чего и начался подлинный диалог (в бахтиновском понимании) уже личностного характера. Россия ушла от мировоззренческого монологизма, вступив на путь диалога, причем в роли демиурга: Я обращается к Другому, откуда и получает ответ, который разворачивает в мощную мифологическую и социальную системы.

Вл. С. Соловьев в статье «Три речи в память Достоевского» максимально полно раскрывает свое понимание мировоззрения этого писателя, из чего мы можем видеть, что философ для себя лично ясно осознавал значение Достоевского в качестве мыслителя-софинианца. Особенно ясно это звучит в Третьей речи в память Достоевского. Соловьев говорит вполне определенно о выдающейся мировоззренческой роли писателя: «наше зачаточное просвещение» до Достоевского в течение XVIII–XIX вв. обольщалось западными «отвлеченными направлениями»: а) мистическим, исказившим понимание Божества; б) гуманистическим, исказившим понимание человека; в) натуралистическим, исказившим понимание природы. Русское просвещение болело теми же мировоззренческими болезнями, которыми болел западный мир. Достоевский понял, что не в этом «будущность России и человечества». Он выступал за «полноту христианской идеи». «Идея утверждает воплощение божественного начала в природной жизни чрез свободный подвиг человека, присоединяя к вере в Бога веру в Богочеловека и в Богоматерию (Богородицу). Усвоенная инстинктивно и полусознательно русским народом со времен крещения, эта триединая христианская идея должна стать основой и для сознательного духовного развития России в связи с судьбами всего человечества. Это понял и это возвещал Достоевский» (Соловьев 1988: 314). Соловьев подчеркивает, что гуманизм Достоевского носил право-

славно-христианский, церковный характер, а не абстрактно моралистический, как считал К. Леонтьев. Здесь же Соловьев говорит о понимании Достоевским важности (даже первенства) задач всеединства. А всеединство сам Соловьев связывал с софийностью как силой, соединяющей весь идейный позитив в одно умное тело, в одну гармоничную идею. Также философ проводит важную мысль о смене благодаря Достоевскому центра внимания в области общественного идеала вместо народа в сторону Церкви. Благодаря этому возникает возможность народного служения истине, то есть вселенского служения. «Церковь как положительный общественный идеал, как основа и цель всех наших мыслей и дел и всенародный подвиг, как прямой путь для осуществления этого идеала – вот последнее слово, до которого дошел Достоевский и которое озарило всю его деятельность пророческим светом» (Соловьев 1988: 310).

В свете сказанного совершенно ясно, что сам Соловьев дальше двигался в рамках этой мировоззренческой программы Достоевского, во всяком случае, для Соловьева это единственный русский мыслитель, который открыл перспективы новых мировоззренческих задач, поставил ясные цели, близкие как самому Соловьеву, так и всей русской традиции. Это и заставило Соловьева после смерти Достоевского отдалиться от славянофилов и двигаться уже прямо и определенно в сторону оформления своего софиологического философского проекта.

Таким образом, для русского модерна благодаря деятельности Достоевского и Соловьева была обозначена новая мировоззренческая реальность, отличная от западноевропейской. Она состояла в возвращении *церковного центра* в поле активности творцов культуры. Цепочка «личность/социальная среда/культурная среда/церковный центр» опять приобрела в России свою полноту и завершенность. Во всяком случае так было предложено этими авторитетными мыслителями и на этот призыв деятельно откликнулось интеллигентское большинство России. На этом отклике выросла культура Серебряного века как определенная художественная реальность, единая в своей ценностной основе. Но идеи Достоевского/Соловьева были рассчитаны на гораздо более широкий спектр применения.

Главная особенность новой мировоззренческой системы, возникшей после Достоевского, состояла в том, что в указанной цепочке «личность/социальная среда/ культурная среда/ церковный центр» церковный центр хотя и был возвращен в актив, но все же не в той роли, которую он имел в рамках традиции. Модерн даже при всей благоже-

лательности и признании важности веры, Церкви и религии не мог вернуть ему первенствующее значение, а именно – точки отсчета, начала движения человеческой энергии. Главным центром продолжал оставаться личностный центр, церковному же предназначалась *корректирующая* роль, причем не его родной – культурной – сферы, а социальной. Для социума в период модерна главной проблемой становится существование в рамках монологизма, вместо диалогизма, как это было при господстве традиции. В своих художественных произведениях, как это исследовал и показал М. М. Бахтин, Достоевский создает диалогическую среду, среду «напряженного личностного общения», за счет чего возникает полифония, хор самых разных голосов, объединенных одним целым, своей личностностью, идейностью. В то же время Бахтин отмечает, что Достоевский не копирует жизнь современной ему России, он создает для своих героев некоторый идеальный мир. И все они мечтают об идеальном мире. То есть созданный усилиями Достоевского диалогизм можно считать его проектом решения проблемы монологизма. Решение состоит в том, чтобы видеть в церковной коррекции социума не формальный акт, а подлинно сакральный, который бы возбуждал в самом разрозненном и пораженном монологизмом человеке искру божественной любви, совести, чести, достоинства – словом, любого положительного, высокого качества. Коррекция должна носить неформальный характер, затрагивающий каждую личность, независимо от того, какого она духа: Смердяков, Ставрогин, Шатов – любой самый циничный и глубоко падший и утвердившийся во зле человек должен получить «личностную прививку», идейность, должен иметь возможность сказать свое «последнее слово», которое не завершает личность, а открывает ей врата незавершенности. Место для последнего суда оставляется не за человеком, а за Богом. Автор не судья своим героям, и герои не судьи друг другу. Так должно по-церковному.

Таков механизм выхода из кризиса светской, возрожденческой личности, предложенный Достоевским и подхваченный Соловьевым. Преодоление монологизма в ручном режиме. Диалогизм, невозможный в реальной жизни, становится путеводителем для человека Возрождения. Данте водил по кругам Ада и Рая Вергилий, Достоевский же предлагает в качестве такого водителя Христа как идейного вдохновителя и созидателя диалога. Христос появляется в произведениях Достоевского на фоне умозрительных возможностей излечения общества из болезней себялюбия, жестокосердия и всего того, что является следствием монологизма. Через героя, олицетворяющего собой Христа (в неких чертах),

происходит формирование диалогического поля, герои становятся личностями, с идеями и мотивациями, за счет чего и происходит выход за пределы монологизма. Писатель рисует картину возможного решения проблемы, касающейся не только русского общества, но всего мира, погруженного или погружающегося в монологизм, окультуривание, грозящее созданием социальной дистанции для людей, которые раньше жили как один народ, одна страна, одно человечество. Но, как показали российские события 1917 г., страна не пошла предложенным Достоевским путем, открыв дальнейший путь личностного разъединения.

Духовная энергия в период советского постмодерна

О постмодерне можно говорить не с послевоенного времени (не с конца 1940-х годов), а с 1917 г. В СССР естественным образом сложился постмодерн, скрытый за фасадом советского модерна. Для постмодерна одно становится совершенно очевидным: человек и Церковь несовместимы. Поэтому здесь речь идет не о маргинализации или оттеснении Церкви и умалении традиции, но о попытке ее физического уничтожения и создания механизма работы человеческой энергии вообще без учета Церкви. Чем этот вариант отличается от классического возрожденческого или же просвещенческого, времен Великой французской революции? Одним важным элементом. В цепочке «личность/ социальная среда/ культурная среда/ религиозная среда» советской властью был заменен один компонент: на место религиозной среды поставили «партию», которая коррелировала своим высоким значением с советским государством. Но все же первенствовало сакральное значение партии. Соответственно, роль религиозного корректора всего социума взяла на себя Коммунистическая партия Советского Союза. Но и роль личности в существенной степени изменилась. Личности стал представлять один человек – вождь, идейный глава государства и руководитель партии. Он и абстрактная, и конкретная личность. Он и Ленин или Сталин, но он же и носитель определенных идеальных личностных черт, на которые надо ориентироваться всем другим личностям. Подобное положение вождя, благодаря делегированию им личностных полномочий в массы, позволило реформировать и саму личностную сферу, где господствовало Я. Ее приватизирует государство, поэтому вождь и олицетворял собой страну, государство, его силу и мощь.

Таким образом, обе личностно-субъектные сферы: личностная и религиозная – заменяются в советское время на абстрактные: партия

и вождь-государство. При этом у них остается возрожденческое правило: формировать и курировать не свои сферы: партия стала отвечать за социум, вождь-государство – за культуру. Теоретически энергетическое движение должно было следовать возрожденческому порядку, где первенствовала личностная сфера. В данном случае первенство было за вождем-государством, в то время как у партии были «религиозные» функции корректирования области социума. Следует отметить, что советская власть словно следовала рекомендациям Ф. М. Достоевского, разрушая возрожденческий монологизм, пыталась создать диалоговую среду за счет духовной мотивировки каждого члена общества. Конечно, ни о какой подлинной диалоговой среде и речи не может идти, потому что коррекция социума в данной модели должна производиться не за счет религиозного центра, а за счет партийно-атеистического центра, за счет приобщения каждого члена социума к воинствующей атеистическо-материалистической идейности. Иными словами, выжигания каленым железом в душах людей понятий о Боге и религиозной вере. Важным нововведением здесь становится решение проблемы с энергией: как и за счет чего она будет вырабатываться. Из трех прежних центров выработки энергии: религиозного, социального и личностного, два центра оказываются заблокированными – религиозный и личностный, потому что их место заняли силы, которые самостоятельно не способны к выработке энергии. Ни вождь-государство, ни партия не имеют такого потенциала к самостоятельной выработке энергии, они лишь узурпаторы места, они – лжерелигиозные центры, надевшие их личину. Но тем не менее они действуют и откуда-то берут энергию для действия.

Вождь-государство начинает процесс движения. В классическом варианте личность, стоявшая прежде на этом месте, действует уже в ответ на обращение к ней религиозного центра. И личность начинает создавать за счет механизма диалога социальную среду. В данном случае вождь-государство первичен в своих действиях. Он – вождь, который стал таковым еще до процесса движения времени, он получил энергетический импульс от партии еще до создания советского энергетического механизма. Это важный, чуть ли не сакральный момент, многое объясняющий в духовной природе вождя, поскольку здесь есть явное указание на его божественную природу. Он теперь – религиозный центр, потому что получил эти полномочия от партии, божественного центра, существовавшего всегда, прежде веков. Такова большевистская историософия. Конструкция энергетических центров

переформатирована ими до начала ее действия. Движение теперь предполагается не справа налево, а слева направо. Собственно, так было и в западноевропейской возрожденческой модели. Но там левый – личностный – центр продолжал оставаться личностным, ему лишь передавались полномочия первенства. В советском же варианте личностный центр полностью заменялся на новый религиозный. Таким образом, «партия» рассматривалась как «старый религиозный центр», ставший пассивным, а «вождь-государство» – как «новый религиозный центр», ставший активным и первенствующим.

Начав движение, вождь-государство ставит цель найти Другое, для своего Я. К кому он обращается? Как ни странно, но не к партии, поскольку она такой же энергетически мертвый центр, как и сам вождь. Но откуда тогда в вожде есть энергетика, позволяющая действовать? Эту энергию он получает до и в момент революции от так называемых масс, от народа. Опять же, получает еще «до веков», до того, как начинает действовать искомая советская энергетическая модель, и получает вместе с полномочиями от партии. Полномочия от партии не имеют энергетической природы, это лишь факт решения группы партийных лиц передать полномочия. Но живую энергетику – сочувствие, внимание, ожидание, любовь – все это вождь получает от масс. Это значит, что не только вождь обретает плоть и кровь еще до создания советской энергетической модели, но и социум в каких-то своих составных частях появляется рядом с вождем из небытия вечности. Думаем, что и какая-никакая конструкция культурной среды появляется рядом с партией тоже в довременной период. Словом, будущая советская конструкция как рукотворное дело появляется в жизни России еще до того, как к власти пришли большевики, при господствующей еще старой имперской энергетической конструкции.

Все это указывает на подлинные источники энергии, которыми пользовались в советское время вождь-государство и партия. Этими источниками являлись социальная и партийная среда. Используя их энергию, большевики создавали в ручном режиме (а не естественном режиме!) свою символическо-мифологическую среду, скрепляющую социум и культуру. Социальная и культурная среды не относятся к субъектным центрам, в классической – традиционалистской – энергетической модели энергия попадала сюда из личностного и религиозного центров, единственных субъектных центров. Диалоговая система, предложенная Достоевским в рамках позднего русского модернизма (как софинианский проект), могла работать в автономном режиме при соблюдении определенных важных условий. В советское время эти условия не учитывались. Таким образом,

социальная и культурная среда в советское время могли иметь только значение резервуаров, хранящих энергию, накопленную в предыдущие времена. Задачей вождя-государства и партии являлось извлекать эту энергию для своих целей. Единственными потребителями и пользователями энергии становятся вождь и партия. Культурная и социальная среда также пользуются лишь тем, что есть у них, поскольку они перестают сами генерировать энергию и получать ее извне, из религиозного и личного источников. *Иными словами, вся эта система работала на исчерпаемость накопленных за века и тысячелетия социумом и культурой ресурсов.* В этом состояла сущность постмодернистского советского антропоэнергетического проекта. Советская власть работала в рамках идейности: «После нас хоть потоп». Единственное, что оправдывало ее действие, так это то, что таким образом отстаивалась не только власть советов, но и свобода страны. Для немалого числа ее жителей свобода и независимость СССР были сопряжены со свободой России, «внутреннего государства», о котором все знали.

Антропоэнергетический проект времени постсоветского постмодерна

Постсоветская Россия существует уже в рамках узаконенной постмодернистской реальности, какой сегодня живет и весь мир, где акцент сделан не на вытеснении Церкви, а на уравнивании добра и зла во всех областях жизни. Что изменилось в новом проекте по сравнению с советской моделью? Она стала западной, но в ее новом, постмодернистском виде. «Социальная среда/культурная среда». Из традиционалистской модели исчезли оба субъектных центра. Запад в послевоенный период отказался от личностного центра, как от «фашистского» и в целом тоталитаристского наследия, в пользу полностью бессубъектной модели. Западный постмодерн – это только культурные и социальные запасы энергии. Кому они предназначены, это не важно. Важно, что они не попадают в субъектные руки, потому что человек – это опасно, он единственный непредсказуем, он способен использовать антропоэнергию в корыстных целях. Но самое интересное в этой модели – это выведение за скобки публичности главных игроков, субъектов, организующих процесс движения энергии. Заявлено, что модель ориентирована только на хранение и естественную трату энергии, в этом ее смысл, во всяком случае, поскольку расход энергии в такой модели носит естественный характер и связан с естественными демографическими процессами убыли и прироста населения. В то же время всем уже совершенно очевидно (за время, прошедшее с 1945 г.), что обществом и культурой кто-то руководит, огромные объемы энергии куда-то расходуют-

ся помимо естественных демографических процессов. Словом, сейчас и на Западе, и в России стали понимать, что данная модель – это только часть айсберга, что у нее есть невидимая часть, о которой никто из обычных людей социума и культуры не знает. За пределами видимого в такой модели скрыт субъект, который можно обозначить как «внешнее государство» (то, что противостоит так называемому глубинному государству). Здесь использован тот же принцип, что применили большевики в свое время, когда создали свою антропоэнергетическую модель, а потом запустили ее в реальной жизни. Здесь, очевидно, произошло то же самое. После 1945 г. в США была создана виртуальная модель, а затем часть ее делегирована в открытое пространство как приоритет новой послевоенной политики, указывающий на репрессивное отношение к субъектности как таковой за ее связь с германским фашизмом и советским тоталитаризмом. Но при этом, очевидно, опираясь на масонскую платформу, субъектность была сохранена в виртуальном, непубличном пространстве. Наличие подобных операций, подразумевающих манипуляции с субъектностью, как и превращение субъектности (в советском случае) в ее суррогат (вождизм), думается, и следует называть постмодерном.

Современная российская антропоэнергетическая модель скопирована с западной, хотя совершенно ясно, что западная модель наложилась на советскую модель, которую нельзя было в одночасье вычистить, освободив место. Кроме того, постсоветская Россия дала свободу Церкви, хотя и не вернула ей статуса духовного приоритета в обществе и государстве. Но в силу того, что Церковь способна и сама действовать весьма активно, становится ясно, что в современной российской действительности имеется и имперская антропоэнергетическая модель. Это, конечно, не конвергентная и не синергийная модель взаимодействия столь разных инициативных сил, но каждая из них рассчитывает на свою победу. Поэтому речь идет не о согласии, а о борьбе антропоэнергетических моделей развития. Нельзя забывать и о том, что в России в узколокальном виде продолжает сохраняться и традиционалистская модель, теперь уже только внутри Церкви. Сложно сказать, какая модель сегодня первенствует в стране, потому что складывается впечатление, что государство предпочитает опираться на западную и имперскую модели, Церковь – на традиционалистскую и советскую, общество – на все модели, кому что нравится. Это тоже характеристика постмодерна, такая всеядность внутри одной страны, но экстенсивно расширенный вариант постмодерна в то же время позволяет России не уходить в глубь этой губительной стихии, а как бы скользить по ее поверхности.

Примечания

¹ Сошлемся здесь на суждения одного из известных учеников А. Ф. Лосева (Бибихин 1994а: 87–112).

² Постсимвол применим только к эпохе постмодерна. Явленность сущности имеет здесь другую природу: если в обычном символе сущностью является «жизнь» и символ являет (выводит наверх, на обозрение человека) одну из форм жизни, то в постсимволе речь идет о «смерти». «Смерть» есть условное название небытийных процессов разного характера.

³ «В далеко не полной и не завершенной картотеке академика Н. К. Никольского, посвященной древнерусскому рукописному наследию, собрано 9220 карточек на русских авторов XI–XVII вв. Список русских анонимных названий книг и сочинений включает 2360 карточек. Алфавитный список русских произведений житийной литературы имеет 8025 карточек, русских сказаний об иконах – 1158 карточек, русских сказаний о церквях и монастырях – 655 карточек, паломников и посольств – 750 карточек, хроник и автографов – 425 карточек, летописей общерусских и областных – 1211 карточек, летописных исторических сказаний – 935 карточек, воинских повестей – 557 карточек, повестей переводных и русских преимущественно светского характера – 4056 карточек, полемических произведений по религиозным вопросам – 738 карточек, азбучников, грамматик и словарей – до 547 карточек и т. д.» (Лихачев 1987г: 158).

Источники и материалы

Кожин В. В. Родословная // Кожин В. В. Россия. Век XX. М.: Эксмо; Алгоритм, 2011.

Лихачев 2019 – Лихачев Д. С. О жизни: (Воспоминания). М.: АСТ, 2019.

Научная литература

Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Издательство «Э», 2017.

Бибихин В. В. Абсолютный миф А. Ф. Лосева // Начала. 1994а. № 2–4. С. 87–112.

Бибихин В. В. Символ и другое // Начала. 1994б. № 1(11). С. 177–190.

Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М.: ДИК, 1999.

Запесоцкий А. С. Культурология Дмитрия Лихачева. СПб.: Наука, 2012.

Кассирер Э. Философия символических форм. В 3-х томах. М.; СПб.: Университетская книга, 2002.

Кириченко О. В. Общие вопросы этнографии русского народа. Традиция. Этнос. Религия. СПб.: Алетейя, 2020.

Конкин С. С., Конкина Л. С. Михаил Бахтин (Страницы жизни и творчества). Саранск: Мордовское книжное издательство, 1993.

Лихачев Д. С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси // Лихачев Д. С. Избранные работы. В 3-х томах. Т. 2. Л.: Художественная литература, 1987б. С. 3–342.

Лихачев Д. С. О «Слове о полку Игореве» // Лихачев Д. С. Избранные работы. В 3-х томах. Т. 3. Л.: Художественная литература, 1987в. С. 165–220.

Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили // Лихачев Д. С. Избранные работы. В 3-х томах. Т. 1. Л.: Художественная литература, 1987а. С. 24–260.

Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси // Лихачев Д. С. Избранные работы. В 3-х томах. Т. 3. Л.: Художественная литература, 1987г. С. 3–164.

Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000.

Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Издательство «Правда», 1990а. С. 393–599.

Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Гнозис, 2022.

Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистичное искусство. М.: Искусство, 1995.

Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Издательство «Правда», 1990б. С. 11–194.

Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982.

Постовалова В. И. Штрихи к портрету А. Ф. Лосева // Античность в контексте современности. М.: Издательство Московского университета, 1990. С. 222–248.

Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 289–323.

Тахо-Годи А. А., Тахо-Годи Е. А. (отв. ред.). Владимир Соловьев и культура Серебряного века. М.: Наука, 2005.

Френч М. Лик Премудрости. СПб.: Росток, 2015.

Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Л.: Наука, 1986.

Энеева Н. Т. Спор о софиологии в русском зарубежье 1920–1930-х годов. М.: ИВИ РАН, 2001.

References

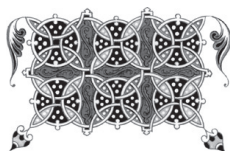
- Bakhtin, M. M. 2017. *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's Poetics]. Moscow: Izdatel'stvo «E».
- Bibikhin, V. V. 1994. Absoliutnyi mif A. F. Loseva [The absolute myth of A. F. Losev]. *Nachala* 2–4: 87–112.
- Bibikhin, V. V. 1994. Simvol i drugoe [Symbol and more]. *Nachala* 1(11): 177–190.
- Bromlei, Yu. V. 1981. *Sovremennye problemy etnografii* [Modern problems of ethnography]. Moscow: Nauka.
- Chistov, K. V. 1986. *Narodnye traditsii i fol'klor* [Folk traditions and folklore]. Leningrad: Nauka.
- Eneeva, N. T. 2001. *Spor o sofologii v russkom zarubezh'e 1920–1930 godov* [The dispute about sophiology in the Russian diaspora in the 1920s–1930s]. Moscow: Institut Vseobshchei istorii Rossiiskoi akademii nauk.
- French, M. 2015. *Lik Premudrosti* [Face of Wisdom]. Sankt Peterburg: Rostok.
- Gusserl', E. 1999. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii* [Ideas towards pure phenomenology and phenomenological philosophy]. Vol. 1. Moscow: DIK.
- Kassirer, E. 2002. *Filosofia simvolicheskikh form* [Philosophy of symbolic forms]. V 3-kh tomakh. Moscow; Sankt-Peterburg: Universitetskaia kniga.
- Kirichenko, O. V. 2020. *Obshchie voprosy etnografii russkogo Naroda. Traditsiia. Etnos. Religiia* [General questions of the ethnography of the Russian people. Tradition. Ethnos. Religion]. Sankt-Peterburg: Aleteiia.
- Konkin, S. S., and L. S. Konkina. 1993. *Mikhail Bakhtin (Stranitsy zhizni i tvorchestva)* [Mikhail Bakhtin (Pages of life and work)]. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Likhachev, D. S. 1987. Chelovek v literature Drevnei Rusi [Man in the literature of ancient Russia]. In *Izbrannye raboty* [Selected works], by D. S. Likhachev. Vol. 3, 3–164. Leningrad: Khudozhestvennaia literatura.
- Likhachev, D. S. 1987. O «Slove o polku Igoreve» [About «The Tale of Igor's Campaign»]. In *Izbrannye raboty* [Selected works], by D. S. Likhachev. Vol. 3, 165–220. Leningrad: Khudozhestvennaia literatura.
- Likhachev, D. S. 1987. Razvitie russkoi literatury X–XVII vekov. Epokhi i stili [The development of Russian literature of the X–XVII centuries. Ages and styles]. In *Izbrannye raboty* [Selected works], by D. S. Likhachev. Vol. 1, 24–260. Leningrad: Khudozhestvennaia literatura.
- Likhachev, D. S. 1987. Velikoe nasledie. Klassicheskie proizvedeniia literatury Drevnei Rusi [Great legacy. Classical works of literature of Ancient Russia]. In *Izbrannye raboty* [Selected works], by D. S. Likhachev. Vol. 2, 3–342. Leningrad: Khudozhestvennaia literatura.
- Losev, A. F. 1982. *Estetika Vozrozhdeniia* [Aesthetics of the Renaissance]. Moscow: Mysl'.
- Losev, A. F. 1990. Dialektika mifa [Dialectic of myth]. In *Iz rannikh proizvedenii* [From early works], by A. F. Losev, 393–599. Moscow: Izdatel'stvo «Pravda».
- Losev, A. F. 1990. Filosofii imeni [Philosophy of the name]. In *Iz rannikh proizvedenii* [From early works], by A. F. Losev, 11–194. Moscow: Izdatel'stvo «Pravda».
- Losev, A. F. 1995. *Problema simvola i realistichnoe iskusstvo* [Symbol problem and realistic art]. Moscow: Iskusstvo.
- Losev, A. F. 2000. *Vladimir Solov'ev i ego vremia* [Vladimir Solovyov and his time]. Moscow: Molodaia gvardiia.
- Losev, A. F. 2022. *Dialektika mifa. Dopolnenie k «Dialektike mifa»* [Dialectic of myth. Supplement to the «Dialectic of Myth»]. Moscow: Gnozis.
- Postovalova, V. I. 1990. Shtrikhi k portretu A. F. Loseva [Strokes to the portrait of A. F. Losev]. In *Antichnost' v kontekste sovremennosti* [Antiquity in the context of modernity], 222–248. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- Solov'ev, V. S. 1988. Tri rechi v pamiat' Dostoevskogo [Three speeches in memory of Dostoevsky]. In *Sochineniia v dvukh tomakh* [Works in two volumes], by V. S. Solov'ev. Vol. 2, 289–323. Moscow: Mysl'.
- Takho-Godi, A. A., and E. A. Takho-Godi, eds. 2005. *Vladimir Solov'ev i kul'tura Serebriannogo veka* [Vladimir Solovyov and the culture of the Silver Age]. Moscow: Nauka.
- Zapesotskii, A. S. 2012. *Kul'turologiia Dmitriia Likhacheva* [Culturology of Dmitry Likhachev]. Sankt-Peterburg: Nauka.

SOPHINIAN METHODOLOGY IN THE LIGHT OF THE MECHANISM OF THE FUNCTIONING OF TRADITION

Abstract. The article is devoted to a new topic in the humanities – Sophinian methodology. Its novelty lies in the fact that Sophinianism, although it was a working model for some Russian thinkers of the 20th century, such as A. F. Losev, M. M. Bakhtin and D. S. Likhachev, but they developed it not as a theory, but as a method for solving one specific scientific problem. Losev's Sofinian dialectics, Bakhtin's theory of dialogue, Likhachev's spiritual culturology only open up possibilities for something more general and unified in its theoretical integrity. But there is still no

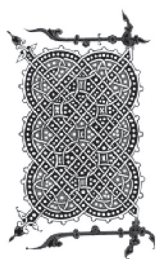
understanding; what tools are needed for the Sophinian methodology, what are the features of its functioning within the framework of tradition and modernity, and much more. The article was prepared on the basis of lectures given by the author at the Russian State Humanitarian University in 2020–2022 and therefore its material retains a lightweight form of presentation of the material. In this case, the theoretical material.

Keywords: Sophinianism, tradition, modernity, postmodernity, methodology, dialectics of A. F. Losev, the theory of dialogue by M. M. Bakhtin, spiritual culturology of D. S. Likhachev.



ИССЛЕДОВАНИЯ

© 2022 Т. А. Листова
Москва, Россия



ИНТЕГРИРУЮЩИЕ ВОЗМОЖНОСТИ ПРАВОСЛАВИЯ: ПОЧИТАНИЕ БОГОРОДИЦЫ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ДУХОВНОГО ЕДИНСТВА РУССКОГО И ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО МИРА (КОНЕЦ XX – НАЧАЛО XXI в.)

Аннотация. Масштабы такой большой страны, как Россия, требуют учета всех возможных факторов усиления интеграции, в том числе религиозных. К таковым относится почитание Пресвятой Богородицы, получившей в русской народной религиозности статус покровительницы Москвы и России. Это почитание выдержало противодействие атеистической политики советской эпохи и получило новое звучание после 1991 г. В статье рассматриваются различные аспекты современной русской мариологии в контексте интеграции.

Ключевые слова: иконы Богородицы, православие, интеграция, общность.

Статья публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН по теме «Народы России: социально-антропологические, этнологические, этнодемографические и историко-культурные исследования»

Листова Татьяна Александровна (Listova Tatjana Aleksandrovna) – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, listova.ta@mail.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2022. № 28. С. 34–58

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>
УДК – 248.158; ББК – 86.372; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2022-28/34-58>

Научный анализ религиозных переживаний в любых формах их проявлений всегда несет угрозу профанации изучаемого феномена. Как и любой другой предмет исследования, религиозный феномен требует его проблематизации, что в этнологических исследованиях подразумевает изначальную рациональность видения предмета. Возникает противоречие между выбранным критерием изучения и объектом анализа, поскольку природа последнего лежит в пространстве иррационального, причем даже материальные проявления его обладают мистической сущностью.

К таким сложным для научной гуманитаристики темам относится характеристика образа Богородицы в культуре русских и православных в целом, поскольку речь идет о персонаже небесного, то есть мистического мира, чей высокий духовный статус и роль не только в духовной, но и материализованной жизни русских сложно переоценить. Неизбежные трансформации духовной жизни русских второй половины XX – начала XXI в. затронули как формы ее почитания, так и сам эмоциональный накал обращенных к ней чувств, что связано, прежде всего, с падением религиозности как абсолютной веры во вмешательство небесных сил. Тем не менее она

остаётся наиболее значимым лицом русской религиозности (наряду с Иисусом Христом и Николаем Чудотворцем), по-прежнему в народном сознании занимает место небесной матери-заступницы. Количество обращений к ней, выходящее далеко за рамки числа собственно воцерковленных последователей православия, свидетельствует о сохранении до настоящего времени ее духовного приоритета в массовом сознании русских. Существует огромный свод сведений о формах ее почитания, о роли в культуре и истории страны, при несомненной разнице интерпретаций и акцентов при изложении данных светскими или церковными авторами, общим выводом является утверждение почитания Богородицы как одной из непреходящих характеристик ментальности народа.

Оптика моего исследования определена общим вопросом, не теряющим своего значения и в наши дни: какую роль играют религиозные факторы в самоидентификации народа и чувстве единой идентичности. В данной статье я постараюсь показать некоторые аспекты почитания Богородицы с точки зрения интеграционных возможностей ее культа в пространстве православия в России и на сопредельных восточнославянских территориях в сопостав-



Перенесение почитаемой иконы Покрова Пресвятой Богородицы из храма в дом Марфы Огородной в праздник Покрова. Брянская обл., Красногорский р-н, с. Яловка.
Фото Т. А. Листовой, 2012 г.

лении с аналогичной ее ролью в прошлой истории России.

При изложении материала я постараюсь минимизировать число конкретных примеров помощи Богородицы земным людям и чудотворений от ее икон, а также избежать излишней эмоциональности при изложении материала, что, учитывая специфику выбранного для исследования образа, не всегда удается.

Почитание Богородицы, как и любая религиозная идея, может иметь эффективное интегрирующее значение при наличии двух условий. Первое – реальность идентичных или хотя бы центристских усилий светской и церковной властей в деле обустройства государства и общества. Второе – укорененность веры в ментальности народа, сохранение единого религиозного фона с традиционными приоритетами, особенностями религиозного сознания и религиозной практики. Эти два фактора являли собой тот успешно функционирующий симбиоз, который определял характер общественной жизни дореволюционной России. 1917 год разрушил религиозно-государственные устои России, вслед за ним до 1991 года наступило время борьбы с религиозным мировоззрением и соответствующей практикой. 1991 год снял все запреты на вероисповедание, разрушил противостояние государства и Церкви, показав при этом сложность формирования и функционирования новой реальности.

В результате распада Советского Союза на исторической арене вновь появилось государство Россия. В хаосе преобразований жителям страны требовалось не только приспособиться к новой реальности, но и осмыслить свое место в ней. С одной стороны, новое государственное образование порождало иллюзорные надежды на возврат к той России, которая была утрачена в пламени революции и длительного, но неудавшегося коммунистического строительства с присущим ему стремлением к радикальному переустройству общественного порядка и общественного мышления. С другой – именно произошедшие общественные перемены делали невозможным возвращение к прошлому. В отличие от дореволюционной, новая Россия возродилась как государство сугубо светское, что предполагало иные принципы построения отношений государства, Церкви и общества, нежели это было до 1917 г. Возникающие сложности в решении этой задачи, потребность в интеграции жителей огромной страны, в формировании их новой самоидентификации, а также в построении новых отношений с православными соседями – все это требовало выдвиже-

ния соответствующих концептов. Одним из логических вариантов этого процесса стало обращение к исторической памяти россиян, к определению тех принципов, на которые традиционно опиралось строительство и функционирование Российского государства.

Это государство было теократическим, одной из идеологических основ его внутривластной доктрины являлась основная религия государствообразующего (титульного) народа – православие. Оживление религиозных чувств, точнее, возвращение религии в светскую жизнь после 1991 года стало причиной поисков интегрирующего фактора в православной идее, воспринимавшейся русскими как этническая составляющая, актуализация которой могла бы дать дополнительный импульс к укреплению их единой самоидентификации. В поле интеграционного воздействия вошли бы и другие народы России, исповедующие православие. Эти соображения определили политику Церкви, проводившуюся при патерналистическом отношении



Икона Покрова Пресвятой Богородицы. Подарена в Покровскую церковь с. Яловка Красногорского р-на Брянской обл. Справа и слева от Богородицы – свт. Николай и св. Надежда – по именам дарителей.

На полях – святые покровители их родственников. В верхней части – Покровская деревянная церковь.

Фото Т. А. Лисовой, 2012 г.

государства и направленную на актуализацию в общественном сознании тех понятий, которые в течение веков входили в государственно-религиозный дискурс Москвы, а затем и Российского государства, что требует короткого разъяснительного экскурса в историю.

С начала своего существования Московское государство, а затем и Россия в пространственно-временном ракурсе осмыслились в религиозных категориях, что соответствовало ментальности русских. Все эти категории в разной степени соотносились с задачей строительства государства и воспитания единого этнонационального самосознания жителей. Выдвинутая в XVI в. монахом Филофеем концепция «Москва – третий Рим» декларировала высокий сакральный статус Москвы, что во времена преобладания религиозного менталитета не только в московских землях, но и в Европе, должно было поднять международный престиж Москвы, хотя изначально эта формула несла в себе не столько политический, сколько метафизический смысл, связанный с идеей воплощения царства небесного на земле. Эта концепция сыграла важную роль в самоутверждении Москвы и ее правителей, но не вошла в народное осмысление своей отчизны. Двойственное значение имело изначально и понятие Святая Русь, получившее распространение также в XVI в., в период укрепления Московского государства. Как писал С. А. Аверинцев, изначально это понятие имело также метафизический, космический смысл, оно употреблялось для обозначения некоего святого, не привязанного к каким-либо конкретным параметрам – пространственным, этническим, государственным – феномена, вхождение в который определялось лишь принадлежностью к православию (Аверинцев 1988: 9). Но постепенно в народной религиозности границы сакрального пространства конкретизировались, что было связано с убежденностью православных жителей России в исключительной правомочности своей веры как соответствующей учению Христа, что повлекло сакрально-символическое одухотворение своей, наполненной святостью, земли, придание ей особого статуса избранницы Божьей. Это понятие вошло в ментальность православных на всех уровнях русского общества, приобрело не просто религиозное, но и сакрально-патриотическое звучание. Причем по мере расширения границ и превращения Московского княжества в Российское государство этот термин автоматически перешел на новое политическое образование. Понятие Святая Русь вселяло уверенность в особом покровительстве своей земле со стороны небесного мира. Главной защитницей православных, распространявшей свое особое по-

кровительство над православной Русью, стала почитаться Богородица, что нашло отражение в идеологии «Россия – Дом пресвятой Богородицы». Эта сакрально-политическая формула была полностью созвучна высокому статусу Божьей Матери как второго по значимости лица в небесном мире и первого по эффективности соучастия в земной жизни, в религиозности русских¹.

С точки зрения внутривластного устройства страны (Москвы и России) упомянутая выше идеология должна была укрепить в сознании жителей нераздельность понятий: своя земля, свое государство и православная вера, кроме того, интегрирующее значение имела и обозначенная в ней идея общего дома.

Само определение «Дом», с заложенным в нем религиозным содержанием, можно считать спецификой пространственного обустройства русских земель, в результате которого каждая административная единица рассматривала себя не только как светское образование, но и как место присутствия и покровительства патронального святого, которому был посвящен местный храм, что нашло отражение в зафиксированных в летописях местных самоназваниях, приобретавших, по-видимому, особое звучание при угрозе извне. Однако культ патрональных святых и святых икон никоим образом не означал отсутствия общеправославного, семантически и содержательно идентичного почитания высших небесных сил, прежде всего Христа и Богородицы.

Среди первых и наиболее важных церквей и соборов, построенных киевскими князьями, богородичные занимали едва ли не главное место. Ко времени Киевской Руси относится начало почитания праздника Успения Божьей Матери (15 августа ст. ст.). В православном календаре этот праздник занимает особое место, на Руси его называли еще «Богородичной Пасхой». Возвышение сакрального значения Успенского собора – центрального храма Киево-Печерской лавры – связано с легендой о том, что строительство его было начато по желанию самой Божьей Матери. Дальнейшая история Успенских храмов отражает не только чувства верующих, но и религиозную политику Церкви и государства.

Князь Андрей Боголюбский, выдающийся политик и организатор, в правление которого начинается возвышение и укрепление Владимиро-Суздальской земли, «высоко ценил значение церковной пропаганды» (Хорошев 1986: 6). Его религиозно-государственная доктрина включала два направления, которые должны были поднять статус Влади-



Люди проходят под почитаемой иконой Покрова Пресвятой Богородицы у дома Марфы Огородной на праздник Покрова. Брянская обл., Красногорский р-н, с. Яловка.
Фото Т. А. Листовой, 2012 г.

мирского княжества. 1. Преемственность Владимиром традиций Киевской Руси. В подтверждение этого во Владимире в 1158–1160 гг. строится Успенский собор по образу киевского храма, но более величественный и нарядный. 2. Декларация особого покровительства Божьей Матери над Владимирской землей, а также начало государственного почитания древней чудотворной иконы Вышгородской, получившей далее название Владимирской. Кроме активного строительства богородичных храмов, а таковыми были все храмы, построенные им с 1158 по 1165 г., он устанавливает новый, ставший впоследствии одним из наиболее любимых русским народом, праздник – Покров Божьей Матери. Как показывает дальнейшая история, заложенная в празднике идея как нельзя лучше соответствовала религиозно-психологическим запросам русских, расширяя пределы спасения: индивидуальная защита коррелировалась и укреплялась чувством нахождения в том православном пространстве, над которым раскинула свой материнский покров Богородица. Под православной землей мыслились, естественно, и земли будущих украинцев и белорусов.

С начала XIV в. и особенно после Куликовской битвы на политическое лидерство в Северо-Восточ-

ной Руси начинает претендовать Москва. Для возвышения ее религиозного престижа по совету первого московского чудотворца митрополита Петра в 1326 г. в Москве начато строительство Успенского собора (вновь отстроен в 1480 г.), ставшего главным храмом Москвы, а затем Московского княжества и Русского государства. В Москву переносится и ставшая главной святыней Московской Руси икона Владимирской Божьей Матери.

В успешном возвышении Москвы и укреплении государственности большую роль играла религиозная составляющая политики объединения разных земель. Учитывая менталитет людей того времени, необходимо было возвысить и укрепить духовное единство всех подданных под эгидой всеобщей государственно-религиозной идеи. Реализация программы по приданию Москве статуса духовного, сакрализованного центра, действительного Дома Пресвятой Богородицы, ставшей своего рода персонализацией Святой Руси, проводилась по нескольким направлениям. Одно из них – превращение Москвы в хранилище общерусской святости, собрание чудотворных икон, прежде всего богородичных. На практике это выглядело так: в Москву привозились списки чудотворных икон, которые впоследствии



Казанская икона Божьей Матери в церкви с. Воробьевка Новгород-Северского р-на Черниговской обл.
Фото Т. А. Листовой, 2011 г.

также могли прославиться чудотворениями, или подлинники. Сбор местночтимых святынь должен был придать Москве статус духовного центра. Наибольшее число чудотворных икон было сосредоточено в храмах Московского Кремля. Имея в виду концентрацию святости в его стенах и высочайший сакральный статус, М. Ю. Лермонтов с полным основанием назвал Кремль «алтарем России».

Сбором святых икон Москва не ограничивается. Проводится последующее распространение их в новые места, где они уже могли восприниматься как посланники из столицы. Таким образом происходило создание единого, почитаемого во всех уголках Русской земли свода богородичных икон, формирование общерусского православного фонда святости. В общеправославный фонд святости, который собирала Москва, входили иконы, почитаемые еще в центрах древнего православия – Византии, Афоне, Иерусалиме, а также и в Киевской Руси, что было лишним доказательством декларируемой Москвой религиозной преемственности от древних центров православия (Листова 2010).

В XVII в. в состав России входит Левобережная Украина, в XVIII в. – белорусские земли, находив-

шиеся под властью Польши, проводившей здесь политику окатоличивания православного населения. В связи с изменением политической ситуации остро встал вопрос о необходимости возвращения православия в белорусские земли, поскольку единое конфессиональное сознание рассматривалось как один из основных факторов воспитания общенационального сознания. Восточная Украина в слабой степени испытала влияние католичества и униатства. Православие здесь осмыслилось как этническая составляющая и не требовало укрепления извне. Взаимопроникновение общерусской святости происходило постепенно и более органично.

Можно утверждать, что к началу XX в. на присоединенных восточнославянских землях существование единого с Россией православного пространства было реальностью, во всяком случае, на их восточных окраинах. При этом формирование единого фонда святости шло на фоне сохранения всех белорусских и украинских местночтимых святынь. Распространение и популяризация богородичных икон, наполнение ими не только храмов, но и домашних иконостасов можно считать одним из важнейших факторов успешности интеграционной политики. Ведь каждый святой образ, кро-

ме сакрального значения канала связи с небесным миром, соотносился с историей народа, страны, ее городов и сел. Распространение икон за пределы места изначального прославления способствовало стиранию географических, этнических и административных границ, давало чувство нахождения в едином религиозном пространстве.

В формировании конфессиональной и этнонациональной общности важную роль играло сложение определенного стереотипа языкового сознания, роль интегрирующего фактора выполняли сакрализованные тексты молитвословий, в основном акафистов Божьей Матери, в которых утверждалось тождество понятий: православный мир, Россия, Русская земля (Листова 2010).

Почитание Богородицы реализовывалось не только через иконы или посвященные ей праздники. Народная религиозность наполнена образом самой – реальной и в то же время небесной – Божьей Матери, первой помощницы грешного человека. В России её почитание велось на всех уровнях: личностном, основанном на ощущении постоянного соучастия Богородицы в жизни каждого отдельного верующего, общественном – крестные ходы, богомолья, паломничества, и на государственном, в основе которого лежало признание её покровительства царской фамилии и русскому государству. О сохранении двух первых вариантов почитания будет сказано ниже, можно лишь отметить, что хотя и в трансформированном виде, но они пережили все советское время. Расцвет государственного почитания Богородицы приходится на XVI–XVII вв. В правление Петра I образ Богородицы уже не включен в дискурс государственного устройства, но лишь на декларативном уровне, при сохранении статуса покровительницы русской земли в религиозности всех слоев общества, заодно происходит некоторое снижение политико-организующей роли московских чудотворных икон, как и в целом снижение сакрального статуса Москвы. При этом, воспитанный в традициях русской религиозности, Петр проявлял почтение к русским святыням и постоянно обращался к иконам Богородицы. Однако «набор» этих икон не традиционен, хотя часто политически оправдан. Государственное звучание придавалось лишь иконе Феодоровской Божией Матери как покровительнице царствующей династии, при этом нет каких-либо данных о том, что именно в таком варианте она вошла в народную мариологию. Феодоровская Божия Мать и сейчас является одной из наиболее чтимых икон, в основном в качестве помощницы при родах.

Естественно, что 1917 г. положил конец любым вариантам включения Богородицы в государственную идеологию и государственно-общественную праздничную практику. Но тотальное наступление на религию не принесло ожидаемых изменений в сознании людей. Стремление новых идеологов переориентировать его исключительно на рациональное осмысление мира натолкнулось на вековые традиции, актуальность которых во все времена опиралась на обращение к силам более могущественным, нежели возможности человека. С начавшегося в 1990-е годы религиозного ренессанса и протекционистской позиции власти в отношении Церкви, с одной стороны, и возросшего интереса к дореволюционному прошлому, с некоторой долей его идеализации, – с другой, в обществе раздаются голоса в пользу привнесения или даже полного возвращения православного фактора в государственную идеологию. По мнению сторонников конфессионализации внутривнутриполитической системы, данная стратегия способствовала бы консолидации русских, а равно и всех православных, что было актуально в сложные годы существования новой России, кроме того,



Казанская икона Божьей Матери
в храме пгт. Россоны Россонского р-на Витебской
обл. Фото Т. А. Листовой, 2012 г.

она бы возвела национальное самосознание на качественно иной уровень. И, прежде всего, их надежды были связаны с традиционно признаваемой покровительницей русских и России Пресвятой Богородицей. В средствах массовой информации, в публичных выступлениях звучали предложения придать ее почитанию статус национальной идеи России, то есть инструментализировать ее образ как средство политического влияния. Со своей стороны правительство, исключая возможность ортодоксальной конфессионализации государственной политики, признало целесообразность символического воспроизведения исторических сюжетов, соединяющих светское и религиозное значение (содержание) и являющихся своего рода символами солидарности православных, утверждением блага их единения для страны. Именно такой смысл был заложен во введенном в 2004 г. Дне народного единства, приуроченном к празднованию иконы Казанской Божьей Матери – православной вдохновительницы победы в годы Смуты начала XVII в.

Инициативы православного характера, связанные с возвышением статуса Богородицы в государственно-общественной жизни, требовали от этнологов включения в изучение современной религиозности двух вопросов целенаправленного характера: первый – есть ли предпосылки, то есть необходимая база и потребность, для их выдвижения и реализации в сознании русских; второй – каков отклик на уже предпринятые шаги, в частности на День 4 ноября. В качестве предварительного общего заключения можно утверждать, что интерес к проблеме, а равно и оценочная реакция на него, константно коррелируются со степенью религиозности человека. Очевидно, что людям импонирует соотношение Богородицы с государственной идеей России, особенно если иметь в виду первые десятилетия новой России, хотя сами по себе размышления о необходимости привнесения духовного элемента в понятие Российского государства не занимают существенного места в массовом сознании.

Весьма интересной и неоднозначной оказалась позиция священнослужителей, отражающая в целом разные векторы выбора желательных коммуникаций государственной власти и Церкви как институции веры. В духовной среде немало тех, кого вообще пугает курс на политизацию религии, поскольку он неизбежно привнесет рациональный, прагматичный элемент в духовную мистику христианства и может негативно отразиться на самостоятельности Церкви. Эта категория духовных лиц придерживается политики четкого разделения содержания и, соответственно, функций Церкви – как

сообщества верующих – и светских инстанций. Институционализация образа Богородицы приведет, по их мнению, к профанации святого образа. Причем одним из важнейших факторов, не позволяющих задействовать образ Божьей Матери в каких-либо общественно-политических акциях государственного масштаба, они считают слишком низкий удельный вес подлинно православных, каковыми они видят лишь тех, кто живет церковной жизнью, но не всех, причисляющих себя к таковым. «Ну да, четвертый удел Богородицы – это было. Это если смотреть с православной точки зрения – сколько людей к ней обращается, но не на государственном уровне. (– Но ведь было на государственном? – Т. Л.) Сейчас этого не может быть. Уже не получится. Это проблема патриотизма, а не духовного, не веры. Я не против того, чтобы Божья Мать была связующим звеном, но будет ли это действенным для тех, кто не воцерковлен? Я боюсь этого» (г. Киров, о. Александр).

Но многие священнослужители считают, что введение почитания Богородицы в общую концепцию национальной идеи не только желательно, но, учитывая современную религиозность, вполне правомерно, во всяком случае, не лишено смысла и имеет основание (предпосылки) в современной религиозности. По словам настоятеля Казанского собора г. Людиново Калужской обл.: «Эта идея висит в воздухе, ее надо подхватить и конкретизировать» (Листова 2015: 125–126).

Что касается первого из поставленных вопросов, то собранный в экспедициях материал² относительно интерпретации образа Богородицы и степени включенности ее в круг представлений и практик русских на протяжении советского периода, то есть в период неизбежных трансформаций, будет рассмотрен ниже. Концепт Казанской Божьей Матери, очень почитаемой и сейчас как репрезентация русского единства, в первые годы после введения дня ее празднования в календарь государственных дат до некоторой степени реально актуализировал заложенную в нем идею, большое значение имело осуществляемое в данном ракурсе популяризаторско-пропагандистское освещение праздника в средствах массовой информации. Однако в целом он не оправдал ожиданий своих учредителей. Организация его, как и любого государственного праздника, была возложена на Отделы и Дома культуры, их усилия соединить в единой сетке проведения праздничного мероприятия светский и религиозный смыслы показали сложность подобного совмещения, прежде всего в силу традиционно отличающегося порядка празднования. В настоящее время в провинции в основном этот день позиционируется

и соответственно проводится как сугубо светский, к нему приурочены определенные согласованные с общероссийской программой мероприятия светского характера, с поздравлением от Церкви. Отчасти степень соучастия Церкви и внесения в характер празднования религиозной составляющей зависит от инициативы местных служителей Церкви. Кроме того, некоторым препятствием к активизации священнослужителей в устройении праздника является, как это ни странно звучит, сохранение в современной религиозности локального или регионального почитания местночтимых икон, связанных с историей определенной местности. Иными словами, возникают некоторые сложности с корреляцией, связанной с богородичными праздниками микро- и макрокультуры, к чему я еще вернусь. Многие из таких патрональных икон признаны общеправославными святынями. При общем почитании Богородицы приоритетным становится празднование именно своих икон-покровителей. Характеризуя проведение Дня 4 ноября в г. Людиново, настоятель Казанского собора о. Алексей добавил: «Но ведь надо учитывать, что для Калуги – Калужская икона. Хотя удивляюсь, почему Калужская икона не стала там (в Калуге. – Т. Л.) общегородским праздником. У нас есть Людиновская Калужская икона» (2012 г.).

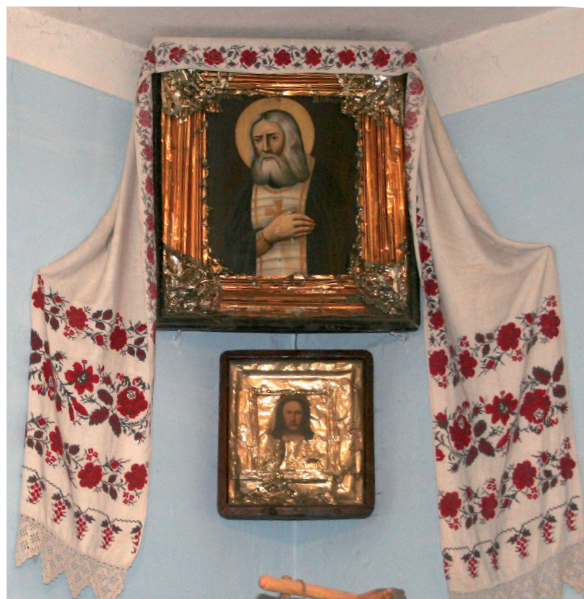
Другой, еще более показательный пример – ситуация в Смоленске. Здесь на первое место выходит празднование покровительницы Смоленской земли – одной из наиболее известных икон Одигитрии Смоленской. По словам бывшего секретаря епархии о. Серафима, именно ей отведено главное место в общественно-религиозной праздничной культуре города. «Пока 4 ноября у нас никак не празднуют. Смоленская Одигитрия – очень большой праздник, особенно стал таким при митрополите Кирилле. Последние десять лет Одигитрию празднуем вместе с государством. После Всенощного бдения вечером 9 августа на холме театральное представление по акафисту Божьей Матери Смоленской, каждый кондак и икос посвящены определенному событию, связанному с этой иконой. Ежегодно берут какой-то кусок из акафиста. Например, полчища хана Батыя подошли, и мученик Меркурий по благоволению Божьей Матери защитил город. Смоляне все знают об этой иконе, все поднимаются к ней в соборе, но не все знают историю» (2013 г.). Святыня приграничного Смоленска служит интегрирующим фактором в формировании единого православного пространства на белорусско-российском пограничье. Уже десять лет из белорусского г. Витебска в Смоленск выходит православный молодежный крестный ход, посвященный Одигитрии. Начало крестного хода предваряет молодежный фестиваль,

основная идея которого – объединение славянских народов. Аналогичным образом патрональное почитание своих икон сохраняется и в других регионах, прежде всего там, где это действительно очень чтимые иконы, как, например, Курская-Коренная.

Добавлю, что местные храмы и население часто также отдают предпочтение почитанию своих местночтимых святых, что не способствует распространению популярности тех святых и дней их празднования, которые вводятся на церковно-государственном уровне. По словам о. Серафима из Смоленска: «на Петра и Февронию – у нас период летний. У нас с ЗАГСом определенная договоренность есть, мероприятия в этот день. Но лето... Но у нас есть свои Петр и Феврония – это Симеон и Ульяния, Вяземские князья. Это эквивалент Петру и Февронии. Там про Петра и Февронию никто даже не слушает, там своих почитают. Как празднуют Петра и Февронию – зависит от местных условий. На Муромской земле, понятно, будут почитать». Патрональное почитание икон Богородицы сохраняется сейчас не только на уровне епархий и городов, но и в сельской местности, о чем свидетельствуют полевые материалы, собранные в разных уголках Смоленской, Рязанской, Псковской, Калужской областей.

В последнее десятилетие вопрос включения почитания Богородицы в дискурс национальной идеи России потерял актуальность, на первый план вышла идея единой российской нации, в связи с чем любой вариант выдвижения православной идеи в качестве государственной выглядел бы неpolitкорректно. Кроме того, религиозный подъем конца XX – начала XXI в. перешел в фазу более критического и менее значимого для общества дискурса. Отмечу еще один немаловажный факт. В течение веков формировался и утверждался облик Москвы как сакрально-политического центра православного государства, здесь не только была сконцентрирована собранная веками святость, но и происходили события государственной значимости – венчания царей и императоров, выборы патриархов. Москва в представлениях русских имела статус заповедника, хранителя православных традиций. Однако сейчас вряд ли кто назовет Москву Домом Пресвятой Богородицы. Уже в XIX в. центр почитания Богородицы, точнее место ее обитания, перемещается (где и продолжает оставаться) в Серафимо-Саровскую обитель, которую стали называть Четвертым уделом Богородицы.

Идея позиционирования образа Богородицы в государственно-политическом ракурсе в первые десятилетия XXI в. постепенно ушла из круга иде-



Икона прп. Серафима Саровского в доме.
Черниговская обл., Черниговский р-н, г. Городня.
Фото Т. А. Листой, 2011 г.

ологических проектов реорганизации России, что не означало утерю ею значения интегрирующего фактора.

В русской религиозности образ Богородицы, если его рассматривать с точки зрения ее роли на земле, предстает в двух ипостасях: как прощающая мать грешных людей и как подательница жизни в более широком, космическом масштабе. В небесном мире нет персонажа более близкого, более сопresentствующего человеку, чем Божия Мать³. Катаклизмы XX в. потрясли духовную культуру русских, но ориентация на атеизм не сумела заставить их отказаться от усвоенной веками и транслировавшейся по поколениям традиционной практики поисков христианской защиты. Многочисленные воспоминания о трудных годах XX в., как и современные комментарии по поводу собственных религиозных переживаний, показывают, что небесный мир, возможно, потерял свое космическое величие, но конкретные святые, чей статус не только Церковь, но и народная традиция определяли как «скорых помощников», остались в том же качестве в культуре народа. Пожалуй, наиболее адекватное определение того, кем была для русского человека Богородица, дал Г. П. Федотов, подчеркнув одновременно ее близость к людям и божественное величие, и он же определил причины и формы выражения ее почитания. Одним из факторов предпочтительного обращения к Богородице он считал присущий верующему человеку страх, в силу осознания своей недостойности, обращаться прямо к Христу, вслед-

ствие чего все надежды на прощение и помощь возлагались на посредничество милосердной Божьей Матери. Свои выводы Г. П. Федотов строил на текстах духовных стихов, в которых, по его мнению, была аккумулирована суть народной веры (Федотов 1991: 49). С этим в целом следует согласиться, но нужно учитывать, что они являлись не только и, возможно, не столько демонстрацией веры народа, но и источником информации и духовным воспитателем. Постепенный уход стихов из религиозного фольклора в течение XX в., преобладание в современном репертуаре поминальных стихов не могли не отразиться на религиозных представлениях и поведении русских.

Собранные за последние десятилетия полевые материалы позволяют сделать ряд выводов относительно того, что сохранилось или видоизменилось в народной мариологии в годы диктата атеистических идей в XX в., вплоть до наших дней. Изложение материала будет ориентировано, как было заявлено, на определенный ракурс исследования, а именно: позволяет ли образ Богородицы, каким он предстает в религиозном сознании и поведении русских в указанное время, говорить о сохранении им интеграционных возможностей в русском и, шире, православном обществе.

Приведу две короткие стихотворные цитаты, которые как нельзя лучше отражают сущность восприятия Богородицы русским менталитетом. Для людей, воспитанных в традиционной культуре, ее божественное сопresentствие казалось той данностью, которая входила в сознание ребенка вместе с познанием окружающего мира, ее образ оставался в его мироощущении как нечто светлое и радостное, неподвластное ни течению времени, ни социальным поворотам. Именно это имел в виду Сергей Есенин, определяя свое, типичное не только для крестьянской среды, но и в целом для русской ментальности, осознание себя в окружении небесной защиты.

*Льетсся пламя в бездну зренья,
В сердце радость детских снов,
Я поверил от рожденья
В Богородицын покров.*

(Есенин С. А. «Чую радуницу Божью». 1914 г.)

Постоянная дискредитация религии, противопоставление ей единственно правильного рационального мироощущения плюс жестокие репрессии, обрушившиеся на народы России в XX в., плохо соотносились с образом раскинутого над страной, оберегающего ее жителей покрыва Богородицы. Но неизменным оставался сам образ Богородицы.

В мире зла, несправедливости она оставалась тем же милосердным, полным доброты идеалом, который отличал ее в традиционной религиозности. Для узников колымских лагерей она могла олицетворять последнюю надежду на существование света в полной мгле.

*Даже в пекле надежда заводится,
Если в адские вхожа края,
Матерь Божия, Богородица,
Непорочная дева моя,
И без выборов каждому пятому
Ручку маленькую подает*
(Домбровский Ю. О. «Амнистия». 1949 г.)

Воспоминания и комментарии к различным эпизодам их жизни, которые мы записывали в последние десятилетия от людей разного возраста, позволяют сделать два вывода. Первый: почитание Богородицы – это, в основном, проявление женской религиозности, что неудивительно, учитывая ее основную ипостась – Божьей Матери, Матери всего человечества и, прежде всего, материнства. Второй: частые обращения к ней, показывающие уверенность в ее близости и надежду на отклик, более характерны для женщин старшего возраста, специфика жизни которых заставляла порой надеяться лишь на помощь свыше. К сожалению, в изложении информативного материала я могу оперировать лишь передачей разговорной речи, сложнее передать сопутствующий ей эмоциональный фон. Между тем его значение велико, поскольку порой не столько слова, сколько воспоминания о том напряжении чувств, которые заставляли обращаться к Божьей Матери, и реакция на ее помощь свидетельствуют о сконцентрированности женских чаяний вокруг Богородицы. Поразительно чувство уверенности наших собеседниц в постоянном всевидении Божьей Матери забот и горестей каждой земной женщины, в ее соучастии в организации их жизни. «Матерь Божья – она ведь по-своему нас поднимает, держит нас, как говорится. Какая беда есть, к ней бежим» (г. Елец); «Я куда ни повернусь, со мной Заступница усердная. Я ночью сплю, с боку на бок повернусь и обязательно перекрещусь и прошу: “Заступница усердная, помоги мне”. То мне бабушка говорила» (с. Степанищево Мучкапского р-на Тамбовской обл.).

В народной религиозности, в молитвах и духовных стихах образ Богородицы приобретает, по словам Г. П. Федотова, расширенное, космическое звучание (Федотов 1991: 57), в ее ведении даже силы природы. Этнографические материалы показывают, что все аграрные культы концентрировались вокруг Богородицы, именно она рассматривалась как

подательница земных благ и покровительница земледелия (Попов 1883: 402)⁴. Ее материнство, то есть дар давать новую жизнь, проецировалось на все воспроизводство жизни на земле. В православной мифологии последних десятилетий космические характеристики Богородицы сохраняются в отдельных молитвах, в субъективных переживаниях отвечающих. «О Мати неба и земли, услышь меня грешную и недостойную, от скорбей, болезней меня изведи» (с. Архангельское Милославского р-на Рязанской обл.). Для пожилых сельских жительниц по-прежнему не подлежит сомнению взаимосвязь: земля родит по благословению Божьей Матери: «За здоровье благодарить, за день и за ночь благодарить. Покров – она, Божья Мать, всему покровительствует, всех покрывала, всех спасала людей. И всё есть, все родится, и картошка, и вся земля. Мать Богородица все дает, все родится, все богато» (с. Шулаковка Унечского р-на Брянской обл.). Как покровительница земли она же определяет и сроки труда и отдыха: «Под Покров чистят могилки. После уже не убирают: Божья Мать прикрывает своим покровом могилки. Только ли могилки – не знаю» (с. Огорь Жиздринского р-на Калужской обл.).

И все же космизм Богородицы стал более приземленным, как, впрочем, и вся религиозность русских в XX – начале XXI в., сохранившаяся как форма сознания, но в более прагматичном варианте, ориентированном на насущные нужды, без размышлений о сущности мира. Имела значение и утеря аграрного характера хозяйства страны. В современных представлениях Богородица понимает все нужды людей, степень их отчаяния, ее не смущает, если эти нужды ограничиваются домашними заботами, которые и заставляют обращаться к небесной и в то же время земной матери.

Традиционным каналом связи с божественным миром были и остаются иконы. Богоборческая политика советских времен имела в виду полное изгнание христианской атрибутики из обрядовой и повседневной жизни людей. Однако для православных лики святых всегда были не просто изображениями небесных персонажей, а реальными покровителями дома и семьи, в таком качестве их воспринимали многие поколения предков. Домашние иконостасы были нормой того традиционного обихода, в котором вырастал ребенок в русской семье. Независимо от социального статуса и экономического положения семей в них всегда присутствовала икона Богородицы. Для наших пожилых собеседниц включенность и помощь Богородицы воспринимается как естественная часть домашнего уклада жизни. «Сейчас не угол с полкой, а просто на



Оформление святого угла в семье католиков.
Витебская обл., Россонский р-н, пгт. Россоны.
Фото Т. А. Листовой, 2012 г.

стену [икону] вешают. У меня там Божья Мать Заступница. (– Это какая? Казанская? – Т. Л.) Нет, просто Божья Мать, заступница говорят. Мы в Шклове были в церкви и там покупали. Это Мать Заступница, она предостерегает ото всех несчастных случаев детей, дом, скотину. Она очень нужна в доме. Там нет ребенка, одна мать. В кошельке Владимирская, это надо, чтобы деньги водились» (д. Старый Дедин Хотимского р-на Могилевской обл.).

Главная характеристика Богородицы как помощницы людям определяет и народные интерпретации некоторых иконографических типов, причем имеющиеся материалы не позволяют сказать, пришли ли приведенные ниже сюжеты из религиозной мифологии прошлого или являются результатом современных измышлений (трактовок). В Рязанской обл. нередко можно услышать следующее объяснение любимой иконы Казанской Божьей Матери: «Была девушка в положении. И отец отсек ей руку. Она сидит в кустах и плачет. Идёт Божья Мать Казанская и спрашивает: “Чего плачешь?” – “Да руку мне отсекали. Как ребёнка качать?” – “Да не плачь, я тебе руку отдам”. Казанская Божья Мать резала себе руку и ей дала. Только у одной Казанской Божьей Матери так ребёночек стоит. Потому что у всех Богородиц две руки, все держат на руках. А она — руку отдала. Это мы читали или батюшка сказал, через кого-то из Рязани» (с. Сново-Здорово

Шацкого р-на Рязанской обл. – Листова 2009: 383). Жители Тамбовской обл. дают несколько иной вариант иконографии образа: «О Казанской Божьей Матери. Она без рук. Это, вроде, о ней говорят: она шла, а навстречу маленький мальчик без рук. Она его пожалела и отдала руки. А ещё одна есть с непокрытой головой. Так это как-то раз пришла девушка в церковь и была без платка, а очень хотелось, и Божья Мать отдала ей платок» (г. Кирсанов Тамбовской обл.). В иконографии иконы Троеручица современные верующие также усматривают заведомую ориентацию на помощь молящимся: «Прошу ее: “Мать Божья Богородица, помоги своей третьей рукой”, – она ведь для помощи людям» (с. Инаковка Кирсановского р-на Тамбовской обл.).

Следует обратить внимание на важный для нашей темы факт: в различных комментариях, касающихся определения Богородицы по отношению к миру людей, обычно присутствует расширяющее обобщение: *помогает людям, помогает нам*, то есть Богородица помогает конкретному человеку в конкретной ситуации, но эта помощь оказывается постольку, поскольку он вписан в пространство ее покровительства любви и заботы о всех людях.

Выше было сказано о том, что религиозный ландшафт в Русской земле складывался путем формирования территориально-религиозных со-

обществ, микрокультура каждого из которых отличалась определенной спецификой. Одним из центров притяжения в таких случаях становились патрональные святые или святыни, привязанные к посвящениям главного храма. В дореволюционной России по количеству посвящений (храмов или приделов) богородичные занимали едва ли не первое место. Распространение и укрепление почитания Богородицы сопровождалось расширением числа локальных территорий со своей патрональной иконой Богородицы. Патрональная икона – это не просто икона местнотимая или даже официально признанная чудотворною, но та, чье появление и дальнейшая история неразрывно связаны с определенной территорией, жители которой признают ее особое покровительство. Такие иконы могли впоследствии становиться новым иконографическим типом и в таком варианте получать распространение во всем православном мире. Таковы самые известные на Руси иконы – Казанская, Смоленская, Тихвинская, Курская-Коренная, Калужская. Но там, где дело касалось сравнительно недавних времён и небольшой территории, местными чудотворными становились иконы уже известной иконографии. Пространство почитания многих из них выходило далеко за рамки локальной местности, возможности получения чудотворной помощи «перекрывали» государственные и административные границы, собирая богомольцев из разных мест в единое православное сообщество.

Истории таких икон демонстрируют специфику представлений относительно коммуникативного порядка соотношения земного и небесного мира: как правило, икона сама как посланница первообраза чудесным образом приходит к людям и становится гарантом особого покровительства Богородицы. К сожалению, какие-либо конкретные данные о чудесных явлениях часто отсутствуют, но подтверждением реальности чудесного события становилось включение нового праздника в церковный календарь данной местности. Все советское время в исторической памяти жителей устойчиво сохранялись передаваемые по поколениям рассказы о местных святынях, обычно они не имеют конкретной временной привязки и подразумевают отдаленные времена: «Это когда наши матери были маленькими», «это только бабушки помнили, что им рассказывали» и т. д.

Вера в чудодейственную силу икон подчас вызвала опасения у священников советского времени, усматривающих в этом принижение роли самой Богородицы. «Очень огорчался Батюшка тем, что в народе больше почитались праздники чудотворных

икон Божией Матери, чем двенадесятый праздник Рождества Богородицы, в день которого в храме было мало народа» (Карагандинский старец 1998: 311). Однако опасения эти, на мой взгляд, были вызваны незнанием или даже нежеланием понять сущность веры народа в Богородицу. В русских представлениях обретение икон – это форма возвращения ушедшей из земного мира Богородицы к людям. Это она сама посылает людям свой лик как свидетельство своего присутствия и соучастия в их делах. В качестве одного из примеров приведу рассказ старой жительницы с. Архангельское Милославского р-на об истории местной святыни: «Она приплыла, так мама говорила. Мама была маленькая. Плыла по речке, её ловили, а она никому не давалась. А к нам приплыла, и сама на берег выплыла. Её сразу взяли в церковь и с тех пор первого июля у нас Боголюбская, у нас престол. Приплыла давно, мама помнит, как рассказывали».

Чудодейственные возможности явленных или обретенных чудесным образом икон были несомненны для членов религиозного микросоциума, поскольку Богородица сама прислала им свой лик. В дальнейшем преимущественно к ней были обращены их молитвы. Приведу воспоминания старой жительницы с. Пушкари (Михайловского р-на Рязанской обл.) о соучастии в ее жизни местной чудотворной иконы Богородицы, переданной на хранение в храм г. Михайлов. «Я всю жизнь к ней ходила молилась. Она мне жизнь спасала. Она мне детей выходила, и я ей — ходила туда (то есть в Прудскую слободу в Михайлове. – Т. Л.). И сейчас благодарю. Я осталась одна, дети маленькие, муж пришел раненый и умер. Жить было очень тяжело. И вот, когда ее несли, и я взяла ее в дом, у меня было два метра ситца, белого в горошек, и я повесила и просила: “Матерь Божия, помоги мне, я погибаю со своими детьми”. И вот Матерь Божия мне все послала, и исцелила, и всех моих детей выходила, и по сейчас помогает мне и меня бережет» (Листова 2009: 377).

Патрональная святыня освящала храм и все пространство села. Рассказы на эту тему относятся в основном к периоду разрушения церквей и военному времени. Ту же функцию приписывают своей иконе жители опустевшего после черныбыльской аварии, но еще живого села Яловка, связывая жизнеспособность села с сохраненным народными усилиями храмом и престольной иконой Покрова Божьей Матери, которую каждый год 14 октября кто-либо из жителей «приглашает» к себе в дом и устраивает общее застолье⁵. «Наша Яловка стоит с 1564 или 68 г. Вот столько и наша церковь стоит, и икона наша столько носилась. Потому что наша икона – покро-

вительница. И она у нас никогда не тушится, то есть каждый год кто-то забирает» (Красногорский р-н Брянской обл.). Из бесед с жителями ясно, что они, несмотря на высокий радиационный фон, надеются на то, что Яловка будет продолжать жить. Как говорят, «по предсказаниям старых прорицателей» в селе будет стоять храм такой же, как Иерусалимский, но произойдет это в неизвестном будущем. На уровень религиозности жителей данного села и высокий статус богородичной иконы влияют передаваемые из поколения в поколение рассказы о его принадлежности посвященной Богородице Киево-Печерской лавре, с которой до 1991 г. поддерживались постоянные религиозные связи. Как поется в современной самодеятельной песне: «С нашей церковью весь район знаком / Наши бабушки в Киев шли пешком». Ситуацию в этом селе характеризует еще одно обстоятельство, показывающее сложность выбора этнографом определенной концепции в фиксировании и анализе явлений, в которых реальность соединяется с иррациональностью: измерения уровня радиоактивной загрязненности показали, что внутри церковной ограды земля абсолютно чистая, тогда как соседний участок был признан непригодным для проживания (запись 2015 г.).

Присутствие богородичной святыни в храме ставило его под защиту Божьей Матери, разные варианты рассказов на эту тему устойчиво сохраняются в сельской местности.

Богородичная икона в местном храме не только сама по себе воспринималась и воспринимается как покровительница данного прихода. Как одна из ипостасей Богородицы, она одновременно гарантировала нахождение прихожан под раскинувшимся над ними покровом Божьей Матери. Именно такую идею современные священники озвучивают в своих пояснительных беседах со школьниками, расширяя таким образом значение местной святыни.

Какими бы путями ни пришла икона к людям, вера в ее чудодейственную помощь и различные формы почитания становились устойчивой частью религиозной практики, часто выходившей далеко за пределы территории ее явления. Идентичность таких практик, связанных с почитанием явленных или обретенных икон, будь то в любом – русском, марийском, мордовском и т. д. – селе можно считать одним из основных факторов сохранения единого православного пространства.

Почитание местнотимых богородичных икон – естественная составляющая современной культуры, но далеко не всегда это одновременно иконы патрональ-

ные. Одна из причин – распад приходской системы, концентрировавшейся вокруг храма и его святынь, демографический кризис села. Оживление религиозной жизни после 1991 г. не привело к возвращению ситуации, имевшей место до 1917 г. Это касается и патрональных икон, хотя определенные усилия по возвращению их почитания как покровителей и своего рода «бренда» локальной местности предпринимаются не только Церковью, но и светскими властями. Причиной тому являются изменения в ментальных запросах людей, немалое значение имеет и тот печальный факт, что намоленные многими поколениями иконы исчезли, а представленные в храмах списки не воспринимаются как патрональные. Один из наиболее ярких примеров – современный статус Иверской иконы Божьей Матери в Москве. Исторически покровительницей Москвы была Владимирская Божья Матерь, но в духовной жизни москвичей более важную роль, судя по материалам XIX в., играла Иверская икона, в Иверскую часовню на Красной площади постоянно стекались богомольцы. Как писали современники, ни одно важное событие в жизни граждан не проходило без ее благословения. В настоящее время Иверская часовня с иконой Богородицы восстановлена, но, при всем почитании Иверской Божьей Матушки вообще, для москвичей она перестала быть покровительницей, главным центром их притяжения⁶.

Спецификой современной религиозной жизни можно считать тот факт, что для желающих испросить помощи у Богородицы основное значение имеет функциональное назначение иконы. Разделение икон по принципу приписываемых им особых чудодейственных возможностей существовало всегда, но в настоящее время этот фактор стал иметь особое значение, тем более что Церковь позиционирует отдельные иконы, например, в объявлениях о паломнических поездках, именно в данном ракурсе. Функциональность определенных икон хорошо известна и имеет равное значение для православных без «привязки» к определенной территории, что, в свою очередь, является одним из оснований формирования и сохранения единого религиозного ландшафта на всей территории православия.

В ряду таких наиболее почитаемых сейчас икон особое место заняла Казанская Божия Матерь. И хотя эта икона относится к числу древних и всегда чтимых на Руси, столь явный приоритет её – это своего рода религиозный феномен, характеризующий единую, в основном, специфику массовых запросов молящихся. Главная причина выделения данной иконы – это безграничность диапазона ее включенности в земную жизнь жителей России:



Свадебные иконы в доме.
Черниговская обл., Сновский р-н, с. Гута Студенецкая.
Фото Т. А. Листовой, 2012 г.

от спасения Отечества до покровительства семье и браку. В народной религиозности она повсеместно позиционируется как «многофункциональная», как изначальная Заступница всех, ищущих ее помощи. Сам термин обязан своим происхождением, видимо, началу акафиста, посвящённого данной иконе: «Заступнице усердная, Мати Господа Вышняго, за всех молиши Сына твоего Христа Бога нашего».

Некоторая антропоморфизация икон, свойственная русской религиозности, особенно сказывается в отношении к данному образу. Прежде всего, это очень «сильная» икона. В известной степени она олицетворяет ту сильную власть, в которой верующие чувствуют потребность перед лицом несправедливостей и бед окружающего мира. В многочисленных рассказах она предстает милостивой и одновременно грозной по отношению к тем, кто проявляет к ней непочтение.

У нас нет данных о том, какую икону предпочитали включать в обязательный акт благословения невесты в XIX в. и ранее. В советское время объективные условия ограничивали возможность выбора и для благословения чаще брали одну из

сохранившихся в доме. Начиная с 1990-х годов постепенно на всем православном пространстве формируется традиция благословения девушки именно Казанской иконой, причем приобретение иконы для невесты, как и акт благословения, происходят независимо от факта венчания. Обращу внимание на то, что и сейчас икона не теряет традиционного сакрально-институализирующего значения как один из обязательных атрибутов заключения брака. Практически нормой стало предложение в церковных лавках так называемых «парных икон» для бракосочетания – Спасителя и Казанской Божьей Матери. Выделение Казанской иконы как особо значимой поддерживается и самой Церковью. Например, на так называемых *тройничках*, которые продают в церквях и которые особенно популярны у водителей машин, Спасителю предостоят Николай Чудотворец и Казанская Божия Матерь. Может быть, это до некоторой степени объясняет тот факт, что из всех типов богородичных икон наши информанты наиболее часто могли определить лишь Казанскую.

Востребованность особых функциональных характеристик отдельных икон (иконографических типов) становится очевидной в так называемых

кризисных ситуациях. В таких случаях к ним не просто обращаются, они как бы включаются в процесс разрешения кризиса. Для подтверждения сказанного приведу эмоциональный рассказ пожилой жительницы (1935 г. р.) г. Мосальска о ее рефлексии на угрозу жизни при пожаре в соседнем доме: «У нас тут стояли три дома рядом. От моей хаты до той – как до стола (приблизительно два с половиной метра. – Т. Л.), и под Новый год горело всё. Я легла, уже заснула, слышу, что-то трещит. Я думала, може это кошка залезла. Дверь открыла – всё красное. И я в ночной рубашке, в тапках вылетела – всё горит. Думаю: всё пропало. Я скорей сюда, икону сымаю и на улицу. И прошу Матерь Божью. Подошли пожарные: “Бабушка, у тебя баллоны есть?”. – “Есть, три штуки, полные”. – “Давай вытаскивать”. А я ему: “Отойдите от меня! Никуда я не пойду”. – “Взорветесь”. – “Что Бог даст! А никуда не пойду”. И стою с иконой – Семистрельной. И что. Открыла глаза – а там взрываются баллоны, осколки летят. А стою рядом – ни одного не попало. Открываю глаза – пламени такого нет. А ложилась спать, акафист Георгию Победоносцу читала. И я его прошу. Говорю: “Святой Георгий Победоносец, сходи, попроси Господа, да простит он меня, грешную”. И всё. Приехала пожарка, стала тушить, а у меня ничего не закоптилось. И все дивились. И даже в горькоме разбирались и говорили: на кого вы будете надеяться? На бабушку с иконой? Икону взяла, какая попалась. А это Семистрельная, защищает».

Кризисные ситуации, точнее, поиски их разрешения, дают импульс к написанию новых иконографических вариантов образа Богородицы. Данная мера имеет несколько смыслов: это и усиленное обращение к помощи Божьей Матери, и фиксация произошедшей трагедии в памяти потомков, и, возможно, способ облегчить нанесенную травму. Так, с Чернобыльской аварией было связано появление скорбной иконы Ветковской⁷ Божьей Матери. В 1995 г. была написана Буденновская Крестовоздвиженская икона Божьей Матери, увековечившая явление Богородицы жителям г. Буденновска, захваченного бандитами террористов из Чечни.

Специфика кризисных ситуаций может придавать новые смыслы древним, но малоизвестным иконам. В 2014 г., после трагических событий в пограничной Украине прихожане храма Тихона Задонского в г. Острогжск Воронежской обл. заказали икону Божьей Матери «Огневидная», руководствуясь тем, что «она утишительница войн». В пос. Ленино Горьковского р-на Могилевской обл. Белоруссии, на границе с Россией, местный житель, бывший фронтовик, чьими трудами в 1990-е годы

в основном была восстановлена сельская церковь, кроме бывшего посвящения храма Николаю Чудотворцу настоятельно просил добавить посвящение иконе Семистрельной Божьей Матери (она же «Умягчение злых сердец»), которую поместили на дверях храма. Потребность в данном посвящении он объяснил тем, что в этой местности во время Великой Отечественной войны шли ожесточенные бои. Выбранная икона должна была символизировать благодарность за добытую победу, память о павших и, учитывая ее содержательный смысл, навсегда преградить дорогу злу.

Метафизическая уникальность образа Богородицы в христианстве, в том числе и в народной религиозности русских, состоит в том, что она – одна, единственная Божья Мать, но существующая на земле в разнообразии являвшихся людям ликов, определявших впоследствии административно-географическую территорию покровительства явившейся и (или) прославившейся иконы. Однако это размежевание, вызывавшее у исследователей подозрение в том, что народ верит в существование разных Богородиц, несмотря на разнообразие почитаемых икон, реально воспринималось как единство во множестве и не противоречило, а скорее укрепляло ощущение не только религиозной общности, но и единства на всем пространстве православия. Об этом свидетельствуют записи высказываний жителей разных мест относительно их понимания многочисленности богородичных икон. «Матерь Божья одна, но раз она Елецкая, она наша покровительница. Она одна Мать Божия, но она во всех образах во всех городах является: в Казани – Казанская, в Тихвине Тихвинская являлась. Скоропослушница – она для всех была покровительница, ее все призывали и всем помогала» (г. Елец Липецкой обл.); «Вообще-то Божья Мать одна во всех лицах: она и Царица небесная, она и Трехрушная (почитаемая в данной местности. – Т. Л.). Вот как Спаситель: Бог Отец, Бог Сын и Бог дух святой, а Он один» (с. Новопанское Михайловского р-на Рязанской обл.).

Сейчас о существовании множества богородичных икон знают многие, хотя очень слабо ориентируются в их иконографии. Часто на вопрос о том, какая икона находится у них в доме, какой иконой благословляли, наши собеседницы отвечают просто: «Там Божья Мать с ребёнком». Однако никто из опрошенных, принадлежавших к разным поколениям и владеющих хотя бы минимумом религиозных знаний, то есть информацией о том, кем была Богородица, не считает, что наличие многочисленных икон соответствует разным персонажам (Листова 2009).

Почитание на Украине и в Белоруссии. Выше уже говорилось о значении единого фонда богородичных икон как интегрирующего фактора на восточнославянских землях, входивших в Россию. Революционное время и советский период мало что изменили в характере религиозности белорусов и украинцев, в равной степени пытавшихся отстаивать свои православные традиции, в том числе и практику обращения к Богородице. Исторически сложившийся свод богородичных икон, кроме местночтимых и национальных святынь украинцев и белорусов, включал и иконы общеправославные, в том числе образы Богородицы, включенные в историю русского народа. Новое звучание получил фактор национальной принадлежности святых икон, как и в целом весь фонд святости, после разделения Советского Союза, когда в центре развития национальной идеи Украины и Белоруссии встала задача укрепления собственной этнонациональной идентичности, курс на решение которой каждая республика определяла по-своему.

С точки зрения украинских властей, самостоятельное процветание Украины требовало полного отторжения от России, в том числе и от единой Русской Православной Церкви Московского Патриархата. Это удалось сделать постепенно: сначала через создание неканонической и раскольнической структуры Православной церкви Украины (ПЦУ) Киевского патриархата, с получением томоса от Константинопольского патриарха Варфоломея, а потом (в результате политического давления в условиях специальной военной операции) – через отсоединение канонической Украинской Православной Церкви Московского Патриархата (УПЦ МП) от Московской Патриархии⁸. В последнем случае речь не идет пока о создании отдельной поместной Церкви, до времени признания УПЦ другими православными поместными Церквями. Сближение «Киевского патриархата» с УПЦ также маловероятно. В связи с этим интерес представляет судьба материального фонда православной святости, куда входят и чудотворные иконы. На основании изучения религиозной ситуации на Украине, в частности на Черниговщине (2008–2011 гг.), можно сделать следующие выводы⁹. Несмотря на явные антирусские установки и центробежный вектор развития российско-украинских отношений, ПЦУ КП сохранила традицию почитания прежних святынь. Настоятеля храмов ПЦУ подчеркивали свою полную преемственность в почитании святых подвижников и чудотворных икон, существовавших в РПЦ, делая акцент на киевской специфике православной святости. Приведу по этому поводу пояснения тогдашнего черниговского епископа Киевского патриархата

Илариона (Процика, 2008–2012): «Есть святыня – мощи Иоанна Тобольского, он родом отсюда. Поклоняясь мощам святого, поклоняемся самому Богу. Киевская Русь была колыбель всего православия на Руси. Поэтому все святые, которые были и в России, и в Белоруссии, они почитаются всеми нами. Как на Руси почитают первых наших святых, даже Лаврентия Черниговского. И слава Богу! Я считаю это очень положительным моментом, что даже в той ситуации, которая сложилась, мы считаем, что это временная ситуация – раздел, святых мы не делим. Очень почитаем и Серафима Саровского, Александра Свирского, Сергия Радонежского. Когда празднование Серафима Саровского, у нас богослужение, все как положено. Новые церкви на месте старых – те же посвящения. Много храмов Казанской иконы Божьей Матери. Для многих верующих все равно, где молиться, главное – святыни».

Думается, что известную роль в сохранении пантеона почитаемых икон играет тот религиозно-церковный стереотип, который прочно утвердился в сознании жителей и белорусского, и украинского пограничья, став одной из составляющих не только религиозной, но и этнонациональной идентичности. Разрушить его – значит поставить под сомнение святость и безоговорочную благодатную помощь прежде почитаемых святых объектов.

На украинском, как и белорусском пограничье из икон «русского» происхождения самой почитаемой и Церковью, и мирянами в это время оставалась икона Казанской Божией Матери. Чудотворный образ ее находится в Троицком соборе Чернигова, принадлежащем УПЦ МП. Количество принесенных даров (крестики, ювелирные украшения) говорит о том, что эта икона была и остается в центре молитвенной жизни населения. Сохранилось ее почитание и в храмах ПЦУ КП, не вызывая ни у мирян, ни у священнослужителей даже малейшего чувства несоответствия своим этнонациональным принципам. По словам священника Екатерининской церкви г. Чернигова (ПЦУ КП), уроженца запада Украины, «больше всего припадают к иконе Казанской Божьей Матери – по традиции». На наш вопрос «Не слышал ли он каких-либо высказываний относительно того, что Казанской здесь не место, так как она связана с Россией», батюшка решительно ответил отрицательно: «Знают, что икона для всех одинакова». Выбор данной иконы для домашнего иконостаса объясняется, как и в России, ее многофункциональностью: «Казанская у нас в каждом доме есть, она у нас считается от пожара. На иконостасе дома должны подряд стоять три иконы: Николай Чудотворец, Спаситель и Божья Мать» (г. Щорс).



Церковная лавка в Петропавловском соборе.
Крым, г. Симферополь.
Фото Т. А. Листовой, 2012 г.

В иконной лавке Новгород-Северского монастыря, куда приезжают туристы и паломники из разных уголков Украины, нам пояснили: «Много покупают Остробрамскую от чародейства, Божью Мать Нерушимая Стена. Казанскую – она покровительница семейная, ее на венчание. Это и люди сами знают». Перечисление наиболее популярных икон показывает отсутствие каких-либо предпочтений по этническому признаку, при этом в число популярных входят регионально известные иконы: «Очень часто Ахтырская, Казанская, Покрова, Троеручица, Неопалимая Купина, очень часто Никола Чудотворец, Господь Вседержитель. Тихвинская редко, Иверская редко. Есть Леньковская и Новодворская. Они были в монастыре, потом исчезли. Сейчас их списки. Дело в том, что они были, их знают, они связаны с Новгород-Северским. Это наши, характерные для нашего региона. Леньковская – Прообраз Касперовская. (– Что-то украинское чувствуется в предпочтениях икон, в наборе икон? – Т. Л.) Нет». Конечно, нужно учитывать, что речь идет о пограничной с Россией Черниговской обл., где исторически складывалась культурная общность. Судя по опросам в 2013 г., даже радикально (по отношению к России) настроенные киевляне не изменили уже

устоявшейся традиции приобретать для благословения невесты Казанскую икону. Данные последнего времени из Украины говорят об активном включении религиозных святынь в общую государственно-церковную программу укрепления собственной идентичности, что подразумевает в первую очередь популяризацию собственных (то есть прославившихся на территории Украины) икон, но без категорического отрицания или предания остракизму связанной с Россией святости. Имея возможность сравнивать, заметим, что в Черниговской обл. более, нежели в граничащих с нею Белоруссии и Брянской обл. России, очевидно распространение, знание и почитание икон, имеющих местом явления и (или) прославления Черниговскую землю. Прежде всего это Елецкая, а также Леньковская, Новодворская и другие. Возможно, сказывается тот факт, что Черниговщину и Новгород-Северщину можно отнести к регионам, знаменитым своей святостью и исторически связанным с историей утверждения православия на Руси.

Многие черниговские чудотворные и местнотимые иконы – это свидетели исторического переплетения судеб двух соседних народов. Прав-

да, связанные с их историей лица вряд ли могли предположить возникновение в будущем розни на религиозной почве в православном восточнославянском мире. К таковым можно отнести икону Новодворскую, список с которой находится в Новгород-Северском Преображенском монастыре. Ее написал митрополит московский Петр, уроженец украинских земель; поменяв ряд мест, она прославилась в г. Сураже, то есть на земле, принадлежавшей до 1917 г. Чернигову. Не менее интересна и показательна судьба другой иконы – Леушинской, более известной под названием «Аз есмь с вами и никто же на вы». Эту икону можно увидеть в храмах ПЦУ КП, популярность ее только набирает силу. Написана она была по заказу русского святого Иоанна Кронштадтского, который благословил ею другого русского святого подвижника Серафима Вырицкого. Затем волею судеб в 1962 г. она (по другой версии, ее список) была привезена на Украину. И в 2002 г. Синод УПЦ МП признал ее чудотворной под именем Даневской, то есть по месту теперешнего ее нахождения. Чудотворной ее признает и ПЦУ КП. В России данная икона имеет еще одно, неофициальное, название – Спасительница России, так, по преданию, ее назвал св. Иоанн Кронштадтский. Вряд ли он имел в виду только Россию в ее современных границах, скорее подразумевался весь православный регион восточных славян.

Поскольку формирование новых после 1991 г. политических взаимоотношений между Россией и Беларуссией не сопровождалось конфликтами и тенденциями к полному размежеванию, то и, естественно, не вставал вопрос о модернизации сложившейся к этому времени религиозной ситуации. Белорусская Православная Церковь как экзархат входит в состав единого Московского Патриархата с сохранением почитания всех общеправославных святынь. Одной из самых любимых и значимых по количеству обращений молящихся остается икона Казанской Божьей Матери, история почитания которой на восточных территориях Беларуссии имеет давние корни. Находящаяся в центральном соборе Полоцка, эта икона считается чудотворной, о её популярности свидетельствуют многочисленные ювелирные украшения, подвешенные к ней по обету или в благодарность за выполненную просьбу. Казанскую икону считают своей покровительницей и жители южной оконечности Могилевского пограничья в г. Хотимске, и на северо-востоке страны в г. Россоны. «Казанская икона – в церкви она, конечно, чудотворная. И я читала, именно наша полоса должна преклониться этой иконе (– Не говорят, что русская? – Т. Л.) Нет» (г. Россоны Витебской обл.). Как главную помощницу почитают ее и

в храме г. Климовичи Могилевской обл.: «В церкви к иконе Божьей Матери Казанской подходят, к ней кладут то полотенце, то платки яркие – обрекаются. Ну, чтоб ребенок поступил учиться, выздоровел. И считается, что Казанская – она помогает во всех бедах, горестях. Она по значению самая почитаемая, одна из самых сильных. Со всеми несчастьями к ней». Как и в России, она часто выполняет функцию главного благословляющего атрибута на свадьбе. На российско-белорусском пограничье ее наиболее часто можно увидеть в составе домашнего иконостаса, причем и в семьях католиков. Говоря о почитании Казанской иконы в Беларуссии и Украине, нельзя не отметить существенный факт: на территории России данная икона не просто вписана в историю страны, но позиционируется как одна из ее спасительниц. В Беларуссии данный аспект ее «заслуг» не стал частью исторической памяти и не играет существенной роли в ее почитании. Тем более исторический ракурс данной иконы не озвучивается Церковью и не представляет интереса для верующих на Украине. Как и на Украине, в Беларуссии не только на церковном, но и на церковно-государственном уровне расширяется почитание богородичных общеправославных икон, связанных с историей белорусов – Минской, Жировичской, Могилево-Братской, Бельничской, а также и местных икон, что входит в политику укрепления этнонациональной идентичности. Любовью и почитанием пользуются эти иконы и среди населения, их популяризация идет разными путями, в том числе и через такое массовое издание, как отрывной календарь «Беларусь православная».

Своеобразие конфессиональной ситуации на белорусских землях состоит в сосуществовании двух основных христианских религий: с момента христианизации края здесь распространилось православие, позднее пришло католичество. После Брестской унии (1596 г.) добавилось еще искусственно созданное униатство как компромисс двух основных религий (существовало до 1839 г.). Государственная политика Великого княжества Литовского, затем Польши, куда входила современная Беларуссия, позволила Католической Церкви включить православные храмы и объекты почитания в «реестр» католической святости. После присоединения указанных территорий к России (вторая половина XVIII в.) и возрождения здесь православия многим иконам возвратили статус православных, что вызвало протест со стороны Католической Церкви. Особенно активно споры возникли по поводу принадлежности известной иконы Бельничской Божьей Матери (по названию г. Бельнич под Могилевом).

С целью урегулирования споров, вызывавших в целом нежелательные реакции населения, российские власти предложили вариант биконфессионального почитания иконы, что было воспринято в то время католиками как «осквернение святыни» (Долбилов 2010: 341–345). Впрочем, дальнейшая история Бельничской иконы, как и некоторых других, показала, что характерная для белорусов религиозная толерантность стала основой именно такого варианта почитания.

Приходится признать, что так называемые белорусские иконы, имеющие статус чудотворных в единой Православной Церкви (Московского Патриархата), практически не известны широкому кругу православных в России. Даже в западных пограничных районах их не встретишь не только в числе домашних икон, но и в храмах, что, естественно, можно считать негативным фактором с точки зрения интегрирующей роли православных святынь в восточнославянском мире.

Явления Богородицы. Почитанием икон ни в коем случае не ограничивался широчайший спектр проявлений любви к Богородице и уверенности в ее сопричастности в земной жизни людей. Рассказы о ее явлениях наиболее характерны для XX в., причем популярность их неодинакова в разных регионах. Например, их можно нередко услышать в Тамбовской и Рязанской областях, которые и в советское время отличались высокой степенью религиозности и распространенностью фольклорно-мифологических рассказов религиозного характера. И так же, как в феномене явления и обретения икон, в явлениях Богородицы очевиден определенный характер соподчинения в коммуникациях человека с мистическим миром святости. Небесная Мать сама выбирает время, место и даже определенных контактов, а также и форму общения – во сне или наяву. Она благословляет, помогает, учит терпению и благочестию как пути получения помощи свыше. По воспоминаниям женщины из с. Степанищево Мучкапского р-на Тамбовской обл., во время засухи ей, тогда еще небольшой девочке, явилась Богородица, приказала собирать народ и устроить крестный ход. Желание ее было не сразу выполнено, но, наконец, совершился крестный ход и дождь пошел. Ее рассказ, то есть проведение крестного хода и реакцию на него, подтверждают многие жители села.

Диапазон помощи Матери Божьей неограничен: она может быть персональной или касаться одного микроколлектива, но в историю России она вошла как спасительница государства – изгнание Тамерлана явившейся ему во сне Богородицей в

образе Лучезарной Девы в час встречи москвичами иконы Владимирской Божьей Матери. Явившаяся Тамерлану Богородица выглядит в летописи так, как и должна выглядеть разгневанная Царица небесная – величественная, сверкающая в свете ослепительных лучей, сопровождаемая воинственными ангелами, в белой светящейся одежде, подчеркивающей ее статус. Этот образ стал своего рода эталоном для описаний ее явлений, приуроченных к военным сражениям, где она выступает не только как помощница русским войскам, но и как гарантия грядущей победы православных над врагами России. Явление Богородицы Тамерлану – это первый пример, где реализована характерная для русской религиозности идея целостности, непрерывности православного пространства, находящегося под покровом Богородицы, вследствие чего локальная помощь патрональной иконы одной местности чудесным образом распространялась и на всю территорию России. Так, в 1812 г. для защиты Рязани от Наполеона был совершён крестный ход вокруг города с местными чудотворными иконами Божьей Матери Феодоровской и Муромской. В результате вскоре «от врага было освобождение не только пределам рязанским, но и всей России» (ГАРО: Л. 9). Еще одной освободительницей России от Тамерлана была Елецкая Божья Мать, явившаяся Тамерлану при попытке взять город, после чего захватчики «повернулись и после этого никогда на Россию не пришли». Так интерпретирует записанную в церковной истории и сохраняющуюся в народной религиозности легенду о чудотворной иконе Елецкой Божьей Матери старая жительница города. Как благословение Богородицей всей России следует понимать ее явление в д. Железняки Ветковского р-на Белоруссии, рассказы о котором сохраняются в исторической памяти жителей: «И еще рассказывали интересные случаи про храм. Он был закрыт, а люди приходили на кладбище и слышали – в закрытом храме было пение. И еще жители рассказывают, что во время войны видели Божью Мать на колокольне, она благословляла четыре стороны света. И когда через некоторое время прилетели бомбардировщики, были сброшены три бомбы возле храма, ни одна не взорвалась». Явление Богородицы в данном селе верующие считают вполне закономерным, так как «здесь очень много связано с Божьей Матерью. Здесь была часовня и источник Божьей Матери. Рассказывают, что явилась Божья Мать, опустилась, умылась в источнике и поднялась. У одного была икона Феодоровской Божьей Матери, он молился перед ней, и она обновилась». Вполне в соответствии с религиозной традицией, то есть принципом корреляции местного и общероссий-



Скульптурный образ Покрова Пресвятой Богородицы.
Черниговская обл., Черниговский р-н, г. Городня.
Фото Т. А. Листовой, 2009 г.

ского, выглядит церковная, популярная и в народе легенда об обнесении Москвы Тихвинской иконой Божьей Матери, после чего был освобожден Тихвин и началось контрнаступление под Москвой. Таким образом в конкретных ситуациях реализовывалась интегрирующая идея нераздельности страны как единого пространства, находящегося под покровом Божьей Матери. Атеистическое воспитание советского времени было рассчитано на решение земных задач, Великая Отечественная война, с ее запредельными ужасами, потребовала от человека обращения за помощью к небесным силам, поэтому единственной надеждой на спасение нередко становилась помощь свыше. Рассказы о явлениях Божьей Матери во время войны, а такие, по-видимому, имели хождение в войсках, несмотря на идеологический контроль, сохраняются и сейчас как религиозный фольклор или же как нарративы в семьях фронтовиков. Однако в них соучастие Богородицы заключается лишь в оказании помощи определенным лицам или группе лиц, об изгнании врага и спасении страны речь не идет. Меняется и образ Богородицы: она предстает уже не в виде Всепобеждающей Небесной Заступницы, а в виде скромной женщины в черном одеянии.

Аналогичные варианты видения Богородицы получили распространение и в рассказах о военных действиях последних десятилетий – Чеченской войне, событиях в Цхинвали. Причем некоторые рассказы возвращают тот вариант явления Богородицы, который встречался в религиозной традиции и подчеркивал ее сверхприродную сущность. «Одна женщина рассказывала. Она дала сыну в армию пояс “живые помощи”. Они едут на машине и впереди вдруг огненный столб. “Что же это – огненный столб?”. Хлопцы никто не согласен подойти. И крестик ему дала. Он говорит: “Я подойду”. Пошел, стал подходить – вместо столба женщина вся в белом – Пресвятая Богородица. Это теперь уже» (г. Мосальск Калужской обл.).

Заключение. В настоящей статье я постаралась обратить внимание на некоторые аспекты почитания Богородицы в России, связанные с идеей формирования и укрепления единой идентичности русских, а также с реальностью сохранения православной общности в восточнославянском мире. Укорененность образа Богородицы в культуре восточных славян (и шире – всех православных) не могла не отразиться в творческих размышлениях

русских литераторов и философов. Сделав литературно-культурологический анализ образа Богородицы в русской литературе, Е. Ф. Казаков, вторя Николаю Ключеву, определившему статус Богородицы как «души России», назвал свою итоговую статью «Образ Богородицы как важнейший архетип русской души». С такими заключениями трудно не согласиться. Материализованной формой почитания, дающей чувство соприсутствия Богородицы, были и остаются ее иконы, то есть запечатленный в материале первообраз. Интересно привести по этому поводу рассуждения американского ученого Д. Ранкур-Лаферрьер, отметившего интегрирующую (в конструктивистском варианте) роль феномена иконопочитания у русских, но упустившего из виду тот факт, что исторически в России понятия русский и православный воспринимались как идентичные. Он пишет: «В России православные христиане поклонялись иконам Богородицы в основном из религиозных соображений, связанных со спасением души. Изначально предназначением икон было помочь верующим установить контакт с прообразами изображенных, то есть Христом, Богородицей, святыми, ангелами. Но в течение столетий иконы приобрели и другую функцию, касающуюся “воображаемых коллективов” христиан, один из таких воображаемых коллективов – русский народ. Это не то же, что православный теоколлектив, преданный идее соборности и сохраняющий традицию писания икон. Тем не менее для понимания русских икон самосознание русского народа не менее важно, чем Русская Православная Церковь». В результате в почитании икон Богородицы, в их роли в истории России он усматривает проявление национализма, правда, без негативной коннотации, а как специфическое, нераздельно коррелирующееся с православной святостью самосознание нации – «русский народ». Этот «националистический оттенок» он усматривает и в весьма положительно оцениваемом им исследовании К. В. Цеханской (Ранкур-Лаферрьер 2005: 95–97; Цеханская 1998).

В истории России православие было той общевосточнославянской данностью, на которой можно было успешно развивать общее этнонациональное сознание, что постоянно реализовывалось в государственной политике страны. Идеологическая доктрина советского времени полностью исключила религиозный фактор из программы воспитания гражданских чувств, положив в ее основу идеологию воинствующего атеизма. Очевидно, что в настоящее время нет реального фундамента для возвращения государственного звучания культа Богородицы, имеющего целью укрепление общерусской и, тем более, общеправославной идентичности. Нельзя сказать, что из народной религиоз-

ности полностью исчезло традиционное видение защищенности своей страны: Россия под покровом Богородицы, но этот стереотип прошлого уже не занимает сколько-нибудь существенного места в менталитете русских¹⁰.

Относительно взаимоотношений с православными соседями следует признать, что ни единая конфессиональная принадлежность, ни память об общих православных корнях не оказывают существенного влияния на отношение выбравших путь самостийности украинцев к русским, решающим фактором не только в межгосударственных отношениях, но и в функционировании Православной Церкви являются политические интересы и исторические претензии. Сохраняется общий фонд богородичных икон с приоритетом так называемых «украинских» святынь, что влияет на осознание религиозной общности, но не на политические симпатии. Гораздо ощутимее единство православного вероисповедания сказывается в отношениях русских с белорусами.

Анализ всего комплекса проявлений почитания Богородицы в советское время приводит к выводу о том, что ее образ неизменно занимал традиционно устойчивые позиции в народной религиозности, прежде всего женской¹¹. Божью Матерь русского православия можно отнести к не подверженным времени ценностям православия, его высокую духовность в глазах народа не затронули даже бездушие и релятивизм современного постмодерна. Этот образ не потерял космического величия, в кризисных ситуациях по-прежнему от Божьей Матери ждут помощи, появляются новые сюжеты о ее явлениях – в виде сверкающей величественной Девы, но чаще принимающей облик скромно одетой девушки или старушки. Народная религиозность сохранила до настоящего времени широту диапазона ее соприсутствия на земле: она главная покровительница материнства, на ее сострадание могла надеяться каждая земная мать, но она отвергает свое лицо от тех, кто не желает соблюдать родового закона материнства¹². С Богородицей связаны надежды умерших, к ней они обращаются с просьбой умолить своего Сына простить их грехи. Эмоционально-духовная совокупность чувств, обращенных к Богородице, была едина во всем восточнославянском мире, усиливаясь в кризисных ситуациях, присутствует она и в современной религиозности. Ее можно рассматривать одновременно и как доказательство ментальной общности русских, и как фактор, постоянно воздействующий на общность их сознания. Характерной особенностью современности можно считать усиление значимости

функциональной характеристики икон, что вносит элемент формальности в тот идеал святости, которым отличался образ Богородицы в русской традиции. И еще один фактор может влиять на степень концентрации моленной практики вокруг Богородицы – это возрастание роли праведников, которых не только чтит народная религиозность, но и возвышает Церковь.

В настоящее время осознание себя как части православного мира присутствует в подсознании всех принявших крещение, но актуализируется оно в основном лишь в определенных ситуациях. К таковым я бы в первую очередь отнесла массовые посещения святых объектов, чаще всего это иконы Божьей Матери, которые привозят на короткий срок для поклонения верующих. В очередях собираются люди разного уровня религиозности, среди которых масса приезжих из разных районов. Далеко не однозначны движущие ими импульсы: кто-то просто испытывает потребность прикоснуться к святыне, кто-то более прозаично надеется на полу-

чение чудесной помощи. В таких очередях далеко не всегда происходит интенсивное общение, но при этом индивидуальное эмоциональное напряжение, чувство приближения к святости каждого созвучно коллективному, что дает ощущение принадлежности к единому духовному сообществу, не зависящему от территориальных границ и этнической принадлежности. То есть, говоря языком этнологии, происходит актуализация единой конфессиональной идентичности. Более активно и свободно люди общаются на праздничных посещениях святых мест, связанных с чудотворными иконами и (или) источниками, почитание которых не прекращалось и в годы атеизма.

Тем не менее и сейчас пример возможности единства в безграничности проявлений, который показывает образ Богородицы в народной религиозности, проецируясь на земную жизнь, становится фактором интеграции, поскольку дает всем многочисленным последователям православия импульс к осознанию своего единства.

Примечания

¹ О раннем начале почитания Богородицы свидетельствуют и некоторые косвенные данные. Например, исследование известного специалиста по средневековой ставрографии С. В. Гнутовой показало, что у крестов домонгольского периода лицевая створка с распятием креста более стерта, чем с фигурой Богоматери на обороте. С. В. Гнутова делает следующий вывод: «Следовательно, крест носился изображением Богородицы наружу, что может свидетельствовать о преимущественном ее почитании на Руси начиная с XII в., вероятно, после введения праздника Покрова Богородицы. Надписи “Святая Богородица, помогай”» (Гнутова 1993: 15).

² В основном, в конце 1990-х годов и в первые десятилетия XXI в.

³ Пожалуй, в данном значении небесного персонажа на земле к ней можно приравнять только Николая Чудотворца.

⁴ Об особом почитании Богородицы русскими крестьянами свидетельствуют разные источники, не прошли мимо этого факта и русские поэты. Напомню описание сельского дома А. В. Кольцовым: «Видит солнышко, жатва кончилась. Холодней оно пошло к осени. Но жарка свеча поселянина пред иконою Божьей Матери» (Кольцов 1977: 138).

⁵ Один из вариантов распространенного на российско-белорусском пограничье праздника «свеча», связанного с почитанием и перенесением с крестным ходом местной иконы в один из домов местных жителей.

⁶ Правда, одной из причин может быть смена населения, большой наплыв мигрантов, для которых традиции XIX в. мало что значат.

⁷ По названию г. Ветка в Белоруссии, пострадавшего от радиации.

⁸ В дальнейшем мы будем употреблять понятие «Украинский патриархат» в отношении раскольничьей неканонической церковной структуры, которую сегодня возглавляет «патриарх» Епифаний (Думенко).

⁹ К сожалению, после 2014 г. дальнейшее изучение стало невозможным.

¹⁰ Однако среди верующих сохранялся и сохраняется образ Божьей Матери как хранительницы страны, хотя, как правило, уже не в безоговорочном варианте: «Говорят, что Россию оберегает Богородица, она многим является» (с. Коровка Сапожковского р-на Рязанской обл.).

¹¹ Нужно учитывать, что в советское время уровень религиозности в разные периоды существенно отличался, например, очевидным был всплеск религиозных чувств во время Великой Отечественной войны и явный спад в 1970–1980-е годы. Кроме того, имеется в виду, в основном, русская провинция и сельская местность.

¹² В свою очередь в тех чувствах, которые испытывали русские женщины по отношению к Богородице, постоянно присутствует мотив женского сострадания, объединяющего всех матерей мира. «На Страстной четверг по воду на речку бегали. Ранним утром с первым петухом на речку за водой, умывались. Я заснула, и стоит женщина, черный подшальник, длинный, до самых коленок, и слезы катятся, слезы валяются, что град. И у меня самой... Еще женщина идет, спрашивает: “Ты что плачешь?”. – Я: “Посмотри, как женщина плачет. Жалко”. Она: «Это плачет Божья Мать. Повели Господа Иисуса Христа на распятие А ты плачешь – ты не Божья Мать, но все равно мать, у тебя дети есть, ты понимаешь, как детей жалко»» (с. Огорь Жиздринского р-на Калужской обл.).

Источники

ГАРО – Государственный архив Рязанской области. Ф. 627а. Оп. 73. 1814.

Карагандинский старец 1998 – Карагандинский старец преподобный Севастиан (1884–1966). М.: Паломник, 1998.

Кольцов 1977 – Кольцов А. В. Стихотворения. Воронеж, 1977.

Научная литература

Аверинцев С. А. Византия и Русь: Два типа духовности // Новый мир. 1988. № 7. С. 210–221.

Гнутова С. В. Медная пластика Древней Руси (типология и бытование) // Русское медное литье. Вып. 1. М., 1993. С. 7–21.

Долбилов М. Д. Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. М.: Новое литературное обозрение, 2010.

Казаков Е. Ф. Образ Богородицы как архетип русской души // Вестник Кемеровского государственного университета. 2014. № 3 (59). Т. 1. С. 206–209.

Листова Т. А. Богородица, Москва и некоторые направления религиозно-политической жизни России // Этнографическое обозрение. 2010. № 4. С. 158–170.

Листова Т. А. Почитание Богородицы // Русские Рязанского края / отв. ред. С. А. Иникова. Т. 2. М.: Индик, 2009. С. 365–395.

Листова Т. А. Современный опыт взаимодействия Церкви, общества и государства: итоги полевых исследований в российской провинции и в Крыму // Традиции и современность. 2015. № 16. С. 101–132.

Попов Алексей. Влияние церковного учения и древнерусской письменности на мирозерцание русского народа. Казань, 1883.

Ранкур-Лаферьер Д. Традиция почитания икон Богоматери в России глазами американского психоаналитика. М.: Ладомир, 2005.

Федотов Г. П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М.: Гнозис, 1991.

Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (X–XVI вв.). М.: Изд-во МГУ, 1986.

Цеханская К. В. Икона в жизни русского народа. М.: Паломник, 1998.

References

Averintsev, S. A. 1988. Vizantiya i Rus: Dva tipa duhovnosti [Byzantium and Russia: Two types of spirituality]. *Novyi mir* 7: 210–221.

Dolbilov, M. D. 2010. *Russkiy kraj chuzhaya vera: etnokonfessionalnaya politika imperii v Litve i Belorussii pri Aleksandre II* [Russian land, foreign faith: Ethno-confessional policy of the empire in Lithuania and Belarus under Alexander II]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Fedotov, G. P. 1991. *Stikhi dukhovnye. Russkaia narodnaia vera po dukhovnym stikham* [Spiritual Poems. Russian folk faith according to spiritual verses]. Moscow: Gnosis.

Gnutova, S. V. 1993. Mednaya plastika drevnei Rusi (tipologiya i bytovanie) [Copper moulding of Ancient Russia (typology and existence)]. In *Russkoe mednoe litye* [Russian copper moulding] vol. 1, 7–21. Moscow.

Horoshev, A. S. 1986. *Politicheskaya istoria russkoi kanonizatsii (X–XVI vv.)* [Political history of Russian canonization (X–XVI centuries)]. Moscow: Izdatel'stvo MGU.

Kazakov, E. F. 2014. *Obraz Bogoroditsy kak arhetip russkoi dushi* [The image of the Mother of God as an archetype of the Russian soul]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta* 3-1: 206–209.

Listova, T. A. 2009. Pochitanie Bogoroditsy [Veneration of the Mother of God]. In *Russkie Ryazanskogo kraia* [Russians of the Ryazan Region], Vol. 2, 365–395. Moscow: Indrik.

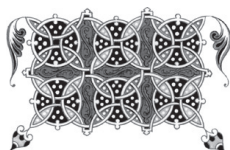
Listova, T. A. 2010. Bogoroditsa, Moskva i nekotorye napravleniya religiozno-politicheskoi zhizni Rossii [The Mother of God, Moscow and some areas of the religious and political life of Russia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 158–170.

- Listova, T. A. 2015. Sovremenniy opyt vzaimodeystviya Tserkvi, obschestva i gosudarstva: itogi polevykh issledovaniy v rossiiskoi provintsii i v Krymu [Modern experience of interaction between the Church, society and the state: the results of field research in the Russian regions and in the Crimea]. *Traditsii i sovremennost* 16: 101–132.
- Popov, Aleksei. 1883. *Vliyanie tserkovnogo ucheniya i drevnerusskoi pismennosti na mirosozertsanie russkogo Naroda* [The influence of church teaching and ancient Russian literature on the worldview of the Russian people]. Kazan.
- Rankur-Laferyer, Deniel. 2005. *Traditsiya pochitaniya ikon Bogomateri v Rossii glazami amerikanskogo psihologa* [The tradition of veneration of the icons of the Mother of God in Russia through the eyes of an American psychoanalyst]. Moscow: Lodomir.
- Tsehanskaya, K. V. 1998. *Ikona v zhizni russkogo naroda* [Icon in the life of the Russian people]. Moscow: Palomnik.

INTEGRATION CAPABILITIES OF ORTHODOXY: VENERATION OF THE MOTHER OF GOD AS A MANIFESTATION OF THE SPIRITUAL UNITY OF THE RUSSIAN AND EASTERN SLAVIC WORLD
(LATE XX – BEGINNING OF THE XXI CENTURY)

Abstract. The scale of such a large country as Russia requires taking into account all possible factors of strengthening integration, including religious ones. These include the veneration of the Mother of God, who received the status of the patroness of Moscow and Russia in popular religiosity. This veneration withstood the opposition of the atheistic policy of the Soviet era and received a new resonance after 1991. The article examines various aspects of modern Mariology in the context of integration.

Key words: icons of the Mother of God, Orthodoxy, integration, community.





ПОНЯТИЕ МОНАШЕСТВА В ПРАВОСЛАВНОЙ АСКЕТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX в.

Аннотация. В статье затрагивается важнейшая для христианского мировоззрения тема – отношение общества к монашеству. Оно видимым образом стало меняться еще в дореволюционный период, на что обращали внимание многие подвижники и святые того времени. В негативном отношении к монашеству общества, теряющего христианские корни, заключалось нежелание видеть рядом с собой другой пример жизни, что напоминало обличение совестью. Дух секулярного мира стал проникать и в монастыри и разлагать и эту духовную среду. Как можно было сохранить в этих условиях подлинные монашеские устои? Автор пишет, что такое противодействие можно было отыскать в трудах великих православных богословов-аскетов: святителей Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника и их продолжателей в XX веке – Иоанна Максимовича, Николая Велимировича, Серафима Соболева и других. Там была подлинная свобода от мирского духа и разъедающей душу секулярности, а позже – воинствующего атеизма и материализма. Автор говорит об особом пути монашеского служения в этом мире, «космического служения».

Ключевые слова: православное монашество, аскетика, секулярность, дух мира, богословие, аскетическая литература, монашеское служение.

Наталья Тимуровна Энеева (Natalia Timurovna Eneeva) – кандидат искусствоведения, научный сотрудник Центра по изучению истории религии и Церкви Института всеобщей истории Российской академии наук, специалист по истории русского православного зарубежья XX в., eneeva-nt@yandex.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2022. № 28. С. 59–71

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

УДК – 821.161; ББК – 83.3 (Рус) 1; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2022-28/59-71>

*Тайна благочестия¹ и тайна беззакония²
в действии до кончины мира.*
Святейший Патриарх Алексий I³

История христианской цивилизации Новейшего времени характеризуется двумя противонаправленными тенденциями. Одна из них более очевидна, потому что, так сказать, «лежит на поверхности», – это тенденция к секуляризации, обмирщению культуры. Другая для многих вообще практически неизвестна, потому что увидеть и осознать ее можно только изнутри процесса небывалой еще в истории консолидации внутрицерковных сил, одним из свидетельств которого стали те высочайшие образцы монашеского служения и аскетической литературы, которые Православная Церковь явила миру в период глобального гуманитарного кризиса XIX–XX вв. Новейшее время дало православному миру таких удивительных святых подвижников, духовных писателей и преподобных, как святители Игнатий (Брянчанинов), Феофан (Говоров) Затворник Вышенский, Николай (Велимирович), Иустин (Попович), Серафим (Соболев), Иоанн (Максимович), архимандрит Софроний (Сахаров). Все эти авторы являют собой примеры высочайшего монашеского служения. В то же время очевидно, что начиная примерно с середины XIX столетия православная аскетическая литература развивается на фоне все более контрастного по отношению к ней культурного контекста, наглядно демонстрирующего отторжение христианского нравственного идеала из менталитета еще недавно христианского по имени европейского общества.

Констатации и описанию процесса расслоения, расхождения путей христианства и светской культуры множество страниц посвятил святитель Игнатий (Брянчанинов). «Гляжу на мир, – писал он, – и вижу: сети диавола умножились в сравнении с временами первенствующей Церкви, умножились до бесконечности. Умножились книги, содержащие лжеучение; умножились умы, содержащие и сообщающие другим лжеучения; умалились, умалились до крайности последователи святой Истины <...> развилась жизнь вещественная, исчезает жизнь духовная...» (*Святитель Игнатий (Брянчанинов)* 1993: 395). По словам святителя, это явление – деградация христианского содержания из культуры христианской цивилизации – было предсказано еще подвижниками первых веков и Священным Писанием: «Священное Писание свидетельствует, что христиане, подобно иудеям, начнут постепенно охладевать к откровенному учению Божию; они начнут оставлять без внимания обновление естества человеческого Богочеловеком, забудут о вечности, все внимание обратят на земную жизнь; в этом настроении

и направлении займутся развитием своего положения на земле, как бы вечного, и развитием своего падшего естества» (*Святитель Игнатий (Брянчанинов)* 1993: 455).

Самую большую тревогу подвижников благочестия вызывала даже не сама по себе секуляризация светского общества, но влияние его на внутрицерковную жизнь, в том числе на монашество. «В ослаблении христианства, – пишет святитель Игнатий, – будет участвовать и монашество: член тела не может не принять участия в немощи, поразившей все тело. Предсказали это святые иноки древних времен <...> Когда христианство до крайности умалится на земле, тогда окончится жизнь мира» (*Святитель Игнатий (Брянчанинов)* 1993: 456).

В 1909 г. тема губительного влияния секулярного общества на внутрицерковный духовный климат стала одной из главных на первом Всероссийском съезде монашествующих, состоявшемся в Троице-Сергиевой лавре. Открывая съезд, будущий священномученик митрополит Московский Владимир (Богоявленский) говорил: «Не монастыри нужно изгнать из мира, а скорее мир из монастырей, то есть тот всеколеблющий, всеразрушающий и всерастлевающий дух мира, который, как язва, как смерть, скажу словами пророка, усиливается проникнуть не только сквозь наши двери, но и сквозь наши щели и все переделать по-своему». «Были века, когда быть христианином значило то же, что быть святым <...> Оскудение преподобных есть зловещее знамение для человеческого мира, ибо мир существует до тех только пор, пока есть в нем преподобные, то есть святые <...> Наша земля утучнена костями святых; наша история полна великими деяниями угодников Божиих и знамениями благодати Божией. Наша народная сила возникла от святых корней. Дадим ли ложному просвещению и обаятельному влиянию чувственного мира лишиться нас этой силы?». И далее: «Наша главная задача <...> снова высоко поднять знамя монашества, обновив правила и заветы древних отцов» (цит. по: *Иеромонах Серафим (Кузнецов)* 1999: 111, 95–103, 115).

В то же время одним из важнейших признаков духовного кризиса Новейшего времени святые подвижники считали нараставшее в предреволюционный период в секуляризованной части российского общества неприятие, даже ненависть к монашеству, выразившиеся после революции в особенно яростных репрессиях по отношению к монастырям. В 1910-х годах ученик святого праведного Иоанна Кронштадтского протонерей Иоанн Журавский так писал об этом: «Выявившаяся ненависть к монашеству в наших временах (не всеми еще примененная) служит таинственным знаком окончательно завершившегося богоотступления...». «Миролюб-

цы – это скрытые, внутренние враги христианства; своим гордостным, плотолубным житием они отрицают бытие Божие. Потому они в едином духе с безбожием объединились в ненависти к самой душе христианства – к монашеству». «Исчезновение монашества как духовного бытия человечества и всеобщая ненависть к нему и к христианству это характерные и самые существенные, неопровержимые признаки конца вещественного мира и овеществившегося духа. Ненависть к христианству является выразительным признаком духовной опустошенности ненавистников и окончательного падения духа в плоть». «Кто не понимает монашества, тот не понимает и христианства...» (*Протоиерей Иоанн Журавский* 1994: 41, 40, 39).

Ректор Московской Духовной Академии профессор протоиерей А. В. Горский, по словам Н. Н. Глубоковского, «предполагал рассматривать церковно-историческую жизнь по обнаружениям в ней действий Пресвятой Троицы – Бога Отца (в распространении христианства, твердости мучеников, победоносной апологетике в отношении к язычеству), Бога Сына (в учении, богослужении и иерархии) и Бога Духа Святого (в нравственно-практической сфере осуществления христианских идеалов добра и истины)» (*Глубоковский* 2002). Если первая сфера относится к миссионерству, проповеди, исповедничеству и апостольскому служению, а последняя – к сфере экклезиологии, то есть к соборному бытию, соборной природе Церкви, то вторая указывает на проблему устройства, выстраивания человеческой личности по подобию Божию, то есть по подобию Христа. Эта последняя область является преимущественной сферой собственно монашеского внимания и служения, монашеского «делания», которое в подвижнической литературе называется «художеством из художеств», потому что его целью является отображение, «изображение» в человеческом существе антропологического – то есть христианского – идеала, или, иначе, христианской нормы. И эта сфера является краеугольным камнем всей христианской деятельности, потому что, не имея перед глазами этой «нормы» – нечего проповедовать и нечего соединять⁴.

История Русской Церкви XX века стала временем не только физического выживания и исповеднического подвига, но и временем «духовного выживания» и сохранения неповрежденным христианского идеала святости. Если в послереволюционной России, давшей миру великий сонм святых новомучеников и исповедников, на долгое время теоретическое осмысление христианского подвижничества было практически невозможным, то в диаспоре вопросам христианского идеала святости и сущности монашеского подвига уделялось особое

внимание в трудах выдающихся русских богословов. Ими была продолжена традиция русской аскетической мысли предшествовавшего столетия, в особенности трудов святителя Игнатия (Брянчанинова), ставших отправной точкой нового этапа становления русской аскетической литературы, учитывавшей особенности нового исторического контекста, в котором ей предстояло развиваться. В то же время русская аскетика XX века представляет собой качественно нечто совершенно новое. Этим новым стала, прежде всего, поразительная внутренняя свобода – свобода от критериев, и вообще, какой-либо зависимости от ценностей и мнений «мира сего». Если святитель Игнатий как бы ведет своих читателей по темным лабиринтам со свечой в руке, указывая на ступающуюся вокруг мглу и на таящиеся за ней опасности, то подвижник XX века словно уже не обращает на этот мрак внимания, словно находится вне его, полностью порвал с «миром сим». Причиной этой свободы было, в действительности, в значительной мере то, что «мир сей» в XX веке сам попытался полностью избавиться от Христианской Церкви и христианского благочестия, что поставило мир на грань самоуничтожения, а Церкви дало возможность обновиться, заново аккумуляровав свои силы для дальнейшего несения бремени отторгающего ее мира.

Гонения на веру, начавшиеся в России после революции, дали новый импульс к осознанию места монашества в Церкви и его роли в духовной жизни. Прекрасное определение феномена монашества дал протоиерей Иоанн Журавский в своей книге «Тайна Царствия», написанной в Риге и опубликованной в Киеве в 1918 г.:

«В монашестве хранилась благодать, освящающая и весь внешний мир. Господь Бог имел “действенное” соприкосновение с внешним миром через монашество. В этом Ковчеге – как некогда в Израиле – хранилась Тайна Нового Завета Бога с человеком. Чем был Израиль для нового человечества, тем было монашество для христианского человечества.

Древний Израиль, как в Ковчеге, хранил в себе Тайну – обетование Грядущего Бога-Спасителя.

Монашество хранило в себе ту же тайну, но не в обетовании, а в свершении <...> Внешний мир христианский не вмещал этих тайн, опытно их не знал. Он внешне перед ними благоговел, а изнутри, в опытном переживании, они были для него неведомы. Христианство было для него Божественной притчей. Ибо внешний мир христианский был весь погружен своим умом и чувством в вещественное, в земное, в суетно-преходящее, в бытие языческое, непросветленное, потому и недоступны были для него внутренние Тайны Христианства, Тайны Царствия Божия.

Внешний мир христианский принадлежал по своему внутреннему устремлению к “чадам века сего, которые женятся и замуж выходят” – трудятся над продолжением тленного смертного бытия. Ему неведомо было иное бытие – вечное, бессмертное, Ангельское. Неведомо было Воскресение, бывающее здесь прежде Общего Воскресения, по выражению св. Симеона Нового Богослова.

Внешний мир христианский не сподобился, не потрудился усвоить внутреннюю Тайну Христианства, не потрудился достигнуть иного века и Воскресения из мертвых, “где ни женятся, ни замуж не выходят, но бывают как ангелы на небеси” (Мф. 22, 30; Лк. 20, 34–36; Фил. 3, 8–11). Не потрудившись должным образом, он и не знал этих Тайн, пребывал в бытии тленном, смертном, плотском. Ибо только трудники, нудящие себя, восхищают эти Тайны, входят в Царства этих Тайн.

Таким трудником, восхитившим эти Тайны, и было Восточное монашество, которое опытно усвоило их и хранило в себе.

Монашество, отрекшееся подвигом “умной воли” от внешнего и вещественного, отрекшееся от труда, продолжения тленной, смертной бесконечности, отрекшееся от “невещественных владений”, от мечтаний и вожделений и устремившее свою духовную “умную природу” к Воскресению и бытию в веке ином, – и было тем внутренним христианством, верою прозревшим, которому и открылось иное бытие – сокровенное, Божественное, скрывавшееся от веков и родов.

Монашество было и носителем живой веры в Живого Бога. Оно и творило этой верой жизнь христианскую в темных народах языческих. Оно озарило светом Веры Христовой эти народы. Свет Христов был в монашестве, и Сам Христос действительно пребывал в нем. Потому и тянулась простая верующая народная душа в паломничество по монастырям и к старцам-инокам: она живым чувством своего сердца ощущала там присутствие Живого Бога и не ошиблась: поистине Бог был в монашестве и там она соприкасалась с ним и обрела Его в Лицах св. иноков.

Через соприкосновение с монашеством внешний христианский мир просвещался и обретал действительную благодать, которая освящала его внешнее бытие и открывала путь к бытию внутреннему, духовному. Освящающая благодать Христова исходила на внешний мир только через иночество. Других путей освящения в Церкви Христовой не было, нет и не будет.

Всякая душа христианская, возжаждавшая благодатного изменения своего жития, получала его и будет получать только через иночество. Св. иноки являются носителями сей действенной бла-

годати. В этом – Тайна Церкви Христовой. И Тайна сия – святое благодатное иночество.

В св. трудниках иночества Восточного, которым даны эти Тайны Царства Божия, хранился и сокровенный умный путь к освящению, к обретению благодатной жизни и веры и к опытному усвоению этих Тайн» (Протоиерей Иоанн Журавский 1995: 17–20).

«Западные народы, по своей внутренней одаренности и развитию, по своему возрасту – народы юношеские, духовно незрелые. Западные народы, по своему незрелому возрасту, восприняли Тайну христианства хотя и сильно и красиво, вплоть до “святой влюбленности”, но восприняли внешне, извне. Внутренняя сущность была для них недоступна.

А “Красота Дщери Царевой была вся внутри” – говорит пророк (Пс. 44, 14). И эта внутренняя красота не была ими воспринята. Отсюда потом и родилась тоска по этой внутренней красоте, по Горнему, выразившаяся в готике католических храмов <...>

Готика – это искание Бога в небесах. Готика – это устремление ввысь, тоска, это – крик души, взывающей внутреннего <...> И совсем иной религиозный опыт Восточного монашества. Здесь <...> небо от земли неотделимо <...> Здесь, на Востоке – обладание, там, на Западе – искание. Здесь – внутрипребывание в тайне с Богом, там – устремление ввысь, искание Бога в небесах. Здесь – отрицание “мира сего” и пребывание в мире Горнем, Небеси. Там – утверждение “мира сего” и взывание мира грядущего. Здесь – Богоносная умная молитва и тихая радость обретения. Там – экзальтированная влюбленность, переходящая в тоску исканий устремленных.

Потому Восточное монашество все внутри, во внутреннем созерцании. И его возраст – возраст седых веков <...>

И опыт Православного монашества есть Божественный опыт “конца”. Опыт конца тленного, внешнего, грешного бытия, опыт конца смертного образа человеческого.

И – светлый, величественный, потрясающий опыт начала иного бытия – Богоносного, опыт выявления Бога во плоти пришедшего, опыт выявления бессмертного Богочеловеческого Образа “неизреченной славы” – Лица Христова в образе человеческом.

С Тайной монашества Восточного неразрывно связаны и конечные судьбы христианского человечества, судьбы всего мира. В монашестве и только в Восточном монашестве, православном монашестве, сокрыты последние времена и сроки, в нем сокрыта тайна “конца”.

С исчезновением монашества исчезнет и христианство. С исчезновением христианства исчез-

нет и внешний мир: придет его конец» (Протоиерей Иоанн Журавский 1995: 23–25).

«Тайна мира есть тайна христианства, тайна Христова. Мир существовал ради сей Тайны. С исчезновением носителей сей Тайны исчезнет и сам мир. Носителями же сей тайны были св. иноки. Иночество держало и мир» (Протоиерей Иоанн Журавский 1995: 38).

Аскетика XX века развивает мысли древних о том, что монашество есть призвание к христианскому совершенству, оно есть прямой ответ на слова Христа: «Если хочешь быть совершенным <...> приходи и следуй за Мною» (Мф. 19, 21). Монашество выступает в творениях подвижников XX века прежде всего как «профессиональная деятельность» по культивированию в человеческом обществе феномена «святости»: «Единый святой, – по словам архимандрита Софрония (Сахарова), – есть явление чрезвычайно драгоценное для всего человечества. Святые фактом своего бытия, хотя бы и неизвестного миру, но известного Богу, низводят на землю, на все человечество великое благословение Божие». «Сердце пустытника – храм, а ум его служит престолом <...> Духовная жизнь, то есть молитвенно-аскетическая при глубокой вере, выше всякой иной»; «монах встречается с невыразимо великим богатством» (Архимандрит Софроний (Сахаров) 1991: 211, 90, 65, 82). О преподобном Силуане о. Софроний пишет, что он «явлением ему Христа был научен переживать богоподобие человека» (Архимандрит Софроний (Сахаров) 1991: 92).

Аскетические творения подвижников Новейшего времени продолжают и развивают линию христианского неоплатонизма. Так, по мысли архимандрита Киприана (Керна), иночество встроено не в земную, а в небесную духовную иерархию и именно в этом промежуточном «местоположении» заключается его служение земной христианской жизни:

«Иночество должно, продолжая золотую цепь, соединяющую его с миром ангельским на небесах, изливать миру тленному и падшему на земле это сияние святости, любви и мудрости. Иночество должно быть переполнено этим светом и преломлять его в делах чистоты, милосердия и боговедения. Иночество должно, подражая своим первообразами Ангелам, продолжать на земле и довершать ангельское служение, стать служебными духами для тех, которые имеют наследовать спасение, для томящихся в грехах и мраке неведения человечества. Как ангельский мир не самозамкнут и не самодовлеющ, так и монашество не является самозамкнутым и самодовлеющим “сословием в Церкви”. Древняя народная мудрость сказала: “Свет мирянам – иноки, свет инокам – Ангелы”. Это – *ареопагитская мысль* (здесь

и далее курсив наш. – Н. Э.), высказанная в простых словах пословицы. И она очень верно выражает сущность взаимоотношения миров человеческого и ангельского, с их *промежуточной служебной ступенью* иночествующего собора» (Архимандрит Киприан (Керн) 1996: XIV).

В то же время XX век вносит свою особенность в прочтение «ареопагитской» темы иерархического служения. Особенность заключается в акцентировании слов Спасителя: «Кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою» (Мф. 20, 26; Мк. 10, 43); «Кто хочет быть первым, будь из всех последним...» (Мк. 9, 35). В применении к идее иерархии эти слова показывают земное служение зеркальным отражением небесных сфер, и тем самым иерархическая пирамида оказывается особым образом «опрокинутой»⁵: «В строении мира, – пишет архимандрит Софроний (Сахаров), – усматривается иерархический порядок, деление на высшее и низшее: ПИРАМИДА БЫТИЯ. В человеческом же сознании мы находим идею равенства как неотступное требование нашей глубокой совести <...> Господь не отрицает факта неравенства, иерархию, деление на высшее и низшее, большее и меньшее, но эту пирамиду бытия Он опрокидывает вершиною вниз и тем достигает последнего совершенства. Несомненная вершина пирамиды – Сам Сын Человеческий, Единственный, подлинный, вечный Господь; и Он говорит про Себя, что “не пришел, чтобы Ему служили, но послужить и дать душу Свою во искупление многих” (Мф. 20, 28). Об ангелах <...> Апостол говорит, как о “служебных духах, посылаемых на служение тем, которые имеют наследовать спасение” (Евр. 1, 14). Своим ученикам Господь заповедует <...>: “кто хочет быть между вами большим, да будет вам слугою...” (Мф. 20, 25–27; Мк. 10, 42–44). Этим определяется назначение и смысл Церковной иерархии». И далее: «Христианин идет ВНИЗ, туда – в глубину опрокинутой пирамиды, где сосредотачивается страшное давление, где взявший на себя грех мира – Христос <...> Туда любовью увлекается подвижник Христов. Любовь Христова своего избранника мучает, тяготит и делает его жизнь невыносимо тяжелой <...> “Молиться за людей – кровь проливать” <...> Такая молитва есть покаяние за грехи людей, и, как покаяние, есть взятие на себя тягот их, и, как молитва за весь мир, есть в какой-то мере несение тяготы мира» (Архимандрит Софроний (Сахаров) 1991: 223–225).

Таким образом, для иночества отречение от «мира сего» есть форма служения, помощи миру. Конечно, молитва за весь мир всегда была «деланием» древних Отцов; однако следует отметить, что в аскетической литературе XX века мысль о духовной

связи отшельника со всем мирозданием особенным образом акцентирована. С одной стороны, отшельником может быть только тот, кто имеет опыт Божественного утешения в душе; с другой – подлинный монах только тот, кто чувствует себя причастным к духовной жизни всего мира, молитва за который является его долгом, его служением. Такой молитве сугубо посвящены писания преподобного Силуана Афонского. «Жизнь духовного мира Старец сознавал как единую, – пишет архимандрит Софроний, – и в силу этого единства каждое духовное явление неизбежно отражается на состоянии всего этого мира». «Бытие всего человечества не есть для него нечто чуждое, постороннее, но неотделимо связано и с его личным бытием <...> Заповедь – “любить ближнего как самого себя” – он начинает понимать не как этическую норму; в слове КАК он видит указание не на меру любви, а на онтологическую общность бытия». «В земной жизни есть известный последовательный черед, но в вечности все мы едины, и потому каждый из нас должен заботиться не только о себе, но и об этом всеединстве» (*Архимандрит Софроний (Сахаров)* 1991: 92, 45, 46).

По словам о. Киприана (Керна): «Иноки должны быть ангелами-хранителями мира, служить миру и продолжать в этом направлении линию ангельского служения. Это служение может проходить в непосредственном контакте с этим миром или быть пустынно-анакоретским, от мира географически отделенное, но зато еще более связанное метафизически, духовно, молитвенно. Такое иночество уходило от жизни мирской к жизни мировой, к молитвенному служению всему миру, к его духовному охранению.

Во всяком случае, монашество не есть по замыслу и не смеет быть и в действительности эгоизмом. Это было бы разрывом “золотой цепи”, нарушением *соборного единства* всех членов Тела Церкви и выпадением из общего плана Божиего промысления о мире и людях. Свое стремление к святости, к духовному совершенствованию оно осуществляет не самоотносно, не самозамкнуто. Очищаясь, оно очищает и окрест стоящих, будь то близкие или дальние; просвещаясь молитвою, богомыслием, созерцанием, оно просвещает и должно просвещать окрест себя весь мир, всех человеков» (*Архимандрит Киприан (Керн)* 1996: XIV). «Цель иночества, как нравственной силы, – спасение не только самих себя, но спасение всего мира и освящение твари. Это не только спасение от мира, но именно спасение мира» (*Архимандрит Киприан (Керн)* 1996: XIV).

По словам преподобного Нила Синайского: «Монах есть тот, кто от всех отделяясь, со всеми состоит в единении» (Добротолюбие 1884: 238). Ему

вторит архиепископ Иоанн (Шаховской), рассуждая о проблеме снятия антитезы, заключающейся в понятии монашества как ухода от общения с другими людьми, уединения и понятия Церкви как соборного единства: «Иночество есть ощущение единства во Христе»; «Можно понять монашество как ощущение этого единства Церкви» (*Иеромонах Иоанн (Шаховской)* 1932: 11, 12).

Для архимандрита Софрония (Сахарова) характерно устойчивое употребление некоторых понятий, которые, будучи сами по себе традиционными для философского и богословского мышления, в XX веке приобрели новое звучание. При этом очевидно, что о. Софроний именно мыслит в этих «обновленных» понятиях, а не вводит их просто для «осовременивания» богословского языка.

Одним из таких устойчивых старых и в то же время новых понятий является слово «Космос». Часто заменяя, особенно в последних своих беседах, понятия «мир», «вселенная», «универсум», «бытие», «онтология» словом «космос», о. Софроний отчасти апеллирует к современной его «транскрипции», связанной с эпохой освоения внеземного космического пространства, что делает обозначаемую им реальность более «ощутимой», наглядной не только умозрительно, но как бы и физически. Но в то же время очевидно, что видимое физическое пространство представляет собой лишь малую толику смысла, вкладываемого о. Софронием в понятие о «космосе».

В качестве обоснования его употребления в аскетике о. Софроний ссылается на слова Спасителя: «Дерзайте, Я победил мир» (Ин. 16, 33), поясняя при этом: «Мир – по-гречески “космос”» (*Архимандрит Софроний (Сахаров)* 2010: 244). Это уточнение привносит, безусловно, особый смысловой оттенок в прочтение Евангельского текста: под словом «мир» подразумевается здесь уже не только человеческий мир – отпавший от Бога «социум», – но весь тварный универсум, видимый и невидимый; оно служит для указания на вселенский масштаб Голгофской Жертвы Христа, имеющей отношение не только к человеческой жизни, но к бытию всего мироздания: «Постом и особенно на Страстной неделе мы всем существом следовали Христу в Его *космическом* страдании, готовясь к восприятию Его победы над космосом» (*Архимандрит Софроний (Сахаров)* 2010: 160).

При этом следует отметить, что слово «космос» употребляется о. Софронием в двух противоположных значениях – положительном и отрицательном. Прежде всего, под «космосом» о. Софроний имеет в виду все тварное бытие, которое, в свою очередь, понимает как Откровение его Создателя. «Весь мир, весь космос, – говорил о. Софроний в одной из бе-

сед с насельниками основанного им Свято-Иоанно-Предтеченского монастыря в Эссексе, – есть Его дыхание, Его творческий Ум. Молитва моя о том, чтобы всем вам, пришедшим сюда, открылось это видение Христа». «Трудность нашего монастыря в том, что мы хотим сохранить вселенское, “всеекосмическое” видение <...> Христос для меня всё – и всекосмическое, и сверхкосмическое бытие». «Мне вождельно сознание Христа, Который носит в Себе весь этот мир» (*Архимандрит Софроний (Сахаров)* 2007: 51, 52, 56).

В то же время в беседах о. Софрония постоянно звучит тема «космического зла», суммируемого им часто тоже словом «космос», явившегося следствием отпадения части творения от своего Творца, искадившего изначально добрую природу тварного мира, наполнившего его чуждыми Божеству энергиями: «Космические законы и энергии повсюду одни и те же: они проходят через нас. Когда Господь сказал: “Я победил мир”, то, значит, эти испытания “прикасаются” и к Нему, и Он их отвергал и побеждал. Но тот же космический дух приходит и к нам и потрясает нас. Так что борьба эта – космическая и сверхкосмическая <...> Господь “пришел спасти мир” (Ин. 12,47), победив все космические энергии, возведя нас в план Божественной жизни, уже за пределами, трансцендентными для сил Космоса» (*Архимандрит Софроний (Сахаров)* 2003: 121–123).

В конечном счете, главной целью употребления понятия «космос» в сотериологическом контексте является определение подлинного масштаба, смысла, сферы ответственности не только Богочеловеческого, но и человеческого – в данном случае монашеского – служения. Иначе говоря, архимандритом Софронием вводится новая для православной аскетики тема – монашества как «космического служения». По мысли о. Софрония, монашеский подвиг имеет значение не только для окружающих людей, не только для человеческого общества в целом, но и для существования всего мира, всей вселенной. Тема эта проходит красной нитью через все его труды и звучит в последних беседах со слушателями: «Природа человеческого бытия такова, – пишет о. Софроний в книге о старце Силуане, – что каждое отдельное лицо, преодолевая в себе зло, этой победой наносит поражение космическому злу столь великое, что следствия ее благотворно отражаются на судьбах всего мира. С другой стороны, природа космического зла такова, что, побеждаемое в отдельных человеческих ипостасях (лицах), оно терпит поражение, значение и размеры которого бесконечно непропорциональны количеству»; «полем духовной битвы <...> с космическим злом является <...> сердце человека» (*Архимандрит*

Софроний (Сахаров) 1991: 210, 43); «Вся сила сопротивления космическому злу сосредотачивается в глубоком сердце христианина» (*Архимандрит Софроний (Сахаров)* 2007: 221).

«Когда мы умрем, мы попадем в общество существ, которые не знают смерти и для которых ее нет» (*Архимандрит Софроний (Сахаров)* 2003: 84). «Мать-земля есть всего только “инкубатор” для выращивания человеческой личности до той зрелости, когда она становится способной воспринять жизнь уже в иных измерениях, как бы выйти в космические просторы, где действуют законы “небесной механики”». «Весь мир, как он есть, в каждый данный момент может и должен служить “трамплином” к Тому, Кто создал и мир и нас <...> Мы как бы поневоле расширяемся до космических измерений». «Победитель Космоса становится сверхкосмическим. Речь идет о Вечности, лежащей за пределами тварного Космоса» (*Архимандрит Софроний (Сахаров)* 2010: 218, 248, 244–245).

Прямое сопоставление и сопряжение внутренней духовной жизни человека и жизни всего тварного универсума, излагаемое в терминах, свойственных мышлению именно XX века, находим мы не только у архимандрита Софрония, но также, например, у архиепископа Иоанна (Шаховского), который пишет в своей книге «Белое иночество»: «...близина духа есть сердце мира! Мир ею – космически – дышит» (*Иеромонах Иоанн (Шаховской)* 1932: 23).

Другим термином, по-новому звучащим в век естественнонаучных открытий, является слово «энергия». Если слово «космос» обосновывает масштаб и онтологический смысл «духовного делания», то слово «энергия» указывает как бы на его природу. «Я совершенно убежден, – пишет архимандрит Софроний, – что ни одна молитва, то есть ее энергия, в мире не исчезает» (*Архимандрит Софроний (Сахаров)* 2010: 145). «Всякая мысль, отрицательная или добрая, даже когда мы наедине в своей келье, есть энергия и сила»; «Энергия... молитвы... отражается в космических судьбах всего мира». «Люди не знают того, что когда они помышляют что-либо недоброе, будучи у себя в углу, в своей “берлоге”, то они разрушают великое тело всего человечества»; «Мы должны иметь контроль над нашим умом». «Если мы осознаем важность факта нашего мышления, то, конечно, будем проводить нашу монашескую жизнь с большой осторожностью <...> Наша мысль всегда пребывает в Боге. И тогда мысль освещает всю нашу жизнь <...> Это – наша работа повседневная <...> Так мы можем войти в дух монашества». «Через добрые мысли и добрую молитву о всех мы должны по мере возможностей избежать скорбей, трудностей, болезней и сохранить этот мир <...> Когда я был в пустыне на Афоне, мне приходилось служить

в пустых храмах, и я думал: <...> Мне дана радость кричать от лица земли к Богу: Миром Господу помолимся!» (*Архимандрит Софроний (Сахаров)* 2007: 136, 138, 190, 196, 137, 139, 193).

То есть получается, что монах потому и спасает мир, что он является как бы своего рода «генератором» созидательной энергии, вернее, ее «аккумулятором» и проводником в мир, потому что Источником этой энергии является Создатель мира и человека. Поэтому-то преподобный Силуан и пишет: «Мир думает, что монахи – бесполезный род. Но напрасно они так думают»; «Монах – молитвенник за весь мир; он плачет за весь мир и в этом его главное дело <...> Не дело монаха служить миру от труда рук своих. Это дело мирских. Мирской человек мало молится, а монах постоянно. Благодаря монахам на земле никогда не прекращается молитва; и в этом – польза всему миру, ибо мир стоит молитвою; а когда ослабеет молитва, тогда мир погибнет <...> Ты, может быть, скажешь, что теперь нет таких молитвенников, которые молились бы за весь мир; а я тебе скажу, что когда не будет на земле молитвенников, то мир кончится, пойдут великие бедствия; они уже и теперь есть. Мир стоит молитвами Святых, и монах призван молиться за весь мир. В этом его служение, и потому не обременяйте его мирскою заботою...»; «И в наше время есть еще много подвижников, которые угодны Богу, хотя они и не творят видимых чудес» (цит. по: *Архимандрит Софроний (Сахаров)* 1991: 366–367, 374). «Святой Варсонофий, например, – продолжает мысль преподобного Силуана архимандрит Софроний, – свидетельствует о том, что в его время молитва трех мужей удерживала мир от катастрофы. Ради неведомых миру святых изменяется течение исторических и даже космических событий, и потому каждый святой есть явление космического характера, значение которого выходит за пределы земной истории в мир вечности. Святые – соль земли; они – смысл ее бытия; они – тот плод, ради которого она хранится. А когда земля перестанет рождать святых, тогда отнимется у нее сила, удерживающая мир от катастрофы» (*Архимандрит Софроний (Сахаров)* 1991: 211).

В контексте темы «борьбы с космическим злом», естественно, одним из важных ее аспектов становится определение понятия «силы», это зло побеждающей. «В гениальной книге “Лествица” прп. Иоанна – пишет о. Софроний, – есть такие слова: “Прежде всего, честный отчет, нужно нам иметь духовную силу”» (*Архимандрит Софроний (Сахаров)* 2007: 38). Архимандрит Софроний называет эту силу «Христовой любовью»: «Святые живут любовью Христовой, которая есть Божественная **сила**, созидаящая и содержащая мир, и потому так велико значение их молитв» (*Архимандрит Софро-*

ний (Сахаров) 1991: 211). «Мысль о “слабости” христианства, – продолжает он, – глубоко неправильна. Святые обладают силою, достаточною для господствования над людьми, над массами, но они идут ОБРАТНЫМ путем: они себя поработают брату и чрез то приобретают себе такую любовь, которая по самой сущности своей нетленна. На этом пути они одерживают победу, которая пребудет вовеки, тогда как победа силою [земною] никогда не бывает прочна и по роду своему является не столько славою, сколько позором человечества» (*Архимандрит Софроний (Сахаров)* 2007: 212).

Святитель Игнатий (Брянчанинов), также касавшийся этого вопроса, называет «силу, содержащую мир», несколько иначе – «миром Христовым». «Христос, – пишет святитель, – ниспосылает в сердце духовную силу, называемую миром Христовым, непостижимую умом, невыразимую словом, непостижимо постигаемую одним блаженным опытом. “Мир Божий, – говорит Апостол христианам, превосходяй всяк ум” <...> Это значит: он превыше всякого ума созданных, и ума человеческого, и ума Ангелов света, и ума ангелов падших. Он, как действие Божие, властительно, Божественно распоряжается». «Эта сила заимствуется из Самого Христа: “Во Мне мир имате. В мире скорбны будете: но дерзайте, яко Аз победил мир”» (*Святитель Игнатий (Брянчанинов)* 1993: 221).

Иначе говоря, «мир Христов» и есть та сила, которая побеждает «мир сей», являющийся реальностью, зараженной смертью, и враждебной Богу и человеку. В свете произведенной архимандритом Софронием транскрипции святоотеческого богословия на современный язык понятно, что и за тем, и за другим понятием – «любовь Христова» и «мир Христов», – рассмотренными с точки зрения явления в земном мире «духовной силы», стоит паламитское богословие – понятие нетварной божественной энергии, причастность к которой возвращается человеку через вхождение его в Церковь Христову.

В то же время в понятии «мир Христов» очевидно присутствие эсхатологической смысловой отсылки⁶. В этой связи чрезвычайно интересными представляются мысли греческого богослова митрополита Иоанна Зизиуласа об «обратной природе» эклезиологического времени, или, как он пишет, – «Эсхатологическом этосе Церкви». По словам митрополита Иоанна Зизиуласа, в Церкви «будущее не определяется прошлым», а напротив, «грешник онтологически зависит не от того, каким он был, но от того, каким он будет». «Всякий человек есть не то, что он есть, а то, чем он будет “в последний день” <...> Поскольку будущее всегда в руках Божиих, никакое наше суждение о нашем собрате не должно иметь онтологического характера. Все мы –

потенциальные святые. Покаяние и оставление грехов, получаемые нами в Церкви, бессмысленны без эсхатологической онтологии, которая позволяет им в будущем, в последний день, избавить человека от его прошлого». «Церковь <...> свою истинную ипостась черпает не в прошлой своей истории и не в настоящей своей деятельности и проповеди, какими бы они ни были серьезными и впечатляющими, но в будущем, в видении иного мира не таким, каким он был или каким является, но каким он будет в конце истории». «Таинства Церкви являют нам эсхатологию <...> Церковь каждое мгновение переживает-ся как свобода от лжи, обмана, самообмана, эгоизма, индивидуализма и, наконец, тления и смерти». Евхаристия как христоцентричное собрание, как образ Царства Божия – есть «откровение будущего состояния вещей». «Евхаристия – это воспоминание»⁷ <...> Если же будущее сообщает смысл как настоящему, так и прошлому, тогда оно превращается в источник, из которого оба они черпают свое бытие. Будущее приобретает ипостась (Евр. 11, 1) и может предварить время, став частью нашей памяти. И тогда можно говорить о воспоминании будущего». «Если Церковь в мире, но не от мира, если мы “не имеем здесь постоянного града, но грядущего взыскуем” (Евр. 13, 14), тогда сущность Церкви, ее ипостась, онтология эсхатологичны. Бытие ее заключается в будущем Царстве Божием, а корни – в последних событиях, и только ветви и листья этого древа пребывают в прошлом и настоящем времени» (Митрополит Иоанн Зизиулас 2009: 197, 198, 172, 189, 86, 244–245, 200).

«Корни жизни нашей да будут на водах Пресвятой Троицы» (Иеромонах Иоанн (Шаховской) 1932: 27), – пишет о том же архиепископ Иоанн (Шаховской). «Необходимо знать путь до конца» (Архимандрит Софроний (Сахаров) 2007: 38).

Таким образом, аскетическая литература XX века свидетельствует о живом преемстве с писаниями древних подвижников, опытным переживании и углублении традиции аскетического православного подвижничества.

В то же время XX век породил и иную форму монашества, и связанное с ней новое его определение – так называемое «монашество в миру». Важно отметить, что определение это и благословение на такую форму иноческой жизни изошло не из обмирщенных кругов, но изнутри самого аскетического монашества. Так, по словам о. Софрония (Сахарова): «Старец Силуан считал, что наступило то время <...> когда многие “ученые” люди будут монахами в миру; он находил, что вообще условия для монашества в той форме, как оно существовало в древности, становятся неблагоприятными, но что призвание и стремление к монашеству всегда будет»

(Архимандрит Софроний (Сахаров) 2007: 64–65).

«Монашество в миру» является, прежде всего, фактом истории XX века. Оно стало неизбежным следствием гонений на Церковь, монастыри и монашество как таковое: изгнанные из монастырей монахи и монахини поселялись в городах и деревнях, работали в советских учреждениях и сельских артелях. Те материальные свидетельства тысячелетней духовной истории России, которые не были уничтожены в результате революции и атеистического правления, были спасены именно благодаря Церкви, «растворившейся в миру». Так, например, изображенная на знаменитом полотне П. Д. Корина «Молодая монахиня» – матушка Фамарь, в миру Татьяна Николаевна Протасьева, в советское время работала в Государственном историческом музее в отделе рукописей, где занималась описью и изданием рукописного фонда Чудова монастыря, попавшего в ГИМ после его разрушения. Такова была историческая необходимость, но очень важно, что идейно такой способ выживания Церкви и монастырской духовности был уже подготовлен, пережит и одобрен русским мыслящим обществом.

Иначе говоря, «монашество в миру» является не только исторической реальностью Новейшего времени, но и аскетической концепцией, вызревавшей на протяжении всего XIX века в сознании как церковных подвижников и святителей, так и светских религиозных мыслителей, особенно в трудах так называемых славянофилов. Уже Константин Сергеевич Аксаков писал, что «в настоящую эпоху необходимо не пустынное, а общественное отшельничество, то есть отшельничество среди общества» (цит. по: Фудель 1978: 46).

Развитие славянофилами идеи «мирского монашества» рассматривается в статье Сергея Сергеевича Хоружего «Хомяков и соборность» (Хоружий 1991: 85–103): «С ранней эпохи христианского подвижничества высказывали мысль о том, что и общие цели, и духовные установки жизни в подвиге по сути своей вовсе не предназначены исключительно для монашествующих, но имеют более широкий, общечеловеческий смысл. Еще св. Иоанн Златоуст указывал: “Писания желают... чтобы все люди жили жизнью монахов, хотя бы и имели жен. Всем людям должно восходить на одну и ту же высоту... Мы подлежим ответственности равной с монахами” (Иоанн Златоуст 1898: 108). Это так, ибо цель и назначение человека для всех едины. Православие говорит: “Истинная цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святого Божьего”. И этот знаменитый девиз преподобного Серафима о стяжании Святого Духа никак не ограничен “монастырем”, не обращен лишь к нему. Будь то в монашестве или в миру, человеку

так же надлежит относиться к вещам и к людям и тот же у себя создавать духовно-душевный строй, все сие просвещая единою христианскою целью, стяжанием благодати – то есть делая таким же, как у подвижника, который все иные цели предал отсечению. Оттого-то эта антропологическая стратегия, единая и для мира, и для монастыря, выражается формулой “монастырь в миру”, а не “монастырь в мире” <...> На теме монастыря в миру сходились у нас и народная религиозность, и просвещенная религиозная мысль <...> У ранних славянофилов с темой монастыря в миру – особенное сродство. Это – их тема <...> Прочными нитями установка монастыря в миру связана и с идеей соборности <...> девиз монастыря в миру и принцип соборности очень близки между собою» (Хоружий 1991: 100–101).

Такая интерпретация понятия монашества на самом деле вызывает вопросы, так как по православному канонам монашество «по определению» подразумевает, как известно, три обета: послушание, нестяжание и безбрачие. Однако в контексте приведенной выше трактовки архимандритом Софронием сути монашеского служения как умственного и душевного «добродейания», понимаемого не с точки зрения человеческой субъективности, а, так сказать, онтологически, как деятельность, имеющая реальное, «энергичное», влияние не только на «социум», но даже и на весь тварный «космос» и вселенский исторический процесс, – в таком прочтении становится понятной приведенная С. С. Хоружим цитата из святителя Иоанна Златоуста о всеобщей христианской призванности к монашескому духовному служению.

В послереволюционной России концепция «монашества в миру» подробно развивалась Сергеем Иосифовичем Фуделем: «“Монастырь в миру”, или “белое монашество”, есть утверждение узкого пути Евангелия для всех, а не только для небольшого количества людей, находящихся за монастырской оградой, он есть попытка осуществления полноты христианства в гуще мира, а тем самым он есть только возвращение к первохристианству. “Монашество в миру” никто не придумывал, его потребовала история Церкви, конец которой смыкается с началом. Мир возвращается к язычеству. Конечно, он “возвращался” уже давно, но за последние века все процессы ускорились. Поэтому все яснее начали говорить о монастыре в миру религиозные мыслители этих веков: Тихон Задонский, Амвросий Оптинский, Достоевский» (Фудель 2009а: 87–88). «Идея “монастыря в миру” для меня особенно дорога, – писал С. И. Фудель святитель и исповедник Афанасий (Сахаров), – и пропаганду ее я считаю существенно необходимой <...> Ваша книга (книга С. И. Фуделя

“Путь Отцов”. – Н. Э.) – богословское обоснование “монастыря в миру”» (Фудель, 2009б: 112).

В русском рассеянии в 1932 г. вышла книга иеромонаха Иоанна (князя Шаховского), будущего архиепископа, «Белое иночество». «Слышно, – пишет о. Иоанн, – что в России сейчас много белых иноков и инокинь. Это – новое явление в общей церковной жизни <...> более значительный для Церкви знак, чем осияние куполов и обновление икон <...> Надо прислушаться нам к Духу Церкви, к ее кроткой, но стойкой <...> борьбе в мире за Свята святых мира». «Параллельно упадку монашеской жизни начало восстанавливаться “белое иночество” <...> – первокровное, мученическое в мире христианство, подлинное ученичество Христово». «Мысль о “белом иночестве” как об общехристианском состоянии <...> В этом движении веры и воли <...> мысль о строительстве подлинной *Православной культуры* (курсив иеромонаха Иоанна. – Н. Э.). Ибо начать надо с пламенного очищения своего “внутреннего человека”, с целостного <...> освобождения себя от всех давлений атмосферы “мира сего”. Человек должен родиться в иную культуру, задышать иными легкими, особым воздухом. И это все прекрасно можно осуществить у того же рабочего станка, у той же иглы и того же магазинного прилавка, где рождается и вся похоть материальных революций мира. И какое великое утешение это! Разбираясь в постригальном апостольском послании, я удивлялся, что оно было взято Церковью из послания, обращенного решительно ко всем христианским душам, ко всякому их званию и положению». «Сам Господь, Творец, явившийся нам и одевший наши земные одежды <...> молился <...> “О тех, которых Ты дал Мне <...> потому что они не от мира, как и Я не от мира” (Ин. 17). – Это молитва о *белом иночестве* (курсив иеромонаха Иоанна. – Н. Э.), о подлинной Церкви Христовой, единым духом живущей на земле, как на небе». «Дано же Евангелие Христово людям, чтобы всех уверовавших сделать иноками – “иными”, чем те, которые могут называться “своими” в этом мире» (Иеромонах Иоанн (Шаховской) 1932: 20, 13, 21, 17–18, 14). Владыка Иоанн употребляет здесь слово «иночество» в смысле – “инаковости” по отношению к падшему порочному миру.

Наконец, следует упомянуть, что через понятие монашества современное богословие осуществляет очень важную «дефиницию» – различение понятий «экклезиологии» и «социологии»: «Существует опасность смешения экклезиологии и социологии», – пишет митрополит Иоанн Зизиюлас. «Великое искушение – слиться с усилиями, которые предпринимает общество для решения различных своих проблем <...> чтобы, сами того

не замечая, мы не поддавались искажениям нашей идентичности» (*Митрополит Иоанн Зизиулас* 2009: 21, 23). Опасность смешения понятий «эклизиологии» и «социологии» заключается в том, что на первый взгляд и то, и другое указывает на некую общую реальность – на общество, собрание людей (слово «Церковь» и означает «собрание», «собор», собрание людей вместе). Однако содержание, которое вкладывают в это понятие церковное и секулярное сознания, чрезвычайно рознятся. Здесь существует такая же опасность кардинальной «подмены смысла», как и та, о которой писал протопресвитер Александр Шмеман в своей книге о Евхаристии, указывая на противоположность использования Церковью и секулярным миром понятий «любовь» и «единство». Современные общественные науки, социология рассматривают «социум» как самодовлеющую ценность, по отношению к которой ее составляющие – «индивиды», сколько бы ни говорилось об их благе, имеют вторичную ценность по отношению к «благу целого». В отличие от этого, экклезиологическое понятие «соборности» подразумевает, что и в ценностном, и в онтологическом смысле, подобно «математике бесконечностей», «часть» не меньше «целого», и поэтому «слезинка ребенка», по Ф. М. Достоевскому, не может быть оправдана блаженством всего человечества. «Задача перед нами, – пишет архимандрит Софроний (Сахаров), – как из этого “атома”⁸, или по-латински “индивидуума”, от этой формы бытия перейти к тому, чтобы каждый из нас <...> жил бы все человечество как свою жизнь <...> Когда мы станем персонами-ипостасями по образу ипостаси Самого Христа, тогда мы будем носить в себе все человечество». «Живите как единый человек» (*Архимандрит Софроний (Сахаров)* 2007: 119, 165).

Таким образом, православное понятие «соборности», в основе которого понятие о человеке как образе его Создателя, и следовательно – Тринитарное богословие, – подразумевает равноценность отдельной ипостаси и соборного целого и, следовательно, отказ личности от эгоизма, а целого – от давления над индивидом. Иначе говоря, «соборность» – это бесконечный собор «актуальных бесконечностей»; категория соборности подразумевает лежащую в ее основе богоподобную, то есть бесконечную ценность личности, «сущностью» которой является любовь, которая, в свою очередь, неотъемлемым своим свойством имеет, с одной стороны, свободу, а с другой – жертвенность. В этом смысле институт монашества в христианстве с максимальной степенью утверждает и самооценку личностного бытия, отказывающегося даже от священной во всех эпохах и культах категории

рода, и в то же время демонстрирует предельную жертвенность и экклезиологическое единство. По словам С. С. Хоружего, православное богословие «противопоставляет Соборное Единство – единству, которое образует груда песчинок (то есть демократия. – Н. Э.), или единству, которое являет собою ряд кирпичей, уложенных в стену (то есть тоталитаризм – Н. Э.). В первом случае единство является чисто внешним <...> во втором <...> отсутствует свобода, которую Хомяков предполагает важнейшим из всех предикатов соборности. Соборное единство <...> держится <...> отнюдь не общностью, но связью духовной и нравственной, связью общей любви». «По другой из его (Хомякова) формул, соборность есть “тождество единства и свободы, проявляемое в законе духовной любви”» (*Хоружий* 1991: 88). «Здесь свобода не только не разрушает единства, но порождает его, так что единство Церкви – “плод и проявление свободы” <...> самоосуществления в истине. Это нечто весьма отличное от привычных категорий свободы воли или свободы выбора в западной философии и теологии <...> Свобода – не что иное как сама же истина, воспринятая жизненно, ставшая внутренне преобразующей силою <...> “Познайте истину, и истина сделает вас свободными” (Ин 8; 32)» (*Хоружий* 1991: 87, 88, 89).

«Воплощаясь, как и Господь ее, в пространстве и времени, – пишет митрополит Иоанн Зизиулас, – Церковь берет на себя и делает своей собственной плотью скорби, боль и проблемы своего народа <...> В своем стремлении послужить людям <...> она часто сообразуется с миром, рискуя исказить свой лик <...> Опасность обмирщения возникает каждый раз, когда Церковь абсолютизирует исторические или мирские образования <...> Чтобы <...> не поддаться обмирщению, она должна сохранить не поврежденными духом мира те свои элементы, которые по своей природе служат носителями грядущего <...> в первую очередь, Монашество, Божественную Литургию и дух прощения» (*Митрополит Иоанн Зизиулас* 2009: 201).

Таким образом, мы можем констатировать, что на протяжении XX века роль и значение православного монашества не только не упали, но возросли пропорционально нарастанию процессов секуляризации и обмирщения. XX век дал прекрасные образцы монашеской аскетической литературы, которая, впитав в себя рефлексы актуальных для своего столетия проблем, на новом языке, используя современные понятия, подняла на небывалую прежде высоту представления о святости монашеского подвига и об ответственности перед всем человечеством и даже мирозданием монашеского духовного делания, иноческого служения Богу и людям.

Примечания

- ¹ «И бесприкословно – великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе» (1 Тим. 3, 16).
- ² «Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» (2 Фес. 2, 7).
- ³ Из речи Святейшего Патриарха Алексия I по поводу 40-летия восстановления Патриаршества в Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1958. № 6. С. 17–20.
- ⁴ Экклесия – собор, собрание.
- ⁵ В своих последних беседах о. Софроний говорит: «Вы знаете, что у нашего Бога – “все наоборот”, upside down, и все, что думает мир, никак не применимо к жизни христианской... парадоксальна сия идея – чем больше мы осознаем свое ничтожество, тем больше наш прогресс» (*Архимандрит Софроний (Сахаров)* 2007: 37).
- ⁶ Понятие «мир» коррелируется с понятием «покой», которое находим мы в проповеди, которую святые равноапостольные братья Кирилл и Мефодий вели и ведут посредством названия буквизм созданного ими славянского алфавита: «...Наш, Он, Покой, Рцы, Слово, Твердо...».
- ⁷ «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19).
- ⁸ «Греки отдельного человека называют “атомом”» (*Архимандрит Софроний (Сахаров)* 2007: 118).

Источники и материалы

Добротолюбие 1884 – Добротолюбие в русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского. Т. 2. М.: Издание Русского на Афоне Пантелеймонова монастыря, 1884.

Иероманах Иоанн (Шаховской) 1932 – *Иероманах Иоанн (Шаховской)*. Белое иночество. Берлин: Книгоиздательство «За Церковь», 1932.

Иероманах Серафим (Кузнецов) 1999 – *Иероманах Серафим (Кузнецов)*. Первый Всероссийский съезд монашествующих 1909 года. Воспоминания участника. М.: Издательство им. святителя Игнатия Ставропольского, 1999.

Протоиерей Иоанн Журавский 1995 – *Протоиерей Иоанн Журавский*. Тайна Царствия Божия или Забытый путь истинного Богопознания (О внутреннем христианстве). Рига; СПб.: Сатисъ, 1995.

Иоанн Златоуст 1898 – *Свт. Иоанн Златоуст*. Творения. Т. I. СПб., 1898.

Святитель Игнатий (Брянчанинов) 1993 – *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Аскетические опыты // *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Сочинения. Т. I. М., 1993. С. 81–550.

Научная литература

Архимандрит Киприан (Керн). Ангелы, иночество, человечество (К вопросу об ученом монашестве) // Богословский сборник. Вып. II. Саут Канаан, 1955. С. 22–41.

Архимандрит Киприан Керн. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.

Архимандрит Софроний (Сахаров). Духовные беседы. Т. I. Эссекс; Москва, 2003.

Архимандрит Софроний (Сахаров). Духовные беседы. Т. 2. Эссекс; Москва, 2007.

Архимандрит Софроний (Сахаров). Письма в Россию. Эссекс; Москва, 2010.

Архимандрит Софроний (Сахаров). Старец Силуан. Жизнь и поучения. М., 1991.

Глубоковский Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. (Православная богословская библиотека. Вып. 4). М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 2002.

Митрополит Иоанн Зизиюлас. Церковь и Евхаристия. М., 2009.

Фудель С. И. Воспоминания. М., 2009б.

Фудель С. И. Славянофильство и Церковь // Вестник РХД. 1978. № 125. С. 35–97.

Фудель С. И. У стен Церкви. М., 2009а.

Хоружий С. С. Хомяков и соборность // Вестник РХД. 1991 (II–III). № 162–163. С. 85–103.

References

Kiprian (Kern), arkhimandrite. 1996. *Antropologiya sviatogo Grigoriia Palamy* [Anthropology of Saint Gregory Palama]. Moscow: Palomnik.

Sofronii (Sakharov), arkhimandrite. 1991. *Starets Siluan. Zhizn' i poucheniia* [Elder Silvanus. Life and Teachings]. Moscow: Universitetskoe, Voskresenie.

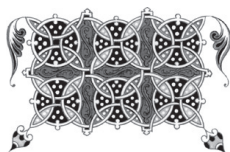
Sofronii (Sakharov), arkhimandrite. 2003. *Dukhovnye besedy* [Spiritual Conversations]. Vol. I. Essex–Moscow: Palomnik, Sviato-Ioanno-Predtechenskii monastyr'.

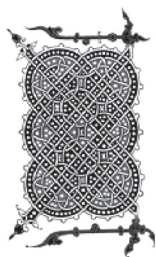
- Sofronii (Sakharov), arkhimandrite. 2007. *Dukhovnye besedy* [Spiritual Conversations]. Vol. 2. Essex–Moscow: Palomnik, Sviato-Ioanno-Predtechenskii monastyr'.
- Sofronii (Sakharov), arkhimandrite. 2010. *Pis'ma v Rossiю* [Letters to Russia]. Essex–Moscow: Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra.
- Glubokovskii, N. 2002. *Russkaia bogoslovskaja nauka v ee istoricheskom razvitii i noveishem sostoianii* [Russian theological science in its historical development and the latest state]. Moscow: Izdatel'stvo Sviato-Vladimirskogo bratstva.
- Ioann Ziziulas, metropolitan. 2009. *Tserkov' i Evkharistiia* [Church and Eucharist]. Moscow: Bogoroditse-Sergieva pustyn'.
- Fudel', S. I. 1978. Slavianofil'stvo i Tserkov' [Slavophilism and the Church]. *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniia* 125: 35–97.
- Fudel', S. I. 2009. *U sten Tserkvi* [At the walls of the Church]. Moscow: Russkii put'.
- Fudel', S. I. 2009. *Vospominaniia* [Memories]. Moscow: Russkii put'.
- Khoruzhii, S. S. 1991. Khomiakov i sobornost' [Khomyakov and conciliarity]. *Vestnik Russkogo studencheskogo khristianskogo dvizheniia* 162–163: 85–103.

THE CONCEPT OF MONASTICISM IN ORTHODOX ASCETIC LITERATURE OF THE XX CENTURY

Abstract. The article touches upon the most important topic for the Christian worldview – the attitude of society towards monasticism. It began to change in a visible way even in the pre-revolutionary period, which was noticed by many ascetics and saints of that time. The negative attitude towards monasticism of a society that was losing its Christian roots consisted in the unwillingness to see another example of life next to it, which was reminiscent of denunciation by conscience. The spirit of the secular world began to penetrate into monasteries and decompose this spiritual environment as well. How could genuine monastic foundations be preserved under these conditions? The author writes that such opposition could be found in the works of the great Orthodox ascetic theologians: Saints Ignatius Bryanchaninov, Theophan the Recluse and their successors in the 20th century – Ioann Maksimovich, Nikolai Velimirovich, Seraphim Sobolev and others. There was genuine freedom from worldliness and soul-corroding secularism, and later from militant atheism and materialism. The author speaks of a special way of monastic service in this world, «cosmic service».

Key words: Orthodox monasticism, asceticism, secularity, spirit of the world, theology, ascetic literature, monastic service.





РУССКИЙ СУНДУК КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Аннотация. История русского сундучного производства насчитывает не одну сотню лет. На протяжении веков сундук играл важную роль в культурной и экономической жизни страны. Поэтому со временем он приобрел значение ценного исторического источника. Тем не менее с этой стороны он еще не анализировался в научной литературе. Настоящая публикация призвана заполнить эту лакуну. Учитывая масштабность темы, автором выделены три ее главных аспекта: надписи и клейма на сундуках и шкатулках; международные связи в области культуры и экономики; эволюция инструментов и технологий. Все они рассмотрены на конкретных примерах. Были привлечены произведения из коллекции Русского музея и других отечественных и зарубежных музеев. Автор сделал вывод, что русский сундук как источник имеет несомненную ценность для исторической науки. Однако он весьма недооценен в этом качестве.

Ключевые слова: русский сундук, исторический источник, надписи на сундучных изделиях, международные связи, развитие технологий.

Пудов Глеб Александрович (Pudov Gleb Alexandrovich) – кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник отдела народного искусства Государственного Русского музея, narodnik80@list.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2022. № 28. С. 72–80

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

УДК – 7.011.26; ББК – 85.125.4; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2022-28/72-80>

Сундук — неотъемлемая часть русской культуры. С незапамятных времен он служил для хранения ценных вещей, документов, одежды, пищевых запасов. Особую роль сундук играл в свадебном обряде. В нем перевозилось приданое из дома невесты в дом жениха. Свадебные сундуки хранились долгие годы и часто передавались в семье из поколения в поколение.

На протяжении истории крупными центрами сундучного производства были Москва, Великий Новгород, Холмогоры, Великий Устюг, Нижний Тагил, Невьянск, Муромский уезд Владимирской губернии, Макарьев, Вятка. В сельской местности сундуки и в настоящее время продолжают использоваться по прямому назначению, в городах же они стали антиквариатом или сувениром.

Несмотря на то, что русский сундук может рассматриваться как ценный исторический источник, этой теме до сих пор не было посвящено ни одного специального исследования. В научной литературе встречаются сведения о сюжетах росписи, так или иначе связанных с историческими событиями, например, со штурмом Нотебурга (1702 г.), информация о костюмах иностранцев, изображенных на оборотных крышках северных ларцов; причина появления некоторых особенностей росписи сундуков и ларцов видится исследователями в отношении старообрядцев к Петру I (Овчинникова 1961: 371–391; Просвиркина, Жегалова 1967: 11–42; Уханова 1977: 225–229; Гончарова 1999: 169–178; Гончарова 2004: 166–176; Гончарова 2018). Тем не менее роспись на сундучных изделиях Русского севера — самостоятельная область исследований, поэтому проблема, обозначенная в названии настоящей публикации, ею далеко не исчерпывается.

Цель статьи — характеристика русского сундука как исторического источника¹. Задачи — введение в научный оборот новых сведений и памятников. При работе использовалась информация из специальной литературы и материалы Российского государственного исторического архива (РГИА). Материалом исследования стали произведения из коллекции Русского музея и некоторых других отечественных и зарубежных музеев.

Рассматриваемая тема почти безгранична. Публикация ни в коем случае не претендует на решение всех проблем и вопросов, связанных с ней. Сегодня можно отметить лишь несколько основных аспектов, точнее, выделить направления, по которым могут проводиться дальнейшие исследования.

* * *

В качестве вступления необходимо сделать несколько замечаний, которые представляются важными для дальнейшего изложения.

Научная познавательная ценность русского сундука определяется тем объемом информации, который он может дать о культурной и социально-экономической жизни прошлого. Большинство сундучных изделий — плоды сложного технического и художественного процесса. Несмотря на то, что каждый сундук был создан в определенное время и в определенном месте, следует подчеркнуть, что сундук (или шкатулка) — ценный комплексный источник, который позволяет судить о его производственно-технологической и художественной сторонах. Поэтому при изучении его истории, а тем более реконструкции конкретных видов изделий, необходимо обращение к другим видам и жанрам искусства, особенно иконописи и миниатюре. Даже сохранившиеся детали сундуков могут многое сообщить о количестве мастеров, их технических и художественных приемах, инструментах и прочем. При этом не только сундуки сами по себе, но даже их состав, количество и декоративное оформление могут дать ценную информацию, например, о состоятельности владельца и его принадлежности к определенному социальному слою (Пудов 2021: 110–116). Для удобства изложения рассмотрим несколько основных аспектов темы.

1. Надписи и клейма на сундуках и шкатулках

Они встречаются не только на внешних, но и на внутренних поверхностях предметов. Надписи обычно связаны с конкретными событиями, например, с участием в выставке или свадьбой. Их можно разделить на четыре вида: 1) надпись, свидетельствующая об авторе; 2) надпись, свидетельствующая о том, для кого изготовлялся сундук или шкатулка; 3) надписи, связанные с участием изделия в выставках; 4) хозяйственные надписи. Это деление условно. Например, надписи с фамилией могут указывать и на автора, и на участие в выставке, надписи с названием завода также могли быть сделаны в связи с участием изделия в выставке. Однако предложенное деление позволяет точнее охарактеризовать весь комплекс надписей, сохранившихся на изделиях русских сундучников.

В собрании Русского музея находится погребец, украшенный листами «мороженой» жести янтарного цвета (инв. № М-137). Его края обиты золотистыми полосами с геометрическим орнаментом, выполненным в технике тиснения. Тонкие полосы образуют на крышке и на всех сторонах узор в виде клеток. На погребце — ярлычок «Пермская». На дне вещи — надпись карандашом: «Мастер О. П. Лаптев». Известно, что в Нижнем Тагиле, на Старобазарной улице, на рубеже XIX–XX вв. существовало сундучное заведение Осипа Поликарповича Лаптева. Эта была крупная «фабрика», участвовав-



Погребец.

Мастер О. П. Лаптев. Конец XIX в. – до 1902 г., г. Нижний Тагил. ОНИ ГРМ

шая в выставках. В каталоге Всероссийской кустарно-промышленной выставки в Петербурге (1902 г.) значится: «Осип Агапович Лаптев. В мастерской работают: один из состава семьи хозяина и 2-3 постоянных рабочих, не считая мастеров деталейщиков, берущих работу на дом за сдельную плату. Ежегодно изготавливается Лаптевым шкатулок, погребцов и сундуков на сумму до 3000 рублей. Сбываются изделия на Ирбитской и Нижегородской ярмарках...» (Каталог 1902: 152).

Другим примером может быть сундук, бытующий до нынешнего дня в семье В. И. Третьякова из деревни Боярка Свердловской области (ПМА). Сундук представляет стандартную продукцию уральских мастеров. На внутренней поверхности крышки – надпись карандашом «Густомесовъ». Мастерская Александра Тимофеевича Густомесова существовала во второй половине XIX – начале XX в. в Верхотурском уезде, в селении Петрокаменского завода. В производственной документации за 1898 г. (ГАСО: Д. 761, Л. 58; Д. 120, Л. 91; Д. 925, Л. 30–31; Д. 623, Л. 156) есть сведения о продукции Густомесова. Кроме того, в статистической литературе мастерская упоминается в 1908 г.: в ней работали два наемных мастера, продолжительность рабочего времени – семь месяцев в году (Мелкие промышленные заведения 1908: 28).

Таким образом, рассмотренные надписи позволили связать изделия с конкретными мастерами. Сведения в специальной литературе, которые дали представление о масштабах производства в этих заведениях, позволили ввести их в контекст общей истории сундучного промысла.

Как исключение следует назвать сундук мастера М. Хмелева. Он хранится в отделе народного искусства Русского музея (инв. № М-701). На крышке, в картуше из двух рокайлей, – гравированная надпись «1787 Сибирь НЕ...за...да М. М. Хмелевъ». Сундук представляет высококлассное художественное произведение. Орнаментальные мотивы разнообразны: сеточка с кружком в центре, овальные углубления, подчеркивания изгибов листьев точечной линией, изображения льва, птиц, дельфинов и т. д. Орнамент соответствует гравированному украшению демидовской медной утвари и посуды XVIII в.

Надо отметить, что уникальность этого сундука не только в отсутствии аналогов ему и высоком художественном уровне. Надпись была выполнена непосредственно автором и мастерски вплетена в орнамент. Она стала частью украшения сундука. Для уральского сундучного промысла художественность надписи – редчайший случай, обычно надписи просто передают информацию о мастере, времени и месте создания изделия. Сундук



Сундук.
Мастер М. Хмелев. 1787 г., г. Невьянск. ОНИ ГРМ

М. Хмелева – свидетельство тесных связей между различными областями прикладного искусства Урала XVIII столетия и, кроме того, источник для дальнейших изысканий краеведческого характера.

Следующим типом надписей являются те, что свидетельствуют об адресате произведения. Они чаще всего встречаются на свадебных сундуках. В качестве примера – сундук из коллекции Невьянского государственного историко-архитектурного музея (инв. № О/ф 913). Крышка, боковые и передняя стенки украшены «морозом» с полосами «в сетку», полосами с чеканным и гравированным орнаментом. На передней стенке полосы и треугольники декорированы в технике просечки с подложенной тканью желтого цвета. На лицевой стороне по нижнему краю в фигурной рамке выбита надпись: «Анна Александровна Белекеева». Этот сундук был изготовлен невянским мастером М. Г. Тарасовым для своей жены (Пудов 2020: 98–99). Сундук не только стал свидетельством родственных связей, но и является образцом изделий конкретной сундучной мастерской. Это позволило выявить художественные особенности ее продукции, найти аналогии.

Другим примером может быть сундук из коллекции музея-заповедника «Горнозаводской Урал» (г. Нижний Тагил; датируется серединой XIX в., инв. № ТМ – 4708). Он изготовлен мастером Го-

ловановым. Сундук имеет значительные размеры, обит жестяными листами с сюжетной росписью. Она включает в себя многофигурные композиции с изображениями женщин, мужчин и детей в костюмах XIX столетия. Сценки разделены широкой полосой золотного трафаретного орнамента. На боковых сторонах сундука – растительный орнамент. Углы обиты полосами металла с изображениями гирлянд. На крышке – надпись: «Анны Николаевны Головановой». Рассмотренный сундук – источник биографических сведений о тагильском мастере и его семье.

Об участии мастерских в выставках свидетельствуют надписи, расположенные, как правило, на дне изделий. Это могут быть чернильные надписи с различными номерами, указанием губернии и завода, ценой изделия. Зачастую они имеют отношение к Всероссийской кустарно-промышленной выставке, проходившей в Санкт-Петербурге в 1902 г.

Следует также упомянуть о хозяйственных надписях. Они связаны со временем посева и сбора урожая, скотоводством. Иногда указывались важные семейные даты. Поэтому сундуки в некотором роде можно считать календарями. Указанные даты могут быть очень полезны при датировке изделий. Такие сундуки являются семейными реликвиями, передающимися из поколения в поколение. Многие

до сих пор бытуют в домах уральцев².

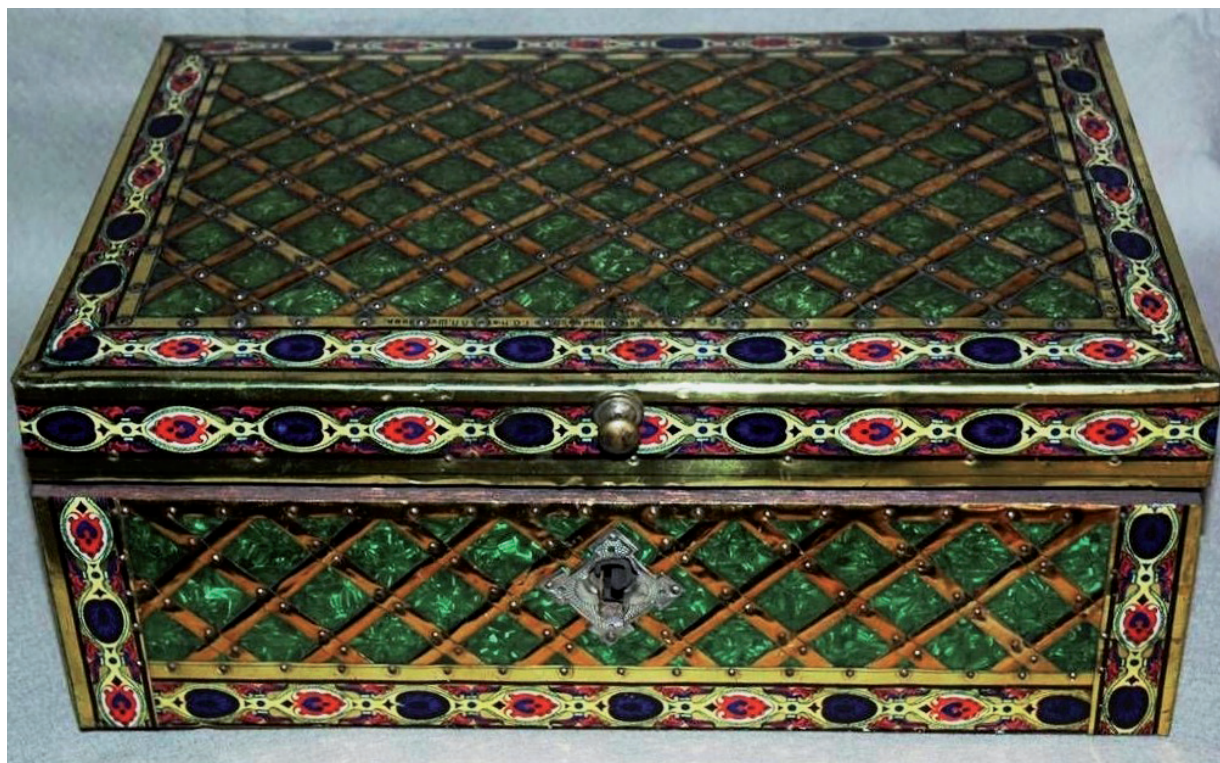
Особо надо указать на надписи, встречающиеся на литографических листах, которыми обивались изделия сундучников. Зачастую они гораздо более информативны, чем другие виды надписей, и могут сравниться в этом отношении только с клеймами. Эти надписи имеют рекламный характер. Поэтому они весьма точно указывают фамилию владельца фабрики, на которой были изготовлены жестяные листы с литографией, ее полное наименование и адрес.

Надпись на литографическом листе может служить прекрасным подспорьем при атрибуции изделий сундучного промысла. При наличии соответствующих сведений по истории той или иной фабрики возможно относительно точно указать период создания вещи. Шкатулка из коллекции отдела народного искусства Русского музея (инв. № М-148), согласно инвентарной книге, была изготовлена в Невьянске в XIX в. Она имеет стандартную прямоугольную форму, разнообразно украшена. На одной из ее жестяных полос обнаружена надпись, от которой сохранились буквы: «Лит... съвенск... о Г. О. Н-въ П. П. Шу...алова». В настоящее время она прочитывается как «Литография Лысьвенского горного округа наследников Павла

Петровича Шувалова», то есть свидетельствует о том, что лист был изготовлен на фабрике металлических изделий наследников графа П. П. Шувалова. Эта фабрика находилась на Южном Урале. Вместе с заводом она составляла единый производственный комплекс. Согласно Отчету Правления округа за 1909/1910 г., в это время на фабрике был начат выпуск литографированной жести (РГИА: Ф. 65. Оп. 1. Ед. хр. 327. Л. 27). Нижней границей датировки шкатулки может быть время после 1909 г. Революционные события не обошли



Шкатулка (деталь). ОНИ ГРМ



Шкатулка.
После 1909 – до 1915 г., г. Невьянск. ОНИ ГРМ

стороной и Урал. В 1918 г. фабрика и завод были национализированы (РГИА: Ф. 65. Оп. 1. Ед. хр. 294). При этом известно, что производство литографированной жести было прекращено на фабрике еще в 1915 г. Можно предположить, что вещь из собрания отдела народного искусства ГРМ была изготовлена в период от 1909 – до 1915 г. Стало быть, надпись на шкатулке стала важным источником информации, которая была использована при атрибуции изделия.

Клейма особенно часто встречаются на сундуках, изготовленных во второй половине XIX в. После революции 1917 г. на сундучных изделиях появились чернильные штампы артелей и фабрик. Сопоставление маркированных сундуков с данными статистической и земской литературы способствует не только изучению «биографий» конкретных мастерских, но и созданию общей картины развития того или иного сундучного центра. Обилием клейм отличаются уральский и муромский центры. Вероятно, поэтому на сегодняшний момент они относятся к числу наиболее изученных.

2. Международные культурные и экономические связи

Зачастую конструкция и форма русских сундучных изделий может служить свидетельством существования давних культурных и экономических связей с зарубежными странами. В первую очередь речь может идти о Скандинавии, особенно Швеции.

В российских музеях хранятся предметы, которые именуются баулами. Их брали с собой в поездки. Баулы имеют разные размеры. Корпус их цилиндрической формы, крышка находится сверху, на боковых сторонах – небольшие кованые ручки. Как правило, такие вещи покрывались кожей или шкурами морских животных, обивались прорезными железными полосами. Спереди находилась фигурная железная пластина, которая защищала отверстие для ключа. В коллекции Русского музея находится подобный предмет, датируемый XVIII в. (инв. № М-504)³. На его поверхности прикреплены пять железных полос с просечным орнаментом, состоящим из ряда «огурцов» (название декоративного мотива), спереди — литая петля.

Множество аналогичных предметов, изготовленных в Швеции и называемых сундуками (*kista*), находится в музеях разных городов этой страны, например, в Кальмаре⁴. В качестве примера приведем изделие с инвентарным номером KLM 21466. Оно имеет цилиндрическую форму, покрыто кожей тюленя. Сверху прибиты тонкие железные полосы, по краям – широкие. Просечного орнамента на них нет. Посередине находится квадратная металличе-

ская пластина. Замок отсутствует. С каждой стороны – ручка из кованого железа. Внутренняя часть сундучка обита неокрашенной льняной тканью.

Необходимо также упомянуть о шкатулках. Один из их видов – вещи прямоугольной формы, обитые полосами «в клетку» и снабженные фигурными накладками. Русские изделия такого рода были традиционной продукцией мастеров Великого Устюга. Например, шкатулка из коллекции Русского музея (инв. № М-8) изготовлена мастером Плисовым в 1834 г. Она имеет скругленные углы и слегка выпуклую крышку. По бокам – две кованые ручки. Шкатулка окрашена светло-зеленой краской и обита железными полосами «в клетку». На передней и задней стенках – по три личины с фигурными створками на средних (средняя больше остальных). В центре крышки расположена просечная накладка со створкой, в углах – пластины того же типа. Узор из округлых завитков на фоне фольги. На замке надпись: «Город Устюгъ мастеръ Плисовъ 1834 г.».

Целесообразно назвать и другую шкатулку из того же собрания (датируется XIX в.; инв. № М-350). Она прямоугольной формы, имеет плоскую крышку. Все поверхности обиты тонкими металлическими полосами «в клетку», под которые подложен синий бархат. В углах крышки — квадратные пластины с растительным орнаментом, в центре – круглая пластина. Подобный орнамент, состоящий из переплетающихся завитков, украшает и личину. На крышке прикреплены скобовидная ручка и кольцо. Вещей такого рода делалось в Устюге много, о чем свидетельствует не только коллекция Русского музея, но и других музеев⁵.

В собрании музея города Кальмар находится подобная шкатулка, которая датируется XVII в. (инв. № KLM 39255:144)⁶. Она прямоугольной формы, крышка слегка выпуклая, углы скруглены. Шкатулка обита железными полосами «в клетку». На крышке прикреплена ручка, по углам крышки – пластины с орнаментом, напоминающим лист клевера (под ними – цветные подкладки). На лицевой стороне расположены три замка с фигурными личинами, причем средняя больше боковых. Изнутри шкатулка обита зеленой тканью. Внутренние края стенок окрашены в зеленый цвет.

Примеры совпадений форм русских и шведских сундучных изделий можно продолжать (Пудов 2020: 290–295). Следует отметить, что как в музеях Скандинавии хранятся русские сундуки, так и в российских музейных коллекциях есть иностранные изделия. Таким образом, сундуки – важный

исторический источник, свидетельствующий о давних связях между странами⁷.

3. Эволюция инструментов и технологий

В русском сундучном производстве на протяжении его истории существовало четыре основных конструкции: «саркофаговая», «рамочно-филеночная» (как вариант первой), «ласточкин хвост» и «мануфактурная». В отличие от первой конструкции, рамочно-филеночная уже была работой не плотников, а столяров. Постепенно конструкция становилась менее надежной – мастера начали уделять большее внимание декоративному оформлению сундуков, а не их надежности. Вместо крепления стенок с использованием глубоких пазов и деревянных нагелей распространение получили соединение «ласточкин хвост» и столярный клей. Для усиления конструкции мастера применяли жестяные листы, которые покрывали внешние поверхности сундуков, а также деревянные и железные полосы, находившиеся внутри изделий, и прочее.

Эволюция технологий была напрямую связана

с изменением социально-экономических условий, промысел развивался по пути укрупнения: от мелких частных заведений к фабрикам. Чтобы выдерживать конкуренцию, сундучники были вынуждены производить большое количество изделий (при этом имели место попытки механизировать производство), что пагубным образом сказывалось на их качестве. Именно эти изменения, ставшие следствием исторической необходимости, и отразили русские сундучные изделия.

Вывод

Сундук существовал на протяжении столетий, при этом играл важную роль в культурной и экономической жизни России. В нем как в зеркале отражались изменения в хозяйственной жизни страны, факты культурного взаимодействия между государствами, эволюция инструментов и технологий. Поэтому сундук следует рассматривать как ценный исторический источник, в этом качестве он достоин дальнейшего изучения.

Примечания

¹ В некоторых случаях для полноты исследования привлекались не только сундуки, но и шкатулки.

² Например, сундук Т. С. Кореновой из пос. Баранчинский Свердловской обл. (ПМА).

³ См. аналогии: ГУК «Музейный комплекс имени И. Я. Словцова» (Тюменская область, инв. № Д-57), Смоленского государственного музея-заповедника (инв. № П 187), Государственного исторического музея (инв. № МЖ 6849). Датируются концом XVIII – началом XIX в.

⁴ См. также баул из коллекции музея Уппланда (инв. № UM 03648).

⁵ Например, в коллекциях Костромского музея-заповедника (№ КМЗ КОК-18119, КМЗ КОК-16113), Котласского краеведческого музея (№ ККМ КП 2553), Нюксеницкого краеведческого музея (инв. № Д-778), Киришского историко-краеведческого музея (инв. № ИБ-889) и многие другие.

⁶ См.: <https://digitaltmuseum.se/021025805193/kista>

⁷ Русские сундуки являются свидетельством не только международных связей, но и тесных связей между регионами России. Например, конструкция и декор уральских сундучных изделий – доказательство устойчивого взаимодействия культуры Урала и Русского севера.

Источники и материалы

ГАСО – Государственный архив Свердловской области. Фонд 78. Опись 1.

Каталог 1902 – Каталог с объяснительным текстом коллекций по кустарной промышленности, представленных губернским и уездными земствами Пермской губернии на состоящую под Августейшим Ея Императорского Величества Государыни Императрицы Александры Феодоровны покровительством Всероссийскую кустарно-промышленную выставку 1902 года в С.-Петербурге. Пермь, 1902.

Мелкие промышленные заведения 1908 – Мелкие промышленные заведения Пермской губернии / Кустарное отделение Пермской губернской земской управы. Пермь, 1908.

ОНИ ГРМ – Отдел народного искусства Государственного Русского музея.

ПМА – Полевые материалы автора.

Пудов 2020 – Пудов Г. А. Из истории русского сундучного производства. Справочник. [б.м.]: Издательские решения, 2020.

РГИА – Российский государственный исторический архив.

Научная литература

Гончарова Н. Н. Назидательные сюжеты на расписных сундуках XVII–XVIII вв. // Труды ГИМ. Вып. 136 /

отв. ред. В. Л. Егоров. М.: ГИМ, 2003. С. 166–176.

Гончарова Н. Н. Расписные сундуки XVIII в. Галантные пары на северных сундуках из коллекции отдела дерева ГИМ // Исторический музей – энциклопедия отечественной истории и культуры. (Труды ГИМ. Вып. 110). М.: ГИМ, 1999. С. 169–178.

Гончарова Н. Н. Русские расписные сундуки XVII–XVIII веков в собрании Исторического музея. М.: Исторический музей, 2018.

Овчинникова Е. С. Сюжет книги Эсфирь в произведениях русской живописи XVII в. // Русское государство в XVII веке: новые явления в социально-экономической, политической и культурной жизни: сборник статей / редкол. Н. В. Устюгов и др.; Ин-т истории. М.: АН СССР, 1961. С. 371–391.

Просвиркина С. К., Жегалова С. К. Расписные сундуки XVII–XVIII вв. // Сокровища русского народного искусства: резьба и роспись по дереву. М.: ГИМ, 1967. С. 11–42.

Пудов Г. А. Из истории русского сундучного производства XVI–XVII веков: по материалам описей имущества знатных лиц и монастырских описей // Традиции и современность. 2021. № 27. С. 110–116.

Пудов Г. А. Русско-шведские художественные связи в сундучном производстве // Двенадцатые Татищевские чтения: всероссийская научно-практическая конференция (Екатеринбург, 19–20 ноября 2019 г.): материалы / отв. ред. И. В. Побережников. Екатеринбург: Квадрат, 2020. С. 290–295.

Уханова И. Н. Декорировка северных русских ларцов XVII–XVIII вв. // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1976 / АН СССР. Научный совет по истории мировой культуры. М.: Наука, 1977. С. 225–229.

References

Goncharova, N. N. 1999. *Raspisny'e sunduki XVIII v. Galantny'e pary' na severny'x sundukax iz kollekcii ot-dela dereva GIM*. [Painted chests of the XVIII century. Gallant pairs on northern chests from the collection of the wood department of the State Historical Museum]. In *Istoricheskij muzej – e'nciklopediya otechestvennoj istorii i kul'tury'* (Trudy' GIM. Issue 110), 169–178. [The State Historical Museum is Encyclopedia of National History and Culture (Works of the State Historical Museum – Issue 110)]. Moscow: GIM.

Goncharova, N. N. 2018. *Russkie raspisny'e sunduki XVII–XVIII vekov v sobranii Istoricheskogo muzeya* [Russian painted chests of the XVII–XVIII centuries in the collection of the Historical Museum]. Moscow: Istoricheskij muzej.

Goncharova, N. N. 2004. *Nazidatel'ny'e syuzhety' na raspisny'x sundukax XVII–XVIII vv.* [Edifying stories on painted chests of the XVII–XVIII centuries]. *Trudy' GIM. Issue 136*: 166–176. [Works of the State Historical Museum. Issue 136]. Moscow: GIM.

Ovchinnikova, E. S. 1961. *Syuzhet knigi E'sfir' v proizvedeniyax russkoj zhivopisi XVII v.* [The plot of the book Esther in the works of Russian painting of the XVII century]. In *Russkoe gosudarstvo v XVII veke: novy'e yavleniya v social'no-e'konomicheskoy, politicheskoy i kul'turnoj zhizni*, 371–391. [The Russian State in the XVII century: new phenomena in socio-economic, Political and cultural life]. Moscow: AN SSSR.

Prosvirkina, S. K., and S. K. Zhegalova. 1967. *Raspisny'e sunduki XVII–XVIII vv.* [Painted chests of the XVII – XVIII centuries]. In *Sokrovishha russkogo narodnogo iskusstva: rez'ba i rospis' po derevu*, 11–42 [Treasures of Russian folk art: wood carving and painting]. Moscow: GIM.

Pudov, G. A. 2021. *Iz istorii russkogo sunduchnogo proizvodstva XVI–XVII vekov: po materialam opisej imushhestva znatny'x licz i monasty'rskix opisej* [From the history of Russian chest production of the XVI – XVII centuries: based on the materials of inventories of property of noble persons and monastic inventories]. *Tradicii i sovremennost'* 27: 110–116.

Pudov, G. A. 2020. *Russko-shvedskie xudozhestvenny'e svyazi v sunduchnom proizvodstve* [Russian-Swedish artistic relations in the chest production]. In *Dvenadczaty'e Tatishevskie chteniya: vserossiyskaya nauchno-prakticheskaya konferenciya (Ekaterinburg, 19–20 noyabrya 2019 g.): materialy*, 290–295. [Twelfth Tatishchev Readings: All-Russian Scientific and Practical Conference (Yekaterinburg, November 19–20, 2019): materials]. Ekaterinburg: Kvadrat.

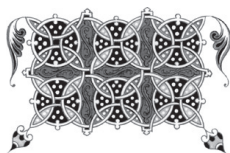
Uxanova, I. N. 1977. *Dekorirovka severny'x russkix larczov XVII – XVIII vv.* [The decoration of northern Russian caskets of the XVII – XVIII centuries]. In *Pamyatniki kul'tury'. Novy'e otkry'tiya. Ezhegodnik, 1976*, 225–229. [Cultural artifacts. New discoveries. Yearbook, 1976]. Moscow: Nauka.

RUSSIAN CHEST AS A HISTORICAL SOURCE

Abstract. The history of Russian chest production has hundreds of years. For centuries, the chest has played an important role in the cultural and economic life of Russia. It acquired over time the value of a valuable historical

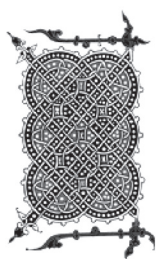
source. However, it has not yet been analyzed in the scientific literature from this side. This paper aims to fill this gap. The author singled out three of main aspects: inscriptions and stamps on chests and caskets; international relations in the area of culture and economy; evolution of tools and technologies. All of them are examined on specific examples. The items from the collection of the Russian Museum and other domestic and foreign museums were involved. The author concluded that the Russian chest as a source is of undoubted value for historical science. This feature of chest is worthy of further study.

Key words: Russian chest; historical source; inscriptions on chests; international relations; evolution of tools and technologies.



НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ И ОЧЕРКИ

© 2022 Г. П. Дурасов
Москва, Россия



«ЛЮБЛЮ ВСЕ РУССКОЕ!..»: СОБИРАТЕЛЬНИЦА СЕВЕРНОРУССКОГО ФОЛЬКЛОРА МАРИЯ ВАСИЛЬЕВНА ХВАЛЫНСКАЯ

Аннотация. Очерк посвящен памяти М. В. Хвалынской – собирательнице севернорусского фольклора, с которой автора связывали долгие годы творческого общения. В текст включена биография народной собирательницы частушек, описан ее творческий путь, разобрана ее исследовательская лаборатория, мотивация ее действий, приведены примеры фольклорного материала, которые показали автору очерка важными и демонстративными. Также отмечается такая важная характеристика исследовательницы М. В. Хвалынской, как ее любовь к своему народу, русской народной культуре, народной фольклорной традиции; бережное и сознательное отношение к тому делу, которое она осуществляла не профессионально, но со всей тщательностью, настойчивостью и вниманием в течение длительного времени.

Ключевые слова: севернорусский фольклор, частушка, народная собирательница, М. В. Хвалынская, русская народная культура, традиция.

Дурасов Геннадий Петрович (Durasov Gennadij Petrovich) – историк, специалист по русской народной культуре, директор Народного музея схимонахини Макарии (Артемьевой) в с. Темкино Смоленской обл., ovm1965@list.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2022. № 28. С. 81–99

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

УДК – 394.91; ББК – 63.3 (2) 46; 64-36; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2022-28/81-99>

С Марией Васильевной меня познакомила зимой 1974 г. директор Каргопольского краеведческого музея Августа Николаевна Хромулина. Помню, как мы подошли к двухэтажному, сложенному из бруса дому. Мария Васильевна жила на первом этаже. В ее окнах сиротливо горела лампочка. Августа Николаевна провела меня по темному коридору, постучала в дверь и, услышав в ответ голос хозяйки, стала как-то боком буквально протискиваться в ее комнату, а я так же – следом за ней.

Комната была, как мне показалось, весьма неудобной – метра три в ширину и метров шесть в длину, с двумя окнами в ряд. Сразу возле двери – печь голландка почему-то без варочной плиты. В печи потрескивали дрова. Рядом стоял столик с электроплиткой, на котором хозяйка готовила похлебку. Вдоль окон – раздвинутый стол да два стула. В дальнем углу – кровать. А под потолком одиноко висела ввернутая в патрон подслеповатая лампочка.

А все остальное пространство комнаты было заставлено. У стены стоял простой фанерный шкаф, рядом сундук и всюду фанерные и картонные ящики. На столе лежала россыпь школьных тетрадей и связка книг. И еще бросились в глаза старая стеклянная чернильница, накрытая колпачком, и лежащая рядом перьевая ручка. Такой ручкой пользовались давным-давно учителя, проверяя тетради учеников. На первый взгляд, комната Хвалынской походила больше на складское помещение, нежели на жилую площадь. А может, даже на запасник провинциального музея.

Хозяйке было за восемьдесят. Она в валенках, в зимнем пальто и повязана толстым платком. Я почему-то сразу подумал, что Мария Васильевна большую часть дня не снимает с себя верхней одежды, в ней ей тепло и уютно. Да и пол, между прочим, был студёный.

Она засуетилась, приглашая нас присесть на стулья. Ей как-то неловко было, что гостям, пришедшим с мороза, она не может предложить горячего чая.

Надо заметить, меня теснота и неуютность ее жилища не смутили. Много раз приходилось мне бывать у пожилых людей, которые привыкли дорожить своими старопрежними, так сказать, вещами, с которыми им трудно было расстаться. А у Марии Васильевны в этих коробках, как я узнал позже, была, говоря фигурально, вся ее жизнь: документы, бумаги, письма, коллекции, фольклорные записи. И все это должно было быть у нее под руками.

Мы сели, а хозяйка продолжала стоять. Августа Николаевна представила меня Марии Васильевне, а сама засобиравшись домой. «Хозяина пора кормить, он же у меня инвалид», – сказала она с сожалением. Видно было, что ей тоже хотелось посидеть и потолковать с нами вместе.



Синодик Николаевской Шубацкой церкви
с поминальной записью рода М. В. Хвалынской.
1771 г. КГИАХМ

С Марией Васильевной мы разговорились сразу. И я вскоре забыл и про тесноту ее комнаты, и про холод, который стал пробираться ко мне в ботинки. Я вздохнул слушал журчащий, как ручеек, ее певучий голос с округлым северным выговором. А говорила она так, словно узоры из кружева плела. Сама невысокая, кругленькая, розовощекая. Лицо совсем молодое, никак не хотелось верить, что ей уже за восемьдесят.

Да и сама она на глазах помолодела, как только начала свой рассказ о частушках. Их Мария Васильевна собирала всю свою долгую жизнь: записывала во время исполнения, переписывала у девушек-односельчанок из их тетрадок и альбомов. Рассказала, что есть у нее и несколько тетрадей с записями других собирателей.

– Частушки я чуть ли не с детства записываю, у нас обычай такой был. В семье нашей почти все песни собирали, – рассказывала она, – и у дедушки, и у папы были книжки с записями. В семье четыре брата и пять сестер, у всех – свои тетради. Брат да



Семья протоиерея Василия Хвалынского. Мария Хвалынская на руках у матушки Вириины.
23.08.1900 г. КГИАХМ

нас пятеро сестер тем же занимались. Да только за жизнь свою я больше всех насобирала.

И хранила Мария Васильевна большую часть этих материалов еще и в своем деревянном сарае. «Неровён час, все это может погибнуть! – говорю я ей. – Мало ли, крыша прохудится либо талой водой зальет». Но Хвалынская меня утешала: «Не беспокойтесь о моих тетрадках, я надежно их упрятала, вода не заберет».

По моей настоятельной просьбе стала она разбирать свой архив: среди почтовых ящиков и картонных коробок, связок старых книг и пожелтевших газет находила она свои старые записи. Выяснилось, что некоторые из них все же пострадали от сырости.

После той первой встречи с Марией Васильевной я, ничуть не раздумывая, еще раз поехал на Север – теперь уже весной, чтобы более основательно ознакомиться с находками М. В. Хвалынской.

– Как это не поленились Вы ради старых моих тетрадок приехать за тысячу километров?

Мария Васильевна улыбнулась, и глаза ее – серо-голубые, с лукавинкой в уголках – повеселели: «А я все еще записываю фольклор. Вот вчера удачно поохотилась – тридцать частушек записала! Глядишь, скоро еще одну тетрадь кончу. А пишу всюду: и дома, и в гостях, и в дороге. Хотите, прочитаю из тех, давних записей, что из сарая принесла?».

И, не дожидаясь моего ответа, взяла со стола старую тетрадь:

*Хорошо было влюбляться
Осенью у прялочки,
Тошно было расставаться,
Как пошел на барочки.*

*Кабы я была богата,
Содержала бы дружка,
Не спускала бы на барки –
Тяжела работушка.*

*Ты, машина, не свищи,
Парохода не ищи,
На пароходе милушка –
Не раздави, машинушка.*

*Дорогого проводила
И стою у пристани,
Слезы капали в реку,
Когда свисточки свистнули.*

«По всему видно, что частушки эти родились в краю, где основным был водный транспорт с пароходами и баржами, – стал рассуждать я вслух. – Железная дорога где-то далеко, а реки, озера и канал – главные водные дороги Русского Севера».

– Да это же белозерские частушки, – с улыбкой сказала она. – Волго-Балтийский водный путь здесь с Петровских времен строился! А частушки эти о тяжелом труде молодых парней, которым на всю навигацию приходилось расставаться со своими невестами и уходить в плавание.

Не все деятели культуры приняли частушку, когда широко она стала бытовать в народной среде. Профессор Московской Духовной академии, священник, богослов, религиозный философ, ученый и поэт Павел Александрович Флоренский выпустил в 1914 г. сборник частушек, собранных им в Костромской губернии. Как поэт-символист, он считал, что частушка не уступает по своей изысканности стихам его современников – известных российских поэтов К. Бальмонта и В. Брюсова. Он сравнивал русскую частушку с малыми жанрами фольклора и литературы Японии, Испании и Китая. Флоренский отмечал, что она соответствует «мирской, текучей стихии народной жизни и поэтому принадлежит молодежи». И замечает еще, что частушка «по массовости распространения не имеет себе равных» (Флоренский 1909).

В то же время великий русский певец Федор Иванович Шаляпин писал о частушке иначе: «Народ, который страдал в темных глубинах жизни, пел страдальческие и до отчаяния веселые песни. Что случилось с ним, что он песни эти забыл и запел частушку, эту удручающую, эту невыносимую и бездарную пошлость? Стало ли ему лучше жить на белом свете или же, наоборот, он потерял всякую надежду на лучшее и застрял в промежутке между надеждой и отчаянием... эта частушка – не песня, а сорбка, и даже не натуральная, а похабно озорником раскрашенная» (Белов 1982).

Мария Васильевна мужских озорных частушек не записывала. Она старалась записывать высокие образцы народного поэтического творчества. Собирательница продолжала мне рассказывать, что прежде многие девчата имели тетради со своими любимыми частушками, как переписывали их друг у друга и как исписанные листы украшали нехитрыми узорами из цветов и трав. В собрании самой Марии Васильевны сохранились фрагменты из таких рукописных сборников, а три девичьих альбома – целиком.

Наиболее интересными и самыми старыми оказались тетради Д. Н. Никитина, учителя младших классов, работавшего в Белозерском уезде Вологодской губернии. Датированы они 1888–1890-ми годами и содержат более четырехсот частушек. Сам Дмитрий Никитич умер в 1937 г. в глубокой старости, а все сохранившиеся после него записи и бумаги, кроме этих двух тетрадей, погибли.

Мария Васильевна берет со стола картонную коробочку из-под вафель, достает старые пожелтевшие от времени фотографии, приклеенные на картонное паспарту, показывает мне. На фото в кругу семьи русоволосая девушка в строгом гимназическом платье с белым отложным воротничком. «Такой я была в 1916 году, когда закончила восьмилетнюю женскую гимназию в городке Кириллове, – поясняет она. – А потом преподавала в начальных классах в сельской школе. После революции школы эти прозвали “ударными”. В каждом классе училось чуть ли не по пятьдесят человек, за одной партой сидели и стар и млад».

А вот Мария Хвалынская на съезде сельских учителей Кирилловского уезда. На обороте фотографии карандашом записаны слова Ленина: «Мы поставим учителя на такой пьедестал, на котором он еще никогда не стоял». Она вспоминает: «Прекрасной была наша молодость!.. В разных волостях, в разных сельских школах учила».

– А почему в разных? – спрашиваю я ее.

– Пока учительствовала, три десятка «квартир» сменила. – И она начала свой рассказ о том, что тяжело было ей вспоминать. – Папа был священником. В Хотеновской волости, что на озере Лаче, храм построил. Народ его любил. Настоящим духовным отцом был. Грянула революция 1917 года, священников записали в «контрреволюционеры».



Священномученик иерей Василий Хвалынский.
23.08.1900 г. КГИАХМ



Молодежь северной деревни.
Начало XX в. КГИАХМ

Сколько незаслуженных унижений и оскорблений выпало и на его долю, и на долю всей нашей семьи. Закрывали и рушили храмы, жгли иконы и церковные книги. И мне, и братьям, и сестрам пришлось идти скитаться по белу свету. С 1918-го мы, как дети священника, были лишены всех гражданских прав.

Потом мы долго с ней молчали. Да, не баловала судьба М. В. Хвалынскую, но и не надломилась ее душа, не растеряла она с годами своего природного жизнелюбия.

– А еще я три сада за свою жизнь посадила, – продолжала она свой рассказ. – Два, когда была сельской учительницей, а третий – когда вышла на пенсию и поселилась в Каргополе, в доме дяди, бывшего священника. У меня ведь и дедушка тоже был священником... Но от этого последнего сада, посаженного мною, уцелела лишь одна яблонька, что растет теперь под моим окном.

Жила Мария Васильевна на краю города, невдалеке от погоста. Дом ее принадлежал прежде дяде – священнику о. Александру Посадскову. Тогда в городе было много ссыльных из известного «Карглага». Одних священников было двести человек, да еще два архиерея.

За «контрреволюционную агитацию» в Каргополь был сослан из Воронежа на поселение и Петр Михайлович Обыденный. Человек высокообразованный, он окончил гимназию, учился в Киевском университете. В 1916–1918 гг. служил в армии. Работал сельским учителем, женился на до-

чери уважаемого в округе священника. Жена пела в церковном хоре, ее брат служил священником, а Петр Михайлович управлял хором. Виной его было то, что «при общении с людьми он позволял себе высказывать неудовольствие по поводу тяжелого экономического положения народа». Вот за это «позволил себе» он был осужден на пять лет ссылки.

Три года прожил П. М. Обыденный вместе с двумя ссыльными священниками в маленькой холодной комнатке без печи. И это при студеных-то северных зимах. Первые месяцы ссылки перебивался он скудными посылками из воронежской деревни Нелжа, от жившей почти впроголодь семьи (жены, двух сыночков и доченьки, другая девочка умерла от голода), а также посылками от родственников, случайными подаяниями и заработками. Потом он становится сперва певчим, а затем и регентом – управляет церковным хором в городской церкви.

Дядя Марии Васильевны, отец Александр Посадсков, пожалел скромного и трудолюбивого П. М. Обыденного и разрешил ему поселиться у себя в доме. Мария Васильевна познакомилась с дядиным постояльцем в 1936 г. Живя в Белозерске, переписывалась с ним. А через год «за контрреволюционную агитацию» тройкой НКВД Обыденный был приговорен уже к десяти годам лишения свободы и конвоирован в Усть-Вымский лагерь Коми АССР. Свой архив, состоящий из семейной переписки и документов, он доверил батюшке Александру.

А сохраняла его полстолетия своей жизни Мария Васильевна Хвалынская. Она и передала архив П. М. Обыденного мне.

Неоднократно письма из этого архива с 1997 по 2002 г. я публиковал и в журналах, и в сборниках Российской академии наук. За это время был составлен сборник, найдены родственники Петра Михайловича и семейные фотографии. А его младший сын Ю. П. Обыденный написал для будущей книги послесловие.

В 2012 г. книга «Сокровище благих...» Северный край, до востребования. П. М. Обыденному. Повествование в письмах» увидела свет (Дурасов 2012). А сам архив был передан на хранение в Каргопольский историко-архитектурный и художественный музей. Вот такие и многие другие документы и свидетельства хранила М. В. Хвалынская у себя в доме.

А еще было у нее много духовных книг. Несколько раз давала она мне полные духовные собрания сочинений русских архиереев. Книги эти были в тетрадках, прошитых полуистлевшими нитками. Я их отдавал в переплет и впоследствии передал в библиотеку Свято-Троицкого Болдина монастыря.

В 1990-х годах несколько раз обращалось ко мне с просьбой издательство московского Данилова монастыря. Они издавали книги репринтным способом, а для этого их надо было расшивять и сканировать. Государственные библиотеки этого не решали, а я не мог отказать. И так монастырь переиздал несколько сохраненных Марией Васильевной книг тиражами от 50 и до 100 тысяч экземпляров. Одна из них «В дар Христу. Воспоминания о юродивой монахине Асенефе Клементьевой», написанная епископом Неофитом, стала моей любимой книгой.



Семья о. Василия Хвалынского около дома настоятеля Шубацкого храма.
Около 1910 г. КГИАХМ



Мария Хвалынская (справа) с подругой – учащиеся
Кирилловской женской гимназии.
Новгородская губ., г. Кириллов. 1912 г. КГИАХМ

... А Мария Васильевна во время моей встречи с ней вспоминала и рассказывала: «В тетрадях записывала я и наблюдения за природой. Первые такие записи появились еще в юности. Свой дневник вел мой дедушка, затем папа, а теперь продолжаю я. Записываю погоду, температуру, время цветения, когда что поспекает. Тридцать лет была фенологом – наблюдателем Череповецкой природоведческой станции...».

Я сказал Марии Васильевне, что собираю материал для книги о Каргополе. «Была у меня рукописная «История города Каргополя», – говорит она. «Так где же эта книга?», – спрашиваю я ее. Мария Васильевна рассказала, что в их городе жила краевед К. П. Коренева. И ее также интересовала история родного города. Однажды Мария Васильевна проговорила ей, что у нее есть рукописная книга о Каргополе. Клавдия Петровна стала упрашивать М. В. Хвалынскую хотя бы на денек дать ей почитать эту «Историю». Да так слезно просила, что Мария Васильевна не смогла отказать. И больше этой книги она не видывала. Ходила к Клавдии Петровне, да слышала в ответ: «Эта книга теперь мне самой нужна».

Правда, несколько лет спустя след этой книги отыскался. Известный исследователь архитектуры Г. В. Алфёрова в своей книге «Каргополь и Каргополье» написала: «Автор благодарит... (перечисляется много имен. – Г. Д.) каргопольского краеведа К. П. Кореневу, подарившую автору свою рукопись о церквях Каргополя». Была ли эта рукопись той самой, полученной от М. В. Хвалынской, мне не известно.

Зато Гали Владимировна Алфёрова рассказывала однажды Хвалынской недавно произошедшую в Каргополе историю. В конце 1960-х – самом начале 1970-х годов она занималась изучением архитектурных памятников Каргопольского района Архангельской области. По результатам ее исследований было принято решение воссоздать гибнущую Успенскую церковь 1707 г. в Александро-Ошевенском монастыре. А в районе тогда проводилась «борьба с религией». В бывшей Ошевенской слободе, где стоял полуразрушенный безбожниками древний монастырь, было решено уничтожить на погосте все надгробные кресты. И их начали спиливать и бросать в протекающую здесь же речку Чурьегу.



Церковь Рождества Богородицы в Хотеново,
отстроенная о. Василием Хвалынским
и освященная в 1906 г. КГИАХМ



Съезд сельских учителей Кирилловского у. М. В. Хвалынская сидит четвертая слева в первом ряду.
1920-е годы. КГИАХМ

«Раньше язычники гнали христиан, а теперь христиане уничтожают кресты на могилах своих родственников», – пыталась возразить Алфёрова. Ходила она и в исполком, и к первому секретарю райкома партии, да только кто ее мог тогда услышать.

И решила она позвонить в самый известный, выходивший миллионными тиражами юмористический журнал «Крокодил». Рассказала, как эта «борьба с православием» только укрепляет у местных жителей веру и бережное отношение «к отеческим гробам». Главным редактором было принято решение направить в город Каргополь специально-го корреспондента журнала.

Тот прибыл в Каргополь в полдень, в воскресный день. В маленькой гостиничке оплатил койку. В городской столовой скромно отобедал и пошел знакомиться с городом. Обошел его за час. Из присутственных учреждений был открыт маленький уездный музейчик да дивный белокаменный, с резным узорочьем Божий храм.

Кто-то «вычислил» в храме приезжего командировочного и сообщил куда следует. На утро он был приглашен в райком, на прием к первому секретарю. И лишь заикнулся про «борьбу с религией» и про спиленные на ошевенских могилах кресты, как самый главный в городе партиец и слушать его не стал. Указал на дверь: «Идите к своим попам!». А вслед за корреспондентом пошло в редакцию журнала грозное письмо, что в Каргополе тот ходил на богослужение.

– Сложные здесь люди, – говорила М. В. Хвалынская. – Одно время была в храме казначеем. И вот вскрываем однажды церковную кружку, а там три золотых червонца с царем Николаем II. Несу сдавать находку в отделение Госбанка. И кассир выдает мне взамен три бумажных десятки с Лениным. А попробуй возразить, загонят куда Макар телят не гонял.

... На дворе уже сутемки. Синь грядущей ночи разлилась по узким каргопольским улочкам с деревянными тротуарами и одноэтажными домами, занесенными долгими северными снегами. Хозяйка задернула на окнах занавески, включила свою лампу без абажура. На столе – стопки опавших, полуистлевших от времени страниц, исписанных бисерным почерком собирательницы:

*Возьму узду, пойду за конями
В малиновый лесок,
Услышу Карюшка звоночек,
Илюшин голосок.*

*Не глядите на меня,
Глядите-ко на серьги,
Мне миленочек купил
На свои на деньги!*

*Паренину¹ боронила
Рыжку за повод водила;
Батюшко, Рыжанушко,
У меня милой Иванушко!*

«Проговорили мы долго, а старому человеку пора уже и отдохнуть», – подумал я и засобирился уходить. Мария Васильевна вызвалась проводить меня до крылечка. На мои уговоры, что сам-де найду дверь, она, весело улыбаясь, сказала: «Гостя надо провожать. Худого, чтоб не украл, хорошего, чтоб не упал». И мы рассмеялись с ней вместе.

Прощаясь с М. В. Хвалынской, я рассказал, что на следующий день должен буду фотографировать экспонаты музея для каргопольского альбома. И что работать придется до и после обеда. «А Вы приходите ко мне в обед чай пить», – пригласила она.

Так я и сделал. Прихожу к старушке чайку попить, а у нее стол разобран, заварной чайник, сахарница и чашки стоят на белой скатерти! Приглашает

захожу вечером 22 марта 1976 года к ней. А она таинственно снимает салфетку с тарелки, а на ней прежде невиданное мною кружево из теста. Да такое, о котором ни в одном из научных изданий я не читал.

На минуту я замер от неожиданности, а потом стал расспрашивать. Оказалось, что испекла эту «тетёрку» ее соседка со второго этажа. (Прежде жила она в Ошевенске, что в 55 километрах от Каргополя.)

Бегом по лестнице поднимаюсь к старушке-соседке и выпрашиваю, что это за чудо она испекла. И та поведала мне, что и по сей день в Ошевенской волости пекут тетёрки ко дню весеннего равноденствия. Так же, как «жаворонков» пекли старухи в Центральной России. Да и в московских булочных



Аттестат М. В. Хвалынской
на звание учителя начальной школы.
1938 г. КГИАХМ



Сельская учительница
Мария Васильевна Хвалынская.
1938 г. КГИАХМ

раздеваться и к столу. Сажусь на стул, а рядом большое ведро. Торжественно открывает она крышку, а в ведре этом полным-полно ватрушек и кренделей, пирогов подовых и печеных, наливок и калиток. «Вот, угощайтесь! Попросила в кулинарии для Вас напечь. Дурасов, говорю, придет ко мне на чай».

Мария Васильевна всегда старалась чем-то помочь в моей работе над книгой о Каргополе. И вот

тоже можно было купить «жаворонка» с глазками из изюминок.

На следующее утро я помчался в Ошевенск, а там и в древнюю деревню Гарь. Познакомился с местными мастерицами и получил приглашение приехать на следующий год загодя, чтобы все записать и описать. Так с помощью М. В. Хвалынской было сделано одно из моих открытий.

... Частушки из собрания Марии Васильевны вроде бы и замкнуты каждая в самой себе, но все вместе они – словно большая песнь о жизни: о радостях и печалях, о надежде, любви и верности. И, кажется, ни одной случайной строки. Может, потому что это фольклорное богатство именно региона Русского Севера. И сошлись-то все эти частушки из соседних деревень, архангельских, вологодских и новгородских, куда М. В. Хвалынскую забрасывала жизнь. Пришлось ей учительствовать во многих сельских школах. За долгие годы сколько человеческих судеб узнала, сколько «песенниц» переслушала! И от каждой записывала Мария Васильевна в свои тетради все новые и новые частушки о минувшей и современной ей деревенской жизни. Так что собрание ее, как и сама жизнь, тесно были связаны с родной северной деревней, с ее одаренными природным умом и житейским опытом радушными людьми. И скопилось ни много ни мало около восьми тысяч частушек! И это несмотря на то, что лет сорок тому назад погибли ее первые записи, что смолodu хранила, – всего было бы тысяч четырнадцать! И не рассчитывала она за эту многолетнюю работу получить когда-либо похвалу или благодарность, зато оговоров и насмешек вытерпела немало. Один ее бывший начальник спросил как-то:

– Долго ли еще собираешься песни-то писать?

– До гробовой доски! – отвечала ему Мария Васильевна.

Так и случилось. И прожила она свою полную лишений долгую жизнь в девяносто два года, делая



М. В. Хвалынская в народном костюме своей мамы.
Фото Г. П. Дурасова, 1980 г.



М. В. Хвалынская у портрета
работы художника Н. С. Морозова.
Фото Г. П. Дурасова, 1980 г. КГИАХМ

добрые, прекрасные дела: учила детей, собирала северный фольклор и растила на земле сады.

– Стою однажды на пристани, – вновь вспоминает она, – жду парохода до Хотеново. Слышу, девушка частушку вполголоса поет:

*Прощайте горы-косогоры,
Каргопольский весь народ,
Прощай, милый ягодиночка,
Сажусь на пароход.*

– А у меня такой не было, – вспоминая, рассказывает Мария Васильевна.

– А Вы помнили все частушки, которые записали? – спрашиваю я удивленно.

– Конечно, помню, – с улыбкой отвечает она. Помолчала чуток, посмотрела на меня многозначительно и произнесла с каким-то особенным чувством: «Я ведь все русское люблю... Люблю все русское!».

От разных людей пришли к ней частушки. Одних встречала в дороге и не успевала даже при прощании спросить имени и фамилии, лишь отмечала место и день записи. Других знала на протяжении многих лет жизни. К такой певунье, знакомой М. В. Хвалынской с 1947 года, я и направился в тот вечер.

Прасковье Владимировне Ботутиной тогда было за семьдесят, но и до той самой нашей встречи память ее хранила сотни частушек и множество «долгих» старинных песен.

– Сама-то я, хоть и стара, да душа молода, оттого и пою, – говорит она. – Мы со старухами и сейчас бы спели, где хошь – и в клубе, и на свадьбе. А что? Песни наши красивые, душевные! Да только не всяк понимает их. А молодые к тому ж надсмехаются, и рот не успеешь отворить, а тебе: «Гли-ко, старуха, а всё песни на уме». Посуди сам, коль не станем мы петь, дак и забудется старинное. А таких песен, как наши, больше не сочинить, душонки стали мелковаты.

Жизнь у Прасковьи Владимировны сложилась нелегкая: в тринадцать лет осиротела она. С мачехой житье было тяжелое. Горе в песнях выплакивала:

*Пойду к маме на могилу,
Клубком покатаюсь,
Родную маму разбуджу,
На батюшку нажалюсь.*

*Спишь ты, спишь, моя родная,
Спишь в земле сырой,
Я пришла к твоей могиле
С горем и тоской.*

*Твой-то муж, а нам отец
Стал совсем чужим:
Взял мамашеньку другую,
Нас совсем забыл.*

– Одна лишь отрада – деревенские гулянки, – рассказывала она. – Родная моя деревня Гусево была совсем небольшой, всего семнадцать дворов. Молодежь откупала у одной старушки на зиму избу для бесед² и каждый вечер сходилась туда. Здесь кто куделю пряд, кто *исподки*³ вязал, а парни без дела хаживали. Вместе и пели, и *кадриль*⁴ водили. Балалаечник у нас на всю деревню лишь один был, да и тот часто *куражился*⁵. А с гармонью из соседней деревни ребята приходили редко. Что поделаешь – под свои песни и плясали. Так на беседах выучилась я коротким да долгим песням. А еще училась у одного старичка из нашей деревни. Он пел, а я слушала и перенимала. Другие старики над ним начнут подсмеиваться, тогда уйдет он в поле, там и поет старопрежнее. Любила и я в поле петь, голос-то был самолучший, далеко слышно. Пела все больше на вечерней заре, а на соседней полоске, на своей позже, двоюродные братья работали – пять парней, все один к одному: статные и голоса певучие. Уж как затянут вместе, слушаешь – любо-дорого... А взамуж пошла, тут и голос мой осекся. Четыре

года ходила я с одним парнем, слюбились мы с ним. А потом и к венчанью снарядились. Да только счастье было недолгим: приключилась у моего родного сухота в теле. Вскоре он и помёр. Схоронила его, любовь свою, и словно ушла с ним навек моя молодость. Осталась я вдовой 23-х лет от роду с малой дочкой на руках. Слезами умывалась, и опять горе мое на песни переложилось:

*Схоронила милого
Да мужа я любимого,
Свою молодость-красу
Пойду на кладбище снесу.*

*Схоронила мил дружка
На кладбище у полюшка;
Вы поверьте, добры люди,
Сколько у меня горюшка.*

«И пришлось мне теперь самой отвечать за все мужское дело: пахала я, боронила, сенокосила. Ворочу всю мужичью работу, словно медведица, а свекровушка да золовка Ольгуха сидят у окна и чай из самовара хлебуют.

*Много горюшка у вдовушки —
Не все во горе жить,
Половину надо горюшка
На песни положить.*

Посватал меня вдовец из нашей деревни, а был он на 26 лет меня старше. Уж я думала, рехнулся он, в отцы ведь годится. Ладила его отвадить, да люди заговаривали: «И руки у него золотые, и вина не пьет, и табаку не курит...». Как уж я страдала, как плакала по ночам. А лишь заусну, все милый мой муж снится. Семь лет так вдовицей прожила, а потом не выдюжила, согласилась... И сгубила всю свою жизнь. Новый муж был ревнив, грозен. Убежать бы от него хоть куда, да не видала я свету в окошке, кроме своей деревни, и родителей жалела, не хотела навлекать славу напрасную. Вот и терпела:

*Не ходите, девки, взамуж,
Как моя головушка,
Лучше в море утопиться –
Не терпеть бы горюшка.*

А потом еще беда навалилась – дом сгорел. Пришлось тогда в Каргополь на жительство перебираться... И голод, и холод перенесла. За жизнь четырех детишек накопила, а в работе все от молодых не отставала. И не успела заметить, как старухой стала. Давно повырастали мои дети, разлетелись в дальние города. И мужа уж нет – одна век свой



М. В. Хвалынская.
Фото Г. П. Дурасова, 1980 г.

доживаю. Вроде бы и вся жизнь, как один день, промелькнула. А заведу старую песнь, – что пережито, и припомнится, словно не песню пою, а вновь жизнь проживаю...».

В тот раз возвращался я из Каргополя с тридцатью тетрадами, переданными мне Марией Васильевной Хвалынской. Сюда я приеду еще не раз, чтобы пройти северными трактами в поисках людей, помнящих старые песни, приеду, чтобы еще и еще получить от собирательницы тетради с записями. И так передаст она мне на хранение двести своих тетрадей. И не сразу, а проверяя, в надежные ли руки отдает свои сокровища.

Долго изучал я записи сельской учительницы, краеведа и собирательницы фольклора. И вот однажды написал Марии Васильевне письмо и предложил составить сборник из лучших, собранных ею за полвека частушек Русского Севера. Ждал ответа с нетерпением и, наконец, 5 ноября 1974 года получил от нее удивительное письмо: *«За всю жизнь я не принесла никому пользы. А Вы предлагаете сделать это тысячам людей и еще ждете моего согласия! Уж очень много чести для замухрышки! Если бы я и не согласна, то для пользы дела это надо сделать. Я еще и еще раз повторяю: чем только помочь, я всегда к Вашим услугам. Благословляю на благое дело: в добрый час, во святое времечко! Счастливого пути, доброго здоровья и всякого благополучия. Яркого солнышка, тихого и попутного ветерка, без скрытых в глубине подводных камней и страшных гроз в воздухе. И закончить свой путь в полном здоровье,*

в отличном настроении». И тогда вспомнил я еще раз пословицу, которую эта удивительно скромная, глубоко духовная и умудренная жизненным опытом женщина много раз мне говорила: «Я всю жизнь привыкла по одежке протягивать ножки».

Наконец, все школьные тетради по двенадцать листов с записями частушек собрались у меня дома. Бумага шероховатая, серая, во многих местах записи угасают – видимо, чернила Марии Васильевны приходилось не раз разбавлять. Да и записи сделаны экономно, мелким убористым почерком, простым стальным пером, да к тому же без нажима. Не было у нее тогда привычных нам шариковых или автоматических ручек, которыми пишут с нажимом. А для чтения этих записей я ввернул яркую лампочку и достал большое увеличительное стекло.

Прежде всего я просмотрел несколько опубликованных сборников частушек и советского времени, и дореволюционных. И везде их составители публиковали тексты по областному территориально-географическому и тематическому принципу: полевые работы, семейные отношения, молодежные гулянья – и раскрывали все многообразие русских частушек.

В тетрадках Марии Васильевны никакой систематизации текстов не было. Случалось, что услышит на лету, то и запишет. Именно поэтому прежде необходимо было на каждую из частушек завести свою карточку, в которой отметить, от кого, когда и где она была записана. А тетрадей с записями передо мною лежала целая большая стопка. И в них более восьми тысяч текстов.

При составлении нашего сборника хотелось показать частушку в непосредственной связи с той средой, в которой она родилась и бытовала. А для этой цели я и выбрал сюжетно-смысловой принцип. Он давал возможность прочитать каждую из частушек саму по себе и оценить ее поэтические, литературные достоинства. Но в то же время и представить ее частью большой картины народного быта Севера России. Показать условия, в которых она родилась и бытовала. Нагляднее становился характер авторов и исполнителей частушек. И перед читателем открывалась душа народная, широкая добрая поэтическая русская душа.

Работа над составлением сборника была не из простых. Одних карточек собралось великое множество. Читывал и перечитывал их, отбирая только самое лучшее. Складывал стопками по тематическому принципу: «сиротинушка», «деревенская беседа», «тайное свидание», «рекрута вы, рекрута»... В каждой из стопок ищу развитие своей драматургической темы. Точно так же, как это всегда бывало в русских лирических песнях. На эту работу ушло много месяцев.



Икона священноисповедника
Василия Хвалынского

Потом надо было сделать научный аппарат с указанием, откуда произошла та или иная частушка и поименно: от кого, где и когда была она записана. И уже после этой напряженной работы предстояло написать большую вступительную статью о самой Марии Васильевне, ее семье и собирательской деятельности. И, конечно, о научной значимости самого собрания.

Вся эта работа заняла у меня несколько лет. И когда она подходила к концу, я пригласил Марию Васильевну в Москву, в гости, чтобы она вычитала весь сборник и помогла выверить его научный аппарат.

В Москве пробыла она полтора месяца. В перерывах между работой я как мог старался разнообразить ее «трудовую повинность». С ней ходили мы в храм, знакомил ее и с близкими мне людьми. Однажды пригласила нас в гости Гали Семеновна Маслова, известный ученый-этнограф, доктор исторических наук, лауреат Государственной премии СССР. В 1947–1949 гг. она работала с экспедицией в Каргополье. А в конце 1970-х собирала ма-

териал для своей новой книги «Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в.» (Маслова 1984). И Мария Васильевна стала для нее бесценным информатором. И они сразу нашли общий язык.

Познакомил с Марией Васильевной и главного хранителя Музея древнерусского искусства им. Андрея Рублева В. В. Кириченко. Вадим Васильевич был натурой мятушейся. Несколько лет в одном из храмов он был внештатным чтецом. И вот решил оставить музей и пойти трудиться в церковь, священником или на крайний случай чтецом. Я надеялся, что Мария Васильевна, внучка, дочка и племянница священников, выросшая в старинном духовном роде и хорошо знавшая нелегкую жизнь русского пастыря, убедит моего друга не испытывать судьбу. Но он не услышал ее. А она только и сказала на прощание: «Смотрите, не ошибитесь». И как в воду глядела...

Были у меня два знакомых художника. Это С. А. Зверев и Н. С. Морозов, оба они учились у великого П. Д. Корина. А встретился с ними в 1965 г.



Церковь Рождества Богородицы
в г. Каргополь, в которой трудилась и молилась М. В. Хвалынская.
В ней ее и отпевали. Фото 1886 г. КГИАХМ

на теплоходе. Я проходил плавательскую практику перед тем, как стать штурманом, а они, получив бесплатную каюту, путешествовали на нашем «Нарыне» по каналу Москвы, Волги и Камы и писали этюды. У них-то я учился разбираться в живописи и работать кистью.

Особенно сдружались мы с Николаем Сидоровичем Морозовым, хоть и был он старше меня на двадцать лет. Много раз бывал я у него в мастерской. И однажды предложил ему написать портрет М. В. Хвалынской в народном костюме ее мамы, который в то время хранился у меня дома. Это уже после смерти собирательницы я подарю его в Каргопольский музей.

Николай Сидорович с радостью согласился. Вскоре он приехал с этюдником и большим подрамником, на котором уже был натянута грунтованная холста. Мария Васильевна, переодевшись в расшитую виноградной лозой рубаху, передник и надев сверкающий перламутром и жемчужинами кокошник, села на стул у зашторенного окна. В городе на первом этаже всяк кому не лень невольно посмотрит в окно. А тут такое диво, словно боярыня на виду.

Художник в трех метрах от нее поставил холст, развернул этюдник и начал делать рисунок углем. А я беру фотоаппарат и снимаю, снимаю.

Рисунок для будущего портрета был хорошо проработан. Фигура старушки получилась монументальной, значительной. Как наставлял меня прежде сам Н. С. Морозов, «композиция должна быть такой, чтобы ни убавить, ни прибавить». Как говорил, так и сделал. «Ну, – думаю, – если Николай Сидорович сможет так же, как графику, вытянуть живопись маслом, портрет будет хорошим».

Начало было положено. Художник лаком фиксирует рисунок, а моя мама зовет всех к столу. А по квартире уже поплыл запах лака. За чаем все разомлели, разговорились, а Мария Васильевна стала вспоминать когда-то записанные ею частушки и речитативом пересказывать их.

Так в общей сложности прошло около десяти сеансов часа по два за раз. Мария Васильевна оживленно беседовала с художником, рассказывала ему любопытные истории и обычаи тех мест, где она жила. А на холсте в это время создавался замечательный образ неутомимой собирательницы и хранительницы устного народного творчества.

Работа в предпоследний день подходила к концу, когда к нам в гости приехала внучка маминой сестры. Она закончила университет, училась в аспирантуре, писала диссертацию. Кроме того, была дипломированной виолончелисткой. Молодая, голубоглазая, с длинной косой, она сразу привлекла внимание пятидесятилетнего мастера живописи.

За столом они много и увлеченно разговаривали, как бы забыв про всех нас. Было видно, что такой поворот дела огорчил Марию Васильевну, и за чаем уже не звучал ее певучий говор. А когда на следующий день был очередной и последний сеанс, Мария Васильевна уже сидела молча с какой-то глубокой и невеселой думой на лице. И тут Николай Сидорович, увидев эту перемену, как бы найдя в ее облике что-то совсем иное, начал создавать нечто другое. Он недооценил прежде найденного в рисунке выражения ее глаз... Забыл простую истину: заглянуть в душу – надо увидеть глаза. И если у человека грустные глаза, значит, душа его много страдала. Глаза никогда не скрывают истину.

Через полчаса выражение ее лица на холсте стало совсем иным; оно много потеряло от того, что было прежде, пропал ее тихий и мудрый взор. На холсте было что-то чужое и недоброе.

Портрет остался у нас, и краски на нем подсыхали несколько дней. Из нашей маленькой квартиры скипидарный и лаковый дух долго еще не мог выветриться. Вскоре портрет был выставлен для обозрения на очередной столичной художественной выставке. Товарищи по живописному цеху хвалили автора за «экспрессию и внутреннюю динамику неповторимого образа». Сама же Мария Васильевна, взглянув на портрет на последнем сеансе, только и произнесла: «Он так ничего и не понял...».

Как-то за чаем, когда Мария Васильевна гостила у нас, я рассказал ей следующую историю. В одном из домов села Лядины, в 1972 г., купил я маме небольшой атласный плат. И с какой радостью продавала мне его хозяйка... Но только дома я рассмотрел его и увидел, что на местах сгибов плат истончился и местами протерся. Но мама была человеком бережливым, обрадовалась подарку и только по праздникам надевала его. И так подворачивала плат, что утрат не было видно. Но зато даже и в таком виде на платок все обращали внимание. А ей было дорого, что это подарок сына. В этом платке и кокошнике она и была изображена на портрете.

Посмеялись мы все втроем над неудачной моей покупкой и вроде бы забыли. Да только однажды Мария Васильевна подает мне торжественно атласный плат лазоревого цвета. Он словно был усыпан золотом дивных осенних листьев. «Передайте это маме», – просто сказала она. Я знал, что за время ее пребывания в Москве они с мамой сдружались, к тому же мама тоже сочиняла частушки. Видя мою нерешительность, пояснила, что, когда работала в церкви, купила этот платок. В конце 1950-х – 1960-е годы не только жительницы города, но и женщины из окрестных волостей жертвовали в храм много вышитых полотенец и атласных платов и даже «золотых» с богатым шитьем.

И рассказала Мария Васильевна мне такую историю. «Однажды приехал в Каргополь архиепископ Архангельский и Холмогорский Никон. И дорожку ему выстлали не ковровую, как в иных местах, а из шитых золотом по белому миткалю драгоценных платов. А он был большой знаток и собиратель русской народной вышивки. И увидев эту бесценную ослепительную красоту, попросил старосту и настоятеля продать ему все эти платы. «Что Вы, Ваше высокопреосвященство, все это мы Вам дарим!»».

В церкви всего этого художественного богатства собиралось так много, что решили каждому из этих приношений назначить цену: расшитое узором полотенце шло за десять рублей, платок – за полсотни. И каждый мог себе купить то, что пришлось ему по душе.

И Мария Васильевна купила этот платок не носить, ведь одевалась она всегда очень скромно, по-монашески. А из-за любви к красоте. Но мама тоже никогда его не надевала, жалела. Для нас обоих это была память о нашей общей четырнадцатилетней дружбе с Марией Васильевной Хвалынской.

Через десять лет после Марии Васильевны умерла и мама. И обстоятельства сложились так, что я начал строить на Смоленщине церковь. А деньги на строительство надо было где-то брать. Одних гонораров за изданные книги было мало. Пожертвований тоже было немного. И пришлось расставаться с теми художественными вещами, которые я любил и бережно хранил. И среди них был тот бесценный подарок Марии Васильевны. Решил, что она меня за это не осудила бы, ведь на храм Божий!

Платком я отдал одну женщину, которая дала мне на стройку двести «зелененьких». А та отнесла и подарила плат в величественный московский храм Мартина Исповедника.

Ждали приезда владыки-архиепископа, большого ценителя антиквариата. Платом покрыли стол, на котором стояла записка после причастия. Хватким взглядом владыка издали увидел горящий золотом узор на иссиня-голубом поле платка. «А это заверните для меня», – сказал он настоятелю храма, неотступно следовавшему за ним. Ну да ладно, лучше бы, конечно, в музей, но у владыки он тоже сохраннее будет.

Наша совместная с М. В. Хвалынской работа подходила к концу. Первые два экземпляра рукописи ею были вычитаны, собственноручно подписаны, и мы их отправили в Архангельск, в Северо-Западное книжное издательство.

Рецензентом нашего сборника была известный ученый-фольклорист, доктор исторических наук, профессор Э. В. Померанцева. Она сама много ездил

ла по российским весям и всюду записывала былички и бывальщины. Работала в Институте этнографии и читала лекции в Московском университете. Студенты ее спрашивали: «Эрна Васильевна, в своей книге “Мифологические персонажи в русском фольклоре” Вы пишете, что столько много нечести ходило-бродило в стародавние времена, куда же вся она девалась в наши дни?». «Вселилась в людей, ведь люди перестали верить в Бога», – невозмутимо ответила она.

В издательстве рукопись была одобрена. Известного московского художника-графика Ю. И. Селиверстова я попросил сделать ее художественное оформление. Даже пригласил его в Каргополь, и он лично познакомился с Марией Васильевной.

В основу художественного оформления сборника он положил узоры вышивки, которой занимались те же молодые девушки, которые пели частушки. В пору, когда они входили в моду, доступными и модными становились нарядные хлопчатобумажные ткани. Они заменяли в быту домотканую льняную холстину. Древние, словно ограненные, вышитые счетными швами узоры сменяются округлыми, свободными и динамичными формами. Они выполняются теперь не счетным «досюльным» двухсторонним швом, а броским и скорым в работе восточным тамбурным. В Каргополье его называли «мышьей тропкой».

Так одновременно в изобразительном народном искусстве разрушались древние канонические формы вышивки, а в устном народном творчестве поэтический строй старинных русских лирических песен заменялся броской частушкой подчас с приблизительной рифмовкой строк. И называются они совсем просто: «коротушки», «набирушки», «пригудки» или «припевки» и «страдания». Такие вот «узорки» и разбежались по страницам нашего сборника.

Северо-Западное издательство включило наш сборник в свой план, и с нами заключили авторские договоры. Тираж – десять тысяч, гонорар по семьдесят копеек за строку на двоих. Да мне еще полагалось триста рублей за вступительную статью и семьдесят пять за научный аппарат. Но разве для нас с Марией Васильевной важен был этот гонорар? Главное, что ее собрание будет введено в научный оборот. И все эти десять тысяч книжек моментально разлетятся во все уголки Русского Севера.

Мария Васильевна решила пожертвовать свой гонорар в храм. Но ремонт там был уже сделан. И тогда предложил я ей сделать вклад иконами, как это было в древности. Для церкви Рождества Богородицы было написано три аналойных образа и переданы в храм. А для церкви Успения Богородицы

в селе Шарапово Московской области были написаны еще три образа: запрестольные «Христос на троне» и «Пресвятая Троица» Рублевского извода да местная икона для главного иконостаса «Успение Пресвятой Богородицы». На каждой из них есть вкладная дарственная запись.

Сборник «Частушки северного края: из собрания М. В. Хвалынской» вышел в архангельском Северо-Западном книжном издательстве в 1983 г. (Дурасов 1983). С его страницы доброй и ясной улыбкой приветствует читателя пожилая женщина в старинном русском народном костюме – собирательница «жемчуга словесного» Мария Васильевна Хвалынская.

Сегодня все ее собрание из двухсот тетрадей и большое количество добрых писем ко мне бережно сохраняются в Каргопольском государственном историко-архитектурном и художественном музее.

Как хоронили Марию Васильевну Хвалынскую

На дворе был март, рабочий день, четверг 1988 г. Я находился на работе, когда мне позвонила около 16.00 из Каргополя Пелагея Тимофеевна Семянникова и сообщила, что Мария Васильевна умерла.

Сказала, что приехала из Красноярска сестра ее Глафира Васильевна Хвалынская и застала сестру еще живой. А накануне Мария Васильевна попросила Пелагею Тимофеевну сходить с ней в сбербанк и снять деньги с книжки, было там, точно не помню, но около 1500 рублей на похороны.

Я отпрашивался на работе на пятницу, рассказал, что умерла очень близкая нам старушка и я поеду ее хоронить в Каргополь, за 1000 километров.

Прибегаю домой, а мамы нет, а ключ в этот день я не взял. А поезд уходит в 20.00, и если не успею, то уже не уехать. Но через полчаса я уже быстро собирал вещи в дорогу, бегом до вокзала, чудом и билет купил, и приехал в Каргополь в пятницу накануне похорон.

Остановился я у Пелагеи Тимофеевны, замечательного человека большой души. Она рассказала, что о месте на кладбище, копке могилы, гробе уже договорились. И достала деньги Марии Васильевны. Она просила по скромности похоронить ее в некрашеном гробу, но я нарушил ее просьбу. Все-таки она была человеком, который доверил ее похоронить и назвал меня душеприказчиком. Ее рукописное завещание я передал в музей.

Купил я красивого голубого материала на обивку гроба. И белого, для внутренней отделки. И отправился в столярную мастерскую, где сделали для нее удивительно красивый гроб и пирамидку с крестиком. Расплатился за работу и сообщил, что завтра приеду за гробом.

Пошел в дом Марии Васильевны и познакомился с ее сестрой Глафирой Васильевной. Покойница лежала на столе, на белой скатерти. Выражение ее лица было удивительным, как будто у нее вот-вот состоялась встреча с Богом.

Глафире Васильевне я отчитался в деньгах, и она просила меня самому за все расплачиваться. Вечером сходил в храм и со священником договорился об отпевании усопшей. Потом надо было решить вопрос с поминками, и Прасковья Владимировна Ботутина разрешила отметить поминки у нее дома. Водку по талонам выкупила Пелагея Тимофеевна. А я пошел в кулинарию и заказал много порций блюд, которые можно было купить в Каргополе. Конечно, в основном это были салаты и курица.

С Глафирой Васильевной мы встретились вновь после всех этих дел и обговорили, что на могилу надо будет сделать надгробье и поставить настоящий крест. Она топила печку и жгла бумаги, которых было великое множество. Из музея никто не приходил и не спрашивал про ее архив. Я предложил Глафире Васильевне после похорон собрать все старые семейные фотографии и передать в музей. Какую-то книгу Мария Васильевна приберегла для меня и велела мне отдать. Но мы ее так и не нашли.

По завещанию везти гроб надо было на санях. Таков был древний обычай и просьба, изложенная в завещании. Уж не помню, где я взял на время лощадку, запрягли ее в сани, и я вместо возницы поехал за реку в столярную мастерскую за гробом, а потом с ним в дом Марии Васильевны.

Пришли мужчины, копавшие могилу. Внесли гроб в комнату, поставили на табуретки и переложили «покоюнку» на простыне в гроб, держа за углы. Просили налить им водки, но я сказал, что сейчас до похорон не дам, а после и вся водка и закуски – ваши. На том и порешили.

Затем поехали из дома в храм, за гробом шло несколько человек. Внесли в храм гроб, крышку поставили на паперти. Купил всем свечи, заплатил за отпевание. В храм собрался народ, знавший Марию Васильевну, подошел батюшка и проникновенно, с большим чувством отпел ее. Ведь она одно время трудилась в храме казначеем. В храме же попрощались с усопшей и забили крышку. Священник, когда посыпает земельку в гроб крестообразно, произносит: «До второго пришествия предается тело земле».

Под заунывный колокольный перезвон вынесли гроб и направились на погост. Я был за возницу. Скорбная процессия с людьми, шедшими за гробом, проследовала по бывшей Шелковне, а теперь улице Юрия Гагарина, мимо места, где стоял дом ее дяди-священника Александра Посадкова и был ее сад, мимо двухэтажного брусового дома, на первом этаже которого она жила.

Помню, когда возвратился вечером из Ошевенска 23 марта 1977 г. (в деревне Гарь снимал процесс из-готовления и выпечки тетёрок), Мария Васильевна встретила меня со слезами на глазах. «Мимо моих окон на погост Ульянушку свезли. Три человека шло за гробом». Это она говорила о похоронах Ульяны Ивановны Бабкиной, выдающегося народного мастера Каргополья. А сегодня тем же путем мы про-вожали в последний путь замечательную народную учительницу, члена династии – семьи священников, неутомимую собирательницу фольклора Русского Севера Марию Васильевну Хвалынскую.

Могила была выкопана. На улице был лег-кий-легкий морозец. Снег сверкал на солнышке. Повеяло весной. И какой-то скорби и рыданий не было, на душе была легкость и даже радость.

Шутка ли, у Марии Васильевны и отец, и дед, и дядя были священниками, а отец вообще был свя-щенноисповедником и священномучеником, каких причисляют к лику святых. А Мария была любимой его дочкой. Они могли и вымолить это благодатное чувство на похоронах Марии Васильевны.

После погребения всех пригласили помянуть усопшую рабу Божию Марию. Стол был накрыт, все остались довольны угощением. А мужики водкой. Расплатился и с ними за помощь. И после пошел с Пелагеей Тимофеевной на ее квартиру.

Достал деньги, которые остались от «гробовых», посчитал. Осталось рублей 600–700. Половину вру-чил Пелагее Тимофеевне подавать на помин души в Каргополе и на сорокоусты. На другую половину заказал долгосрочный помин в Троице-Сергиевой лавре и московских церквях. По заведенному обы-чаю надо подать в семи местах.

В музей я подарил кожаный чемоданчик, в ко-тором Мария Васильевна хранила свои записи. Директор музея Лидия Ивановна, которая была на погребении, попросила какие-нибудь записи. Я по-обещал, что в музей передам все ее записи и письма. И впоследствии все и подарил.

И еще раз пошел к Глафире Васильевне обговорить установку надгробия на могиле Марии Васильевны. А Глафира Васильевна обещала помочь деньгами.

В Каргополе нашелся добрый человек, который согласился обустроить могилу. Первое – поставить настоящий крест и оградку, а потом мраморную доску и основание для нее. Эскиз доски сделала за-мечательная художница, иконописица и искусство-вед Кира Георгиевна Тихомирова. Нашел в Москве мастера, который замечательно, глубокой резьбой сделал узорочье и надпись на мраморе голубого бо-городичного цвета. Потом свез эту доску и распла-тился с добрым исполнителем, как договаривались. Вот это самое основное.

12 мая 2021 г.

Примечания

¹ Паренина – паровое поле, пашня, оставленная без посевов.

² На Севере – вечеринка, на которой присутствуют парни и девушки.

³ Варезки.

⁴ Танец с четным количеством танцующих пар, располагающихся одна против другой.

⁵ Здесь – ломался.

Источники и материалы

КГИАХМ – Каргопольский государственный историко-архитектурный и художественный музей.

Научная литература

Белов В. И. Частушки // Белов В. И. Лад. Очерки народной эстетики. М.: Молодая гвардия, 1982.

Дурасов Г. П. (сост.). Частушки северного края: из собрания М. В. Хвалынской. Архангельск: Северо-Запад-ное книжное издательство, 1983.

Дурасов Г. П. «Сокровище благих...». Северный край, до востребования. П. М. Обыденному. Повествование в письмах. Изд-во «Народный музей схимонахини Макарии», 2012.

Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М.: Наука, 1984.

Флоренский П. А. Несколько замечаний к Собранию частушек Костромской губернии Нерехтского уезда // Флоренский П. А. Собрание частушек Костромской губернии Нерехтского уезда. Кострома: Издание Ко-стромской Губернской Ученой Комиссии, 1909.

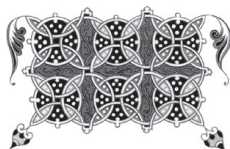
References

- Belov, V. I. 1982. Chastushki [Ditties]. In *Lad. Ocherki narodnoi estetiki* [Lad. Essays on folk aesthetics], by V. I. Belov. Moscow: Molodaia gvardiia.
- Durasov, G. P. 2012. «Sokrovishche blagikh...». *Severnyi krai, do vostrebovaniia. P. M. Obydennomu. Povestvovanie v pis'makh* [«Treasury of the good...». Northern Territory, on demand. P. M. Ordinary. Narrative in letters]. Temkino: Izdatel'stvo «Narodnyi muzei skhimonakhini Makarii».
- Durasov, G. P., ed. 1983. *Chastushki severnogo kraia: iz sobraniia M. V. Khvalynskoi* [Chastushki of the northern region: from the collection of M. V. Khvalynskaya]. Arkhangel'sk: Severo-Zapadnoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Florenskii, P. A. 1909. Neskol'ko zamechaniy k Sobraniu chastushek Kostromskoi gubernii Nerekhtskogo uezda [A few comments on the Collection of ditties of the Kostroma province of the Nerekhta district]. In *Sobranie chastushek Kostromskoi gubernii Nerekhtskogo uezda* [Collection of ditties of the Kostroma province of the Nerekhta district]. Kostroma: Izdanie Kostromskoi Gubernskoi Uchenoi Komissii.
- Maslova, G. S. 1984. *Narodnaia odezhda v vostochnoslavianskikh traditsionnykh obychaiakh i obriadakh XIX – nachala XX v.* [Folk clothes in East Slavic traditional customs and rituals of the 19th – early 20th centuries]. Moscow: Nauka.

«I LOVE EVERYTHING RUSSIAN!..»:
COLLECTOR OF NORTHERN RUSSIAN FOLKLORE
MARIA VASILEVNA KHALYNSKAYA

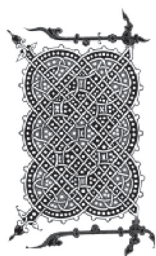
Abstract. The essay is dedicated to the memory of M. V. Khvalynskaya, a collector of northern Russian folklore, with whom the author was associated for many years of creative communication. The text includes a biography of the folk collector of ditties, describes her creative path, examines her research laboratory, the motivation for her actions, provides examples of folklore material that seemed important and demonstrative to the author of the essay. Also noted is such an important characteristic of the researcher M.V. Khvalynskaya as her love for her people, Russian folk culture, folklore tradition; a careful and conscious attitude to the work that she carried out not professionally, but with all care, perseverance and attention for a long time.

Key words: North Russian folklore, ditty, folklore collector, M. V. Khvalynskaya, Russian folk culture, tradition.



ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ И МАТЕРИАЛОВ

© 2022 Н. В. Шляхтина
Москва, Россия



КОЛЛЕКЦИЯ ПОЧТОВЫХ ОТКРЫТОК ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ С ТЕКСТАМИ НА РЕЛИГИОЗНУЮ И ПАТРИОТИЧЕСКУЮ ТЕМЫ

Аннотация. В статье анализируется коллекция почтовых открыток начала XX в. из архива Н. М. Добровой. Часть открыток использовалась как страницы дневника. На одних – выписки из духовной православной литературы с комментариями. На других – отрывки из публицистической литературы монархической, патриотической направленности. Работа с открытками Надежды Матвеевны Добровой дает возможность показать повседневную жизнь русской православной семьи начала XX в. Памятные записи в формате дневника раскрывают духовный мир многодетной женщины, представительницы старинного священнического рода, чувствующей тесную связь со своей страной и ее историей. Корреспонденция от детей Надежды Матвеевны позволяет сделать вывод о том, что семья жила общими интересами.

Ключевые слова: почтовая корреспонденция, открытки, православное мировоззрение, православная семья, православная женщина, патриотизм, Н. М. Доброва, М. А. Добров.

Статья выполнена в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Народы России: социально-антропологические, этнологические, этнодемографические и историко-культурные исследования»

Шляхтина Наталья Валерьевна (Shlyakhtina Natalya Valerevna) – младший научный сотрудник ИЭА РАН, natalja.25.256@mail.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2022. № 28. С. 100–123

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

УДК – 394.011; ББК – 63.3 (2Рос.); <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2022-28/100-123>

В нашем распоряжении оказалась коллекция Открыток, хранившаяся в архиве археолога Павла Михайловича Кожина и любезно представленная для публикации в журнале Мариной Александровной Глушатовой, за что приносим ей сердечную благодарность. Чем это может быть интересно современному человеку? Несколькими обстоятельствами. Во-первых, это старинные открытки – начала XX в., собранные в коллекцию естественным путем, как корреспонденция одному адресату. Далее, перед нами открытки на религиозную тему, по-разному представленную: от святых мест в Иерусалиме, библейских сюжетов, выполненных в особой манере «документального кадра», до репродукций видов храмов и монастырей. И наконец, нас будет интересовать в этих открытках текст, написанный, как правило, в дороге, нередко из-за границы адресату, живущему в Москве. Такова в общем виде структура настоящей публикации.

Все открытки прямо или косвенно связаны с именем Надежды Матвеевны Добровой, жительницы Москвы, матери известного русского и советского художника М. А. Доброва. В каталоге работ М. А. Доброва написано: «Доброва Надежда Матвеевна (1852–1919), мать художника-оформителя М. А. Доброва (1877–1958), происходила из старинного священнического рода Соколовых. Вышла замуж в 1871 г. Родила пятерых детей. Своей главной обязанностью матери считала дарованную ей Богом “чистую душу младенца” “охранять как святыню, беспрестанно заботиться о ее первозданной чистоте и молить Бога помочь ей воспитать этот маленький образ и подобие Божества”» (Маркова, Карлова 2014). Муж Надежды Матвеев-

ны Алексей Васильевич Добров – московский врач и благотворитель.

Известный советский художник-график Г. М. Гладунов, оставивший трагические по накладу художественные свидетельства послевоенного времени в СССР – образы солдат, покаленных на фронтах Великой Отечественной войны и доживавших свой век в приюте на территории закрытого Валаамского монастыря, был учеником М. А. Доброва. Узнал от него не только о секретах мастерства, но и о православной вере. По древней традиции, позволявшей ученикам брать фамилию учителя, не оставившего после себя детей мужского пола, Г. М. Гладунов в 1971 г. с согласия родственников М. А. Доброва взял фамилию мастера и стал Г. М. Добровым.

Разделим всю имеющуюся коллекцию открыток с религиозными картинками на две части. Одна не была предназначена для отправки по почте, на этих открытках Н. М. Доброва записывала важные для нее отрывки из духовных и общественно-политических текстов. Другая – отправленные или полученные почтовые открытки с марками и штемпелями, с определенными текстами.

Начнем анализ с первой группы – открыток «для себя». Их около полутора десятков. На всех рукой Н. М. Добровой написан текст, очень мелким, живым почерком, правда, не всегда легко читаемым. Кроме того, Надежда Матвеевна нередко сокращала слова, что тоже затрудняло их прочтение. Очевидно, эти открытки были чем-то вроде дневниковых страниц, куда выписывались важные для ее религиозной и общественно-политической жизни акценты. Однозначно можно сказать, что обе темы были автору не просто близки, но близки

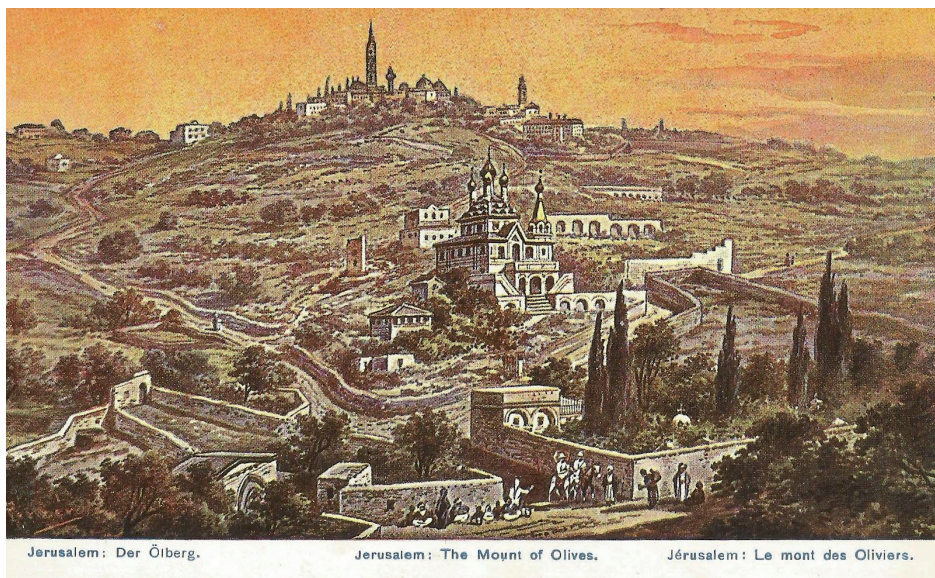


фото 1

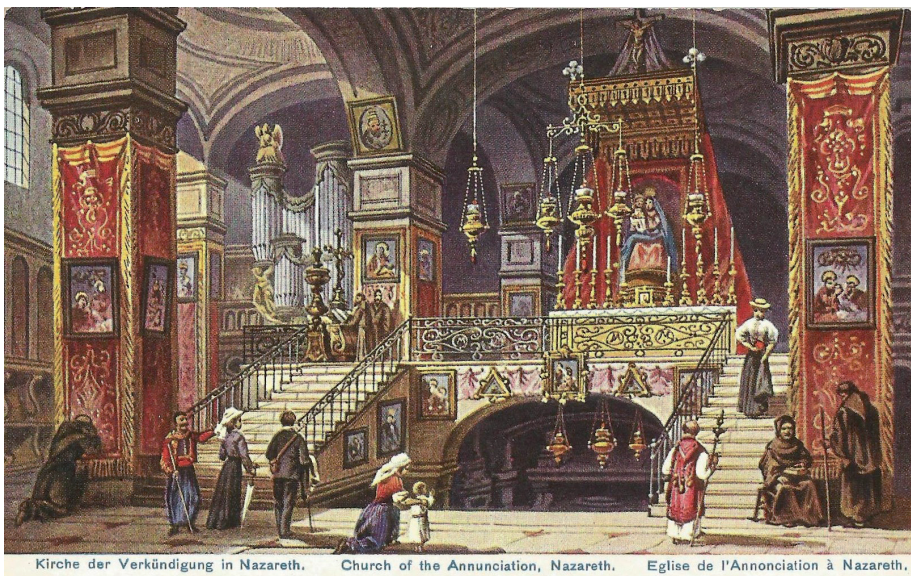


фото 2

сердечно и глубоко. В этих записях она находила подтверждение своим мыслям и идеям или же получала важные для себя откровения и установки. Подбор записей указывает на глубокий, неординарный характер этой женщины, ее православную религиозность, веру, церковность, а также подчеркивает четко выверенную гражданскую позицию, в общем-то совпадающую с официальной, государственной: ее монархизм, русскость, ее следование интересам православной империи.

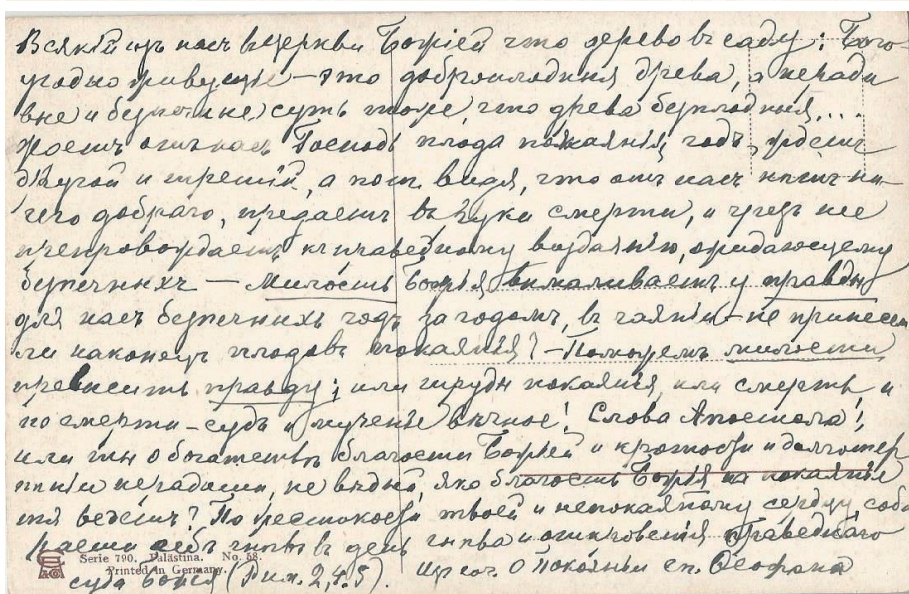
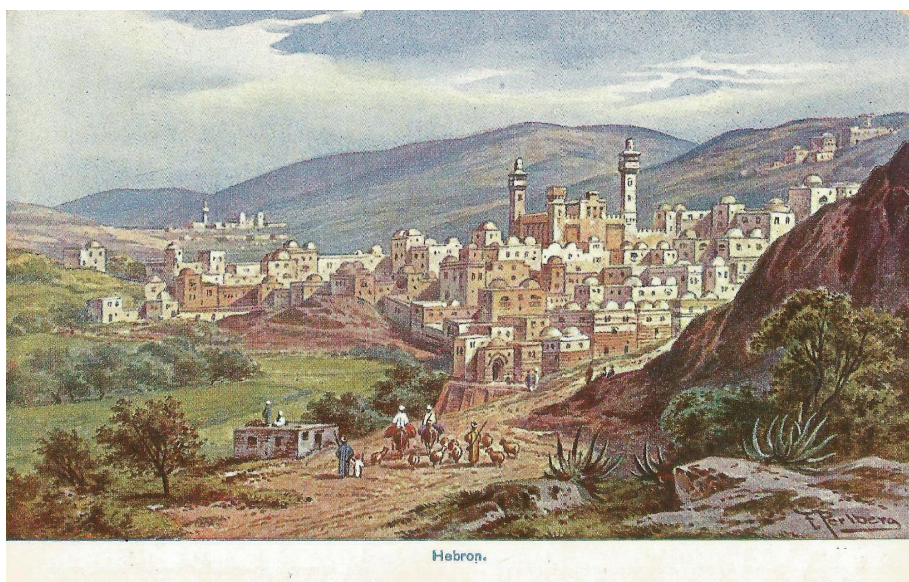
Часть открыток автор не заполнила записями, на них есть лишь пометки, означающие время получения их Надеждой Матвеевной. Очевидно, они были куплены или переданы ей детьми специально для «дневниковых целей». Учитывая, что родственником Н. М. Добровой был Николай Иванович Бухарев, управлявший передвижением почты по железной дороге, можно предположить, что данная коллекция формировалась в благоприятных условиях. Судя по косвенным свидетельствам, дочь Надежды Матвеевны была замужем за Николаем Ивановичем, отсюда и свойство Добровых и Бухаревых. Можно предположить, что последние были родственниками по боковой линии известного в середине XIX в. архимандрита Федора (Бухарева). Но нигде в открытках об этом не говорится.

Кроме открыток, предназначенных для дневниковых записей, большая часть коллекции имеет знаки погашения, включая марки и почтовые печати. Текст на них посвящен обычным сведениям, какие присутствуют в письмах.

Начнем анализ с открыток, привязанных к библейской теме. Виды Святой земли представлены на открытках, отпечатанных в Германии: Масличная гора (фото 1), Благовещенский храм в Назаре-

те (фото 2), колодец патриарха Иакова в Наблусе (фото 3), интерьер церкви Распятия в Иерусалиме (фото 4), река Иордан – место Крещения Спасителя (фото 5), холмы Иерусалима (фото 6), Хеврон (фото 7). На этих открытках, датированных 1913 г., без знаков погашения и адресов отправления, мы находим выписки из духовных текстов. В нескольких случаях это выписки из книг о. Иоанна Кронштадтского. Тематику можно понять из следующих кратких надписей: «Вера в бытие Божие тесно связана с верой в бытие собственной души...»; «Не будьте без пощады судьями людей...» (фото 6а). Обе цитаты из известной книги святого праведного Иоанна Кронштадтского «Моя жизнь во Христе».

Открытка с изображением святых просветителей славянских Кирилла и Мефодия и надписью: «Помогите Сербии и Черногории. 11–12 ян. 1915 г.» (фото 8). На открытке два отрывка из трудов о. Иоанна Кронштадтского и подпись: «1915. М. 2. Н. Д.». Текст такой: «Господи, исповедую пред Тобою, что не на даче, не в лесу жизнь, и здравие, и крепость духовных и телесных сил, а у Тебя в храме, наипаче в литургии и в животворящих Твоих Тайнах! О Живом, дающем Св. Тайны!». И другой отрывок тут же: «Сколько благодетей доставила мне доселе вера Христова...» (фото 8а). На немецкой открытке с католическим образом Богородицы с Младенцем находим датированную 20 апреля 1915 г. надпись – цитату из книги о. Иоанна Кронштадтского «Моя жизнь во Христе» о святости веры и особой важности ее для души: «О вера святая! Какими словами, какими мыслями я тебя прославлю за бесчисленные блага для души и тела моего, дарованные мне тобою, за все силы, какие ты во мне совершаешь...» (фото 9, 9а).



Несколько открыток содержат выписки из трудов святителя Феофана Затворника, который обозначен как «праведный покойный епископ Феофан». Здесь следующие темы: «Каждый из нас в церкви Божией, что дерево в саду: Богоугодно живущие – это доброплодные древа...» (фото 7а); «У кого есть хоть малая искра страха Божия, тот не станет чуждаться поста...». В другой открытке имеется выписка из книги П. Масловского «Правило христианской жизни» (Масловский 1885) касательно важности не самого доброго дела, а намерения его совершить. Это связано с любовью к Богу: «Любовь к Богу выражается в настоящих добродетелях, которые совершаются с постоянною и единою мыслию о Боге, с чувством благоговейного служения Ему и исполнения воли Его, выраженной в Божественных

заповедях». Отметим важность выписки из книги «Смысл и значение православно-христианского ежедневного богослужения», изданной Афонским Русским Пантелеймоновым монастырем в 1894 г. (Полянский 1894). В ней речь идет о важности молитвы за царя и Отечество, приводятся примеры 19 и 20 псалмов, где эта тема первична. Молясь за царя, мы молимся о мире, «в мире Его будет нам мир и в благоденствии Его будет нам общее счастье». Эта надпись на открытке, где паломники-дворяне молятся на коленях перед Гробом Господним (фото 4, 4а). На открытке с рекой Иордан присутствует текст без ссылки на источник. Здесь звучит евангельская мысль о мире, который Христос оставил на земле, после своего ухода. И этот мир есть примирение людей с Богом и земли с небом.

Кроме экземпляров с видами Святой земли в коллекции имеются открытки и с другими сюжетами, также содержащие выписки из духовных книг. На открытке с репродукцией картины М. В. Нестерова «Пустынный» имеется надпись из книги «епископа Феофана» (то есть свт. Феофана Затворника Вышинского. – Н. Ш.) о судах Божьих над народами. Дата – 22 декабря 1913 г. Другая нестеровская репродукция «Видение отроку Варфоломею» содержит, возможно, авторский текст, поскольку нет ссылки. Речь идет о молитвенном обращении к Богу: «Помоги мне, Господи, покорить мою волю премудрой воле Твоей! Не восставать против Твоих испытаний, не пытаться изменить в них ни одной черты...» (фото 10, 10а).

На открытке от 31 января 1913 г. с видами г. Риги рукой Надежды Матвеевны написаны слова, принадлежащие священнику В. Семеновскому, об активизации панисламизма на границах Российской империи и задачах, стоящих перед православным духовенством. «Врагом Церкви и Русского государства выступает панисламизм в виде стройной организации. В настоящее время ядром панисла-

мистского движения служит стремление к объединению всего мусульманского мира под гегемонией Турции, с конечной целью образовывать впоследствии всетюркскую империю. Это не отвлеченная идея, а цель, осуществляемая уже практически. Младотурецкое правительство упорно работает среди русских мусульман, ставя своим лозунгом политическое пробуждение Азии. Главным рассадником панисламизма и ненависти к европейцам являются магометанские школы и современная мусульманская печать. "И если только будет угодно Богу [...], мы восстановим Московское ханство наших предков, очистим их заржавленные мечи, мы обрадуем их души и своим справедливым управлением прославимся на весь мир". Органы панисламизма свободно распространяются в России, несмотря на их явное противоправное направление. Прошло время для духовенства стоять за кулисами жизни. Жизнь зовет его к деятельному самоотверженному труду на ниве Христовой» (фото 11, 11а).

Близкий по смыслу текст находим на открытке с видом Рижского порта (фото 12, 12а). Здесь



фото 8

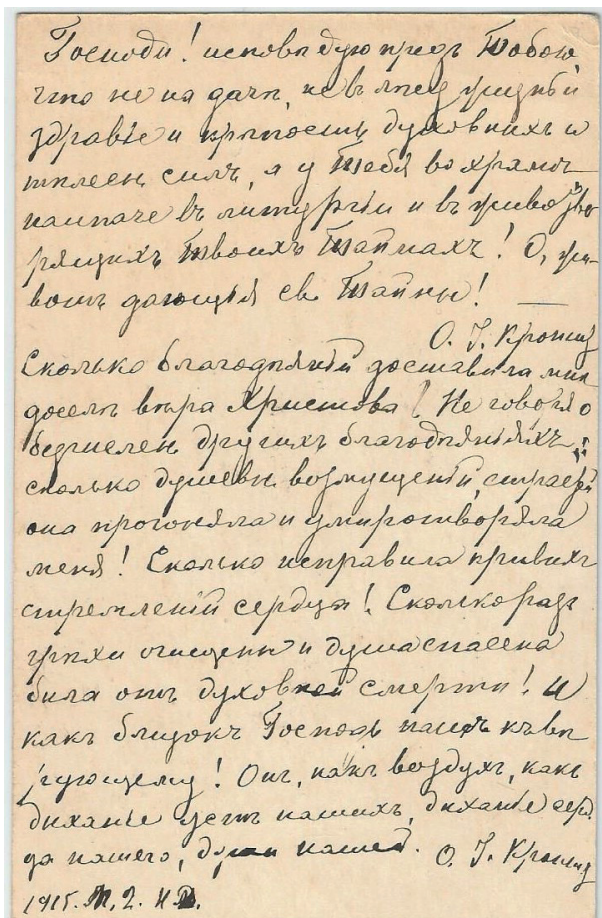


фото 8а



Афин[ами] и пер[ед] всем буд[ущим] культурным человечеством всю позорн[ую] ложь, все отвратительные язвы народовластия. – Прошло 17 столетий и культур человеческих, по безумному совету Руссо стали производиться те же эксперименты при худших еще условиях и с этими же ужасными разрушительными результатами! В Риме этой пагубы яд был гораздо долее парализован твердым, здоровым могуществом национализма, чем в государстве благородных, но легкомысленных афинян». Продолжение темы мы находим в другой открытке с картинкой Риги. Здесь обнаруживается автор всего текста. Это В. А. Грингмут, крупнейший публицист начала XX в., активный участник черносотенного движения. «Демократическая ложь (выражение К. П. Победоносцева. – Н. Ш.), начавшая развешивать Афины, была тотчас же на время парализована могущественным национальным (везде подчеркнуто автором. – Н. Ш.) подъемом всего народа. Подъем этот вызван был Персидскими войнами. А национальный патриотизм являлся всегда сильным противоядием демократической отравы. Историки, восхваляющие процветание демократии, всегда упускают из виду, что этому процветанию государства обязаны не своему демократизму, который сам по себе всегда и безусловно вреден, а подъему национального духа, вызванного тем или другим выдающимся национальным вождем – будь он король,

император или президент республики. При Митридаде, Фемистокле, Перикле здоровый животворящий психологический элемент национализма подавлял собой зловерный разрушительный психоз демократизма. Но как только Перикл скончался и первенствующая роль перешла к демагогу кожевнику Клеону, демократическая зараза вырвалась с такой неудержимой силой, что через 25 лет блестящая Афинская республика [пала]».

На открытке от 29 марта 1913 г. с росписью

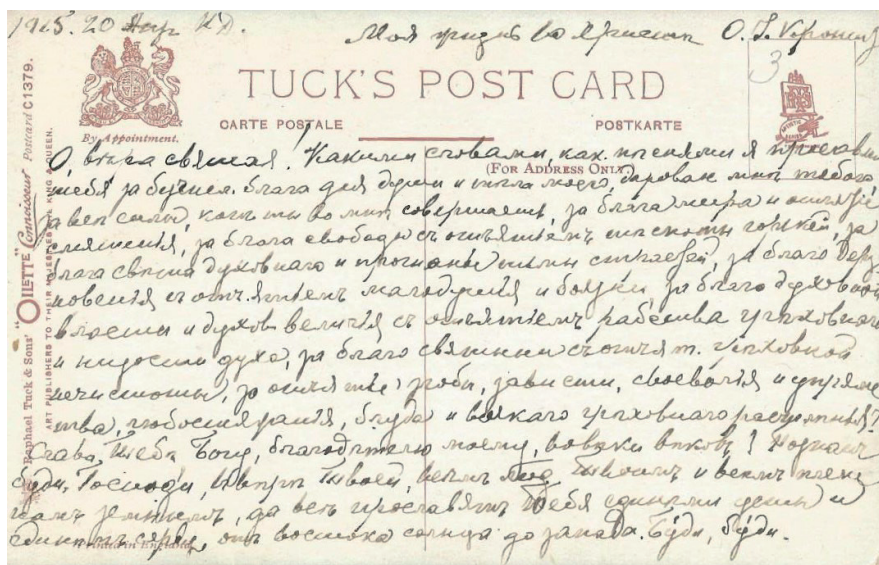


фото 9, 9а

нет ни даты, ни отсылки к источнику: «Никогда демократическая зараза не выступала с очевидною ясностью, как именно в истории Афинского государства, и нигде ее так метко не охарактеризовали современники, как именно в Афинах. Платон в своих сократических диалогах и Аристотель [текст не читается. – Н. Ш.] обнаруж[или] пер[ед]

В. Васнецова «Господь Саваоф» (фото 13, 13а) помещен текст стихотворения И. Дмитриева, переложение 112 псалма: «Крепка Создателя держава, / Светла Его на небе слава! / Моря под бурями кипят, / На тверди молнии горят, / Но выше бури и морей, / Одеян тихою зарей, / Царит Иегова спокойно, / И звезды искрятся под Ним (Пс. 112)».

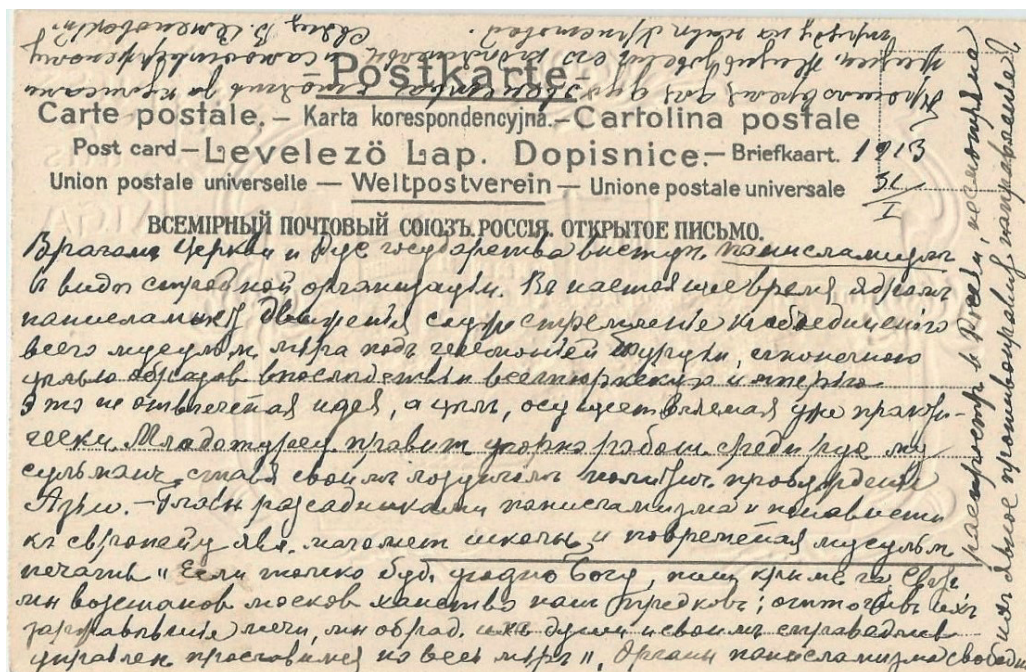


фото 11, 11а



Творца Создателя державы,
 Свѣтила Его до небесъ славы!
 Морь, подъ бурями, кипятъ,
 На тверди молнии горюютъ
 Но, выше бурей и морей,
 Одишь тихая заря,
 Царитъ Твоея спокойна.
 И звѣздъ искрѣтелъ подъ Нимъ
 (Псал. 112)

Вед насъ зримъ о безмаломъ,
 Предъ тайною вѣнкою Твоею
 Едва минутное мгновѣнье
 Вѣкъ блаженный устремилъ зарю.
 И. Дмитриевъ

1913 22
 И. И. И.



фото 15

И еще четверостишие: «Вся наша жизнь, о Безначальный, / Пред тайной вечности Твоей / Едва минутное мечтанье, / Луч бледный утренней зари».

Время Первой мировой войны отмечено несколькими текстами патриотического содержания. На открытке с репродукцией «Сикстинской Мадонны» Рафаэля (фото 14, 14а) от 9 ноября 1914 г. рукой Надежды Матвеевны написано стихотворение Софьи Кольчугиной «Божия Матерь – радость скорбящих»: «Пречистая Дево! Ты радость скорбящих, / Смирненных и верных рабов, / Защита бесильных, здоровье болящих, / Убогих и сирых покров. / Владычице Дево! Царица Вселенной! / Покинув престол в небесах, / Спешишь Ты на помощь к земле нашей бедной, / К тому, кто в тоске и слезах. / Сама Ты отведала горестей наших, / Ты знаешь, как горько страданье. / И вот утolahешь Ты скорби все наши, / Как самая нежная мать. / К Тебе, Всеблагая, скорбящих всех радость, / Страдальцы стремятся толпой: / Ты жизни их горькой единая сладость, / Сердцам Ты их мир и покой. / О Высшего Матерь! Споручница грешных, / Ты Богом дарована нам. /

Верни же нас, Дево, с распутия мятежна / И путь наш исправь к небесам!».

На английской открытке от 11 апреля 1915 г. имеется надпись: «Не должен царский голос / На воздухе теряться по-пустому. / Как звон святой, он должен лишь вещать / Велику скорбь или великий праздник» (А. С. Пушкин). Другая выписка – из акафиста священномученику Трифону: «Радуйся, Трифоне, по успении Твоем в видении повелевый погребсти Тя во Отечестве Твоем, научая тем и нас свое Отечество любить».

Как видим, все эти открытки, не предназначенные для почтовой корреспонденции, оформлялись адресатом для самого себя (возможно, и для самых близких лиц в семье), во всяком случае, они не покидали стен дома. Темы в них разные: от вопросов личной аскетики до жгучих общественно-политических сюжетов, привязанных к теме патриотизма. Последнее, очевидно, было особенно близко сердцу Надежды Матвеевны. В этой связи надо понимать и монархические стихи поэта И. Дмитриева. Это живой патриотизм, имеющий религиозную и нравственную основы, а также находящий понимание и приятие в той среде, в которой вращалась Надежда Матвеевна Доброва, – в среде среднего чиновничества и столичного духовенства.

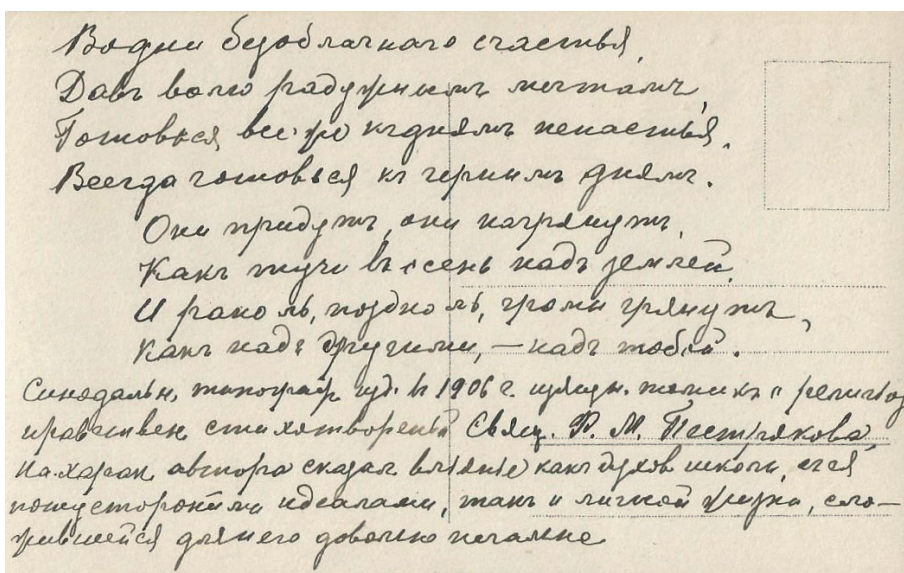
На открытке с изображением любящей матери помещены стихи священника Филиппа Пестрякова (фото 15): «Всюду труд и гнет страданий, / Всюду горе, реки слез... / Кто из нас, земных созданий, / Крест страданий не понесёт?.. / Дети – радость жизни, / Цель ее, отрада; / Кто имеет деток, / умирать не надо. / Пусть и труд, и бедность ты имей, / Но зато и счастье при детях полней. / Светлый взгляд малютки, / Ласковое слово – / Лучшее богатство / В долюшке суровой». И далее краткие сведения о поэте: «Рано овдовев, священник Филипп Мелентьевич Пестряков не имел своих детей, хотя детей горячо любил и посвятил им немало стихотворений. Главная мысль в них – желание запечатлеть в отзывчивом детском сердце, что: “Если в сердце не имеешь сострадания и любви – без соковок этих в мире лучше вовсе не живи”. В 1887 г. 8-го февраля прп. Амвросий рукоположил его во дьякона, он видел в дьяконе дарование, поддерживал его, не раз корректировал его стихотворения и одно время занят был мыслью об их издании. В 1891 г. прп. Амвросий посвятил его во священники».

С именем священника Ф. Пестрякова связана и другая открытка, с черно-белой репродукцией картины К. Е. Маковского «Письмо от сына». Здесь имеется текст его стихотворения: «Во дни безоблачного счастья, / Дав волю радужным мечтам, / Готовься все ж ко дням ненастья, / Всегда готовься к черным дням. / Они придут, они на-



фото 16

фото 16а



грянут, / Как тучи в осень над землей, / И рано ль, поздно ль, громы грянут, / как над другими, – над тобой». Под стихотворением есть комментарий: «Синодальн. типография, изд. 1906 г. Избранные религиозно-нравственные стихотворения свящ. Ф. М. Пестрякова. На характер автора оказали влияние как духов. школа с ее потусторонними идеалами, так и [опыт] личной жизни, сложившейся для него довольно печально» (фото 16, 16а).

К другой категории открыток мы отнесем те, что предназначались для почтовой отправки и имеют погашенные марки и штемпели. Большая часть из них посылалась без конверта. В данной публикации мы сосредоточимся лишь на корреспондентах, связанных с Надеждой Матвеевной Добровой.

Вот, к примеру, письмо Надежды Матвеевны дочери Екатерине Бухаревой (фото 17). Оно ин-

тересно тем, что здесь кратко описывается проезд царя Николая II в Москву: «Дорогая Катюша, не хватило духу покинуть Москву с царем и в награду хорошо видела Его проезд с Ходынки в Кремль <...> Сейчас собираюсь с М. (сыном Мотей. – Н. Ш.) в зоологический на цветочную выставку. Вчера в кинема видела Бородино 1812 очень хорошее. На именины ездили в числе 11 человек под командованием д. Ж. (дяди Жоры. – Н. Ш.). <...> 31 вырвемся в Деден (Деденев монастырь. – Н. Ш.). <...> Люблю тебя. Мама». На этой открытке – фотография окрестностей Москвы с видом на Николо-Перервинский монастырь. Дата погашения почтовой марки 28 августа 1912 г.

На имя Надежды Матвеевны открытки с религиозными картинками приходили в основном от дочерей Екатерины и Елизаветы. Большая их часть



фото 19



фото 20

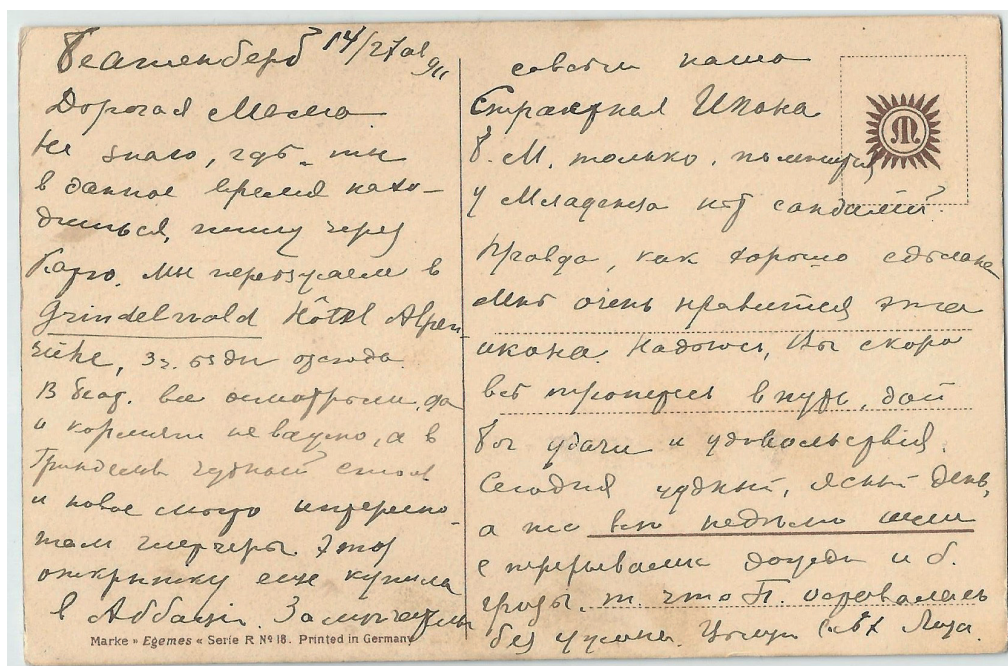
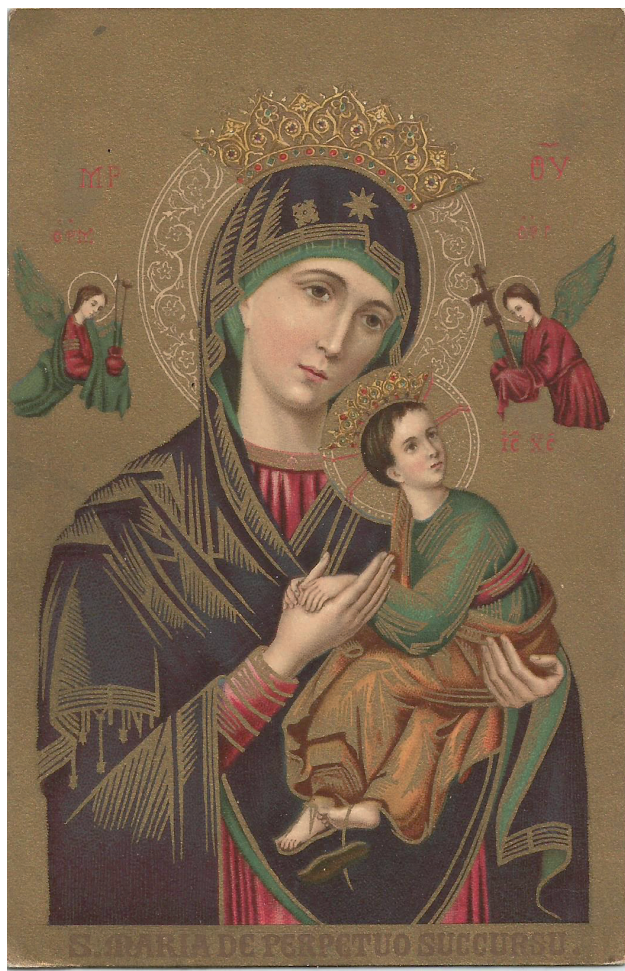




фото 23



фото 24



фото 25



фото 26



фото 27

содержит поздравления с праздниками, в других – сведения, которые могли быть интересны Надежде Матвеевне.

Группа открыток была отправлена дочерью Надежды Матвеевны в пору их заграничных путешествий и возвращения на Родину. От Елизаветы из Бад-Киссингена 17 июня 1911 г. отправлена открытка с видом русского православного храма во имя преподобного Сергия Радонежского в этом городе (фото 18, 18а). Дочь пишет: «Милая мама, здесь очень симпатичная русская церковь во имя преп. Сергия, она построена на частные средства, и постоянного причта нет, потому и служба не всегда. В настоящее время служит священник из Петербургской театральной школы. За псаломщика фельдшер из Херсонеса. Староста лежит больной. Поют на клиросе только двое из курортных больных. Церковь маленькая, уютная. Она занимает только часть под куполом, а в длинной комнате место причта и для священника. <...> Живопись очень хорошая, иконостас деревянный. На задней стене написана Троицкая Лавра, а на правой – явление Божьей Матери прп. Сергию, очень хорошо. Целую всех. Погода у нас все еще жаркая <...> Лиза». Племянница Соня пишет из Варшавы коротенькое, но бодрое приветствие: «Крепко целую дорогую тетю Надю. Дай Бог здоровья и всякого благополучия. Поздравляю Мотю и Лизу. Целую, Соня». Это 1908 г. Племянница поздравляет с Пасхой, об этом красноречиво свидетельствует чер-

но-белая фотография девочки с яйцом и надпись «Христос воскрес!» (фото 19). Вот похожая корреспонденция от неизвестного лица из Москвы: «Дорогая Надежда Матвеевна, поздравляю Вас <...> с праздником и наступающим Новым годом. Желаю здоровья, счастья. Спасибо за память. Целую крепко». Подпись неразборчива, но, судя по почерку, это письмо отправила некая В. Кольцова. Кольцова еще отметилась письмом-открыткой из Тулы. На открытке ничего кроме адреса, только слова «Н. В. Добровой». Смыслом корреспонденции была сама картинка на открытке: Христос, благословляющий детей. А дети (хотя сцена совершенно евангельская) со славянскими лицами, светлыми волосами (фото 20, 20а).

Из этого же путешествия дочь Елизавета Алексеевна шлет еще открытки. Одна из г. Беатенберга, датирована 14/27 августа 1911 г. «Дорогая мама. Не знаю, где ты в данное время находишься, пишу через Катю. Мы переезжаем в Grindelwald Hotel Alpenrühе, 3 ч. езды отсюда. В Пад. все осмотрели, да и кормят неважно, а в Гринделле чудный стол, и новое место интересно. Эту открытку купила еще в Аббации. Замечательная совсем наша Страстная икона Божией Матери, только получается у Младенца нет сандалий. Правда, как хорошо сделано. Мне очень нравится эта икона. Надеюсь, Вы скоро все тронетесь в путь, дай Бог удачи и удовольствия. Сегодня чудный, ясный день, а все же всю неделю шли с перерывами дожди и были грозы, так что П. оста-

валась без ужина. Целую всех, Лиза» (фото 21, 21а). 5 сентября 1911 г. Елизавета Алексеевна отправляет матери еще одно послание: «Дорогая мама. Вчера вечером в 11 часов прибыли в Аббацию, поезд не доходит до самой Аббации, приходится высаживаться раньше. Всех пассажиров и их вещи пересаживают на трамвай и потом развозят по отелям. Сидим у себя в гостинице, т.к. идет дождь, но тепло, сегодня, наверное, не придется искать помещения. Посылаю тебе изображение Мадонны над алтарем из церкви капуцинов в Вене, где хоронят австрийских императоров. Мы были во время службы, замечательно эффектно. Она вся белая, только с голубым шарфом (статуя) выступает из-за скал, крылья сделаны рельефно на стене и освещена рефлектором. Вас целую, Лиза» (фото 22, 22а).

Сохранилась небольшая корреспонденция от сына – Матвея Алексеевича Доброва (Моти), отправленная в 1900 г. из Петербурга, где он был в ознакомительной поездке. «Дорогая Мама, письма твои все получил, спасибо, спасибо большое. Сегодня были в Александро-Невской Лавре. Обедали и вечер провели у Ивановых (семья племянницы Надежды Матвеевны. – Н. Ш.). Будь здорова. Любящий тебя сын Мотя» (фото 23).

«19 декабря [1900 г.]. Дорогая Мама, готовимся к отъезду. Сегодня были на монетном дворе, в Петропавловском соборе, в двух домиках Петра I. Всего хорошего. Любящий тебя Мотя» (фото 24). На открытке – изображение Казанского собора. Здесь важно и интересно узнать о культурной программе сына Надежды Матвеевны в столичном городе и даже самом факте такой программы.

«27 декабря [1900 г.]. Гельсингфорс (Хельсинки. – Н. Ш.). Милая Мама, мы прибыли в Гельсингфорс. Пока находимся у Алексея, были с ним в музее и проехали по городу, впервые я увидел море. Любящий тебя Мотя» (фото 25).

«Гельсингфорс, 27 декабря [1900 г.] Дорогая Мама, пишу письмо из кабинета Ивана Филипповича, где мы располагаемся на ночлег. Он предложил нам остановиться у него; конечно, неловко пользоваться его любезностью, но пришлось согласиться, т.к., по правде сказать, жутко немного без знания языка. Мне кажется, что удобнее устроиться где-нибудь в Италии или Персии, чем здесь. Сегодня были на концерте в офицерском собрании. Всего хорошего. Любящий тебя сын Мотя». На открытке – памятник императору Николаю I в Санкт-Петербурге.

11 декабря датирована замечательная открытка с предрождественским сюжетом – часовня при Гостином Дворе в Петербурге (фото 26). Прямо под картинкой будничная запись: «Милая мама, вчера в письме я забыл сказать тебе, чт. ты сегодня

(в понед.) прекратила мне писать, иначе письма рискуют пропасть. Любящий тебя сын Мотя».

16 сентября 1910 г. была погашена открытка, отправленная Надежде Матвеевне «любящей Маней Покровской», ее крестницей. В это время Надежда Матвеевна жила в Деденевском монастыре, рядом с дачей своей дочери Екатерины Бухаревой. «От души поздравляю Вас, дорогая Мама крестная с днем Вашего Ангела и сердечно желаю Вам здоровья и счастья во всем. Папа мой тоже Вас поздравляет и шлет лучшие пожелания; всех Ваших поздравляем с дорогой именинницей и также и Вас, и всех еще с именинницами. Целую Вас крепко...». На открытке – ваза с цветами, картинка, сделанная в технике оттиска. 12 декабря 1913 г. датируется поздравление с Рождеством от М. Буйницкой. Почерк автора похож на мелкие бусинки, читается с трудом. «Дорогая Надежда Матвеевна. Поздравляю с праздником и наступающим Новым годом и желаю всего лучшего. Бедная мама, приехала и расплакалась, вчера весь день лежала со страшной головной болью, сегодня ей легче. Володя много играет на рояле, говорит глупости, жизнью своей по-видимому доволен. Целую Вас и Катю крепко. Привет Николаю Ивановичу (муж Е. А. Бухаревой. – Н. Ш.). Открытка содержит репродукцию акварели художника С. П. Яремича «Вид с Васильевского острова» (фото 27).

С Новым 1917 годом Надежду Матвеевну поздравляет близкий ей П. Соколов. Открытка интересна и своей картинкой, связанной с Первой мировой войной (фото 28). Она была выпущена в 1916 г., но чьей-то рукой дата исправлена на 1917 г. Это плакат В. Михайлова-Северного, на котором обозначена скорая победа России над Германией. Время-Хронос уже сметает германское войско в Лету забвения, в пучину морскую. Надпись к рисунку: «Давно пора освободить землю от этого мусора». Открытка издана состоящим под Высочайшим Его Императорского Величества Государя Императора покровительством Скобелевским Комитетом попечения о раненых. Надпись от руки: «Милая Надюша! Поздравляю тебя и всех Вас с Новым годом. Шлю пожелания всего лучшего. Когда прибуду к Вам еще не знаю, но все-таки рассчитываю побывать в Москве... Храни Вас Бог...».

Работа с открытками Надежды Матвеевны Добровой дает возможность включиться в повседневную жизнь русской православной семьи начала XX в. Памятные записи в формате дневника раскрывают духовный мир многодетной женщины, чувствующей тесную связь со своей страной и ее историей. Корреспонденция от детей Надежды Матвеевны позволяет сделать вывод о том, что семья жила общими интересами.

Источники и материалы

Масловский 1885 – Масловский П. Правило христианской жизни, по указанию Священного писания и наставлениям святых отцов и учителей православной церкви / сост. священник Петр Масловский. Ч. 1–2. – Казань: тип. и лит. И. Перова, 1885.

Полянский 1894 – Иустин (Полянский), епископ. Смысл и значение православно-христианского ежедневного богослужения. 3-е изд. М.: Афонск. рус. Пантелеймонов монастырь, 1894.

Научная литература

Маркова Н. К., Карлова О. Л. Матвей Добров (1877–1958). Забытый классик. М.: МГОМЗ, 2014.

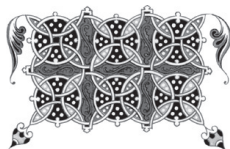
References

Markova, N. K. and O. L. Karlova. 2014. *Matvei Dobrov (1877–1958). Zabytyi klassik* [Matvey Dobrov (1877–1958). Forgotten Classic]. Moscow: MGOMZ.

COLLECTION OF POSTCARDS FROM PRE-REVOLUTIONARY RUSSIA WITH TEXTS ON RELIGIOUS
AND PATRIOTIC TOPICS

Abstract. The article analyzes the collection of postcards from the beginning of the 20th century. from the archive of N. M. Dobrova. Some of the postcards were used as diary pages. On some there are extracts from spiritual Orthodox literature with comments. On others there are excerpts from publicistic literature of a monarchist and patriotic orientation. Working with postcards by Nadezhda Matveevna Dobrova makes it possible to get an insight of the daily life of a Russian Orthodox family at the beginning of the 20th century. Commemorative entries in the format of a diary reveal the spiritual world of a woman with many children, who feels a close connection with her country and its history. Correspondence from the children of Nadezhda Matveevna allows us to conclude that the family lived by common interests. Further publication of letters from Moti's son, Matvey Alekseevich Dobrov, will add new touches to the portrait of the future remarkable artist.

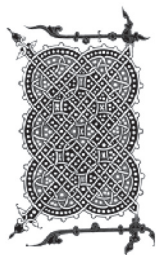
Key words: postal correspondence, postcards, Orthodox worldview, Orthodox families, Orthodox woman, Patriotism, N. M. Dobrova, M. A. Dobrov.



РЕЦЕНЗИИ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ

© 2022 Т. А. Невская
Ставрополь, Россия

© 2022 Л. Т. Соловьева
Москва, Россия



ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ КАК НЕОТЪЕМЛЕМАЯ ЧАСТЬ ИСТОРИИ СТАВРОПОЛЬСКОГО КРАЯ. РЕЦЕНЗИЯ НА: САМОЙЛЕНКО П. М. ИСТОРИЯ СТАВРОПОЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ (1843–1918): МОНОГРАФИЯ. СТАВРОПОЛЬ: СТАВРОПОЛЬСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ, 2019. – 256 с.

Аннотация. В рецензии рассматривается монография Павла Самойленко, посвященная истории Ставропольской епархии, образованной в середине XIX в. Первые десятилетия она существовала в условиях постоянных военных действий, православное население находилось в иноконфессиональном окружении, хотя на этой территории издавна бытовало христианство. Исследование основано на материалах Государственного архива Ставропольского края, периодической печати («Кавказские епархиальные ведомости» и др.), дореволюционной литературе, трудах святителя Игнатия Брянчанинова, епископа Иеремии и др. Автор подробно освещает административную деятельность восьми ставропольских архиереев. Анализируется деятельность пастырей Ставрополя, развитие духовного образования и просвещения, миссионерская и благотворительная деятельность, храмовое строительство, жизнь монастырских обителей, издательская деятельность, в частности роль «Кавказских епархиальных ведомостей» в духовной жизни края.

Ключевые слова: святители Кавказа, святитель Игнатий Брянчанинов, церковная история, православие, Ставропольская епархия, миссионерская деятельность, Павел Самойленко.

Статья публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Народы Северного и Южного Кавказа: цивилизационные и этнокультурные взаимодействия»

Соловьева Любовь Тимофеевна (Solovieva Lyubov Timofeevna) – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ИЭА РАН, научный редактор научного православного журнала «Традиции и современность», lubsolov@gmail.com

Невская Татьяна Александровна (Nevskaya Tatiyana Aleksandrovna) – доктор исторических наук, профессор Гуманитарного института Северо-Кавказского федерального университета, tnevskaya@yandex.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2022. № 28. С.124–127

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

УДК – 82.941; ББК – 86.372 (Рус) 1; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2022-28/124-127>

Монография П. Самойленко, вышедшая в 2019 г., является плодом его давней многолетней работы. В интернете этот труд был размещен ранее, однако в отрывочном виде, и был мало доступен читателям. Это первый опыт систематического изучения истории епархии в наиболее благоприятный для устройства епархиальной жизни на Северном Кавказе период, прерванный революцией 1917 г. Работа основана преимущественно на материалах Государственного архива Ставропольского края, а также периодической печати (в основном «Кавказских епархиальных ведомостей»); привлечена также дореволюционная литература, источники личного происхождения – труды святителя Игнатия Брянчанинова, епископа Иеремии и др.

Автор подробно освещает административную деятельность восьми ставропольских архиереев: епископов Иеремии Соловьева, Иоанникия Образцова, свт. Игнатия Брянчанинова, Феофилакта Губина, Германа Осецкого, Владимира Петрова, Евгения Шершило и архиепископа Агафодора Преображенского.

Протоиерей Павел Самойленко поставил своей задачей не только воссоздать историю сравнительно молодой Ставропольской епархии, но и осмыслить на ее примере современную религиозную и церковную ситуацию в регионе, увидеть «причины современных сложностей» и наметить пути их разрешения. Автор определяет особенности развития епархии, которая была устроена, в отличие от большинства епархий страны, лишь в середине XIX в. К ним, как считает автор, можно отнести следующие: на этой территории издавна бытовало христианство, первые десятилетия своего существования церковная жизнь протекала в условиях непрекращающихся военных действий, православное население проживало в иноконфессиональном окружении, в частности на Кавказе было много сектантов и старообрядцев, которых привлекала относительная свобода, связанная с неустроенностью пограничного края. Эти особенности накладывали отпечаток на все стороны епархиальной жизни, а также вызывали особые требования к клиру епархии.

Большая часть работы посвящена описанию жизни и церковно-административной деятельности ставропольских Владык. В книге достаточно обстоятельно представлены биографии Преосвященных, в том числе их жизнеописания до приезда на Кавказ. Это не выглядит излишним, так как показывает читателю, как формировались личности выдающихся архиереев, чем была обусловлена мотива-

ция их деятельности в регионе. Подробное изложение биографий Преосвященных создает у читателя представление о духовном облике святителей Кавказа и идейной атмосфере той эпохи. В разделе, где содержится анализ деятельности Иеремии, автор на конкретных примерах показал, что тот добровольно принял на себя «тяжелые чернорабочие обязанности монастырского послушания», но его против воли послали в высшее учебное заведение; он добровольно отказался от ученой степени, чтобы лишиться права получать высшие должности, однако его против воли назначили на такую должность.

Такая характеристика личности епископа Кавказского и Черноморского Иеремии помогает понять, как этот человек, приехав в новую епархию, смог сделать так много для развития церковного строительства, образования и благотворительности в крае. Влияние Иеремии на духовное состояние ставропольского общества было велико, жители губернии всячески стали поддерживать строительство новых храмов, создание духовно-просветительских учреждений, миссионерскую деятельность. Отмечается, что никогда еще на Ставрополье не проявлялась благотворительность в таких размерах, как во время управления епархией епископа Иеремии. Широко развернулось церковное строительство, на пожертвования граждан были возведены Крестовоздвиженская, Андреевская, Успенская, Варваринская церкви, Казанский кафедральный собор, а также домовые церкви при мужской гимназии, военном госпитале, тюрьме. Генерал В. О. Гурко, управлявший Кавказской областью, отмечал, что епископ Иеремиа именно своими делами, «всегдашним расположением к добру и благотворению» приобрел общую привязанность и уважение. Устранение Преосвященного Иеремии со ставропольской кафедры автор связывает с тем, что его деятельность по искоренению старообрядческого раскола вошла в противоречие с государственной политикой в период ведения военных действий на Кавказе, которая проявилась в передаче в 1845 г. приходов казачьих станиц в ведение обер-священника Кавказского отдельного корпуса. К сожалению, эта столь важная для истории епархии проблема не нашла подробного освещения в данном труде.

Особое внимание в монографии уделено деятельности Святителя Игнатия Брянчанинова, канонизированного РПЦ в 1988 г. На Кавказской кафедре он пробыл с 1858 по 1861 г. – время завершения Кавказской войны. В работе показано, как в условиях многонационального и поликонфессионального края Владыке удавалось решать слож-

ные епархиальные проблемы. Огромная территория от Черного до Каспийского моря не мешала посещать приходы епархии, военные госпитали, станичные церкви. Большое значение Владыка Игнатий уделял храмовому строительству, улучшению положения местного духовенства, устройению монастырей. Благоустройство Ставропольской епархии продолжил Преосвященный Феофилакт, отличавшийся поразительным трудолюбием.

Во второй половине XIX в., после окончания Кавказской войны и упорядочения мирной жизни, церковная жизнь на Кавказе развивалась весьма интенсивно, чему способствовали проходившие с 1873 г. епархиальные съезды духовенства. В это время было создано Свято-Андреевское братство, развивалось миссионерское дело, было открыто епархиальное женское училище, продолжалось бурное церковное строительство, развивалось духовное просвещение.

В монографии рассматривается история Ставропольской духовной семинарии, необходимой для подготовки образованного духовенства. Автор показывает трудности – как материального, так и организационного характера, связанные с ее открытием. В семинарии изучались не только богословские предметы, но и осетинский, татарский и калмыцкий языки, необходимые для общения с местным населением. Владыка Иеремия считал открытие семинарии важнейшим делом, он не только пожертвовал для нее денежные средства и огромную библиотеку, но и добился учреждения казенных стипендий для образования осетин, грузин, калмыков и абхазов. В 1874 г. по ходатайству Общества восстановления православного христианства на Кавказе в семинарии было открыто пять стипендий для детей горцев. При семинарии существовала так называемая воскресная школа (позднее получившая название катехизаторской), где ежедневно в послеобеденное время проводились занятия.

Ставропольская духовная семинария стала важнейшим учебным заведением региона, в начале XX в. в ней обучалось несколько сот студентов. Преподаватели семинарии были известны своими литературными и учебными трудами. В частности, здесь преподавал известный ученый и краевед Г. Н. Прозрителев.

Большое место уделяется рассмотрению истории монастырей: женского – Иоанно-Марьинско-

го, мужских – Кизлярского Крестовоздвиженского, Спасо-Преображенского и др. Показано, что основание монастырей нередко было связано с политическими событиями на Кавказе, в частности с Кавказской войной, так как необходим был приют для женщин, потерявших на войне своих кормильцев. Автор показывает, как жители края относились к обителям, как жертвовали на них средства. Анализируются процесс поступления в монахини, занятия насельниц монастырей: организация школы, швейное дело, иконопись, помощь воинам, в том числе в качестве сестер милосердия. Монастыри на Кавказе имели свои особые задачи. Так, настоятель первого на Кавказе мужского Кизлярского монастыря помогал освобождению российских пленных, захваченных горцами, при монастыре была создана комиссия, занимавшаяся возрождением христианства среди осетинского народа. В монографии приведены интересные сведения о том, что Крестовоздвиженский монастырь стал центром православия и культуры на Кавказе, а также центром образцового ведения хозяйства, имевшим не только поля, фермы и рыбные промыслы, но и различные предприятия по переработке сельскохозяйственных продуктов и их реализации.

В монографии представлен интересный материал о монастырях и скитах, возникших на месте древних аланских храмов, – Сентинском Спасо-Преображенском, Александро-Невском Афонском монастырях. Рассмотрены также истории обителей Кубанской области. Отдельный раздел посвящен миссионерской деятельности в епархии. В заключении протоиерей Павел Самойленко подчеркивает не только успехи деятельности епархии, но и проблемы, особенно в государственно-конфессиональных отношениях, имевших место в исследуемое время.

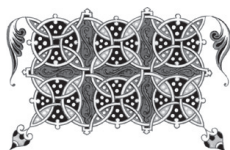
Таким образом, история Ставропольской епархии освещена в монографии во всех аспектах, показана как многотрудная деятельность пастырей, так и развитие духовного образования и просвещения, храмовое строительство, организация и жизнь монастырских обителей, не обойдена вниманием издательская деятельность, в частности показана роль «Кавказских епархиальных ведомостей» в духовной жизни края. Монография написана хорошим литературным языком, содержит яркие зарисовки епархиальной жизни края, поэтому не только представляет интерес как научное издание, но и будет востребована широким кругом читателей.

CHURCH HISTORY AS AN INTEGRAL PART OF THE HISTORY OF THE STAVROPOL REGION.
REVIEW ON:

SAMOILENKO P. M. HISTORY OF THE STAVROPOL DIOCESE (1843–1918): MONOGRAPH.
STAVROPOL: STAVROPOL SPIRITUAL SEMINARY, 2019. – 256 p.

Abstract. The review examines the monograph by Pavel Samoilenko, dedicated to the history of the Stavropol diocese, formed in the middle of the 19th century. For the first decades, it existed in conditions of constant warfare, the Orthodox population was surrounded by a different confession, although Christianity had long existed in this territory. The study is based on materials from the State Archives of the Stavropol Region, periodicals («Caucasian Diocesan Paper», etc.), pre-revolutionary literature, the works of St. Ignatius Brianchaninov, Bishop Jeremiah, etc. The author covers in detail the administrative activities of eight Stavropol bishops. The activities of the pastors of Stavropol, the development of spiritual education, missionary and charitable activities, temple construction, the life of monastic communities, publishing activities, in particular the role of the «Caucasian Diocesan Paper» in the spiritual life of the region are analyzed.

Keywords: Saints of the Caucasus, Saint Ignatius Brianchaninov, church history, Orthodoxy, Stavropol diocese, missionary activity, Pavel Samoylenko.



ОБРАЩЕНИЕ К МЕЦЕНАТАМ И БЛАГОТВОРИТЕЛЯМ!

Уважаемые друзья! Наш журнал существует на пожертвования доброжелателей. В настоящее время он нуждается в Вашей помощи! Хотелось бы обратить внимание, что данное издание решает важные задачи как научного характера, так и просветительского, столь актуальные в наше непростое время. Ограничения в средствах уже заставили издателей журнала отказаться от печатной формы, традиционной и столь важной для многих читателей и ценителей подлинной культуры. Тем не менее мы настроены оптимистично и надеемся на лучшее. Контактная информация – на сайте журнала

«Традиции и современность» – научный журнал гуманитарного профиля. Создан этнологами Института этнологии и антропологии Российской академии наук в 2002 г.

Задачей данного издания является исследование русской народной православной традиции и культуры, как и православия в целом как религиозного явления и цивилизационного феномена. Подзаголовок — «Научный православный журнал» — по замыслу издателей, обозначил альтернативу «безальтернативному» методу и мировоззрению, господствовавшему в советское время, и пришедшему ему на смену конструктивизму. Журнал не ограничен лишь сферой этнологии. Авторами его стали представители разных дисциплин: историки, филологи, языковеды, педагоги, культурологи, музееведы и т.д. Журнал объединяет широкий круг ученых-единомышленников из разных областей науки и представителей разных регионов РФ, чему в немалой степени способствуют проводимые издателями журнала научные семинары «Православие, этнос и русская народная культура», постоянное участие авторов в Конгрессах антропологов и этнологов России в рамках единой секции, а также в тематических конференциях и симпозиумах.

Нам важно, чтобы культура, которая создавалась в рамках православного мировоззрения, трактовалась не абстрактно и независимо от первоисточника, чтобы научные труды о православии, о народной культуре русского народа соответствовали теме исследования. Писать о традиции в современном мире непросто, и вдвойне непросто делать это научным языком. Тем не менее наша научная задача состоит в том, чтобы не отказываться ни от каких сложных тем, не ограничиваться отдельными эпохами и сословиями, писать научно о церковной культуре, религиозном мировоззрении, учитывая контекст времени.

Издателем журнала является коллектив редколлегии. Адрес издателя: 119334, Москва, Ленинский проспект, 32А, комн. 1913

[Сайт журнала](#)

[Youtube-канал журнала](#)

[Журнал в eLibrary](#)

[Журнал в Российской государственной библиотеке](#)

