

№ 38 научный православный журнал 2024

# ТРАДИЦИИ *и* современность





## Содержание

### ИССЛЕДОВАНИЯ

**О. Л. ФЕТИСЕНКО**

КОНСТАНТИН ЛЕОНТЬЕВ – ПУБЛИЦИСТ: УТРАЧЕННОЕ И НЕСОЗДАННОЕ ..... 3

**В. Ю. ДАРЕНСКИЙ**

ИСТОРИОСОФИЯ СВЯТИТЕЛЯ СЕРАФИМА (СОБОЛЕВА) ..... 9

**Г. А. РОМАНОВ**

МОСКОВСКИЙ СРЕНЕНСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ ПОД ПОКРОВИТЕЛЬСТВОМ ЦАРСКОГО ДОМА РОМАНОВЫХ ..... 19

**В. Н. ДАРЕНСКАЯ**

ВЛАДИМИР ИВАНОВИЧ ДАЛЬ – ПЕРВООТКРЫВАТЕЛЬ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ В ЭПОХУ НИКОЛАЯ I ..... 40

**О. В. КИРИЧЕНКО**

А.С. ПУШКИН НА ПУТИ РЕЛИГИОЗНОГО ПОНИМАНИЯ ЛИЧНОСТИ ..... 55

**Т. А. ВОРОНИНА**

ПРИХОДСКИЕ ОБЩЕСТВЕННЫЕ ТРАПЕЗЫ В ДНИ ЦЕРКОВНЫХ ПРАЗДНИКОВ В СЕВЕРНОРУССКИХ ГУБЕРНИЯХ КОНЦА XIX ВЕКА ..... 70

### РЕЦЕНЗИИ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ

**Р. Ю. ФЕДОРОВ**

ЮБИЛЕЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬНИЦЫ, БЛАГОДАРЯ КОТОРОЙ УСЛЫШАН ГОЛОС ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН-СИБИРЯКОВ ..... 98

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

30 октября 2024 г. журнал «Традиции и современность» включен в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней кандидата и доктора наук

**На 1 и 4 стр. обложки:**

Этнографические зарисовки. Алтай. 1978 г. Автор – Е. Ф. Фурсова.

<b>Издатель</b>	
Коллектив редколлегии, Институт этнологии и антропологии РАН	
<b>Редакционная коллегия</b>	<b>Редакция</b>
О. В. Кириченко, доктор исторических наук <b>главный редактор</b>	Л. Т. Соловьева, кандидат исторических наук <b>научный редактор</b> Н. В. Шляхтина, секретарь, научный редактор
Г. А. Романов, кандидат исторических наук <b>заместитель главного редактора</b>	<b>Макетирование и верстка</b>
П. Н. Базанов, доктор исторических наук	А. К. Беспалов
В. Т. Захарова, доктор филологических наук	<b>Адрес сайта журнала</b>
И. А. Казанцева, доктор филологических наук	<a href="http://naukapravoroslavie.ru">http://naukapravoroslavie.ru</a>
В. В. Каширина, доктор филологических наук	<b>Контакты</b>
А. Э. Котов, доктор исторических наук	119334, Москва, Ленинский пр-т, 32а, комн. 1913. Тел.: 8 (495) 954-74-46, (+7) 916-304-46-27. E-mail: <a href="mailto:tradsivr2019@mail.ru">tradsivr2019@mail.ru</a>
Ю. А. Лабынцев, доктор филологических 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: <a href="https://doi.org/10.33876/2687-119X">https://doi.org/10.33876/2687-119X</a>
А. М. Любомудров, доктор филологических наук	
О. В. Матвеев, доктор исторических наук	
И. В. Моклецова, доктор филологических наук, кандидат культурологии	
М. А. Некрасова, доктор искусствоведения, академик РАН	
С. С. Савоскул, доктор исторических наук	
И. В. Спасенкова, кандидат исторических наук	
В. В. Степкин, доктор исторических наук	
К. В. Цеханская, доктор исторических наук	
Л. Л. Щавинская, кандидат филологических наук	
Н. Т. Энеева, кандидат искусствоведения	
<b>При перепечатке материалов ссылка на журнал «Традиции и современность» обязательна</b>	

# ИССЛЕДОВАНИЯ

© 2024 О. Л. Фетисенко  
Санкт-Петербург, Россия



## КОНСТАНТИН ЛЕОНТЬЕВ – ПУБЛИЦИСТ: УТРАЧЕННОЕ И НЕСОЗДАННОЕ

*Аннотация.* Статья посвящена одному из аспектов изучения творчества выдающегося мыслителя, писателя и публициста К. Н. Леонтьева (1831–1891). В ней сжато характеризуются все по разным причинам несохранившиеся произведения в жанре публицистики (главным образом историческо-философской), а также не реализованные замыслы. Обращение к этому материалу позволяет проследить устойчивый интерес философа к определенному кругу вопросов и расширить представление о его наследии, сохраняющем особую актуальность и в наши дни.

*Ключевые слова:* К. Н. Леонтьев, русская философия, русская литература, консервативная публицистика, утраченные произведения, биография писателя.

*Ссылка при цитировании:* Фетисенко О. Л. Константин Леонтьев – публицист: утраченное и несозданное // Традиции и современность. 2024. № 38. С. 3–8

---

**Фетисенко Ольга Леонидовна (Fetisenko Olga Leonidovna)** – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, эл. почта: [betsy98@mail.ru](mailto:betsy98@mail.ru), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5670-2656>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2024. № 38. С. 3–8

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>  
УДК – 124.5; 281.93; ББК – 72.6; 86.372-5; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2024-38/3-8>

Изучение многогранного наследия выдающегося русского писателя и мыслителя Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891) прошло стадию систематизации. 190-летие философа было почтено завершением издания академического Полного собрания сочинений и писем в 12 томах (19 книгах), вышедшего с 2000 г. в издательстве «Владимир Даль» (*Леонтьев 2000–2021*<sup>1</sup>; далее ссылки на это издание даются с указанием тома, книги и страницы). Собрание включает в себя несколько серий: художественные произведения, мемуарно-автобиографические произведения, публицистика, литературная критика, деловые документы, письма. В 2012 г. была начата серия приложений монографического характера, в которой, в частности, издана двухтомная «Летопись жизни и творчества» (*Фетисенко 2022*). Публицистические произведения в собрании занимают два тома (каждый из них в двух объемистых книгах). Ряд статей, включенных в тома мемуарных произведений и литературной критики, тоже может быть отнесен к публицистике, поскольку жанровые границы у леонтьевских текстов не четки.

При жизни Леонтьев был больше известен как беллетрист, позднее на первый план выдвинулись его историософские работы (наиболее важная из них – трактат «Византизм и Славянство», вышедший в свет в феврале 1876 г.). С именем Леонтьева в истории русской мысли связаны предложенные им теория «триединого процесса развития» и методика определения «возраста» государств<sup>2</sup>, концепция византизма и «новой восточной культуры», обличения «розового», или сентиментального, «нового христианства», «среднего европейца как орудия всемирного разрушения» и «национальной политики как орудия всемирной революции», умение изучать приобретаемые обществами и народами «душевные навыки». Философ может быть назван предшественником нескольких направлений в современных социологии, культурологии, этнопсихологии. Публицистику (в ее высшем сегменте – «высокую публицистику», по его терминологии) Леонтьев понимал как род научной (прогностической) деятельности и в то же время как пророчество.

Еще в 2010 г. современный историк назвал Леонтьева самым популярным сейчас русским консервативным мыслителем (*Котов 2010: 104*). Это и так, и не так. Существует множество работ о содержательной стороне наследия Леонтьева (см., например: *Корольков 1991; Косик 1997; Жуков 2006; Гоголев 2007; Гольдт 2020*), есть обобщающие исследования о его «эстетике жизни» (*Котельников 2017*); о публицистике же, как ни странно, обобщающих исследований нет. В одном из разделов моей монографии (*Фетисенко 2012*) впервые была изучена не столько

идейная сторона леонтьевской «высокой публицистики», сколько сам тип его философствования и политической мысли (проективность сознания, обращение к персонифицированному адресату, «трезвость» и «реализм» и в то же время дерзновенные мысли), используемая публицистом образная система и рабочая терминология, особенности его авторедактирования. Новых работ по этой тематике за прошедшее десятилетие не появилось.

С завершением собрания сочинений и выходом нескольких томов приложений к нему, где публикуются сопутствующие архивные материалы, исследователям стал доступен сохранившийся корпус леонтьевских текстов, а Леонтьева имеет смысл читать и изучать именно системно, обращаясь к произведениям разной жанровой принадлежности (к сожалению, обычно этого не делают, продолжая ограничиваться небольшим набором хрестоматийных произведений или – еще чаще – только цитат). Издание эпистолярных текстов и «Летописи жизни и творчества» позволяет систематизировать материал, связанный с тем, что было задумано автором, но по каким-то причинам не было реализовано, а также с завершенными текстами, которые в силу разных обстоятельств не были опубликованы, причем рукописи погибли в редакциях газет и журналов («Время», «День», «Заря», «Русский мир», «Гражданин»)³. Познакомить с результатами изучения подобного материала, относящегося к 1863–1891 гг., призвана данная статья.

Для начала выделим три группы произведений: 1) утраченные статьи, название и приблизительное содержание которых известно по письмам Леонтьева; 2) незавершенные продолжения его «классических» работ и неоконченные труды последних лет жизни (все сохранившиеся материалы этого рода теперь опубликованы в полном объеме); 3) нереализованные замыслы (от проектов газетных статей и неудачной попытки стать политическим обозревателем в журнале «Русский вестник» до плана сочинения, которое должно было систематизировать «культурофильские» и историософские идеи Леонтьева и стать своеобразной репликой на книгу Н. Я. Данилевского «Россия и Европа»).

*Утраченное.* Самый ранний из затерянных опусов Леонтьева – это статья о романе Д. В. Григоровича «Рыбаки», отданная в ноябре 1853 г. в «Отечественные записки». В 1863 г. еще две литературно-критические статьи были приняты редакцией журнала братьев Достоевских «Время», где и погибли, поскольку именно тогда журнал был закрыт. Это были отклики на повесть Л. Н. Толстого «Казачи» и роман И. С. Тургенева «Отцы и дети». Можно с уверенностью предположить, что, как всегда у Леонтьева, это могли быть произведения

смешанного жанра – с живым откликом на события современности. В том же году в газету И. С. Аксакова «День» Леонтьев послал статьи «о войне» (напомню, что это был год польского восстания и ожидалась «большая европейская война») и о «национальной одежде». В 1864–1865 гг. в ту же газету были переданы статьи о Крите<sup>4</sup> (в 1867 г. в переработанном виде «Очерки Крита» будут опубликованы в «Русском вестнике» М. Н. Каткова) и «Раскол Пантелеймона во Фракии». Аксаков не заинтересовался ни одним из этих произведений, к тому же его газета в 1865 г. закончила свое существование. В петербургский почвеннический журнал «Заря», начавший выходить в 1869 г., Леонтьев предложил несколько произведений, из которых были опубликованы только один рассказ («Хамид и Маноли») и – после долгих проволочек и эпистолярных пререканий – статья «Грамотность и народность» (1870). Программно важная для автора статья «Несколько воспоминаний и мыслей о покойном Ап. Григорьеве» (1869), по счастью, сохранилась у наследников Н. Н. Страхова и в 1915 г. была впервые опубликована В. Н. Княжниным. Другие же две работы – «Джон Стюарт Милль и Россия» и «О женщинах» (последняя была создана тоже как отклик на одну из книг британского социолога) – погибли в редакции, не придавшей им ценности. Можно сказать, чудом сохранилась в гранках отвергнутая Катковым статья «Еще о греко-болгарской распре» (1875; впервые опубликована Г. Б. Кремневым [Леонтьев 1995: 82–94]). К великому сожалению, утрачен отклик на объявление Россией войны Турции в 1877 г. (в форме письма к Ф. Н. Бергу), предложенный газете «Русский мир», но оказавшийся слишком развернутым для ежедневной газеты (Леонтьев 2000–2021. Т. 7. Кн. 2: 733) и поэтому не напечатанный. Охлажденный этой неудачей, Леонтьев даже не стал завершать в 1878 г. статью о Берлинском мире. В газете князя В. П. Мещерского «Гражданин» «затерялась» одна из важных глав воспоминаний об афонском старце Макарии (1889), посвященная сравнению греческого и русского монашества.

Из-за редакторских вмешательств навсегда пропали отдельные, особо значимые для автора, фрагменты статей и очерков («Очерки Крита», «Отец Климент Зедеггольм» в «Русском вестнике» и «Пасха на Афонской горе» в «Руси» Аксакова<sup>5</sup>). По обстоятельствам другого плана оказалась утраченной первая редакция апологетически-катехизических «Афонских писем» (1872), отвергнутых и Катковым, и князем В. П. Мещерским (сокращенная редакция 1884 г. «Четыре письма с Афона» опубликована впервые в 1912 г.). Уничтожены Леонтьевым не давшаяся ему статья о сборнике «Складчина» для «Русского вестника» (1874) и начатая перед

самой кончиной полемическая статья о реферате Вл. С. Соловьева «Об упадке средневекового мирозозерцания» (1891)<sup>6</sup>. Уцелели только отдельные наброски труда о «гептастилизме», учении о «новой восточной культуре» (Фетисенко 2012: 122–134; Леонтьев 2000–2021. Т. 12. Кн. 3: 279–299).

Одна из ранних статей считалась затерянной, но мне в свое время удалось отыскать ее и атрибутировать Леонтьеву (Леонтьев 2000–2021. Т. 7. Кн. 1: 7–48). Также я имела счастье обнаружить и опубликовать несколько записок Леонтьева, не предназначавшихся для печати, в том числе его прекрасно разработанный проект «учебницы естествоведения в Крыму», посланный в феврале 1859 г. в Министерство народного просвещения (Леонтьев 2000–2021. Т. 7. Кн. 2: 286–324).

*Незавершенное.* Незавершенными остались одна из записок об Афонской горе (1872), большие статьи «Владимир Соловьев против Данилевского» (1888), «Национальная политика как орудие всемирной революции» (1888) и ее продолжение – «Плоды национальных движений на Православном Востоке» (1888–1889). Но при жизни хотя бы опубликована основная часть последних трех работ. Книга же «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения», над которой Леонтьев трудился с перерывами с 1872 г., так и осталась неоконченной. Сохранившиеся фрагменты были опубликованы посмертно, в более полном виде – в нынешнем Полном собрании сочинений. Начата и брошена статья «Чужим умом» (1889) из цикла «Записки отшельника». Можно особенно пожалеть о несозданных последних главах статьи «Владимир Соловьев против Данилевского». В письме к Т. И. Филиппову от 29 апреля 1888 г. раскрыт их план: «По окончании 5-ти фельетонов о “науке” будет один о национальной мистике (как выражается Соловьев), а потом 2, я думаю, о литературе нашей. <...> После же литературы думаю еще в одном или двух фельетонах сделать *общий* конечный сокращенный вывод или просто *перечень* афористический всего того, что было сказано» (Леонтьев 2000–2021. Т. 12. Кн. 2: 60; здесь и далее в цитатах курсив Леонтьева). Не окончены и две огромные по объему работы 1890–1891 гг.: «Культурный идеал и племенная политика» и «Кто правее?»; обе сохранились в нескольких редакциях разной степени завершенности и по-разному представлены в первой публикации (Леонтьев 1995: 600–678) и в академическом собрании (Леонтьев 2000–2021. Т. 8. Кн. 2: 21–179, 230–305).

*Нереализованные замыслы.* К ним, в принципе, можно отнести упомянутую выше статью о сборнике «Складчина». Были задуманы, но не созданы лекции об Афонской горе (1874–1875). В январе 1878 г. Леонтьев начал и забросил политическое обозрение

для «Русского вестника», поскольку его оттолкнул сам тип подобной спешной и скучной работы. 16 января 1878 г. Леонтьев писал племяннице:

«...я было сунулся *составить* по Моск<овским> Вед<омостям> за декабрь политическое Обзорение к январской книжке. <...> Два утра я читал и ничего не мог начать. – Написал: “Падение Плевны и геройский штурм Карса...” и остановился. – Смотрю: *Англия*; пустые фразы, осторожные, скучные; всё одно и то же. – Не знаю – кто такое Корнарвон, Форстер какой-то, кажется, за нас, а я ему за это вовсе не благодарен; гляжу – *Франция; Италия; Австрия*. – Всё скука и пустота. – Во Франции знаю только Мак-Магона; какой-то Дюфор еще тут явился; хоть убей – не знаю, что об нем сказать, кажется, Министр Юстиции... Но на что он *мне?*.. Этот буржуа? – Виктор Эмануила нисколько мне не жаль; а Осман-Пашу жалею... И т. д. <...> Не умею; не смею себя принудить *не свое* писать! <...> Ну – тем лучше! – сел, поехал в Редакцию и с жаром искреннего раскаяния отказался» (Леонтьев 2000–2021. Т. 11. Кн. 2: 145).

В 1880 г. неисполненным оказался замысел написать заметку для «Варшавского дневника» по поводу статьи газеты «Берег» о Вселенском Соборе, вызванной, в свою очередь, толками печати о возможном приезде на коронацию Александра III предстоятелей Восточных Церквей как поводе для проведения Собора (Леонтьев 2000–2021. Т. 11. Кн. 2: 376, 792–793). Весной 1882 г. Леонтьев написал две рецензии на только что вышедшую книгу своего друга, будущего государственного контролера Т. И. Филиппова «Современные церковные вопросы», обсуждалась и возможность создания еще одной статьи о ней, но этот замысел остался нереализованным. В июне того же года через О. А. Новикову Леонтьев предложил Аксакову для газеты «Русь» статью «о шапке-мурмолке» (т. е. о необходимости возвращения к национальной одежде, о чем он уже пытался рассуждать в начале 1860-х). Самой Новиковой Леонтьев пишет в это время: «Аксакова встретил на улице (он ехал к Игнатьеву). Статью о *шапке-мурмолке* согласился напечатать очень охотно – с правом оговорок Редакции...» (Леонтьев 2000–2021. Т. 11. Кн. 2: 469). Возможно, эти «оговорки» и остановили автора. В 1880-е годы Леонтьев мысленно возвращался к давнему замыслу книги «Прогресс и развитие», долженствующей вновь осмыслить намеченное в «теоретических» главах «Византизма и Славянства». В 1885 и 1887 гг. обду-

мывалась статья «О Данилевском» или даже целая книга, в которой могли бы быть раскрыты заветные леонтьевские «пророчества о новой культуре». Наконец, в 1889 г. планировалось создать третью часть цикла работ о «национальной политике».

Что из этого можно отнести к разряду «историософской публицистики», самому характерному для нашего автора? Прежде всего, конечно, замысел книги о «новой восточной культуре», статью о Данилевском, завершающие главы статьи «Владимир Соловьев против Данилевского», а из более раннего – статью о Милле, задуманную для журнала «Заря», и о Берлинском трактате. (Взгляд Леонтьева на итоги Русско-турецкой войны значительно отличался от славянофильского, считавшего дипломатическое поражение 1878 г. непоправимой катастрофой для России.)

Целостное изучение творчества Леонтьева позволяет выделить «публицистические» пласты и в его художественной прозе. Так, реконструкция творческой истории незавершенного романа-эпопеи «Одиссей Полихрониадес» (1872–1878) обнаруживает, что в задуманном автором его продолжении получила бы развитие тема греко-болгарской церковной распри, чрезвычайно важная для Леонтьева в формировании его как политического мыслителя. (Позиция в этом вопросе для него была пробным камнем в оценке современников.) А еще ранее, в конце 1860-х годов, одна из частей сожженной автором эпопеи «Река времен» под названием «В дороге» была посвящена консульской работе и отражала его взгляд на тот же созревающий конфликт греков и болгар.

Знание об «утраченном, несозданном и незавершенном» дает возможность увидеть постоянство автора в обращении к занимавшим его вопросам. Например, проследить его стойкий интерес к теме войны, которую Леонтьев вслед за Жозефом де Местром считал «Божественным учреждением» (Леонтьев 2000–2021. Т. 7. Кн. 2: 63), или к проблеме национальной одежды: две неудачные попытки и увенчавшая их знаменитая статья 1889 г. «Не кстати и кстати». В ряде случаев знание о несостоявшемся позволяет уточнить творческую историю завершенных произведений (например, статей цикла «Записки отшельника») и, наконец, просто значительно расширить представление о творческом наследии Леонтьева, сохраняющем актуальность в наши дни.

## Примечания

<sup>1</sup> О работе над изданием см.: Камнев, Фетисенко 2022. См. также: Соловьев 2015; Фатеев 2022. Первым опытом кодификации леонтьевского наследия было собрание сочинений под редакцией протоиерея И. И. Фуделя, прервавшееся на девятом томе (Леонтьев 1912–1914).



<sup>2</sup> Леонтьеву принадлежит открытие, что ни одна империя не жила более 1200 лет.

<sup>3</sup> Леонтьев, к сожалению, имел привычку не хранить рукописи уже изданных работ, а в редакции посылал порой единственный беловой экземпляр. Отсюда столько утрат.

<sup>4</sup> Леонтьев в 1863–1864 гг. служил секретарем консульства на Крите.

<sup>5</sup> Аксаков, например, опасался открытой проповеди аскетизма на страницах своей газеты. См.: *Леонтьев 2000–2021*. Т. 6. Кн. 2: 454–455.

<sup>6</sup> Было написано не менее четырех страниц, которые автор уничтожил. См.: *Фетисенко 2022*. Ч. 2: 495.

### Источники и материалы

*Леонтьев 1912–1914* – *Леонтьев К. Н.* Собрание сочинений. В 9 т. М.: Изд. В. М. Саблина, 1912–1913; М.: Т-во «Культура», 1914.

*Леонтьев 1995* – *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891) / общ. ред., сост. и коммент. Г. Б. Кремнева; вступ. ст. и коммент. В. И. Косика. М.: Республика, 1995.

*Леонтьев 2000–2021* – *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. [19 кн.] / подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2000–2021.

### Научная литература

*Гоголев Р. А.* «Ангельский доктор» русской истории: Философия истории К. Н. Леонтьева: опыт реконструкции. М.: АИРО-XXI, 2007.

*Гольдт Р.* Аскетизм как трансцендентальная форма заботы о себе у К. Н. Леонтьева // Изобилие и аскеза в русской литературе: Столкновения, переходы, совпадения: Сб. статей / под ред. Й. Херльта и К. Цендера. М.: НЛО, 2020. С. 122–145.

*Жуков К. А.* Восточный вопрос в историософской концепции К. Н. Леонтьева. СПб.: Алетейя, 2006.

*Камнев В. М., Фетисенко О. Л.* Академическое издание К. Н. Леонтьева: от замысла к воплощению // Русская философия. 2022. № 2 (4). С. 146–156.

*Корольков А. А.* Пророчества Константина Леонтьева. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1991.

*Косик В. И.* Константин Леонтьев: размышления на славянскую тему. М.: Зерцало, 1997.

*Котельников В. А.* Константин Леонтьев. СПб.: Наука, 2017 (Сер. «Мыслители прошлого»).

*Котов А. Э.* Русская консервативная журналистика 1870–1890-х годов: Опыт ведения общественной дискуссии. СПб.: Книжный дом, 2010.

*Соловьев А. П.* Цветущая сложность в эпоху вторичного упрощения. Рецензия на: Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 9 // Христианское чтение. 2015. № 3. С. 284–298.

*Фатеев В. А.* Константин Леонтьев «в полный рост»: к завершению издания Полного собрания сочинений и писем К. Н. Леонтьева (2000–2021) // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 45–58.

*Фетисенко О. Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX – первой четверти XX века). СПб.: Пушкинский Дом, 2012.

*Фетисенко О. Л.*, сост. Летопись жизни и творчества К. Н. Леонтьева (1831–1891). В 2 ч. СПб.: Владимир Даль, 2022. (Прил. к Полн. собр. соч. и писем К. Н. Леонтьева. Кн. 3–4).

### References

Fateyev, V. A. 2022. Konstantin Leontiev «v polny rost»: k zaversheniyu izdaniya Polnogo sobraniya sochinenii i pisem K. N. Leontieva (2000–2021) [Konstantin Leontiev «in full height»: Marking the publication of the complete works and letters of K. N. Leontiev]. *Russko-Vizantiyskiy vestnik* 4 (11): 45–58.

Fetisenko, O. L. 2012. «*Geptastylisty*»: *Konstantin Leont'ev, ego sobesedniki i ucheniki* [«Heptastylists»: Konstantin Leontiev, his interlocutors and disciples]. Saint Petersburg: Pushkinsky Dom.

Fetisenko, O. L., ed. 2022. *Letopis' zhizni i tvorchestva K. N. Leontieva v 2 chastyakh* [Chronicle of life and work of K. N. Leontiev in 2 volumes]. Saint Petersburg: Vladimir Dal'.

Gogolev, R. A. 2007. «*Angel'skiy doctor russkoy istorii*»: *Filosofiya istorii K. N. Leontieva: opyt rekonstruktsii* [«Angelic doctor» of Russian history: K. N. Leontiev's philosophy of history: experience of reconstruction]. Moscow: AIRO-XXI.

Goldt, R. 2020. Asketizm kak tranzendentalnaya forma zaboty o sebe u K. N. Leontieva [Ascetism as transcendental form of self-care by K. N. Leontiev]. In *Izobiliye i askeza v russkoy literature: Stolknoveniya, perekhody, sovpadeniya* [Abundance and ascetism in Russian literature: Collisions, transitions, coincidences], ed. by J. Herlt and K. Zender, 122–145. Moscow: NLO.

- Kamnev, V. M., and O. L. Fetisenko. 2022. *Academicheskoye izdaniye K. N. Leontieva: ot zamysla k voploshcheniyu* [Academic publication by K. N. Leontiev: from concept to implementation]. *Russkaya filosofiya* 2 (4): 146–156.
- Korolkov, A. A. 1991. *Prorochestva Konstantina Leontieva* [Prophecies of Konstantin Leontiev]. Saint Petersburg: St. Petersburg University Press.
- Kosik, V. I. 1997. *Konstantin Leont'ev: razmyshleniya na slavyanskuyu temu* [Konstantin Leontiev: Reflections on the Slavic theme]. Moscow: Zertsalo.
- Kotelnikov, V. A. 2017. *Konstantin Leontiev* [Konstantin Leontiev]. Saint Petersburg: Nauka.
- Kotov, A. E. 2010. *Russkaya konservativnaya zhurnalistika 1870–1890-kh godov: Opyt vedeniya obshchestvennoy diskussii* [Russian conservative journalism of 1870–1890s: Experience in public debate]. Saint Petersburg: Knizhny Dom.
- Soloviev, A. P. 2015. *Tsvetushchaya slozhnost' v epokhu vtorichnogo uproshcheniya* [The blossoming complexity in an era of secondary simplification]. *Khristianskoye chteniye* 8: 284–298.
- Zhukov, K. A. 2006. *Vostochny vopros v istoriosofskoy kontseptsii K. N. Leontieva* [The Eastern question in K. N. Leontiev's historiosophical concept]. Saint Petersburg: Aleteiya.

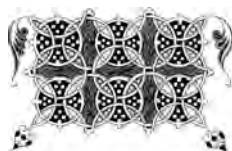
#### KONSTANTIN LEONTIEV – PUBLICIST: THE LOST AND UNCREATED

*Abstract.* The article is devoted to one of the aspects of studying the life and work of the writer, thinker, philosopher and publicist K. N. Leontiev. The author briefly characterizes all his unreserved and lost journalistic articles, as well as the writer's unrealized plans. Turning to this material allows us to trace the philosopher's steady interest in a certain range of issues and expand the understanding of his heritage, which remains particularly relevant today.

*Keywords:* K. N. Leontiev, Russian philosophy, Russian literature, conservative journalism, lost works, biography of the writer.

*Authors Info:* Fetisenko, Olga L. – Dr. in Philology, Leading Researcher, Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation), E-mail: [betsy98@mail.ru](mailto:betsy98@mail.ru) , ORCID ID: <https://orcid.org/0000-002-5670-2656>

*For citation:* Fetisenko, O. L. 2024. Konstantin Leontiev – publicist: the lost and uncreated. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 38: 3–8



© 2024 В. Ю. Даренский  
Луганск, Россия



## ИСТОРИОСОФИЯ СВЯТИТЕЛЯ СЕРАФИМА (СОБОЛЕВА)

*Аннотация.* В статье рассматриваются основные элементы историософии святителя Серафима (Соболева, 1881–1950), в частности его учение о главном факторе исторического процесса, которым является религиозное сознание народа; о причинах русской Смуты XX в.; о сущности царской власти как основанной на учении святой Церкви, о принципах возрождения будущей России и о социализме как богоборческом учении. Учение святителя Серафима является аутентичным отражением православного народного сознания и понимания истории, и в этом состоит его важность не только как части церковного учения, но и как ценного исторического источника. В качестве исторического источника труды святителя Серафима позволяют уяснить менталитет православного народа и его понимание исторических событий.

*Ключевые слова:* святитель Серафим (Соболев), православная монархия, русская идеология, возрождение России.

*Ссылка при цитировании:* Даренский В. Ю. Историософия святителя Серафима (Соболева) // Традиции и современность. 2024. № 38. С. 9–18

---

**Даренский Виталий Юрьевич (Darensky Vitaly Yurievich)** – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии Московского государственного университета технологий и управления имени К. Г. Разумовского (Первый казачий университет), член Союза писателей России, эл. почта: [darenskiy1972@rambler.ru](mailto:darenskiy1972@rambler.ru)

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2024. № 38. С. 9–18

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

УДК – 281.93; 323.21; ББК – 86.40; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2024-38/9-18>

Пока был у нас царь – была и Россия.  
Не стало царя, не стало и России.

*свт. Серафим (Соболев)*

В наследии русского богослова святителя Серафима (Соболева, 1881–1950), причисленного к лику святых в 2016 г., важное место занимает ряд трудов, посвященных осмыслению исторического пути России и сущности русской государственности. Они представляют большой интерес, поскольку в них выразилось аутентичное православное мировоззрение. В наше время, как правило, взгляд историков на события XX в. и русской истории в целом основан на различных секулярных идеологиях, далеких от русского православного мировоззрения. Поэтому тот опыт православного понимания русской истории и государственности, который дает святитель Серафим, имеет огромное значение, поскольку это взгляд самого русского народа на то, что с ним происходило в XX в. В XX в. православный народ был превращен в то «безмолвствующее большинство» (А. Гуревич), чей голос игнорировали. Его голос подменялся официальной государственной идеологией.

Историсофия святителя Серафима (Соболева) уже стала предметом научных исследований. Так, А. Н. Кашеваров в статье «Размышления о судьбе России в публицистических сочинениях архиепископа Серафима (Соболева)» писал: «нельзя не заметить определенную созвучность его размышлений с взглядами выдающегося русского философа И. А. Ильина. Богослов-иерарх и философ-мирянин, с разных сторон подходившие к проблеме русской идеологии, пришли к однозначному выводу: только православная вера может сохранить русских как народ и привести к подлинному возрождению России. Эту же мысль разделяли ведущие публицисты и идеологи русской церковной эмиграции» (Кашеваров 2021: 335). Тем самым, работы святителя Серафима помещаются в контекст русской философии Серебряного века и оказываются во многом созвучными ей.

К настоящему времени наиболее полное и обстоятельное исследование жизненного пути и мировоззрения святителя Серафима (Соболева) принадлежит А. А. Кострюкову (Кострюков 2011, 2015). Однако в его книгах общее историческое мировоззрение святителя подробно не анализируется. Оно рассматривалось в статьях иеромонаха Геннадия (Полякова), И. Б. Гаврилова (Геннадий (Поляков) 2018; Гаврилов 2018), а также в нашей работе (Даренский 2022). В данной статье будет продолжен анализ этой темы с целью реконструкции цельной историсофской концепции святителя Серафима, изложенной в его трудах «Русская идеология», «Об ис-

тинном монархическом мирозерцании» и «Социалистический и Откровенный взгляды на будущий строй земной жизни». Эта концепция представляет ценность не только как часть нового святоотеческого наследия XX в., но и как самое адекватное выражение понимания истории русским православным народом.

Главный и самый важный закон исторического бытия России, по мысли святителя Серафима, состоит в следующем: «когда православная вера стала расшатываться в русском народе, то соответственно с этим начал изменяться и взгляд его на царя и его власть... в русском народе стало меркнуть русское мирозерцание, и религиозно-нравственный идеал его стал заменяться политическим идеалом. Здесь причина изменения взгляда русских людей на царскую самодержавную власть. И чем больше отходил русский народ от своего религиозно-нравственного идеала, тем сильнее и сильнее заявляло себя в русском обществе конституционное и даже республиканское движение, которое вылилось у нас в “освободительное движение” и окончилось свержением царя и гибелью России» (Архиепископ Серафим (Соболев) 2008: 413). У светского человека такое утверждение может вызвать лишь недоумение: как можно говорить о «гибели России», если и после 1917 г. Россия продолжает существовать как государство, хотя и под другими названиями? Но в этом и заключается сама сущность православного исторического мировоззрения, что в нем речь идет не о физическом существовании какого-то исторического явления, а о его духовном смысле. После 1917 г. Россия перестала существовать не в физическом, а именно в духовном смысле слова, поскольку перестала быть Православным Царством – то есть исполнять свое предназначение, данное ей от Бога как главной хранительнице православной веры. Это значит, что продолжение физического существования народа и государства, с православной точки зрения, после этого уже не имеет значения, если оно потеряло смысл.

Русскую историю в целом и катастрофические события XX в., в особенности, святитель рассматривает в точном соответствии с этим общим принципом православного мировоззрения. Он писал: «когда русский народ, в особенности в лице своей интеллигенции, отступил от православной веры и когда его идеалом стало все что угодно, только не православная вера с воплощением ее в самую жизнь, то для него православная вера и русская идеология сделались понятиями не тождественными и совер-

шенно различными. Но как в древнем Израиле, так и ныне в русском народе несомненно осталось здоровое семя, и найдется среди русских людей немало таких, для которых эти понятия тождественны и в настоящее время. В таком отождествлении скрывается залог будущего возрождения нашей Родины» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 242–243). Таким образом, здесь полагается совсем иной субъект самого исторического процесса, чем мы привыкли видеть в секулярных теориях. Носителем и осуществителем подлинной истории является только народ православный, и не все подряд; отступившие же от Православия являются разрушителями, своего рода «антиисторией». В свою очередь, сама история мыслится как Бого-человеческий процесс, как отношения между Богом и православным народом – так же, как это было с народом Божиим в Ветхом завете.

Именно такое понимание исторического процесса лежит в основе его следующего определения: «Несомненно, Господь наказал русский народ за его удаление от Него, за то, что он заменил свой религиозно-нравственный идеал, к которому был призван Богом, политическим идеалом с его стремлением к учреждению в России демократического строя, к чему русский народ никогда Богом не призывался. Несомненно также и то, что за наше покаяние и за великие страдания русского народа, и за то, что он среди всех своих небывалых бедствий сохраняет православную веру, Господь помилует его и дарует нам опять Россию. Но чтобы возродить ее, мы должны опять вернуться к своему религиозно-нравственному идеалу и на основании его воссоздать царскую самодержавную власть... Не надо забывать, что демократических форм правления у нас требовали представители либерализма, в особенности его крайних направлений, которые не только совсем порвали с религиозно-нравственным идеалом русского народа, но сделались непримиримыми врагами нашей Церкви» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 414).

Святитель Серафим рассматривал царскую власть в полном соответствии со святоотеческим преданием как необходимую часть цельного православного мировоззрения: «И если для государственного правления Св. Писание признает одну только форму – самодержавную власть царя – помазанника Божиего, то ни о какой другой власти, как не основанной на Божественном Откровении мы не должны думать... Поэтому без всяких колебаний будем стремиться к восстановлению в будущей России самодержавной власти царя помазанника Божиего» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 496–497). И об этом ясно свидетельствует весь исторический опыт России. В главе 5 своего труда «Русская иде-

ология», которая называется «Несостоятельность мнений, что самодержавный строй уже изжил себя, и что для Церкви безразлична будущая форма государственного правления в России», святитель Серафим пишет: «будем помнить, с какою ревностью вместе с Достоевским отстаивали наш исконный царский самодержавный строй митрополит Филарет Московский, еп. Феофан Затворник, о. Иоанн Кронштадтский, о. Амвросий Оптинский и весьма многие достойнейшие представители православной Церкви и св. нашей Руси. Они открыто осуждали стремление к введению у нас демократического государственного строя, ибо хорошо сознавали, что этим воспользуются все враги России, чтобы погубить Св. Церковь нашу, а вместе с нею и всю Св. Русь. Вне всякого сомнения, на отделение Церкви от государства русская безбожная интеллигенция во главе с ее руководителями-масонами смотрела как на главное средство борьбы с Церковью» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 415).

Однако это не означает, что православное мировоззрение не может возродиться в народе в будущем. «Конечно, – писал святитель Серафим, – русская идеология в последнее время была весьма сильно извращена, вследствие отступления русского народа от православной веры. Но ныне народ наш возвращается к ней своими великими страданиями. А вернувшись к православной вере, он вернется и к царской самодержавной власти как основанной на этой вере. Русский народ в особенности любил и почитал тех из своих великих князей и царей, которые отображали в своей личной и государственной жизни его идеологию и являлись истинным оплотом православной веры. Поэтому весьма многих из них, чрез Церковь свою, народ причислил к лику святых. И теперь, при возрождении России, народ наш, познавши горьким опытом всю разрушительную силу неверия и зная, что только истинная самодержавная царская власть в России может быть могущественным оплотом православной веры как основы и личного спасения и процветания государства, восстановит ее, будет ценить ее, будет особенно любить и почитать ее достойных представителей как выразителей идеологии народа. Для православного сознания русского человека является неоспоримой истина, что вера православная была основой не только личной духовной жизни, но была в основе могущества и славы нашей Родины; отступление же от веры было причиной как нравственного падения русского народа, так и гибели внешней мощи России. Лишь в православной вере надо искать нам возрождение России» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 489–490). Это его самый принципиальный тезис о русском будущем.

Именно в возвращении к самодержавной монархии видит владыка Серафим единственный путь возрождения России, считая эту форму власти для нее Богооткровенной. Он даже соответственно истолковывает известное изречение Апостола Павла: «Всяка душа властем предрержащим да повинуется. Несть бо власть аще не от Бога: сущия же власти от Бога учинены суть... Князи бо не суть боязнь добрым делом, но злым... Божий бо слуга есть, тебе во благое» (Рим. 13: 1–4). Владыка понимает под таковой властью только власть царскую. Впрочем, страшные события XX столетия явили и доказательство того, что Православие может выжить и в условиях вынужденного сосуществования даже с явно богоборческой властью, Богом же за грехи народа попущенной, – при условии соблюдения евангельской заповеди: «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22: 21). Однако в любом случае неизменным остается принцип, в соответствии с которым, как пишет святитель Серафим, «учение о царской власти входит в самый состав христианства и есть не что иное, как учение Христово и вообще учение богооткровенное» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 178).

В ответ на возражения оппонентов святитель Серафим отмечал: «Возможно, что некоторые из читателей нашей книги сделают такое возражение: если гибель России произошла в силу отступления русского народа от православной веры, вызванного главным образом противоцерковными реформами самодержавного царя Петра Первого, то зачем же призывать русских людей к восстановлению у нас царской самодержавной власти? Ведь может опять на русском престоле появиться царь, который, подобно Петру, отступит от православной веры и, пользуясь своею самодержавною властью, вновь будет содействовать гибели России. Вот что по этому поводу мы должны сказать. Если не все цари были достойными, и не все соответствовали по своим убеждениям и жизнедеятельности Божественным законам, то это вовсе не значит, что мы должны отрицательно относиться к самому институту царской власти» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 492–493). Поэтому «недостатки Петра и других царей не должны быть препятствием для русского народа к восстановлению в будущей России царской самодержавной власти как источника благоденственной и спасительной жизни народа» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 493–494).

Относительного будущего России святитель Серафим считал, что именно борьба с безбожием является главным условием ее возрождения: «русский народ не только должен иметь веру в благие последствия для России тяжкого ее наказания Богом... народ наш должен неуклонно осуждать без-

божие и всякие отклонения от православной веры и всемерно способствовать тому, чтобы в его будущем государственном законодательстве, в осуществление мысли епископа Феофана Затворника, был закон, сурово – вплоть до смертной казни – карающий пропаганду атеистических воззрений и в особенности кощунство. Тогда Господь, ради такой ревности о Боге, не допустит появления у нас царя, который своим отрицательным отношением к православной вере поставил бы нашу Родину под опасность ее новой гибели» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 495–496). Вся его книга «Русская идеология», по словам святителя Серафима, «проникнута мыслью о русской идеологии или религиозно-нравственном идеале русского народа, который он ранее воплощал в своей жизни и потому благоденствовал; от которого он отступил и потому впал в величайшие несчастья, и к которому должен вернуться, если желает возрождения России» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 210–211). Святитель Серафим также особо отмечает духовную трезвость русского народа, которая лежала в основе его отношения к царской власти: «отношение русских православных людей было очень далеким от романтизма, ибо было основано не на романтической фантазии, а на православном взгляде на царскую власть как на богоустановленную – на требовании нашей веры исполнять заповедь апостола о почитании царя (1Пет. 2: 17) и на православном сознании, идущем не только из головы, но и из сердца, что царь есть помазанник Бога и потому является образом и отблеском Его Божественного самодержавного величия и славы» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 218); и на самом деле «таким же было отношение к царю и царской власти со стороны нашего великого русского верующего народа, пока он не разложился толстовскими и социалистическими идеями» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 219). Утрата этой духовной трезвости стала одной из причин катастрофы 1917 г.: «мы знаем, какой великий вред произошел для государства, когда внутренняя жизнь императора Николая Второго стала предметом внимания и общественной гласности, и сколько в связи с этим врагами России было излито на Царскую Семью нашу всевозможных клевет. Последние удаляли русское общество от Государя и весьма содействовали революции, погубившей могущественную и славную Российскую Империю» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 229).

В книге «Об истинном монархическом мирозерцании», которая стала ответом критикам «Русской идеологии», святитель Серафим писал: «мы теперь молимся, чтобы Господь или обратил богоборческую власть и гонителей нашей Церкви в России к правоверию или устранил их совсем, как

некогда молился св. Василий Великий относительно императора Юлиана Отступника. В данный момент множество из русских православных людей, наших братьев, страдающих в Советской России и проживающих за границей, желают восстановления богоустановленной царской власти, конечно, для истинного духовного возрождения Родины на исконных началах православия и самодержавия. Но их, как и первых христиан, мы не можем обвинять в том, что они грешат против воли Божией, не добиваясь богоустановленной царской самодержавной власти. Мы не закрываем глаз на тот непреодолимый человеческими силами гнет, который испытывают наши братья в России, а также – на совершенно безучастное отношение всего мира к настоящему бедственному положению России, которое изменить на благожелательное может один только Бог» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 183). Тем самым, восстановление царства и православной государственности не может быть чем-то «естественным», но требует, с одной стороны, духовного подвига народа, а с другой – помощи Божией и фактического чуда, как это уже не раз бывало в русской истории.

Особое внимание святитель Серафим уделяет принципу симфонии властей – духовной и светской. Он пишет: «мы говорим о симфонии властей потому, что только при ее наличии, если, разумеется, будет у нас царская истинно самодержавная власть, возможно осуществление русской идеологии – то же, что возрождение России. Таким образом, на симфонию властей, при наличии истинной самодержавной власти царя, мы смотрим как на средство достижения русской идеологии и возрождения России» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 211). Суть в том, что «Церковь и государство – отличные друг от друга Божественные учреждения: первое заботится о небесном, второе – о земном. Это отличие полагается теорией симфонии властей во главу угла» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 205–206). Поэтому «мы много и подробно говорим, как византийские императоры, а потом и великие московские князья и цари защищали православную веру, как почитали Церковь, склонялись перед нею в качестве первых ее сынов и вместе могущественных ее покровителей. Мы указываем, что закон Христов, выраженный в православной вере – в ее догматических истинах и св. канонах, был в государственной деятельности царей на первом месте, и потому законы гражданские они подчиняли законам церковным» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 202).

Одним из главных факторов созидания России как великого государства и цивилизации была реализация принципа симфонии властей – духовной и светской. «Получение этих милостей от

Бога – избавлению Им русского народа от великих бед – содействовали эти возглавители Российского государства тем, что свято осуществляли симфонию властей, т.е. защищали православную веру и почитали св. Церковь. О том же значении симфонии властей говорит наша книга и тогда, когда мы обращаем внимание на совершенное уничтожение этой симфонии Петром I, его самодержавно-абсолютистской властью, как на период жизни русского народа, с которого по преимуществу началась гибель России», – писал святитель Серафим (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 209). Поэтому он отвергает «типичный для русской интеллигенции рационалистический взгляд на существо царской власти» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 49). В своем оппоненте святитель Серафим отмечает «грех, который положен им в основу его рационалистического монархического мирозерцания» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 214); это грех «рационалистической мысли с ее отрицанием веры в богооткровенную истину о богоустановленности царской власти как таковой» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 220). Поэтому «для него совершенно безразлично: будет ли в освобожденной России царская власть истинно самодержавной или же она будет абсолютистской и даже конституционной. Вообще, относительно данного места критической статьи надо заметить, что оно является крайне противомонархическим и по своему содержанию вредным для дела возрождения нашей Родины» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 227).

Главная «типичная черта нашей русской интеллигенции», по определению святителя Серафима, состоит в том, что «она не обращала должного внимания на все то, что основано на Свящ. Писании и святоотеческих творениях. Напротив, что соответствовало рационалистическим взглядам и настроению, то ею охотно разделялось» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 249). Именно отсюда берет начало духовное разложение народа, начатое в среде интеллигенции: «Если бы русские православные люди имели веру в богооткровенные истины о царской власти, то они могли бы с успехом бороться с врагами нашей Родины, ее погубившими. Эти враги в своей неистовой борьбе с самодержавной властью царя-помазанника Божиего исходили из ясного, определенного учения диавольского – социализма, с его обманом о земном счастье, к каковому учению они относились не как к проблеме, а как к непреложной истине, в которой были убеждены всем своим существом. Поэтому они знали, за что боролись, за что страдали и умирали. К великому нашему несчастью, русское общество не могло противопоставить бесовской силе врагов соответствующую могущественную силу, хотя таковая и была в

России в лице царской самодержавной власти. Что это за сила, об этом свидетельствовал еще святитель Иоанн Златоуст, который смотрел на царскую самодержавную власть как на главное препятствие, удерживающее появление антихриста» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 231–232).

«Да и о какой же вере можно было говорить у нас пред гибелью нашей Родины, – пишет святитель Серафим, – когда русская интеллигенция в своем подавляющем большинстве стала неверующей и даже богоборческой или же совершенно равнодушной к самодержавной власти царя-помазанника?!» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 234). В этом он усматривает главную – духовную – причину русской Смуты XX в.: «Русские люди последнего типа были далеки от истинной веры, и в частности, от веры в богооткровенные истины о царской власти, и как таковые они совсем не сознавали ее величайшего спасительного значения. Они даже не знали, нужно ли ее защищать, и потому предпочитали плыть в общем русском прогрессивном течении, лишь бы на них не была положена печать черносотенства. Только самая небольшая часть русского общества сознавала значение самодержавия и готова была объединиться вокруг своего царя как спасительной силы для России, как источника ее величия и славы. Но эта часть была незначительна и одинока, как одинок был и сам Государь наш среди моря бушующего либерализма в России, искоренившего в ней вместе с православной верой и всякую мысль о богоустановленности царской власти. Этим-то отсутствием православной веры в русском обществе и объясняется успех действия разрушительной силы наших врагов, почему они достигли своей цели и погубили величайшую державу в мире по ее могуществу и славе. Хотя бы под влиянием огненных испытаний мы опомнились и начали стремиться к возрождению России, исходя из веры в Божественное Писание, во все его спасительные для нас и непреложные истины касательно всех областей нашей жизни, не исключая и области государственной власти царя-помазанника Божиего» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 235–236).

Поэтому можно быть уверенным, пишет святитель Серафим, что и в будущем «при наступлении возможности возрождения России враги ее снова воспользуются недостойным отношением нашим к царской самодержавной власти. В таком случае этого возрождения мы не увидим никогда. Быть русским православным людям в положении крыловского метафизика теперь, при величайших несчастьях, в которые мы впали, не только смешно, но и грешно. Поэтому нужно смотреть на учение Божественного Писания о царской власти как на самую ясную, положительную, непререкаемую

истину. Будем как можно дальше от весьма вредной для возрождения нашей Родины рационалистической мысли, считающей проблемой вопрос о царской власти. Будем смотреть на этот вопрос глазами православной веры, т.е. не сомневаться в том, что навсегда, самым определенным образом, а не проблематично уже решен он в Божественном Писании. Поэтому мы должны исповедовать веру в богооткровенные истины о царской власти при памятовании, что у нас не может быть ничего общего с рационализмом, уничтожающим эту спасительную веру, без которой возрождение России невозможно» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 236–237). Поэтому, пишет святитель, «мы должны стоять на точке зрения св. отцов, признававших за царскою властью в ее служении православной Церкви огромнейшую ценность. Тем более царская власть является таковою ценностью для государства, ибо царь есть глава государства, источник его благоденствия, «тихого и безмолвного жития», его могущества и славы. Эту ценность царской власти мы очень хорошо познали и горьким своим опытом. Пока был у нас царь – была и Россия. Не стало царя, не стало и России» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 173–174). Соответственно, «русская идеология есть не что иное, как православная вера во все богооткровенные истины, следовательно, и в истины о богоустановленности и основанности царской власти на Свящ. Писании» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 239–240); «различными они могут быть только с формальной стороны. Но по существу православная вера и русская идеология тождественны и не только потому, что последняя содержит в себе все богооткровенные истины, до богооткровенных истин о царской власти включительно, но и в силу того, что русская идеология, как мы говорим в своей книге, состояла в святой христианской жизни, основанной на православной вере» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 240).

Основной принцип русской идеологии в его формулировке: «исходя из богооткровенного и святоотеческого учения и подробно останавливаясь на выяснении истины о происхождении царской власти, мы показываем все значение для нас царя-самодержца, помазанника Божиего и призываем русских людей в целях возрождения России стремиться к восстановлению в ней царской богоустановленной власти» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 169). Кроме того, «царь самодержец и помазанник, конечно, должен быть царем наследственным и что он должен в своем всенародном исповедании православной веры при коронации дать обещание и даже усугубленное – быть верным Божественному закону и им ограничивать свое самодержавие» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008:



169). Поскольку же «царская самодержавная власть имеет своим основанием Божественное Откровение» (Архиепископ Серафим (Соболев) 2008: 51), то уже «ни конституционный, ни республиканский строй правления не являются богоустановленными, ибо та и другая политические формы правления представляют собою результат ниспровержения богоустановленной царской самодержавной власти и поэтому не могут почитаться властью, установленной от Бога» (Архиепископ Серафим (Соболев) 2008: 55). И именно поэтому, пишет он далее, «вся борьба русской безбожной интеллигенции против самодержавия сопровождалась неизменным требованием ограничения царской власти властью народа» (Архиепископ Серафим (Соболев) 2008: 135).

Здесь важно понимать и главное отличие православного царства от европейского «абсолютизма»: «Если монарх не будет смотреть на свою власть, как на полученную от Бога, но источником ее будет считать свою собственную волю, не ограниченную Божественным законом, то она будет абсолютистской по своему виду или проявлению. Следовательно, не во взгляде на богоустановленность царской власти «как таковой», «самой по себе», содержится источник абсолютизма, а в произволе монарха, не желающего ограничить себя волею Бога и слушать Его. Такой абсолютизм наблюдался чаще всего среди языческих царей, но нередко обнаруживался он среди царей избранного еврейского народа, среди византийских императоров, а также и среди русских великих князей и царей. Если же монарх будет смотреть на свою власть как на данную ему от Бога, то он ее источником будет считать не свою, но волю Божию, и свою волю ограничивать ею. Таким образом, видеть абсолютизацию царской власти в нашем учении о ее богоустановленности нет никаких оснований. Наоборот, осуществление этого учения является источником истинной самодержавной царской власти и, следовательно, – основой благоденствия народа. Поэтому данная власть есть религиозная и даже христианская ценность сама по себе, если она действует в христианском государстве» (Архиепископ Серафим (Соболев) 2008: 150).

Будущий святитель Серафим, а тогда еще только студент Санкт-Петербургской духовной академии Николай Соболев, в 1907 г. издал небольшую книгу «Социалистический и Откровенный взгляды на будущий строй земной жизни». Эта книга была найдена недавно и еще не анализировалась в научной литературе. Святитель Серафим констатирует тот факт, что в начале XX в. социализм не просто стал распространяться как одно из политических и экономических учений, но фактически стал претендовать на роль новой религии, подменяя собой христианство: «Время, переживаемое нынѣ, можно, къ

сожалѣнію, назвать временемъ особенно успѣшнаго распространѣнія социализма. Вытѣсняя всѣ прежнія вѣрованія и пытаясь стать даже на мѣсто самаго христіанства, социализмъ дѣлается своего рода религіею, новою вѣрою, подъ которою надлежитъ-де объединиться современному человѣчеству» (Соболев 1907: III). Проблема состоит не только в этом, но также и в том, что в силу непоследовательности и наивности мышления многие люди, продолжая считать себя христианами, вместе с тем становятся и последователями социализма, не понимая полной несовместимости этих учений. Святитель Серафим пишет о «противоположности самого характера, существа и цѣли христіанства и социализма. Последній есть міросозерцаніе грубо-матеріальнаго характера. Выше земли социализмъ не поднимается. Здѣсь нѣтъ религіозно-нравственныхъ началъ, такъ высоко ставящихъ человѣка надъ міромъ» (Соболев 1907: 15). Правда, адепты «христіанского социализма» это тоже понимают, но они надеются как-то «соединить земное с небесным». Но возможно ли это? Невозможно в силу несовместимости двух совершенно различных мировоззрений – христианского и социалистического. Эта несовместимость проявляется не на уровне внешних лозунгов, где социализм выдает себя чуть ли не за «христіанское» учение, а на уровне внутренних духовных смыслов и устремлений. Духовная противоположность состоит в том, что «сущность христіанства заключается въ стяжаніи благодати Духа Святаго, для вѣчной жизни со Христомъ, жизни личной, загробной... Что же касается земной жизни, то христіанство смотритъ на все какъ на преходящую, тлѣнную со всѣми ея благами, недостойными особенныхъ заботъ христіанина» (Соболев 1907: 16); социализм же, наоборот, поклоняется только этой земной жизни, а о вечной жизни не думает или, чаще всего, в нее не верит.

Но и на чисто земном уровне, как пишет святитель Серафим, социализм лжив, поскольку его «равенство является величайшею несправедливостью. Оно обезцѣниваетъ человѣческую личность, – ей принадлежащія права» (Соболев 1907: 58). Само понятие «равенство прав» относится только к абстрактному социальному индивиду, но не к личности. Главным, и по сути, единственным «правом» не индивида, а личности — является право на равенство во всем. И точно так же наивная вера социализма в то, что человека якобы можно улучшить путем улучшения материальных условий жизни, неизменно приводит к обратному результату: «Изъ того, что я окруженъ самыми лучшими условіями жизни, вовсе не слѣдуетъ еще, чтобы я вслѣдствіе этого могъ любить ближняго. Большею частію, именно сытые и обставленные самыми лучшими

условиями жизни и являются эгоистами, людьми черствыми и холодными ко всякому человеческому горю, нуждѣ и слезамъ. Напротивъ, истинная любовь и бываетъ въ большинствѣ случаевъ въ средѣ бѣдныхъ, забытыхъ нуждою людей» (Соболев 1907: 60). И это совершенно закономерно с точки зрения христианского откровения о человеке. Поскольку человек всегда поработен состоянием первородного греха, то совершенствуется он только через аскезу – нужду и страдания, а комфорт почти всегда приводит к деградации человека во всех отношениях. Избежать этой деградации можно только одним-единственным способом – выделив в обществе одно особое сословие, которое живет в лучших материальных условиях, чем другие, но получает при этом такое воспитание, которое не позволяет им деградировать. Но это сословие нужно вовсе не для того, чтобы «наслаждаться жизнью», а для того, чтобы выполнять более сложные и ответственные виды деятельности, чем другие. Это дворянское сословие. Уничтожая это сословие, социализм делает путь всеобщей деградации уже необратимым. Таким образом, «социалистическій взглядъ на матеріальное благосостояніе, какъ на главную основу будущаго счастливаго строя, ложенъ и безнравствененъ» (Соболев 1907: 64).

Главная закономерность всех «социалистических преобразований», по точной и прозорливой формулировке святителя Серафима, будет состоять только лишь в том, что «представляя по существу своему эгоистическое начало, выходящее изъ стремления самому властвовать, взять въ свои руки права начальствующихъ, эта политическая свобода, въ особенности въ рукахъ социалистовъ, является великимъ зломъ. Зачеркнувъ въ себѣ Бога, совѣсть, социалистъ этимъ самымъ лишаетъ себя единственныхъ опоръ быть добрымъ и предоставляетъ себѣ полный просторъ для обнаруженія своихъ животныхъ инстинктовъ. Пока существуетъ на лицо твердая государственная власть, животные инстинкты социалистовъ стѣсняются этимъ единственнымъ для нихъ удерживающимъ началомъ» (Соболев 1907: 65). Когда социалисты свергнут законную традиционную власть и насилием и обманом установят свою собственную – «тогда уже ничто не будетъ удерживать животныхъ инстинктовъ человѣка. Тогда явится полная возможность обратиться послѣднему въ звѣря» (Соболев 1907: 66). Именно это и произошло с Россией в XX в. Когда первый, «людоедский» сталинский период истории закончился и начался поздний, «вегетарианский» и гуманный период, на первое место вышел фактор не зверства, а той нравственной деградации, которую несет социализм. Этот фактор тоже был четко предсказан и объяснен в работе святителя Серафима. Он писал:

«Отсюда для насъ ясно: чѣмъ болѣе и успѣшнѣе распространяется социализмъ и обнаруживаются его начала въ жизни, тѣмъ болѣе и болѣе человѣкъ дѣлается грубымъ, безнравственнымъ и преступнымъ. И если придется осуществиться будущему социалистическому строю, то въ человечествѣ почти совсѣмъ угаснутъ добрыя начала. Вмѣсто нихъ съ дикимъ ревомъ будутъ бушевать страсти человеческія» (Соболев 1907: 66). Все это, к сожалению, очень точно подтвердила реальная история. Если в первый, «революционный», период социалистическое «зверство» выражалось в своей непосредственной форме террора и геноцида, то во втором, «гуманном», периоде «зверство» лишь пошло «в глубину» и выражалось в утрате человеком каких-либо более высоких потребностей, кроме чисто материальных. Нравственная деградация, как прозорливо указал святитель Серафим, будет главным итогом социализма, что полностью подтвердила сама история: в СССР официальное безбожие привело к нравственному вырождению народа и разрушению семьи, а последнее – к физическому вымиранию народа, которое происходит как следствие советского периода. Социализм является частью той общемировой деградации человечества, которая неизбежно приведет к приходу Антихриста и Апокалипсису.

Выводы, сделанные святителем Серафимом, к сожалению, очень скоро полностью подтвердились трагической и страшной русской историей XX в. Святой патриарх Тихон уже 1 января 1918 г. в Храме Христа Спасителя предупредил, что «социалистическое строительство» подобно строительству Вавилонской башни и закончится таким же крахом. «Вышний посмеется планам нашим и разрушит советы наши... Церковь осуждает такое строительство, и мы решительно предупреждаем, что успеха у нас не будет», – таковы пророческие слова святого патриарха. А в Послании от 1 февраля 1918 г. патриарх объявил большевикам во главе с Лениным: «То, что творите вы, не только жестокое дело: это поистине дело сатанинское, за которое подлежите вы огню геенскому в жизни будущей – загробной, и страшному проклятию потомства в жизни настоящей – земной. Властью, данной нам от Бога, запрещаем вам приступать к Тайнам Христовым, анафематствуем вас» (Послание 1918: 84–85). В свою очередь, будущий святитель Серафим (Соболев) адресовал такие же грозные предупреждения и церковным людям. Так, в письме архиепископу Вениамину (Федченкову) 18 сентября 1934 г. святитель писал: «содеянный тобою грех – признание советской власти, и при том, признание свободное и убежденное, тяжелее греха ереси. Этим признанием ты сознательно и свободно санкционируешь бесчисленные злодея-

ния советской власти по уничтожению ею нашего русского православного народа и нашей русской Православной Церкви, – осуждаешь бесчисленный и доблестный сонм новых мучеников и исповедников, пострадавших от советской власти, как кровавой гонительницы не только веры нашей, но и всего доброго на земле, и предаешь всю нашу Русскую Церковь во власть сатаны, ибо советская власть служит не Богу, а сатане, являясь властью безбожною и богоборческою» (Письмо 2011: 131).

В свою очередь, общий принцип будущего возрождения России святитель Серафим сформулировал, исходя из исторического опыта: «наши предки стремились к сему Царству Божию, что то же – истинной благодатной жизни, как самому драгоценному своему благу, как к высшей цели жизни, за что исполнялись над русским православным народом слова Господа: “Ищите же прежде Царствия Божия и правды Его, и сия вся приложатся вам” (Мф. 6: 33). Поэтому Россия была в славе и могуществе. Подражать нашим предкам в стремлении стяжать эту сущность дела Христова – благодатную святую жизнь – мы и призываем в

своей книге русских православных людей» (*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008: 167–168). Учение святителя Серафима (Соболева) о будущем возрождении России является частью святоотеческого наследия и должно изучаться православными христианами как руководство к пониманию не только катастрофической истории XX в., но и нашей эпохи и будущего.

Историософия святителя Серафима (Соболева) является не только ярким памятником новейшего святоотеческого наследия XX в., но и самым аутентичным отражением православного народного сознания и понимания истории. В этом состоит его важность не только как части церковного учения, но и как ценного исторического источника. В качестве исторического источника труды святителя Серафима позволяют понять менталитет православного народа и его понимание исторических событий. Однако ценность его трудов не только историческая, но и пророческая – они указывают на то, в каком направлении должно происходить возрождение русского самосознания, чтобы оно могло стать основой возрождения России.

### Источники и материалы

*Архиепископ Серафим (Соболев)* 2008 – *Архиепископ Серафим (Соболев)*. Самодержавие и спасение России. М.: Сибирская Благовонница, 2008.

Письмо 2011 – Письмо епископа Серафима (Соболева) архиепископу Вениамину (Федченкову) 18 сентября 1934 г. // *Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви*. 2011. Вып. 5 (42). С. 127–132.

Послание 1918 – Послание Патриарха Тихона об анафематствовании творящих беззаконие и гонителей веры и Церкви Православной // *Церковные Ведомости*. 1918. № 2. С. 82–85.

*Соболев* 1907 – *Соболев Н.* Социалистический и Откровенный взгляды на будущий строй земной жизни. СПб.: Изд-во «Вѣра и Знаніе», 1907.

### Научная литература

*Гаврилов И. Б.* Святитель Серафим (Соболев) и революционные события 1917 года в России // *Россия в эпоху революций: 1917–2017 гг.: опыт осмысления российского самосознания: Сборник статей*. СПб., 2018. С. 156–159.

*Геннадий (Поляков), иеромонах.* Церковно-политические взгляды святителя Серафима (Соболева) // *Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии*. 2018. Вып. 1. С. 29–35.

*Даренский В. Ю.* Православная критика социализма в наследии Ф. М. Достоевского, С. Н. Булгакова и свт. Серафима Соболева // *Тетради по консерватизму: Альманах*. М.: Фонд ИСЭПИ. 2022. № 4. С. 274–291.

*Кашеваров А. Н.* Размышления о судьбе России в публицистических сочинениях архиепископа Серафима (Соболева) // *Церковь. Богословие. История*. 2021. № 2. С. 330–336.

*Кострюков А. А.* Архиепископ Серафим (Соболев): жизнь, служение, идеология. М.: ФИВ, 2011.

*Кострюков А. А.* Пламень огненный. Жизнь и наследие архиепископа Серафима (Соболева). М.: Изд. Средненского монастыря, 2015.

### References

Gavrilov, I. B. 2018. Svjatitel' Serafim (Sobolev) i revoljucionnyye sobytija 1917 goda v Rossii 2018 [St. Seraphim (Sobolev) and the revolutionary events of 1917 in Russia]. In: *Rossija v jepohu revoljucij: 1917–2017 gg.: opyt osmyslenija rossijskogo samosoznanija: Sbornik statej* [Russia in the Age of Revolutions: 1917–2017: An Experience of Understanding Russian Identity: A Collection of Articles], 156–159. Saint Petersburg.

Gennadij (Poljakov), hieromonk. 2018. Cerkovno-politicheskie vzgljady svjatitelja Serafima (Soboleva) [The church-political views of St. Seraphim (Sobolev)]. *Vestnik Istoricheskogo obshhestva Sankt-Peterburgskoj duhovnoj*

*akademii. Issue 1: 29–35.*

Darenskiy, V. Yu. 2022. Pravoslavnaja kritika socializma v nasledii F. M. Dostoevskogo, S. N. Bulgakova i svt. Serafima Soboleva [Orthodox Criticism of Socialism in the Legacy of F. M. Dostoevsky, S. N. Bulgakov and svt. Serafima Soboleva]. *Tetradj po konservatizmu: Al'manah 4: 274–291.*

Kashevarov, A. N. 2021. Razmyshlenija o sud'be Rossii v publicisticheskikh sochinenijah arhiepiskopa Serafima (Soboleva) [Reflections on the fate of Russia in the journalistic writings of Archbishop Seraphim (Sobolev)]. *Cerkov'. Bogoslovie. Istorija 2: 330–336.*

Kostrjukov, A. A. 2011. *Arhiepiskop Serafim (Sobolev): zhizn', sluzhenie, ideologija* [Archbishop Serafim (Sobolev): life, ministry, ideology]. Moscow.

Kostrjukov, A. A. 2015. *Plamen' ognennyj. Zhizn' i nasledie arhiepiskopa Serafima (Soboleva)* [Fiery flame. The life and legacy of Archbishop Seraphim (Sobolev)]. Moscow.

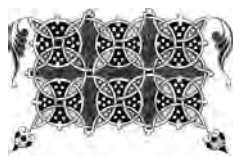
#### THE HISTORIOSOPHY OF ST. SERAFIM (SOBOLEV)

*Abstract.* The article examines the main elements of the historiosophy of St. Seraphim (Sobolev, 1881–1950), in particular, his teaching on the main factor of the historical process, which is the religious consciousness of the people; on the causes of the Russian Turmoil of the twentieth century; on the essence of tsarist power as based on the teachings of the Holy Church, on the principles of the revival of future Russia and on socialism as a God-fighting doctrine. The teaching of St. Seraphim is an authentic reflection of the Orthodox national consciousness and understanding of history, and this is its importance not only as part of church teaching, but also as a valuable historical source. As a historical source, the works of St. Seraphim allows us to understand the mentality of the Orthodox people and their understanding of historical events.

*Keywords:* St. Serafim (Sobolev), Orthodox monarchy, Russian ideology, Russian renaissance.

*Authors Info:* Darenskiy, Vitaly Yu. – Dr. in Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Moscow State University of Technology and Management named after K. G. Razumovsky (First Cossack University) (Luhansk, Russian Federation), E-mail: [darenskiy1972@rambler.ru](mailto:darenskiy1972@rambler.ru)

*For citation:* Darenskiy, V. Yu. 2024. The Histopiosophy of St. Serafim (Sobolev). *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 38: 9–18



© 2024 Г. А. Романов

Москва, Россия



## МОСКОВСКИЙ СРЕТЕНСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ ПОД ПОКРОВИТЕЛЬСТВОМ ЦАРСКОГО ДОМА РОМАНОВЫХ

*Аннотация.* Московский Сретенский монастырь за свою историю имел много известных покровителей и благотворителей, среди которых первейшими были представители царского Дома Романовых. Внимание Романовых к монастырю было разнообразным: от посещения обители ради святынь, молитвы, помощи (царского богомолья) до многочисленных вкладов, покровительства монастырю, его настоятелям. Высокий рейтинг Сретенского монастыря благодаря царскому вниманию позволял привлекать сюда материальные средства в качестве вкладов от лица известных боярских родов; монастырь строился, украшался, имел редкие иконы. Монастырь был включен в число важнейших символических доминант столицы: для крестных ходов в праздничные дни, для устройства родовых боярских погребений на кладбище монастыря. Благодаря царскому покровительству Сретенский монастырь получил значение важного церковного – духовного и культурного центра столицы и всей России.

*Ключевые слова:* Московский Сретенский мужской монастырь, царский Дом Романовых, история царского покровительства, царское богомолье, монастырские вклады, родовые захоронения.

*Ссылка при цитировании:* Романов Г. А. Московский Сретенский мужской монастырь под покровительством царского Дома Романовых // Традиции и современность. 2024. № 38. С. 19–39

---

**Романов Григорий Александрович (Romanov Grigory Alexandrovich)** – кандидат исторических наук, заместитель главного редактора научного православного журнала «Традиции и современность», эл. почта: [grirom@list.ru](mailto:grirom@list.ru)

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2024. № 38. С. 19–39

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

УДК – 258; ББК – 60.93; 86.372.24-57; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2024-38/19-39>

У первых представителей пришедшей к власти династии Романовых со времени игуменства Ефрема сложилась благорасположенность к Сретенскому монастырю. В «Чиновнике церковном о благовесте и о звону», составленном, по мнению А. П. Голубцова, в конце 1630-х годов, описано совершение крестного хода 21 мая во главе с царем и патриархом в Сретенский монастырь. После хода из Успенского собора царь Михаил Федорович, страдавший болезнью ног, слушал литургию в церкви преподобной Марии Египетской, называемой приделом. В соборной церкви служил патриарх Иоасаф I, которому сослужил игумен Моисей. «И как в большой церкви у патриарха евангелие прочтут, и государь царь из предела выдет, а патриарх евангелие держит, и государь царь приложится к евангелию да в пределе литургию дослушает. И после переноса патриарх государя царя крестом животворящим благословит, стоя в царских дверях. И потом государь царь знаменуется ко святым иконам и прикладывает золотые, а кто игумен, или священник примет золотые, и их покропит, и покропя приложит ко святым иконам. И поидет из церкви вон за монастырь, а обедни в большой церкви не дослушивает, а назад за образы не ходит же, но всед на конь и поедет к себе во град в Николские ворота. И после обедни от праздника пойдут со кресты и с образы, и патриарх провожает святые иконы из церкви с кадиллом, и сам возвратится назад, а за образы отпускает митрополита и всех властей. А игумен тоя обители начнет молебен пречистой Богородицы, и поют поскуру, а патриарх молебен отслушает и благословит игумена з братьею, а сам патриарх для немощи сядет в санех и поедет в Николские ж ворота» (Чиновник церковный 1908: 187).

Регулярно получая от государя золотые, игумен Моисей вкладывал их в изготовление церковной утвари. В начале XX в. в ризнице обители хранился «дискос-панагиар старинной работы, серебра непробного, с надписью “устроен при игумене Моисее” весом 1 фунт 32 золотника» (Главная опись 1908: 230). К 1640-м годам относится хранившийся там же на престольный крест с мощами, серебряный, чеканной работы, золоченый, с витой рукоятью. На нем надпись: «Мощи святого Иоанна Предтечи, Андрея Первозванного, архидиакона Стефана, Феодора Стратилата, Максима Блаженного, Алексия человека Божия, млеко пресвятой Богородицы, мощи Сергия чудотворца, Варлаама Хутынского; трость Антония Римлянина, часть гроба Александра Свирского, матери Богоматери Анны, первомученицы Феклы, великомученицы Варвары» (Главная опись 1855: 31).

Во время игуменства Моисея пожертвование Сретенской обители сделали князь Дмитрий

Евфимиевич и княгиня Марфа Сильвестровна Воейковы. Князь Воейков был одним из лучших воевод царя Михаила Федоровича, в 1613 г. отразил нападение на Тихвин армии шведов, воевода Пскова с 1632 по 1635 г. Они сделали богатый вклад – евангелие в драгоценном серебряном окладе. Слова надписи полууставом на евангелии звучат как гимн истинной вере и любви к Сретенской обители: «Лета 7153 (1644) месяца Генваря в 1 день положила сию книгу Евангелие по приказу мужа своего Димитрия Евфимиевича Воейкова, жена его Марфа Сильвестровна, по родителям мужа в дом Пречистыя Богородицы Сретению, что на Сретенской улице, при благоверном царе и великом князе Михаиле Федоровиче всея Руси и при благоверной царице и великой княгине Евдокее Лукьяновне и при благоверных чадах, при благоверном царевиче князе Алексее Михайловиче всея Руси и при благоверной царевне и великой княжне Ирине Михайловне и по благословию при патриархе Иосифе и при игумене Моисее, при своем животе и по своим родителям».

И того Евангелия никому не отнести ни каким делом, и в иные обители не съезжаться и не вступаться, и по тому Евангелию в церкви Бога молить и исправлять, и родители почитать в славу Отцу и Сыну и Святому Духу и ныне и присно и во веки веков. Аминь» (Главная опись 1908: 238).

Но главные благодеяния обитель получила в правление царя Алексея Михайловича (1629–1676) и его сыновей Федора Алексеевича (1661–1682) и Ивана Алексеевича (1666–1696). Государь, родившийся в 1629 г., был одним из самых образованных людей своего времени. Еще в детстве для него была собрана уникальная библиотека из духовных и светских книг. С 1634 г. воспитателем и учителем царевича Алексея был Борис Иванович Морозов (ок. 1590–1661), любитель европейской (польской) культуры, один из предшественников Петра I Алексеевича в реформировании русской жизни на новый лад. Благодаря его влиянию, став в 16 лет государем, Алексей Михайлович интересовался техническими и культурными достижениями Европы, приглашал на службу иностранных специалистов. Чтение способствовало сознательной религиозности, государь Алексей Михайлович был набожен, не пропускал богослужений, прекрасно знал церковный устав, по праздникам сам отправлялся в тюрьмы и богадельни и лично раздавал милостыню, кормил нищих.

В январе 1648 г. молодой царь по совету своего воспитателя Морозова женился на Марии Ильиничне Милославской (1625–1669), которая была на пять лет старше Алексея Михайловича. Небесной покровительницей царицы Марии

Ильиничны была преподобная Мария Египетская. Боярин Борис Морозов после этого сам женился на сестре Марии Анне Ильиничне, породнившись с воспитанником. При всем этом Борис Иванович был характерным российским чиновником, покровительствовал ради денег взяточникам и казнокрадам, стал главным виновником народного Соляного бунта 1648 г. После бунта был отстранен от управления государством. Борис Иванович умер в 1661 г., оставив огромное богатство жене (Морозов 1896: 873). Анна Ильинична в память о муже занималась благотворительностью. Раздавала большие суммы на тюрьмы и содержание пленных, на богадельни и монастыри. Постоянно заказывала панихиды по Борису Ивановичу. Только за 1663 г. она раздала более 16 тысяч рублей милостыни (Анна Ильинична Морозова 2024). Дала Богу обет в память о муже отлить колокол для церкви преподобной Марии Египетской, но скоропостижно скончалась осенью 1667 г. Известная по картине В. И. Сурикова раскольница боярыня Феодосия Прокопьевна Морозова была женой брата Бориса Ивановича – Глеба. Ее деятельность послужила еще одним поводом для отдаления семьи Милославских и их родственников от царя Алексея Михайловича после смерти царицы Марии Ильиничны в 1669 г. (Панченко 1991: 9–11).

Царица отличалась благотворительностью в не меньшей степени, чем ее сестра. Она была уроженкой г. Болхова Орловской обл. Родовая усадьба ее отца «Ильинское» была расположена в трех верстах от Болхова. Поэтому Троицкий Оптин монастырь был объектом ее благодеяний. Во время Русско-польской войны 1654 г. государыня выделила личные средства на устройство госпиталей для раненых, больных и увечных в разных городах. Ей помогал знаменитый просветитель и благотворитель окольничий Федор Михайлович Ртищев (1616–1673). Очевидно, что благочестивая царская семья совершала много богомольных путешествия, начинавшихся большей частью со Сретенского монастыря.

Перестройка Сретенской обители началась с обновления церкви святой Марии Египетской, которая стала избранным храмом государыни Марии Ильиничны. С 1648 г. празднование 1 апреля в честь святой Марии в Сретенском монастыре приобретает характер государственного праздника, на который съезжаются бояре, митрополиты, приходит торжественным выходом из Кремля патриарх. В 1668 г. патриарх Иоасаф II поздравлял царицу в Сретенской обители: «Марта 31, святейший патриарх ходил в Сретенский монастырь, что на Устретенке, к вечерне и к молебну для празднества преподобной Марии Египетския и для именин государыни ца-

рицы и великой княгини Марьи Ильиничны, и на монастыре, и идучи дорогою роздано нищим и бедным милостыни 3 руб.» (Материалы 1884: 557).

За 21 год брака Мария Ильинична родила царю 13 детей: 8 девочек и 5 мальчиков. Многие дети умерли в младенчестве. Сама царица скончалась 3 марта 1669 г. от родильной горячки после рождения Евдокии, которая тоже не выжила. Кончина жены потрясла государя, и он пожертвовал чрезвычайно большую милостыню на ее поминание. Из троих преодолевших младенческий возраст сыновей старшим и наиболее талантливым считался Алексей Алексеевич (1654–1670). Его воспитателем был Федор Ртищев, а польский язык и латынь преподавал ему Симеон Полоцкий. Царевич писал трактаты и выступал с длинными речами. Польские послы, выслушав его выступление, отмечали прекрасное владение латынью и польским. На время отсутствия царя в столице во время пребывания государя в армии считался временным правителем государства. Его внезапная смерть в 1670 г. стала вторым подряд тяжелейшим ударом для царя Алексея Михайловича, результатом которого стала приостановка бурного строительства в Сретенском монастыре. Сыновья Федор Алексеевич (1661–1682) и Иван Алексеевич (1666–1696) потом взойшли на царский трон. Государь Федор Алексеевич правил с 1676 по 1682, а Иван Алексеевич царствовал вместе с Петром Алексеевичем с 1682 по 1696 г.

Особым благотворителем Сретенской обители был патриарх Никон. У священника Никиты Минина умерли трое детей в раннем возрасте, и они вместе с матушкой попадшей приняли монашество. Никита стал иноком Никоном. Игумен Кожеезерского монастыря Никон понравился молодому царю и в 1646 г. был назначен архимандритом Новоспасского монастыря, родовой обители бояр Романовых. В 1649 г. московский патриарх Иосиф и иерусалимский патриарх Паисий совершили хиротонию архимандрита Никона в митрополита Новгородского и Великолуцкого. В 1652 г. по инициативе митрополита Никона были перенесены в Москву мощи митрополита Филиппа (Колычева) и святого патриарха Иова. Состоялось прославление святителя Филиппа. После смерти в апреле патриарха Иосифа в июле 1652 г. митрополит Никон был возведен на патриарший престол (Устинова 2018: 732–750).

Одним из первых действий патриарха Никона была закладка нового большого собора Сретения Владимирской иконы Богородицы для Сретенской обители, для чего в обитель был вложен серебряный позолоченный на престольный крест с изображениями святых. Среди изображенных святых был и новопрославленный святитель Филипп. Крест по кон-

туру обнизан в одну нить жемчугом. На оборотной стороне надпись: «Лета 7160 (1652), году индикта 6, состроен сей честный крест при державе государя царя и великаго князя Алексея Михайловича всея Руси и по благословению великаго господина нашего святейшаго Никона, патриарха Московскаго и всея Руси в Сретенский монастырь, что на Москве по Сретенской улице при игумене Дионисие» (Главная опись 1855: 30). Документ также сообщает о начале долгого игуменства в Сретенской обители Дионисия, продлившегося более 30 лет.

В 1654 г. по заказу игумена Дионисия для строящегося собора был изготовлен евхаристический набор серебряной и позолоченной посуды. На поддоне потира надпись: «Чаша Сретенскаго монастыря Пречистой Богородицы, что на Москве, на Сретенской улице. При державе государя царя и великаго князя Алексея Михайловича всея Руси, по благословению великаго господина святейшаго Никона патриарха Московскаго и всея Руси состроены сии сосуды в Сретенский монастырь лета 7162 (1654) индикта 7-го» (Главная опись 1908: 126).

При игумене Дионисии богатый гость-купец Михайло Ерофеев вложил в Сретенский монастырь евангелие в лист, «обтянутое малиновым полубархатом и обрезанное золотом». Евангелие было отпечатано на Московском Печатном дворе в 1644 г. при патриархе Иосифе. Внутри надпись полууставом начиналась на 14 листе, продолжалась на 137, потом на 210 и, наконец, заканчивалась на 328 листе: «Лета (7)173 (1665) положил сию Евангелии в Сретенский Пресвятыя Богородицы Владимирския монастырь гость Михайло Ерофеев по своей православной вере для душевного спасения и по своим родителем. А сию книгу вкладом построил игумен Дионисий» (Главная опись 1908: 126).

В середине 1650-х годов царь Алексей Михайлович и царица Мария Ильинична пожертвовали для строящегося Сретенского собора парную икону с изображением своих тезоименитых святых: святого Алексея человека Божиего и преподобной Марии Египетской (Главная опись 1908: 238). Размер этой иконы соответствовал размеру списка Владимирской иконы 1514 г., то есть размеру чудотворной Владимирской иконы Богоматери с окладом. Тем самым задавался размер для всех остальных икон местного ряда соборного иконостаса, где каждая икона должна была повторять размер чудотворного Владимирского образа. На царские жертвования игумен Дионисий заказал иконописцу Симону Ушакову в 1662 г. еще один список Владимирской иконы для Владимирского собора. Также по царскому заказу был написан местный ряд икон для иконостаса церкви преподобной Марии Египетской. Кроме того, для Мариинской церкви

был создан большой киотный образ святой Марии Египетской с житийными сценами на полях<sup>1</sup>. Все иконы обоих иконостасов были написаны иконописцами Оружейной палаты.

Без сомнения, для звонницы Сретенской обители царь и царица велели отлить достойные колокола, но поскольку в 1737 г. все они были повреждены пожаром и перелиты в новые, подробности о том, какими они были, нам почти неизвестны. Можно только предположить, что уже тогда сложился первый замечательный ансамбль колоколов, который впоследствии сохранялся за счет перелива пострадавших колоколов и постепенно дополнялся. С царицей Марией Ильиничной связан также так называемый Марьинский колокол, изготовленный для церкви преподобной Марии Египетской в 1668 г., потом оказавшийся на колокольне Ивана Великого (Мартынов 1896: 105). Поскольку у Анны Ильиничны и Бориса Ивановича не было детей, после ее смерти в 1667 г. все огромное состояние Морозовых перешло в казну. Изготовление колокола для звонницы церкви преподобной Марии Египетской в 1668 г. было заказом царицы Марии Ильиничны, выполненным по обету ее сестры. Отсутствие указаний об этом в надписи было нарочитым проявлением скромности царицы в подражание царю Алексею Михайловичу, который повелел в 1667 г. мастеру Александру Григорьеву надпись для колокола Саввино-Сторожевского монастыря выполнить тайнописью (Оловянишников 1912: 67–72).

Отлитый накануне Благовещения 1668 г. Марьинский колокол на Пушечном дворе весом 79 пудов ожидал своей очереди для тщательной очистки чеканкой, однако в марте 1669 г. умерла царица Мария Ильинична, и колокол был повешен на колокольню у церкви Марии Египетской без тщательной обработки, с небольшими натеками металла в местах надписи и орнамента. Звонница была пристроена сбоку, с северной стороны церкви, перед алтарем собора. К ней из церкви вела дверь. Колокол звонил на Сретенском холме до 1723 г. Синодальный казенный приказ 13 марта 1723 г. издал «указ игумену Исаакию с братиею, на их доношение о церкви Марии Египетской, что в Сретенском монастыре, в котором велено священнику Иакову Максимову и дьякону Матвею Яковлеву и причетникам от той церкви отказать и велено им искать места. Всякую церковную утварь и колокола той церкви с колокольни, переписав, взять в Сретенский монастырь, и без указа той церковной утвари и колоколов ни на какие монастырские потребности не расходовать» (Материалы 1884: 465).

В. В. Кавельмахер сообщает о подборе кремлевских колоколов, что для Ивановской колоколь-



ни Московского Кремля «наряду с переливкой с прибавлением веса уже с конца первой четверти XVII в., т. е. со времен Михаила Федоровича, получил распространение метод обмена повредившихся колоколов на Пушечном дворе на колокола из числа готовых – по весу. Так на Иване Великом оказались неизвестно откуда взявшиеся колокола “Марьинский”, “Даниловский”, “Белогостицкий”, “Шереметевский”, “Владимирский”, “Ляпуновский” и др. – в количестве одной пятой части от общего числа колоколов на звоннице. Все они, как показывают их надписи, были в свое время заказаны на Пушечном дворе вотчинниками и игуменами для своих церквей, но, на их несчастье, в это время с Ивана Великого спускали очередной повредившийся колокол, и имевшие преимущество перед всеми остальными клиентами соборяне, пользуясь своей близостью к царю, спешно вымаливали у него нужный указ и забирали полюбившийся колокол себе. Мы убеждены, что правильно понимаем механизм этого явления, поскольку никаких пожертвований колоколами от частных лиц, а тем более монастырей, вкладные книги Успенского собора не содержат» (Кавельмахер 1993: 75–118). И. Д. Костина считает, что в Описи 1695 г. в среднем ярусе был упомянут другой колокол, из-за повреждения замененный на Марьинский до 1749 г. (Костина 1985а: 38). Освободившийся в 1723 г. Марьинский колокол забрали на Ивановскую колокольню вместо повредившегося кремлевского в период с 1723 по 1737 г., а звонницу разобрали. Во время пожара 1737 г. в Сретенской обители колокольни у церкви Марии Египетской уже не существовало.

Марьинский колокол сам сумел много о себе рассказать. Верхняя его часть украшена широким рельефным фризом из четырех поясов. Верхний и нижний ряды – это арабески с жемчужником. Второй ряд – литая надпись с плотно прижатыми друг к другу буквами. Третий ряд особенно красив. На нем изображения львиных голов с кольцом в пасти чередуются со стилизованными растительными побегам в виде волютообразных завитков с цветами. Столь сложное и пышное убранство колокола мог создать лишь хороший художник-орнаменталист, стиль которого узнаваем и неповторим. Исследователи орнаментов выделили этот стиль на колоколах Федора Моторина. Если его автором и не был сам мастер, то уж точно художник-знаменщик из его команды. И. Д. Костина называет создателем Марьинского колокола мастера Федора Моторина (Костина 1985б: 98). В 1670-х годах Моторин был ведущим литейщиком Пушечного двора. С 1660-х годов Федор Дмитриевич приобрел 6 участков со строениями на Большой Сретенской и Сергиевской улицах в Пушкарской слободе. В 1686 г. Федор

Моторин устроил между Колокольниковым и Сергиевским переулками первый в Москве частный колокольный завод, что дало название Колокольникову переулку. После смерти Федора в 1688 г. дело продолжили его сыновья Дмитрий и Иван (Бондаренко 1985: 224–226).

Иереи Марьинской церкви сослужили монастырским духовным властям и входили в братию обители. С другой стороны, до 1723 г. священники этой церкви вели отдельное самостоятельное хозяйство со своей утварью и даже колокольной с колоколами. В том, что до 1723 г. у церкви преподобной Марии Египетской формально был самостоятельный причт и отдельная звонница (Бондаренко 1985: 224–226), можно видеть сохранившуюся до начала XVIII в. уважительную память о приходе, когда-то связанном со схимонахиней Марфой и преподобным Сергием Радонежским. Церковь святой Марии Египетской имела своих прихожан и как приходская платила «по окладу дани» независимо от Сретенского монастыря. «133 (1625) и 136 (1628) г. по окладу дани 13 алтын платил поп Иаким» (Материалы 1884: 465). В 1638 г. священник Иоаким, накопив государевы и боярские пожертвования, вложил в храм на престольный серебряный позолоченный крест со святыми мощами. На оборотной стороне креста была изображена святая Мария Египетская (Главная опись 1855: 30). За приход «данные деньги 1 руб. 14 алт(ын). 4 ден(ьги). платили попы: Иосиф 138 (1630), Иаким 143 (1635), Исидор 147–149 (1639–1641), Павел 150 (1642), из Устретенских ворот Успенский поп Иосиф 151–152 (1643–1644), Серебряного ряда торговый человек Федор Евстигнеев 155–163 (1647–1655), казначей старец Киприан 164–166 (1656–1658), диакон Захарей 167–171 (1659–1663), попы: Григорей 172–188 (1664–1680), Иоанн 189–191 (1681–1683), Петр Яковлев 193–197 (1685–1689), диакон Лука Федоров 198 (1690), попы Федор Григорьев 200–201 (1692–1693), Максим Игнатъев 202–1701 (1694–1701), Иаков Максимов 1702–1721» (Материалы 1884: 465).

Подробное описание порядка совершения каждого из трех больших крестных ходов 21 мая, 23 июня и 26 августа времен царя Алексея Михайловича в Сретенский монастырь приводятся в «Чиновниках соборных» Успенского собора Московского Кремля. По числу участвующих в них сороков различались большие и малые крестные ходы. В малые ходили один или два собора священнослужителей (сорока), а в большие – не менее четырех. Для каждого случая полагались свои иконы, хоругви и наборы евхаристической посуды, которые тоже назывались в «Чиновнике» большими и малыми. В больших крестных ходах в Сретенский монастырь принимали участие царь и патриарх.

Икону несли перед патриархом. Рядом с иконой несли ее драгоценную подвесную пелену.

«Ход бывает со кресты к празднику на Встретенскую улицу. А как по утру сходятся чудотворныя иконы от многих церквей и с Китая, и из Белого города и из соборов и из монастырей с хоругви, ... (попы и диаконы в ризах ходят)... А ключари отпустят в Стретенский монастырь сосуды золотые и с покровцы с воскресными, з жемчужными, да чашу болшую сребряную водосвященную и с столом и фатою. Да священники же приходские возмут крест болшой Корсунский, да Пречистые Богородицы образ, запрестольную меншую, да диакон приходской возмет крест хрустальной, да два креста... да диаконы четыре рипиды возмут...

Почнут звонити во вся, а патриарх з болшими со властью поидет на встречу к болшим чудотворным иконам и государю, а пред ним диакон несет блюдо сребряное со крестом златым. И встречает образы и государя царя, и приложась патриарх ко святым иконам, и благословляет царя честным крестом и рукою по обычаю, и вопрошает его, государя, о здравии. И пойдут вси со святыми иконами в церковь соборную, и певчие государевы поют царю многолетие... А ключари приготовят дву священников в ризах и взложат две помочи ременные (на плечи их), чем образ держати. И взем патриарх кадило... и кадит образ Пречистые Богородицы Владимирские, и государя царя, и властей... А ключарь взложит петельками пелену исподнюю на пробойцы, и выимает Пречистые Богородицы образ из киота, и поставляет против патриарха на столец, а на нем постлана пелена... Да блюдо сребряное возмет и несет диакон соборный, а на нем крест воздвизалной золотой; да панамарь возмет губу да финик, да пелену про запас от дождя да ладон. А архидакон пришед перед икону Пречистые и велегласно начинает молебн... И по октиньи вземлют чудотворные иконы и хоругвь болшую понесут сторожи Богородитские и пойдут по обычаю с кресты. И идут прежде с хоругви, и с фонари, и с рипидами, также с иконами, а пред патриархом идут с чудотворною иконою, а ключари несут, взем за петелки пелену, а два подьяка несут пред образом Богородицы две свечи витые, а в то время звон во вся звонят до тех мест, как с образы идут до Фроловских ворот... Пришед на Лобное место, ставятся с образы на два лика (стороны), как на крылосе, а образ Пречистые Богородицы чудотворный, Владимирская икона, ставится посреди прочих святых икон, и пред нею ектенья в первых и кажение бывает, а запрестольные образы Пречистые ж позади тоя ставятся, да по сторонам их по две рипиды, а хоругви стоят возле Лобнаго места, а на Лобное не всходят. И сиче бывает на всех статиях, где еванге-

лие чести, и на водоосвящении, где вода святити, а на всех статиях стоят власти на орлецах.

И первую статию чтут патриарх на Лобном месте евангелие Троице да архагелом. И по чтении святого евангелия прикладывается государь ко святому евангелию... И по отпусе осенение бывает на 4 страны, а архидакон кадит и глаголет: Господу помолемся, рцем вси, а подьяки поют на всяком осенении: Господи помилуй, по 3-жды. И благословляет патриарх государя царя крестом, да потом себя; потом царь и патриарх пойдут к празднику на Встретенскую улицу...

А в монастыре против церкви подьяки на песку постелют ковер, и с подушкою да и орлец положат, а государь царь пришед в монастырь к празднику и станет на своем месте, на бархатном на червчатом триступенном рундуке, а под ним ковер же послан; также и патриарх пришед и станет на своем месте на ковре и на орлеце, а власти белые на одних орлецах, а прочие все власти станут на два лика. И тут диакон ектенью говорит: Паки и паки, и потом митрополит чет евангелие – 2-ю статию Похвале Богородицы да Петру чудотворцу, а прочетши евангелие митрополит (а под руки его в то время диаконы не держат) и пришед, поклонится патриарху; патриарх же возмет у митрополита евангелие, и поступив с места своего мало, и поклонится царю и поднесет государю царю евангелие, и государь царь приложится к евангелию. И архидакон примет евангелие у патриарха и поддержит евангелие, и патриарх сам приложится к евангелию, и отдаст митрополиту, и благословит митрополита; митрополит же, отступив, и поклонится патриарху, и приложится к евангелию, и отдаст своему протодиакону.

А как евангелие митрополит или архиепископ начнет чести, и в то время подступив ключарь и поклонится патриарху и благословляется в чашу вливати воду. А по евангелии архидакон и поклонится патриарху, и благословляется, и начинает начало водоосвящению: Благослови владыко, а патриарх: Благословен Бог наш. И воду святят патриарх пред церковью по чину, а поют стихиры протопопы. А в те поры пойдут власти по два и поклоняются царю и патриарху, а во апостол, как подьяк чет, и царь, и патриарх и власти белые на стулах на подушках, по благословению патриархову, сядут, а прочие власти стоят.

А по евангелии царь и патриарх паки прикладываются к евангелию по прежнему ж чину. И пред погружением креста омывает патриарх руце, как писано сентября в первый день, и потом ектинья и осенение бывает на 4 страны по чину, якоже выше указано. И благословляет государя царя крестом, и кропит святою водою государя. И ево государеву шапочку кропит же. И по отпусе молебна патри-

арх идет в церковь, а пред ним несут чудотворные иконы.

И как царь и патриарх войдут в церковь, и певчие государевы поют государю царю многолетие, а подьяки патриарху поют многолетие ж, а потом: Испола ити деспота. И потом патриарх велит в алтаре действовать. И по отпусе молебна патриарх там и литоргею со всем служит с собором, со властями, в большой церкви, а государь царь слушает обедню в пределе» (Чинovníк церковный 1908: 184–187).

В «Книге записной облачением и действу великаго государя святейшего Никона» приведено уточнение. Патриарх Никон 23 июня 1656 г. «прииде в Стретенский монастырь, и воду святил, как и прежсего, и литоргию служил, а служащих было и с ставленниками 16 человек, а Вологоцкой архиепископ служил в пределе у Марии Египетской с прочими властями. И после литоргии святейший государь патриарх поиде со кресты в соборную церковь» (Книга записная 1908: 267).

Иван Егорович Забелин опубликовал данные из книг и дел Патриарших приказов, которые уточняют участие патриархов в крестных ходах в XVII в., когда патриархи лично ходили за иконой в Сретенскую обитель и обратно, а по пути раздавали милостыню. Патриарх Филарет ходил в 1627 и 1628 г., патриарх Иоасаф I – в 1636 и 1637, патриарх Никон – в 1653, 1655, 1656, патриарх Питирим – в 1672, патриарх Иоаким – в 1674, 1675, 1677, 1682, 1688, патриарх Адриан – в 1692, 1694, 1696 и 1698 г. Патриарх Филарет оплачивал праздничный молебен Пресвятой Богородице во Владимирском соборе. Патриарха во время крестного хода сопровождал дяк или подьячий, раздававший по указаниям патриарха милостыню нищим, а на обратном пути иногда и «сидельцам Стрелецкой тюрьмы» на Лубянской площади. Количество пожертвованных денег с каждым годом увеличивалось, вплоть до патриарха Питирима, установившего своеобразный рекорд благотворительности. Особенно щедрым был патриарх Никон, который каждый раз тратил на милостыню не менее 3 рублей. Это были значительные деньги: например, молебен, заказанный патриархом Филаретом, стоил гривну, десятую часть рубля. Во время крестного хода с Владимирской иконой 26 августа 1672 г. патриарх Питирим роздал милостыню на 6 рублей 19 алтын 2 деньги (Материалы 1884: 556–558).

Во время игуменства Дионисия во внутреннем дворе Сретенского монастыря уже существовало кладбище. Каменное надгробие воеводы и стольника Василия Яковлевича Голохвастова, расположенное с левой стороны монастырского собора, еще сохранялось в конце XVIII в. В 1792 г. краевед Лев Максимович Максимович (1754 – до 1816) задоку-

ментировал надпись на нем: «Лета 7187 (1678) декамбрия против 15 числа, 7 часу ночи в 1 четверти, на память святого священномученика Елевферия, преставися раб Божий думной дворянин Василий Яковлевич Голохвастов» (Максимович 1792: 36–41).

Дворяне Голохвастовы в конце XIV в. поступили на службу великому князю Дмитрию Донскому, перебравшись в Россию из Литвы, и владели селами в Ярославской обл. Василий Яковлевич Голохвастов был другом детства царя Алексея Михайловича. Сын стряпчего Богдана (во святом крещении Якова) Алексеевича Голохвастова рано потерял своих родителей. Малолетний сирота был взят во дворец и введен в число родовитых мальчиков, избранных стать товарищами для игр юному царевичу Алексею Михайловичу. Для воспитывавшегося вместе с наследником престола Василия наряду с царевичем шили «немецкое платье» для удобства в играх. Уже будучи стольником, в 1670–1672 гг. служил воеводой в Нижнем Новгороде. Ближний комнатный стольник, он в 1674 г. стал начальником царской соколиной охоты. Думный дворянин с 1676 г. Был близок к Милославским и часто молился в Сретенском монастыре. Скончался в декабре 1678 г. (Акты 1848: 111).

Придя к власти в 1676 г., молодой царь Федор Алексеевич немедленно приказал закончить новый Сретенский собор. Завершенный храм был освящен патриархом Иоакимом 10 августа 1679 г., о чем напоминала каменная доска, висевшая с XVIII в. в приделе Рождества святого Иоанна Предтечи: «Божией милостию повелением государя нашего царя великаго князя Феодора Алексеевича всея Росии по благословению святейшаго Иоакима патриарха Московского строена сия соборная церковь в лето 7187 (1679) августа в 10 день» (Коллекция I: негатив 559).

Государь провел целый ряд важнейших реформ, приближавших государственные структуры к европейским образцам. В частности, в 1679 г. повсеместно введено подворное обложение прямыми налогами, позволившее исключить произвол чиновников. В 1680 г. были смягчены уголовные наказания; так, было отменено отрубание рук за воровство. В апреле 1681 г. по инициативе царя создано греко-славянское Типографское училище при Заиконоспасском монастыре, которое потом выросло в Славяно-греко-латинскую академию. Наконец, в 1682 г. произведена отмена местничества, позорного обычая считаться заслугами предков при занятии места военной или гражданской службы. Вместо Разрядных книг вводились книги родословные.

Увлечение царя Федора Алексеевича польской культурой сказалось на необычном выборе невесты. Агафья Семеновна Грушецкая (1663–1681)

была православной полячкой, дочерью смоленского шляхтича польского происхождения, московского дворянина и воеводы маленькой крепости в Липецкой обл. Она была воспитана по польским обычаям и выделялась своим поведением. Став в июле 1680 г. царицей, Агафья Семеновна сильно изменила придворную жизнь. Она стала появляться на приемах вместе с царем, ввела моду на новые польские головные уборы. Государыня оказывала сильное влияние на мужа. Царь Федор Алексеевич стал брить усы и бороду и носить одежду, принятую в Польше. По его примеру брить лицо и носить польскую одежду стали и придворные (*Шумигорский, Курдюмов 1896: 54*).

Государь Федор Алексеевич хотел, чтобы за его семью молились в Сретенской обители так же, как за семью отца. Поэтому он, как и отец, распорядился написать и поместить в местный ряд иконостаса монастырского собора иконы своих семейных покровителей. Но даже тут царица Агафья Семеновна нашла возможность отличиться. Если у Алексея Михайловича и Марии Ильиничны на двоих была одна семейная парная икона, то иконы святого Феодора Стратилата и святой мученицы Агафьи были написаны отдельно и размещены по двум сторонам на одинаковом удалении от царских врат иконостаса (*Романов 2009*).

Семейное счастье царя Федора Алексеевича продлилось недолго. Через год после свадьбы, 11 июля 1681 г., царица Агафья Семеновна родила сына Илью. Имя царевич получил в честь своего прадеда Ильи Даниловича Милославского. Вследствие тяжелых родов 14 июля государыня скончалась. Царевича Илью Федоровича 17 июля крестили в теремной дворцовой церкви, восприимницей была царевна Татьяна Михайловна, а крестным отцом был приглашен игумен Флорищевой пустыни Иларион. Крестил царского наследника патриарх Иоаким. Государь Федор Алексеевич поручил царевича заботам боярыни Анны Петровны Хитрово, с детских лет заботившейся о самом царе. Однако все хлопоты были напрасны. Царевич Илья пережил мать только на неделю. Он умер 21 июля (*Седов 2008: 368*). По свидетельству первого русского историка Василия Никитича Татищева (1686–1750), царь Федор Алексеевич был безутешен и «его величество от такой печали вскоре заболел» (*Татищев 1968: 53*). По настоянию придворных печальный государь 15 февраля 1682 г. вступил во второй брак с Марфой Матвеевной Апраксиной, сестрой будущего сподвижника Петра I адмирала Федора Апраксина. Детей от этого брака, продлившегося чуть более двух месяцев, у царя не было. Царь Федор Алексеевич отошел ко Господу 27 апреля 1682 г. в возрасте 20 лет.

В первой половине 1681 г. у царя Федора Алексеевича возникло желание реформировать Церковь, используя некоторые идеи патриарха Никона. Предполагалось вернуть Никона из ссылки и учредить для него Папскую должность. В подчинении у Папы должны были бы находиться четыре патриарха. Патриарх Иоаким не давал согласия на освобождение Никона и был противником проекта. 26 июня 1681 г. были посланы царские грамоты к восточным патриархам с ходатайством о прощении Никона и о возвращении ему сана патриарха. 17 августа, во время возвращения из ссылки, Никон скончался в Ярославле (*Шушерин 1871: 104–107*). Никона похоронили в Новоиерусалимском монастыре по патриаршему чину. К тому времени государь из-за своих бед охладел к проекту.

События отразились в оформлении внутреннего убранства Сретенского, или Владимирского собора Сретенской обители. После кончины государя Федора Алексеевича в 1682 г. царями были объявлены малолетние Иван Алексеевич и Петр Алексеевич (1672–1725) при правлении Софьи Алексеевны (1657–1704). Формирование местного ряда иконостаса собора было закончено к 1684 г. помещением в него иконы святого Иоанна Предтечи, небесного покровителя царя Ивана Алексеевича. В 1684 г. царь Иоанн Алексеевич женился, но иконы покровительницы его жены Прасковьи Салтыковой в иконостасе нет, что объясняется продолжением правления Софьи Алексеевны до 1689 г., когда 17-летний царь Петр Алексеевич, женившись на Евдокии Федоровне Лопухиной (1669–1731), взял власть в свои руки. Петр Алексеевич церковно-обрядовыми делами не интересовался, полностью передоверив их царственному брату, который, в свою очередь, не влиял на государственные и политические решения. Торжественное почитание святой Марии Египетской в Сретенском монастыре как покровительницы царского рода Романовых, родственников Милославским, продолжалось и после смерти Марии Ильиничны вплоть до кончины царя Иоанна Алексеевича 29 января 1696 г. Царскими изографами из Оружейной палаты были написаны для Сретенской обители новые иконы, была создана новая богатая богослужебная утварь, отлиты колокола для колокольной монастыря. Местный ряд Владимирского собора монастыря к концу XVII в. состоял почти сплошь из икон святых покровителей царей и цариц рода Романовых, семей потомков Марии Ильиничны, чтобы монахи и прихожане неустанно молились за большую царскую семью.

Отделка Владимирского собора в основном закончилась после 1690 г., когда патриархом стал Адриан (1627–1700). Об этом свидетельствуют росписи стен алтаря. Когда палехский художник-ре-

ставратор Сафонов в 1892 г. промыл росписи, то обнаружались изображения патриархов Никона и Адриана, как начинателя и завершителя работ по собору. Указ Московской Духовной Консistorии № 13 от 19 июля 1892 г. гласил: «В числе святых, написанных по стенам алтаря, помещены Всероссийские патриархи Никон и Адриан, которые к лику святых не причислены» (Указ 1892; *Рубинштейн* 1941: 41). Изображение патриарха Никона в алтаре было бы невозможно без решения государя Федора Алексеевича о помиловании. В последнюю очередь были закончены росписи потолка собора костромскими мастерами в 1707 г. при игумене Моисее (Великосельском) иждивением стольника, стрелецкого полковника Семена Федоровича Грибоедова (ум. 1707 г.), что стало его заключительным в жизни важнейшим благодеянием.

Семен Федорович был сыном думного дьяка и писателя Федора Иоакимовича Грибоедова (ок. 1610–1673). Федора Иоакимовича можно назвать последним летописцем. В 1667 г. он получил от государя Алексея Михайловича персональное поручение продолжить Степенную книгу от конца XVI до середины XVII в. О выполнении заказа прямо говорит запись в расходных документах Приказа Большого Дворца от 12 февраля 1669 г. о том, что дьяк «сделал Степенную книгу благоверного и благочестивого дома Романовых» (Коллекция I: негатив № 9177.). Привлечение к подобному заказу светского человека считается одним из проявлений начавшегося обмирщения русской культуры. Новшеством в работе Федора Иоакимовича стали непосредственные ссылки на документы, которые ему предоставлял Приказ Большого Дворца, ведавший царским хозяйством. Книга Грибоедова получила название «История о царях и великих князьях земли Русской» (История о царях 1896; Чиновник соборный 1908: 232). Автор знаменитой пьесы «Горе от ума» Александр Сергеевич Грибоедов был прямым потомком Федора Иоакимовича.

Стольник и стрелецкий полковник Семен Федорович в противостоянии государя Петра Алексеевича и правительницы Софьи Алексеевны сразу занял сторону царя Петра I. В апреле 1682 г. он был арестован по челобитной стрельцов о превышении своей власти. В тюрьме бит кнутом и, несмотря на заступничество Нарышкиных, отправлен в отставку. 15–16 мая 1682 г. разразился кровавый стрелецкий бунт, урегулированный ставшей правительницей Софьей Алексеевной. Но уже в октябре 1682 г. последовал указ государей Петра и Ивана о выдаче снова жалования полковнику Грибоедову. Был назначен воеводой в Тотму, но потом переведен воеводой в Кострому (отсюда и последовавшее позже приглашение именно костромских ма-

стеров). В 1693 г. он уже в Москве во главе одного из трех полков, располагавшегося у строящейся Сухаревой башни, названной в честь другого полковника – Лаврентия Панкратьевича Сухарева. На его пожертвования был устроен придел Покрова Божией Матери в церкви Живоначальной Троицы, что в Листах у Сухаревой башни. На упоминавшейся памятной каменной доске, висевшей в приделе Рождества святого Иоанна Предтечи Владимирского собора, была надпись: «А соборная церковь подписана и покрыта лета 7215 (1707) по обещанию стольника Семена Федоровича Грибоедова» (Родословная книга 1687: 172–174).

Со времени царя Федора Алексеевича крестный ход из Успенского собора в Сретенскую обитель в честь праздника Сретения Владимирской иконы 26 августа проводился двумя частями. После *статьи* хода на Лобном месте часть хода отправлялась обходить половину Белого города по крепостным стенам до Сретенских ворот, где ход спускался со стены и входил для празднования в Сретенский монастырь. После окончания празднования в обители эта часть хода обходила другую половину Белого города и, отдельно от основного хода, возвращалась в Успенский собор. По стенам Белого города носили Петровскую икону Богородицы, называемую так, потому что считалось, что ее написал святитель Петр, первый митрополит Московский. Список Владимирской иконы носили по Никольской и Сретенской улицам (Дворянские роды Российской империи 1993: 278–281). Таким образом, град Москва полагался на Небесную защиту Пресвятой Богородицы, получаемую освящением города крестным ходом с почитаемой иконой и окроплением стен и пушек крепости святой водой.

В этот же памятный период – от правления государя Алексея Михайловича до начала единоличного царствования Петра Алексеевича – был создан архитектурный ансамбль по бровке Сретенской улицы из Никольской церкви с трапезной, новой каменной колокольней над Святыми воротами и часовней. Благотворителями этих строительных работ выступали князья Прозоровские из рода князей Ярославских. Нижний подземный этаж под четвериком храма и под трапезной был отдан под их родовую усыпальницу. Определить время начала и причины возникновения необходимости строительства Никольской церкви, возможно, поможет ее посвящение святителю Николаю Чудотворцу.

Князья Прозоровские происходят из «рода Ярославских от Смоленских же князей» (Дворянские роды Российской империи 1993: 279). Фамилию они получили от родового имени – с. Прозорова в Ярославской обл. Андрей Иванович Прозоровский (после 1508) был последним удель-

ным князем Прозоровского княжества, ранее отделившегося от Ярославского княжества. В 1508 г. он перешел в служилые князья при дворе великого князя Василия III Ивановича (Дворянские роды Российской империи 1993: 279). Дворяне князя Прозоровские служили воеводами, проливая кровь за московских государей.

В 1564 г., при царе Иване IV Васильевиче, князь Михаил Федорович был вторым воеводой большого полка в Литовском походе в Юрьеве при главных воеводах Курбском и Бутурлине. Когда Курбский, желая избежать казни, решил бежать в Литву, Бутурлин немедленно известил Ивана IV Грозного и не пострадал, а Михаил Федорович в 1565 г. был казнен за доноительство (Родословная книга 1687: 173). Прозоровские попали в продлившуюся до смерти государя Ивана Грозного немилость, в результате чего в 1565 г. воевода Сторожевого полка в Серпухове князь Александр Иванович тоже «был погублен» царем, как указал в своих письмах князь Курбский. В 1583–1584 гг. князь Василий Иванович (внук Андрея Ивановича и старший брат Александра Ивановича) был наместником в Чернигове и отразил нападение литовцев, за что получил награду лично от государя. Но вскоре, по прихоти царя, был убит своим родным младшим братом Никитой Ивановичем. Князь Курбский обвиняет царя Ивана IV Грозного в преступлении «безумного», по определению Курбского, Никиты (Прозоровский 1898: 367–368).

Сын Александра Ивановича воевода Андрей Александрович погиб в бою против польско-литовских интервентов. Родословная книга князей и дворян Российских, составленная в конце XVII в., сообщает: «Князь Андрей, бездетен, убит под Спесью» (Родословная книга 1687).

Ключевой исторической фигурой Прозоровских в XVII в., изменившей судьбы своего рода и историю Сретенского монастыря, стал боярин и воевода Семен Васильевич, один из ярких, положительных героев Смутного времени. Он был средним сыном князя Василия Ивановича и княжны Аграфены Ивановны Шуйской, родной сестры Василия Ивановича Шуйского (ок. 1552–1612). Имел старшего брата Ивана Васильевича и младшего брата Матвея Васильевича. Князь Семен Васильевич поступил на службу при дворе в 1607 г. рындой-оруженосцем у своего родного дяди царя Василия Шуйского. В 1609 г. был послан во главе отряда против поляков на помощь Коломне. Конная дружина князя Семена Васильевича разбила кавалерию пана Хмелевского и разогнала банды бунтовщиков, примкнувших к полякам. Многих пленили, а город укрепили.

В 1610 г. король Сигизмунд объявил о собственных претензиях на российский престол и перестал

поддерживать Лжедмитрия II. Тот был вынужден бежать в Калугу и начать воевать с поляками. А из воевод у Лжедмитрия II оставались князь Дмитрий Трубецкой да князь Дмитрий Черкасский. После низложения царя Василия Шуйского в июле 1610 г. князь Семен Васильевич продолжал воевать с поляками в окрестностях Ростова Великого и Романова-Борисоглебска вместе с воеводой князем Черкасским, теперь за Лжедмитрия II. В декабре 1610 г. Лжедмитрий II был убит. 27 января 1611 г. отряд князя Черкасского вместе с подразделением князя Прозоровского в войске литовского гетмана Яна Сапеги, объявившего, что будет воевать за будущего православного царя, кто бы он ни был (Сапега даже себя лично видел кандидатом на престол). Неопределенность продлилась недолго, поскольку воины Сапеги скоро проявили себя как грабители. В апреле 1612 г. отряды князей Черкасского и Прозоровского уже находятся в Ярославле в составе Второго народного ополчения под руководством князя Дмитрия Пожарского. Их посылают против армии польского гетмана Яна Кароля Ходкевича. Воеводы князя Черкасский и Прозоровский изгоняют казаков и поляков из Краснохолмского Антониева монастыря в Бежецком у., а также освобождают Углич. Затем отряды влились в общий поход на Москву.

Князь Семен Васильевич – активный участник освобождения столицы Российского государства в 1612 г. Его полк взял решающим приступом Китай-город и загнал остатки вражеского гарнизона в осажденный Кремль. При избрании на царство Михаила Романова подписал грамоту об избрании двадцать девятым. Зимой 1613 г. отправлен воеводой в Тихвин, где во главе немногочисленного гарнизона успешно оборонял крепость от шведов до прибытия русского войска. Героическая оборона Успенского Тихвинского монастыря продлилась три с половиной месяца и получила название «Тихвинское осадное сидение». За оборону города был награжден позолоченным кубком и собольей шубой, что служило тогда высшей государственной наградой. Весной того же года полки русского ополчения под командованием воевод князя Прозоровского и Вельяминова под Боровичами победили шведскую армию.

В 1616 г. – первый воевода у Покровских ворот в Москве. В 1617 г. в бою под Дорогобужем разгромил польско-литовский отряд, а после помогал под Смоленском вторым воеводой. С 1619 г. – воевода в Переславле-Рязанском и второй воевода Большого полка в Рязани. Воевода в Астрахани (1620–1622), Вязьме (1625) и Путивле (1627–1629). С 1630 г. – окольничий. В 1630 г. обедал у государя Михаила Федоровича по поводу торжества рождения ца-

ревны Анны Михайловны, а в мае 1631 г. – в честь именин государыни Евдокии Лукьяновны. Воевода в Ржеве (1632), откуда отправлен воеводой передового полка освобождать Смоленск, утраченный в 1611 г.

Окруженная и лишенная снабжения русская армия под руководством Шеина, Измайлова и Прозоровского сдалась весной 1634 г. полякам. По царскому указу в апреле 1634 г. воеводы Михаил Борисович Шеин и Артемий Васильевич Измайлов были за сдачу крепости казнены, что грозило и Прозоровскому. Семена Васильевича спасло заступничество царицы Евдокии и свидетельства ратников о проявленном им личном мужестве. В результате он был лишь сослан с семьей в Нижний Новгород, но уже через месяц возвращен в армию. В ноябре 1634 г. под его руководством приступом взята крепость Белая, за что награжден золотым. После успешно воевал под Смоленском. В июне 1635 г. вторым встречал в Москве гроб царя Василия Шуйского, привезенный из Польши князем Алексеем Михайловичем Львовым. В 1638 г. – первый воевода за Яздой в Москве в связи с крымской угрозой. Послан воеводой в Венев, где значительно укрепил Засечную черту.

Воевода в Короче (1640–1641), Мценске (1646). В 1646 г. с армией стоял под Курском, ожидая крымцев. С августа 1646 г. – боярин. Во время царской охоты в 1647 г. оставлен вторым воеводой охранять Москву. В январе 1648 г. на свадьбе царя Алексея Михайловича занимал почетное второе место за столом с государевой стороны.

Воевода в Путивле (1649–1651). В мае 1654 г. послан вторым воеводой Большого полка в Вязьму перед государевым походом, освободившим, наконец, Смоленск. В ноябре 1658 г. обедал с государем Алексеем Михайловичем, где за прежние службы пожалован шубой, серебряным кубком и придачей к окладу (Прозоровский 1898: 367–368).

Считаем, что на этой встрече в 1658 г. была решена дальнейшая судьба первой соборной церкви Сретенского монастыря. Ее ктиторами были московские государи. В эти годы уже было начато строительство нового большого собора Сретенской обители и нужно было решать, что делать со старой соборной церковью. Предполагаем, что у князя Семена Васильевича было два предложения к царю Алексею Михайловичу: позволить ему вложить в Сретенский монастырь казацкую икону святителя Николая Чудотворца, с которой была освобождена Москва, и устроить в подземном этаже церкви родовую усыпальницу, для чего ктиторовство на будущую Никольскую церковь переходило бы к князьям Прозоровским. Эти два предположения объяснили бы дальнейшие события.

Предположения сделаны на следующих основаниях.

1. Захоронения в усыпальнице под Никольской церковью раньше указанного срока неизвестны ни из археологических данных, зафиксированных на восьми негативах, хранящихся в Научно-исследовательском музее архитектуры им. А. В. Щусева<sup>2</sup>, ни по сохранившимся документам о Сретенском монастыре.

2. Могилы в усыпальнице, чьих владельцев удалось установить, принадлежат ближайшим родственникам князя Семена Владимировича или их недалеким потомкам.

3. Допустить существование почитаемой иконы Николая Чудотворца заставляют свидетельства о наличии икон ополчения у его предводителя, как это было в случае с Дмитрием Михайловичем Пожарским. Перед этими образами ополченцы обязательно молились перед вступлением в решающие сражения.

4. Посвящение церкви в Сретенской обители почитаемой иконе святителя Николая из ополчения Прозоровского сделало бы церковь не просто памятной, но сформировало бы мемориальный комплекс освобождения Москвы в 1612 г. по Сретенской улице (название улицы «Лубянка» закрепилось за этой частью улицы только в XIX в.) из Введенской церкви во Псковичах и Никольской церкви.

5. В случае устройства Никольской церкви на месте старой соборной, старый собор превращался бы в алтарь новой церкви, посвященный освобождению Отечества и восходящий к чуду Владимирской иконы Богоматери, которым обеспечивалась независимость Московского государства. Создавалась преемственность получения Москвой Небесной помощи.

Как показало развитие событий, царь Алексей Михайлович одобрил предложения князя Семена Васильевича. Князь Семен Васильевич, создавая родовую усыпальницу, заботился именно о родственниках, живших в Москве, поскольку для себя он избрал другой путь уже после решения о Никольской церкви в Сретенской обители. В его судьбе было многомесячное пребывание в Успенском Тихвинском монастыре, при этом три с половиной месяца он оборонял обитель от врага. Семен Васильевич трепетно относился к святыне Тихвинского монастыря – чудотворной Тихвинской иконе Божией Матери, почитал Ее как защитницу и помощницу в борьбе с врагом. Он принял монашеский постриг в 1659 г. в Тихвинском монастыре с именем Сергия, очевидно, уже больным. Схимонах Сергей 14 сентября 1659 г. отошел ко Господу. Те, кто принимает смену лет 1 сентября, как было принято в XVII в., называют дату 14 сентября 1660 г.

Был похоронен в Тихвинском Успенском мужском монастыре, на северо-западной стороне паперти Успенского собора. Эпитафия на могильном камне: «Лета 7168 (1660) сентября в 14 день, на праздник Воздвижения честнаго и Животворящего Креста, преставися раб Божий князь Семен Васильевич Прозоровский, во иноцех схимонах Сергей» (Памяти С. В. Прозоровского 2022). В московской родовой усыпальнице в Сретенской обители в благодарность князю Семену Васильевичу висела мемориальная металлическая доска, которую ошибочно принимали за надгробную (Коллекция IV: негатив 365).

С декабря 1610 г. князь Семен Васильевич Прозоровский возглавил крупное казачье соединение, ранее входившее в состав войск Лжедмитрия II в Калуге, став предводителем казаков. С ним Семен Васильевич воевал с поляками и освобождал Москву. Казаки обязательно молились накануне боя перед иконой, которую они традиционно передавали на хранение своему предводителю. Так же поступали и другие ополченцы. Так, у главы Второго народного ополчения князя Дмитрия Михайловича Пожарского во время похода находились чудотворная Казанская икона Божией Матери, образ Спасителя с изображением московских святителей Петра и Алексия и икона Знамения Богоматери, которые он передал своей приходской Введенской церкви в Псковичах, что на углу Сретенской улицы с Кузнецким Мостом. В 1617 г. для Казанской иконы Богородицы во Введенском храме был устроен придел в ее честь. В 1632 г. Казанскую икону перенесли на Красную площадь в специально построенный для нее собор (Беляев 2012: 288–292). Тогда князь Пожарский подарил Введенской церкви взамен чудотворной богато украшенный список Казанской иконы в серебряной позолоченной ризе с жемчугами (Антушев 1897).

Невозможно узнать, какой именно образ святителя Николая казаки доверили своему предводителю князю Прозоровскому. В 1737 г. в страшном московском пожаре икона в Сретенском монастыре сгорела. Список, которым ее заменили, также сгорел в 1806 г. В почете у казаков были все образы Николая Чудотворца, которые они почитали наравне с иконами Пресвятой Богородицы. Храмы, посвященные святому Николаю Чудотворцу, поставленные казаками, сохранились во множестве. В городах, где, так или иначе, в XVII в. обосновывались казачьи отряды, сохранились разные почитаемые образы. В Зарайске – образ святителя, показанный в полный рост. В Белгороде – икона святого Николая Чудотворца Ратная, на ней образ святителя в полный рост с поднятыми руками. Правой рукой чудотворец благословляет, а в левой руке держит

Евангелие. В поволжских городах – икона святителя Николая Бабаевского. Он повторяет поясной образ Николая Чудотворца Вятского. В Туле – вариант образа святителя Николая Зарайского. В Кашире – свой вариант иконы святого Николая Чудотворца Ратного. Он воспроизводит живописный вид скульптурного Можайского образа, где чудотворец держит меч и образ храма-града. На Радовицкой иконе Рязанской обл. Можайский образ передан барельефом.

Помещение князем Семеном Васильевичем Прозоровским почитаемой в ополчении иконы в Сретенский монастырь требовало сооружение посвященной ей церкви, которая одновременно становилась бы памятником освобождения столицы от польско-литовской интервенции.

Старший брат Семена Васильевича князь Иван Васильевич в Смутное время убит под Москвою литовцами. Одним из первых захоронений в некрополе Прозоровских в Сретенском монастыре могло быть погребение князя Матвея Семеновича Прозоровского, младшего брата Семена Васильевича. Матвей Васильевич состоял на службе в 1614 г. у царя Михаила Федоровича. В том же 1614 г. неудачно руководил отрядом и попал в плен, но был выменен. После местничал с князем Куракиным, признан виновным и в 1616 г. разжалован в дворяне. Воевода в передовом полку в Дедилове (1624), Торопце (1626–1628), Курске (1631–1633), Вятке (1639), Переяславле-Рязанском (1640), Вязьме (1648–1649). Стольник (1624–1640, 1648). Московский дворянин (1668). Умер в 1668/1669 гг. (Прозоровский 2004; Прозоровский 2024).

У князя Семена Васильевича Прозоровского было пять сыновей и две дочери. Первым скончался младший сын Александр Семенович (ок. 1642–1668). Он был стряпчим и стольником царя Алексея Михайловича в 1667–1668 гг. В списке патриарших выходов в Сретенский монастырь для погребения бояр и стольников рода в усыпальнице первая из дошедших до нас запись об отпевании князя Александра Семеновича в 1668 г. патриархом Иоасафом II: «(7)176 (1668) ноября 28 святейший патриарх ходил в Стретенский монастырь на погребение стольника князя Александра Прозоровского» (Материалы 1884: 557). Погребен в усыпальнице под четвериком Никольской церкви.

Старший сын Семена Васильевича – воевода Астрахани, князь Иван Семенович (около 1618–1670) и третий сын князь Михаил Семенович (ок. 1632–1670) были убиты в Астрахани бунтовщиками атамана Степана Тимофеевича Разина. С Иваном Семеновичем в Астрахани были еще два его сына, внуки Семена Васильевича: средний Борис Иванович Большой и младший Борис



Иванович Меньшой. Борис Большой погиб, а Борис Меньшой выжил и стал большим вельможей при императоре Петре I. В расспросных речах стрельцов и пленных казаков Стеньки Разина, допрошенных в августе–сентябре 1670 г., все те, кто знал о гибели сына астраханского воеводы, говорили, что остался жив именно младший. Московский стрелец седьмой сотни приказа А. С. Матвеева Исайка Екимов сын Алексинец рассказывал, что Степан Разин раненого боярина и воеводу князя Ивана Семеновича Прозоровского и брата его стольника князя Михайла Семеновича, связав вместе, сбросил с высокой городской стены, как и многих защитников Астрахани, «... а двух де сынов ево, боярских, на городской стене повесил за ноги, и висли де они на городской стене сутки. И одного де, боярского большого сына, сняв со стены, связав бросил с рокату ж, а другово, боярского меньшого сына, по упрощению астраханского митрополита, сняв со стены и положи де на лубок, отвезли к матери ево в монастырь» (Ярославцева 2008). Трое погибших Прозоровских похоронены в Астраханском Кремле.

Князь Петр Семенович Большой (ок. 1621–1670) – второй из сыновей Семена Васильевича, дипломат, посол и воевода. Стольник царя Михайла Федоровича с 1637 г. Воевода в литовском походе царя Алексея Михайловича 1654–1655 гг., освободившего Смоленск. В 1662 г. возглавлял посольство в Англию для поздравления короля Карла II со вступлением на престол. Вместе с ним был отправлен Иван Афанасьевич Желябужский. В 1665 г. вместе с главой Посольского приказа Афанасием Лаврентьевичем Ордин-Нащокиным в результате переговоров урегулировал торговые отношения между Московским государством и Голландией, затем послан воеводой в Смоленск. С 1666 г. служил при дворе государя Алексея Михайловича. У князя Петра было двое сыновей. Умер в 1670 г., похоронен в древней части усыпальницы, которая располагалась под четвериком Никольской церкви. В 1928 г. надгробная металлическая доска князя Петра Семеновича была сфотографирована (Коллекция IV: негатив 365).

Князь Петр Семенович Меньшой (ок. 1637–1691) – четвертый из пяти сыновей Семена Васильевича, боярин царя Федора Алексеевича, боярин времен правительницы Софьи. Воевода на Тереке (1668–1673), в Вятке (1677), Киеве (1682–1683), Тобольске (1684–1686), Новгороде (1688–1690). В 1682 г. – наместник Тульский, подписал постановление Собора об уничтожении местничества. Умер в 1691 г. в Москве. Отпевать его в Сретенскую обитель приходил патриарх Адриан: «(7)199 (1691) генваря 3 святейший патриарх ходил в Стретенский монастырь на погребение тела боярина князя Петра

Семеновича Прозоровского» (Материалы 1884: 558). Тело боярина положили в новой части усыпальницы под трапезной Никольской церкви.

Князь Василий Петрович Прозоровский (1688), старший сын Петра Семеновича Большого, с 1664 г. стольник царей Алексея Михайловича и Федора Алексеевича, боярин царей Ивана и Петра Алексеевичей с 1682 г. В 1669 г. провожал с почетом патриарха Александрийского Паисия от Москвы до Киева. Сопровождал царей во время богомолий. Умер в 1688 г. (Дворянские роды Российской империи 1993: 281).

Князь Василий повелел по своей кончине вложить в Сретенскую обитель евангелие в драгоценном окладе, что и было исполнено. У книги, напечатанной в Москве в 1681 г. при патриархе Иоакиме, верхняя дека обложена золоченым серебром с пятью серебряными иконами. На верхней же деке 10 граненых стекол в серебряной оправе, из них 4 сделаны под аметист, а 6 – под изумруд. На загибе верхней деки с трех сторон надпись: «Дана книга сия Евангелие, в вечное поминование в Сретенский монастырь в церковь Пресвятыя Богородицы по боярине князе Василие Петровиче Прозоровском и по сродниках его. Лета 7197 (1689), августа в 26 день» (Главная опись 1855: 30). Князь Василий Петрович был упокоен в старинной части усыпальницы под четвериком Никольской церкви. Полагаем, что после него хоронили только в новой части усыпальницы, под трапезной.

Князь Алексей Петрович Прозоровский (1705), младший сын Петра Семеновича Большого, с 1671 г. стольник царей Алексея Михайловича и Федора Алексеевича. Цари Иван и Петр Алексеевичи в 1682 г. пожаловали его в кравчие, а в 1690 г. – в бояре. Сопровождал государей в богомольные походы. После Азовского похода Петра I 1696 г. вместе с воеводой Алексеем Семеновичем Шеиным, за руководство в Азовских походах впервые получившим от государя нововведенное звание генералиссимуса, князь Алексей строил оборонительные крепости в Азове, Лютине и Таганроге. Воевода в Азове (1697–1699), Ново-Двинской крепости (1701). Артиллерийским огнем Ново-Двинской крепости отразил нападение четырех военных кораблей шведов, причем русскими были захвачены два фрегата и яхта. О победном сражении воевода отправил донесение царю Петру, который не преминул назвать события в устье Двины «зело чудесными» (Павленко 1990: 155; Дворянские роды Российской империи 1993: 281).

По сообщению игумена Исаакия 1723 г., каменная часовня Сретенского монастыря с деревянным шатровым верхом, что стояла рядом со Святыми воротами, увенчанными колокольней, была устро-

ена боярином Алексеем Петровичем в 1719 (1688) г. на месте деревянной часовни, стоявшей на том месте с древних лет (*Токмаков* 1885: 11). Сооружением каменной часовни архитектурный ансамбль по бровке улицы из Никольской церкви с трапезной, колокольной и часовней был завершен. Князь умер в 1705 г., предположительно похоронен в родовой усыпальнице в Сретенском монастыре.

Князь Петр Иванович Прозоровский (1644–1720), старший сын погибшего воеводы Астрахани Ивана Семеновича, выдающийся государственный деятель, «дядька»-наставник малолетних царевичей Ивана и Петра Алексеевичей, потом – сподвижник свершений Петра Великого. Чашник при дворе царя Алексея Михайловича (1660–1662), рында (1662–1664), пристав при патриархах Паисии Александрийском и Макарии Антиохийском, прибывших в Россию ради суда над патриархом Никоном (1666–1668). Летом 1668 г. сопровождал патриарха Макария Антиохийского в путешествии из Москвы в Астрахань и обратно. Стольник с 1668 г., воспитатель при царевиче Иване (1674–1675). В 1676 г. назначен царем Алексеем Михайловичем в состав опекунского совета царевича Петра. Боярин при царе Федоре Алексеевиче с 1676 г. В 1682 г. подписал постановление Земского Собора об отмене местничества. Сопровождал в богомолья по монастырям царя Ивана Алексеевича и правительницу Софью. В 1689 г. из Троице-Сергиева монастыря послан царем Петром арестовывать в Москве окольничего Федора Шакловитого, фаворита царевны Софьи Алексеевны, и всех его помощников. Судья Приказа Большой Казны с 1690 г. Возглавил Приказы Казенный, Большой Казны и Большого приходу с 1694 г., отвечал за регулирование всех финансовых потоков в государстве. Соправитель государства во время Великого посольства царя Петра в 1697–1698 гг. Отправляясь в заграничное путешествие, Петр I поручил управление страной боярам Льву Кирилловичу Нарышкину, князьям Борису Алексеевичу Голицыну и Петру Ивановичу Прозоровскому. Князь входил в кумпанство по строительству кораблей (1696–1698). Построенный в Воронеже в 1699 г. на его и кравчего Василия Федоровича Салтыкова деньги 54-пушечный корабль был признан Петром Великим одним из трех наилучших во флоте.

Умелыми финансовыми действиями Петр Иванович сумел создать значительный запас средств в государственной казне, что помогло решить исход Северной войны со Швецией в пользу России. После первоначального поражения под Нарвой в 1700 г. царь Петр I искал возможность создания новой артиллерии, что требовало больших вложений в ее производство. Красочный рас-

сказ об удивительной честности и скромности князя биограф Петра Великого Александр Густавович Брикнер (1834–1880) поместил в «Истории Петра Великого», а затем его повторили многие другие историки. В то тяжелое время царь Петр I написал письмо князю Петру Ивановичу, чтобы он изъял из Оружейной палаты и переделал в деньги всю серебряную посуду и другие серебряные вещи, хранившиеся там, и прислал царю необходимую сумму. Князь Петр Прозоровский ответил, что исполнит царский приказ, и вскоре выслал требуемую сумму новыми серебряными монетами. Когда царь вернулся после побед, то выразил Петру Ивановичу сожаление, что больше нельзя украсить Грановитую палату по-старому, на что князь Прозоровский ответил, что он сохранил все вещи и рассказал Петру I о том, что когда он был казначеем еще при царе Алексее Михайловиче, то «на случай нужды (сберет) довольно знатную сумму, о которой никто не ведает». Государь Петр обнял и расцеловал старого князя и попросил показать кладовую. Князь отвечал: «Изволь покажу, только, не прогневайся государь, с договором: не брать Меншикова и не открывать ему сей тайны, а то он размытарит все остатки те». Царь Петр, осмотрев кладовую, лично отложил десять больших мешков с деньгами и сказал: «Это тебе». Но князь отказался: «Мне? Я бы мог давно и всей казной сей овладеть ... Но мне не надо... Моя дочь без того нарочито богата будет» (*Дворянские роды Российской империи* 1993: 280–281). Единственная дочь князя Анастасия Петровна (1665–1722) вышла замуж за стольника Ивана Алексеевича Голицына и была одной из первых придворных дам второй жены царя Петра I Екатерины I.

Несмотря на почтенный возраст, князь активно принимал участие в царских забавах Петра I. Уже в 1715 г. во время шуточной свадьбы государева шута Никиты Зотова 71-летний князь Петр Иванович выступал ряженым маршалом в золотой одежде; умер 20 марта 1720 г.

Чтобы оценить, сколько Прозоровских было упокоено в семейной усыпальнице под Никольской церковью, число князей Прозоровских конца XVII – начала XVIII в. следует, как минимум, удвоить, поскольку в усыпальнице погребались еще жены князей и малолетние дети. Примером служит история жены князя Петра Ивановича, княгини Анны Федоровны Ртищевой (около 1643–1678), дочери уже упоминавшегося просветителя Федора Михайловича Ртищева, окольничего и друга царя Алексея Михайловича, мецената, основателя Андреевского монастыря, Ртищевской школы, ряда больниц, школ и богаделен. Княгиня вышла замуж совсем юной, родила князю дочку и прожила с ним почти 20 лет. Она скончалась, когда ей едва исполнилось 35 лет.

Когда в 1928 г. разобрали на кирпич Никольскую церковь и сняли на переработку металлические (бронзовые?) памятные доски, захоронения в подземном этаже так и остались под землей. После сноса ул. Большую Лубянку, которая дугой огибала Никольскую церковь, немного спрямили, и край захоронений усыпальницы оказался под проезжей частью. В советское время проезжая часть улиц отводилась под прокладку инженерных коммуникаций. В 2017 г. потребовалась замена водопроводных труб при подготовке к благоустройству города по программе «Моя улица». При рытье котлована открылось захоронение княгини Анны Ртищевой и была обнаружена плита из белого известняка. Артефакт увидели в траншее, вырытой вдоль современной стены Сретенского монастыря.

Найденная плита относится к типу закладных надгробий, которые устанавливали в стену храма над местом погребения или рядом с ним. Надпись на ней выполнена в обронной технике: рельефные буквы высечены из камня пятистрочной вязью, то есть они связаны в единый орнамент. Внутреннее пространство под буквами было выкрашено синей краской, а рамка окантовки – красной. Археологи объясняют уникальность находки тем, что плита не была оставлена белой, а была раскрашена. Хорошо сохранились остатки краски, практически полностью читается надпись, высеченная на надгробии. Размеры плиты 68 на 68 см, толщина плиты – 10 см. Надпись гласит: «Лета 7186 (1678) октября, в 31-й день на память святых апостолов Стахия и Амплия и иже с ними, преставися раба Божия боярина князя Петра Прозоровского жена княгиня Анна (погребена) на ноября в 1-й день» (Надгробие А. Ртищевой 2017). Князь Петр Иванович Прозоровский был однолюбом и после смерти любимой жены больше не женился. Возможно, он сам выбрал ей место с краю усыпальницы, приберегая соседнее место для себя<sup>3</sup>.

Князь Борис Иванович Меньшой Прозоровский (1661–1718), младший сын погибшего астраханского воеводы Ивана Семеновича, тот самый, которого отмолил астраханский митрополит. Но без последствий экзекуция от Стеньки Разина не осталась. Борис остался хромым на всю жизнь. По возвращении в Москву в 1672 г. в награду «за кровь отца» 11-летний мальчик стал малолетним стольником. В 1674 г. он стал комнатным стольником царевича Ивана Алексеевича. В 1682 г. подписал постановление Земского Собора об отмене местничества. С того же года служил в Приказе Большого Дворца. Сопровождал царя Ивана в богомольных поездках по монастырям. Воевода Великого Новгорода (1691–1697), ближний боярин с 1692 г. Принимал активное участие в каменном строительстве Деревяницкого Воскресенского монастыря под Новгородом. В 1698

г. царь Петр I вызывал его в Воронеж для надзора за строительством кораблей.

В 1702 г. в составе 50 знатнейший бояр совершал инспекционную поездку в Архангельск, возглавляемую Петром I. Находившийся в Архангельске английский купец писал своему брату о царе Петре и о том, что пришлось пережить знатым боярам: «Он, я уверяю тебя, человек не гордый и может веселиться и есть с кем угодно... Он большой почитатель таких грубых людей, как моряки. Всех грязных матросов он пригласил отобедать с ним, где их так наполнил, что многие не устояли на ногах, иные плясали, а другие дрались – и среди них царь. Такие компании доставляют ему большое удовлетворение. Царь загнал 30–40 человек из знати, старых и молодых, в крошечное озеро, в которое запустил двух живых моржей; затем сам присоединился к ним. Компания была очень напугана, но все остались невредимы. Никто не посмел пожаловаться на его проказы, так как он сам принимал в них деятельное участие» (Павленко 1990: 161; Cracraft 1971: 10). В 1712 г. в числе немногих свидетелей присутствовал на бракосочетании царя Петра I с Екатериной. Затем стал больше жить в Москве, где заведовал Оружейной мастерской. Скончался 6 апреля 1718 г.

В Никольской церкви до 1928 г. находилось великолепное бронзовое надгробие князя Бориса Ивановича, украшенное барочными завитушками и скульптурными вставками. На нем стихотворные надписи:

*«Стихи на пять гербов Прозоровских  
Герб Киевского княжества, Смоленский герб и Ярославских князей и начальства,  
Астраханский герб меч и корона за верность,  
милость славного патрона  
В сих отечество имяше, первых бо князей влеком родом бяше.*

*Стихи на эпитафию*

*Бога Всетворца волею бываем  
Пришедшие в жизнь сию телом умираем;  
Вси человецы душою и телом  
Должны славить Бога святым делом  
Тако пресветла царска величества  
Болярин ближний, светлый, благородный  
Князь Борис Иванович господин свободный  
Прозоровский здесь в князем своем роде  
Воевода славен в Российском народе,  
Усне во Христе, яко сын церковный,*

*В правлении градском смотрством доброславный»* (Коллекция V: негатив 2907).

Боярыня княгиня Анастасия Семеновна Хованская (1709), первая жена Бориса Ивановича

Прозоровского, была упокоена рядом с мужем в Никольской церкви. Ее надгробная доска гласила: «Лета Господня 1709, месяца ноембрия 22 числа в 3 часу дни преставися боярина князя Бориса Ивановича Прозоровского жена боярыня Анастасия Семеновна» (*Иеромонах Иосиф* 1911: 16).

Из тех, кто еще мог быть упокоен в усыпальнице Никольской церкви, назовем трех сыновей князя Петра Семеновича Меньшого. Князь Андрей Петрович Прозоровский (1722), стольник царя Федора Алексеевича с 1680 г., комнатный стольник царя Ивана Алексеевича (1682–1683), боярин с 1692. Был женат трижды. Умер в 1722 г.

Князь Никита Петрович (1705), стольник царя Федора Алексеевича с 1678 г., комнатный стольник царя Ивана Алексеевича (1682–1683), боярин с 1693 г. В 1703 г. на Ладоге руководил государственной мануфактурой. Умер в 1705 г.

Князь Александр Петрович (1722), комнатный стольник царя Ивана Алексеевича с 1692 г., состоял на дипломатической службе, умер в 1722 г. в Вене. По сообщению иеромонаха Иосифа, именно князь Александр Петрович выделял средства на завершение строительства Никольской церкви с трапезной, колокольни и часовни у Святых ворот. По устному преданию, даже проживал в Никольской церкви (*Иеромонах Иосиф* 1911: 16). Жена его, Мария Юрьевна Великогагина, после смерти мужа постриглась в монахини в Москве, в Новодевичьем монастыре, и была казначеей обители.

Князья Прозоровские следующего поколения, в основном рожденные в XVIII в., жили и начинали свою службу в Санкт-Петербурге, доблестно служили в армии и флоте и были меньше связаны со Сретенским монастырем, который, однако, не забывали. Два сына князя Андрея Петровича приняли постриг и стали монахами. Иван Андреевич постригся и был наречен Иоасафом (или Иосифом?), к сожалению, не известно, в каком монастыре. Нареченное имя сообщил генерал-фельдмаршал князь Александр Александрович Младший в составленной им родословной. Александр Александрович в тексте преподобного Иосифа Волоцкого тоже назвал Иоасафом, так что, возможно, Иван Андреевич стал монахом Иосифом. Михаил Андреевич постригся в Греции, на Афонской горе, был наречен Сергием и стал потом архимандритом Иосифо-Волоколамского монастыря в 1727–1728 гг.<sup>4</sup>

У князя Андрея Петровича от второй жены Матрены Григорьевны была дочь Елена Андреевна (1704–12.06.1761), ставшая женой рязанского дворянина, действительного статского советника Алексея Кирилловича Лихарева. В 1761 г. она была погребена на кладбище во дворе Сретенского монастыря у Владимирского собора. После эпидемии чумы в

1771 г. на монастырском кладбище хоронить было запрещено. В 1792 г. краевед Л. М. Максимович написал тексты с некоторых старых надгробий, в том числе и про урожденную княжну Прозоровскую: «1761 году, Июня 12 дня, на память преподобного отца нашего Онуфрия, преставися раба Божия [Елена Андреевна], дочь боярина, князя Андрея Петровича Прозоровского, и супруга действительного статского советника Алексея Кирилловича Лихарева, жития ее было 57 лет» (*Максимович* 1792: 36–41).

Шесть князей Прозоровский дослужились до генеральского чина. Князь Иван Андреевич (1712–1786), генерал-аншеф, младший сын Андрея Петровича от его третьего брака. Участвовал в 1737 г. в штурме Очакова, за что произведен в подполковники. Полковник с 1741 г., церемониймейстер в Москве на коронации императрицы Елисаветы Петровны. Генерал-майор с 1745 г. Отставлен от службы 1 марта 1763 г. в звании генерал-аншефа. Умер в 1786 г. Погребен вместе с женой в приделе преподобной Марии Египетской Никольской церкви с. Никольское-Шапилово (Шипилово) Московского у. Московской губ. (позже Николо-Прозоровское). Придел преподобной Марии Египетской в Никольской церкви появился в имении Прозоровских, чтобы создать в имении память о храмах Сретенского монастыря<sup>5</sup>.

Князь Александр Никитич Прозоровский (1740), капитан-лейтенант, сын Никиты Петровича, начинал службу комнатным стольником царя Ивана Алексеевича в 1693 г. В 1708 г. был послан царем Петром I в Европу обучаться мореходному делу. В Голландии прошел обучение и служил на корабле. По возвращении определен в морской флот подпоручиком. Поручик с 1721 г. с патентом, собственноручно подписанным Петром Великим. Во время шторма в море расшиб ногу о мачту корабля и просил его уволить. Уволен капитан-лейтенантом в 1727 г. Воевода во Владимирской провинции с 1732 г. Александр Никитич был женат дважды. От первого брака родился Александр Александрович Старший, от второго – Александр Александрович Младший. В 1740 г. сделал значительные пожертвования Сретенскому монастырю на церковные облачения и украшения икон драгоценными камнями и уборами. В том же году скончался. Вероятно, был погребен в семейной усыпальнице.

Князь Александр Александрович Старший (1715/1716–1769), генерал-майор. В 1737 г. участвовал в осаде Очакова. Подполковник с 1748, полковник с 1755 г. Во время похода на Пруссию в 1757 г. тяжело ранен в бедро в сражении при Гросс-Егерсдорфе. Из-за последствий ранения 1 января 1759 г. отправлен в отставку. После пожа-

ра в Сретенском монастыре 1737 г., когда сгорела Никольская церковь, он и его жена, княгиня Мария Сергеевна, вероятно, помогли восстановить храм с родовой усыпальницей. Умер в 1769 г. и погребен на монастырском кладбище, поскольку в семейной усыпальнице уже не было места. Всего, по предварительной оценке, в подклете Никольской церкви с трапезной было захоронено более 50 представителей рода Прозоровских. Их число должно быть пополнено семейными захоронениями на кладбище обители. По сообщению иеромонаха Иосифа, в Никольской церкви в XIX в. сохранялось надгробие генерал-майора Александра Александровича Прозоровского (*Иеромонах Иосиф* 1911: 16). В 1792 г. Л. М. Максимович записал тексты надгробных плит княгини Марии Сергеевны и князя Александра Александровича Старшего: «1763 года, Ноября 21, в день Введения Пресвятыя Богородицы по полудни в 9 часу преставился раба Божия Его Сиятельства Генерал-Майора Александр Александрович Прозоровского жена его Княгиня Марья Сергеевна»; «1769 году, Августа 7 дня, на день преподобного мученика Дometия, преставился раб Божий генерал-майор по полудни во 2 часу и Ордена Святой Анны Кавалер Князь Александр Александрович Прозоровский; жития его было 53 года и 11 месяцев» (*Максимович* 1792: 36–41).

Князь Александр Александрович Младший (1732/1733–1809), генерал-фельдмаршал, генерал-губернатор Орловского и Курского наместничеств 1781–1783 гг., московский главнокомандующий в 1790–1795 гг. Семилетнюю войну 1756–1763 гг. закончил полковником. Участник сражений при Гросс-Егерсдорфе, Кюстрине, Цорндорфе, Пальциге, Кунерсдорфе, Берлинской операции 1760 г. Подавлял восстание польских конфедератов в 1768 г., проявил себя при взятии Кракова. Принимал участие в Русско-турецкой войне 1768–1774 гг., отличился под Хотинном в 1769 г. Присоединял Крым к Российской империи в 1771–1778 гг. Во время управления наместничествами и Москвой стремился регламентировать и упорядочить работу чиновников. По указанию императрицы Екатерины Великой руководил разгромом кружка вольнодумцев-масонов Николая Ивановича Новикова. Командующий Дунайской армии в Русско-турецкую войну 1806–1812 гг., его помощником был Михаил Илларионович Кутузов. Владелец усадьбы Никольское-Прозоровское, оставил воспоминания и записки в 1775–1776 гг., в том числе «Родословную князей Прозоровских», благодаря которой возможно составить справки о каждом из князей. Проживал в усадьбе с 1783 по 1790 г. Отправляясь на генерал-губернаторство в Москву в 1790 г., передал усадьбу младшему трою-

родному брату князю Андрею Ивановичу, поскольку ранее ею владел отец последнего. Умер в полевом лагере за Дунаем в 1809 г., похоронен в Киеве.

Князь Андрей Иванович Прозоровский (1748–1800), генерал-майор, герой Кагульской битвы 1770 г., сын генерал-аншефа Ивана Андреевича. Принимал участие в Русско-турецкой войне 1768–1774 гг. Георгиевский кавалер за отличие в сражении на р. Кагул в августе 1770 г. Произведен в генерал-майоры в 1774 г. Отпущен в Москву по болезни в 1777 г. С 1790 г. – новый хозяин Никольского-Прозоровского. Построил в 1792 г. каменную Никольскую церковь в Николо-Прозоровском вместо старой, либо по проекту самого Матвея Казакова, либо по проекту одного из учеников выдающегося архитектора. Умер в 1800 г., погребен в новой Никольской церкви в имени Никольское-Прозоровское. Его брат Иван Иванович был генерал-поручиком, а сестра Варвара Ивановна вышла замуж за Александра Васильевича Суворова. Их обручение состоялось в Никольской церкви с Николо-Прозоровского. Уже после кончины Александра Васильевича, выражая признательность за заслуги их семьи перед государством, император Александр Павлович в день своей коронации в 1801 г. пожаловал Варвару Ивановну в статс-дамы и наградил ее орденом Святой Екатерины первого класса. Княгиня Суворова скончалась в мае 1806 г. и была погребена в Воскресенском Ново-Иерусалимском монастыре.

Князь Иван Иванович Прозоровский (1754–1811), генерал-поручик, сын генерал-аншефа Ивана Андреевича. Секунд-майор с 1771 г., участник Русско-турецкой войны 1768–1774 гг. Полковник с 1776 г., генерал-майор с 1783 г., генерал-поручик с 1792 г. Владелец дома на Большой Полянке, который для него перестроил архитектор Матвей Федорович Казаков. Умер в 1811 г. Похоронен вместе с женой Татьяной Михайловной Голицыной в усыпальнице Голицыных в Михайловской церкви в Донском монастыре.

Князь Иван Петрович Прозоровский (1829), генерал-майор, убит во время военной операции по взятию османской крепости Силистрия в 1829 г. во время Русско-турецкой войны 1828–1829 гг.

Род князей Прозоровских по мужской линии пресекся в 1870 г., но еще в 1854 г. фамилия была передана по императорскому указу князю Федору Сергеевичу Голицыну и его потомству, через брак Федора Сергеевича с Анной Александровной Прозоровской. Их сын князь Александр Федорович Голицын-Прозоровский (1810–1898), внук генерал-фельдмаршала Александра Александровича, тоже стал генералом в чине генерал-лейтенанта с 1857 г., владел подмосковным селом Раменское.

Еще одна семейная история связана с погребением на кладбище Сретенского монастыря князя Семена Андреевича Хованского (1696), воеводы и боярина во времена царствования Алексея Михайловича, Федора Алексеевича, правительницы Софьи Алексеевны, Ивана и Петра Алексеевичей. Первой женой боярина Бориса Ивановича Прозоровского была дочь Семена Андреевича Анастасия Семеновна Хованская (1709), на которой он женился в 1678 г. (*Ярославцева* 2008). В XVII в. князья Хованские входили в 16 привилегированных фамилий, члены которых в царствование царя Алексея Михайловича прямо возводились в бояре, минуя чин окольничего. Старший брат Семена Андреевича Иван Андреевич вместе со своим сыном попытались захватить власть в стране после вступления на престол малолетних царей, опираясь на поддержку стрельцов и старообрядцев. По фамилии Ивана Андреевича бунт называли «Хованщиной». Бунт был подавлен, а князья Иван Андреевич и его сын Андрей Иванович были казнены: «И (7)191 (1682) году сентября 31 числа по указу великих государей, царей и великих князей Петра Алексеевича и Иоанна Алексеевича... князь Иван за великие его вины, и за многое воровство, и за измену, что он во (7)190 (1682) году будучи в Стрелецком приказе, в

смутное время всякие дела делал без их великих государей указу, и согласясь со стрельцами, денежную и иную многую казну роздал им, стрельцам, собою; а на монастыри и на торговых людей денежные накладывал, и их великих государей указу во всем был непослушен, и делал дерзостно высокомерною своею гордынею что хотел; да он же и сын его Андрей злохитрым своим вымыслом со единомышленники своими хотели их великих государей царский корень извести, а архиереев и бояр, и иных чинов многих людей на Москве и в городех побить, а самому быть на Московском государстве» (Родословная книга 1687: 33–34). Князь Семен Андреевич Хованский тоже впал в немилость: «У князя Андрея сын князь Семен... и (7)191 за воровство и за измену брата его князь Ивана и племянника его князь Андрея был в опале» (Родословная книга 1687: 33–34). Через несколько лет опала была снята, и он снова стал боярином. Умер в начале декабря 1696 г. Дочь решила похоронить его в Сретенском монастыре, где потом и сама была погребена. Отпевать боярина Семена Андреевича ходил патриарх Адриан: «(7)204 года декабря 4, Святейший Патриарх ходил в монастырь Стретения Пресвятой Богородицы на отпевание и погребение тела боярина князя Семена Андреевича Хованского» (Материалы 1884: 558).

### Примечания

<sup>1</sup> Основанием для этого служит описание иконостаса, сооруженного после 1816 г., куда были перенесены иконы из более раннего, разрушенного французами. По правую сторону царских врат были иконы Спаса Смоленского и преподобной Марии Египетской. По левую сторону – Владимирский образ Богородицы и образ Алексия, человека Божия. Значит, иконы для местного ряда были написаны при царе Алексее Михайловиче и царице Марии Ильиничне. См.: Центральный государственный архив города Москвы (далее – ЦГАМ). ЦХД до 1917 г. (Центр хранения документов до 1917 г.) Ф. 1184. Оп. 1. Д. 307. Дополнение. О церкви Марии Египетской / Опись церковному имуществу 1816 г.

<sup>2</sup> В коллекции негативов, посвященных Сретенскому монастырю, 8 негативов с изображениями усыпальницы Прозоровских (Коллекция IV: негативы № 140, 306, 345, 355, 365, 384, 390; Коллекция V: негатив № 2907).

<sup>3</sup> В официальном сообщении на сайте Москвы со ссылкой на археологов сказано, что князь Петр Иванович Прозоровский похоронен в Богоявленском монастыре. Сведения нуждаются в проверке (см.: Надгробие А. Ртищевой 2017).

<sup>4</sup> Генерал-фельдмаршал А. А. Прозоровский, составляя родословную, указал, что Иван Андреевич принял в постриге имя Иоасаф, что невозможно. В XVIII в. имя святого индийского царевича переводилось как Иоасафат. Учитывая, что далее князь Александр Александрович называет преподобного Иосифа Волоцкого Иоасафом, то, возможно, Иван Андреевич стал монахом Иосифом (*Прозоровский* 2024).

<sup>5</sup> Сейчас – Никольское-Прозоровское (историческое название Шипилово), заброшенная усадьба князей Прозоровских в Мытищинском р-не Московской обл. неподалеку от Марфино. Русский Провинциальный Некрополь. Т. 1 / [В. Шереметевский]. М., 1914. С. 711–712.

### Источники и материалы

Акты 1848 – Акты, относящиеся до роду дворян Голохвастовых, собранные Д. П. Голохвастовым. М., 1848.  
Анна Ильинична Морозова 2024 – Анна Ильинична Морозова // Сайт Храма Благовещения Пресвятой Богородицы в селе Павловская Слобода Истринского благочиния Одинцовской епархии Московской

- митрополии Русской Православной Церкви. Раздел «История храма» <https://www.pavlovskayasloboda.ru/template-history.html> (дата обращения 30.11.2024).
- Главная опись 1855 – Центральный государственный архив города Москвы (далее – ЦГАМ). Центр хранения документов до 1917 г. (далее – ЦХД до 1917 г.). Ф. 1184. Оп. 1. Д. 309. Главная опись 1855 г.
- Главная опись 1908 – ЦГАМ. ЦХД до 1917 г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 11. Главная опись церковных и ризничных вещей 1908 г.
- Дворянские роды Российской империи 1993 – Дворянские роды Российской империи. Т. 1. СПб., 1993.
- История о царях 1896 – История о царях и великих князьях земли Русской (по списку СПб. Духовной академии, № 306) / сообщ. С. Ф. Платонова и В. В. Майкова. СПб., 1896. (Памятники древней письменности. Т. СХХI).
- Книга записная 1908 – Книга записная облачением и действию великаго государя святейшего Никона, архиепископа царствующаго града Москвы и всеа великия и малыя и белые Росии патриарха // Чиновники Московского Успенскаго собора и выходы патриарха Никона / под. ред. А. П. Голубцова. М., 1908.
- Коллекция I – Коллекция I Научно-исследовательского музея архитектуры им. А. В. Щусева.
- Коллекция IV – Коллекция IV Научно-исследовательского музея архитектуры им. А. В. Щусева.
- Коллекция V – Коллекция V Научно-исследовательского музея архитектуры им. А. В. Щусева.
- Максимович 1792 – Максимович Л. Путеводитель по древностям и достопримечательностям Московским, руководствующий любопытствующаго по четырем частям столицы к местоописательному познанию всех заслуживающих примечания мест и зданий. Ч. 3. М., 1792.
- Материалы 1884 – Материалы для истории, археологии и статистики г. Москвы, по определению городской думы собранные и изданные руководством и трудами Ивана Забелина. Материалы для истории, археологии и статистики московских церквей, собранные из книг и дел преждебывших патриарших приказов В. И. и Г. И. Холмогоровыми при руководстве И. Е. Забелина. Ч. I. М., 1884.
- Морозов 1896 – Морозов Борис Иванович // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. СПб., 1896. Т. XIXа.
- Надгробие А. Ртищевой 2017 – В Москве нашли надгробную плиту приближенной Петра I // Сайт Москвы. Новости города. 29.06.2017. <https://www.mos.ru/news/item/26035073/>
- Памяти С. В. Прозоровского 2022 – Памяти князя Семена Васильевича Прозоровского (ок. 1586–1660 гг.) // Сообщество Вконтакте «Тихвин – из жизни уездного городка». 21.04.2022. <https://vk.com/tihvingorodok?from=search>
- Прозоровский 1898 – Семен Васильевич Прозоровский // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Т. XXV. СПб., 1898. С. 367–368.
- Прозоровский 2004 – Прозоровский А. А. Родословная князей Прозоровских // Записки генерал-фельдмаршала князя А. А. Прозоровскаго. Российский архив. М.: Российский фонд культуры; Студия «Тритэ» Никиты Михалкова «Российский архив», 2004.
- Прозоровский 2024 – Прозоровский А. А. Родословная князей Прозоровских // Официальный сайт Иосифо-Волоцкого ставропигиального мужскаго монастыря. Раздел «Настоятели» // [Настоятели | Иосифо-Волоцкий Монастырь](#) (дата обращения 01.11.2024).
- Родословная книга 1687 – Родословная книга князей и дворян Российских. М.: Печатный двор, 1687.
- Указ 1892 – ЦГАМ. ЦХД до 1917 г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 239. Указ Московской Духовной Консистории № 13 от 19 июня 1892 г. / Сметы на постройки, возобновления храмов и иконописи. 1846–1892.
- Чиновник соборный 1908 – Чиновник соборный // Чиновники Московского Успенскаго собора и выходы патриарха Никона / с предисл. и указателем проф. А. П. Голубцова. М.: Синодальная типография, 1908.
- Чиновник церковный 1908 – Чиновник церковный о благовесте и о звону // Чиновники Московского Успенскаго собора и выходы патриарха Никона / с предисл. и указателем проф. А. П. Голубцова. М.: Синодальная типография, 1908.
- Шушерин 1871 – Шушерин И. К. Известие о рождении и воспитании и о житии свят. Никона, патр. Московскаго и всеа Росии. М., 1871.

### Научная литература

- Антушев Н. П. Летопись московской Введенской церкви, что на углу Кузнецкаго Моста и Большой Лубянки. М., 1897.
- Беляев Л. А. Казанский в честь Казанской иконы Божией Матери собор на Красной площади в Москве // Православная энциклопедия. Т. 29. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2012.
- Бондаренко А. Ф. Московские колокола. XVII век // Колокола: История и современность. Вып. 2. М., 1985.

- Иеромонах Иосиф*. Московский Сретенский монастырь. М., 1911.
- Кавельмахер В. В. Большие благовестники Москвы XVI – первой половины XVII в. // Колокола: История и современность. М., 1993. С. 75–118.
- Костина И. Д. Колокола Московского Кремля // Колокола: История и современность. Вып. 2. М., 1985а.
- Костина И. Д. Орнаментация русских колоколов XVI – начала XIX в. из коллекции Государственных музеев Московского Кремля // Колокола: История и современность. Вып. 2. М., 1985б.
- Мартынов А. А. Московские колокола // Русский Архив. СПб., 1896. № 1.
- Оловянишников Н. И. История колоколов и колоколотейное искусство. М., 1912.
- Павленко Н. И. Петр Великий. М., 1990.
- Панченко А. М. Боярыня Морозова – символ и личность // Повесть о боярыне Морозовой. М., 1991. С. 9–11.
- Романов Г. А. Святые Сретенского монастыря. Статья 1.  
Монастырские иконы по описям Сретенской обители. Часть 2 // Сайт «Православие.ru». 08.09.2009.  
[Святые Сретенского монастыря. Статья 1.](#)  
[Монастырские иконы по описям Сретенской обители. Часть 2 / Православие.Ru](#)
- Рубинштейн Н. Л. Русская историография. М.: Политиздат, 1941.
- Седов П. В. Закат Московского царства: царский двор конца XVII века. 2-е изд., испр. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008.
- Татищев В. Н. История Российская. Т. VII. М.: Наука, 1968.
- Токмаков И. Ф. Краткий исторический очерк Московского Сретенского мужского монастыря // Сретенский монастырь. М., 1885.
- Устинова И. А. Никон // Православная энциклопедия. Т. 50. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2018. С. 732–750.
- Шумигорский Е. С., Курдюмов М. Г. (ред.). Агафия Семеновна // Русский биографический словарь. В 25 т. / изд. под наблюдением председателя Императорского Русского исторического общества А. А. Половцова; под ред. Е. С. Шумигорского и М. Г. Курдюмова. Т. 1. СПб., 1896.
- Ярославцева С. И. Последний зюзинский боярин // Девять веков юга Москвы. Между Филями и Братеевым. М.: АСТ, 2008. С. 30 // Онлайн-библиотека Plam.ru. [http://www.plam.ru/hist/devjat\\_vekov\\_yuga\\_moskvy\\_mezhdu\\_filjami\\_i\\_brateeovom/p19.php](http://www.plam.ru/hist/devjat_vekov_yuga_moskvy_mezhdu_filjami_i_brateeovom/p19.php) (дата обращения 02.11.2024).
- Cracraft J. The Church Report of Peter the Great. California: Stanford University Press, 1971.

## References

- Antushev, N. P. 1897. *Letopis' moskovskoi Vvedenskoj tserkvi, chto na uglu Kuznetskogo Mosta i Bol'shoi Lubyanki* [Chronicle of the Moscow Vvedenskaya Church, on the corner of Kuznetsky Most and Bolshaya Lubyanka]. Moscow.
- Belyaev, L. A. 2012. Kazanskii v chest' Kazanskoi ikony Bozhiei Materi sobor na Krasnoi ploschadi v Moskve [Kazan Cathedral in honor of the Kazan Icon of the Mother of God on Red Square in Moscow]. In *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 29. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya.
- Bondarenko, A. F. 1985. Moskovskie kolokola. XVII vek [Moscow Bells. 17th Century]. In *Kolokola: Istoriya i sovremennost'* [Bells: History and Modernity]. Issue 2. Moscow.
- Hieromonk Joseph. 1911. *Moskovskii Sretenskii monastyr'* [Moscow Sretensky Monastery]. Moscow.
- Kavel'makher, V. V. 1993. Bol'shie blagovestniki Moskvy XVI – pervoi poloviny XVII v. [Great Evangelists of Moscow in the 16th – first half of the 17th century]. In *Kolokola: Istoriya i sovremennost'* [Bells: History and Modernity], 75–118. Moscow.
- Kostina, I. D. 1985. Kolokola Moskovskogo Kremlya [Bells of the Moscow Kremlin]. In *Kolokola: Istoriya i sovremennost'* [Bells: History and Modernity]. Issue 2. Moscow.
- Kostina, I. D. 1985. Ornamentatsiya russkikh kolokolov XVI – nachala XIX v. iz kollektcii Gosudarstvennykh muzeev Moskovskogo Kremlya [Ornamentation of Russian Bells of the 16th – early 19th Century from the collection of the State Museums of the Moscow Kremlin]. In *Kolokola: Istoriya i sovremennost'* [Bells: History and Modernity]. Issue 2. Moscow.
- Martynov, A. A. 1896. Moskovskie kolokola [Moscow Bells]. *Russkii Arkhiv 1*. Saint Petersburg.
- Olovyanihnikov, N. I. 1912. *Istoriya kolokolov i kolokololiteinoe iskusstvo* [History of Bells and Bell-Casting Art]. Moscow.
- Pavlenko, N. I. 1990. *Petr Velikii* [Peter the Great]. Moscow.
- Panchenko, A. M. 1991. Boyarynya Morozova – simbol i lichnost' [Boyarynya Morozova – Symbol and Personality]. In *Povest' o boyaryne Morozovoi* [The Tale of Boyarynya Morozova], 9–11. Moscow.
- Romanov, G. A. 2009. *Svyatyni Sretenskogo monastyrya. Stat'ya 1*.



*Monastyrskie ikony po opisyam Sretenskoj obiteli. Chast' 2* [Shrines of the Sretensky Monastery. Article 1. Monastic Icons According to the Inventories of the Sretensky Monastery. Part 2] // Сайт «Православие.ру» [СВЯТЫНИ Сретенского монастыря. Статья 1.<BR>Монастырские иконы по описям Сретенской обители. Часть 2 / Православие.Ру](#)

Rubinshtein, N. L. 1941. *Russkaya istoriografiya* [Russian Historiography]. Moscow: Politizdat.

Sedov, P. V. 2008. *Zakat Moskovskogo tsarstva: tsarskii dvor kontsa XVII veka* [The Decline of the Muscovite Kingdom: the Tsar's Court of the Late 17th Century]. Saint Petersburg: Dmitrii Bulanin.

Tatishchev, V. N. 1968. *Istoriya Rossiiskaya* [Russian History]. Vol. VII. Moscow: Nauka.

Tokmakov, I. F. 1885. *Kratkii istoricheskii ocherk Moskovskogo Sretenskogo muzhskogo monastyrya* [A Brief Historical Essay on the Moscow Sretensky Monastery]. In *Sretenskii monastyr'* [Sretensky Monastery]. Moscow.

Ustinova, I. A. 2018. Nikon [Nikon]. In *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 50, 732–750. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya.

Shumigorskii, E. S., and M. G. Kurdyumov (ed.). 1896. Agafiya Semenovna [Agafia Semenovna]. In *Russkii biograficheskii slovar'. V 25 tomakh* [Russian Biographical Dictionary. In 25 Volumes]. Vol. 1. Saint Petersburg.

Yaroslavtseva, S. I. 2008. *Poslednii zyuzinskii boyarin* [The Last Zyuzino Boyar]. In *Devyat' vekov yuga Moskvyy. Mezhdru Filyami i Brateevym* [Nine Centuries of the South of Moscow. Between Fili and Brateevo], 30. Moscow: AST // Онлайн-библиотека Plam.ru. [http://www.plam.ru/hist/devyat\\_vekov\\_yuga\\_moskvyy\\_mezhdru\\_filjami\\_i\\_brateevom/p19.php](http://www.plam.ru/hist/devyat_vekov_yuga_moskvyy_mezhdru_filjami_i_brateevom/p19.php)

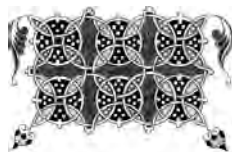
#### MOSCOW SRETENSKY MONASTERY UNDER THE PATRONAGE OF THE ROMANOV ROYAL HOUSE

*Abstract.* During its history, the Moscow Sretensky Monastery had many famous patrons and benefactors, among whom the foremost were representatives of the royal House of Romanov. The Romanovs' attention to the monastery was varied: from visiting the monastery for the sake of shrines, prayer, help (royal pilgrimage), to numerous contributions, patronage of the monastery and its abbots. The high rating of the Sretensky Monastery, thanks to the royal attention, made it possible to attract material resources here as contributions on behalf of famous boyar families; the monastery was built, decorated, and had rare icons. The monastery was included among the most important symbolic dominants of the capital: for religious processions on holidays, for arranging family boyar burials in the monastery cemetery. Thanks to royal patronage, the Sretensky Monastery acquired the status of an important ecclesiastical – spiritual and cultural center of the capital and all of Russia.

*Keywords:* Moscow Sretensky Monastery, the royal House of Romanov, the history of royal patronage, royal pilgrimage, monastic contributions, family burials.

*Authors Info:* Romanov, Grigory A. – Ph. D. in History, Deputy Editor-in-Chief of the Scientific Orthodox Journal «Traditions and Modernity» («Traditsii i sovremennost») (Moscow, Russian Federation), E-mail: [grirom@list.ru](mailto:grirom@list.ru)

*For citation:* Romanov, G. A. 2024. Moscow Sretensky Monastery under the patronage of the Romanov royal house. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 38: 19–39





## **ВЛАДИМИР ИВАНОВИЧ ДАЛЬ – ПЕРВООТКРЫВАТЕЛЬ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ В ЭПОХУ НИКОЛАЯ I**

*Аннотация.* В статье рассмотрено наследие В. И. Даля, касающееся исследований русской народной культуры и мировоззрения, начатых им в эпоху Николая I. Показано, что идеи Даля позволяют более четко исследовать основные компоненты традиционного народного мировоззрения. Концепция Даля также имеет прогностическое значение до настоящего времени, поскольку в ней сформулированы принципы усвоения народом новых культурных явлений. Игнорирование этих принципов в бездумной погоне за внешним «прогрессом» привело к катастрофам XX в., поскольку разрушило традиционный уклад жизни народа и его нравственные основания. Концептуализация В. И. Далем мировоззрения русского народа является важной частью истории русской гуманитарной науки и требует развития в наше время.

*Ключевые слова:* В. И. Даль, народ, мировоззрение, Православие, культура.

*Ссылка при цитировании:* Даренская В. Н. Владимир Иванович Даль – первооткрыватель народной культуры в эпоху Николая I // Традиции и современность. 2024. № 38. С. 40–54

---

**Даренская Вера Николаевна (Darenskaja Vera Nikolaevna)** – кандидат философских наук, доцент кафедры журналистики Луганского государственного университета имени Владимира Даля, эл. почта: [vera\\_darenskaya@mail.ru](mailto:vera_darenskaya@mail.ru)

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2024. № 38. С. 40–54

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

УДК – 39,393; ББК – 72.3/82.3 (2Рос=Рус); <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2024-38/40-54>

Нет надежды крепче, как на Бога,  
на Государя, да на верный штык.

В. И. Даль

Сколько я ни знаю, нет добрее нашего русского народа и нет его правдивее, если только обращаться с ним правдиво... А отчего это? Оттого, что он православный... Поверьте мне, что Россия погибнет только тогда, когда иссякнет в ней Православие...

В. И. Даль

Эпоха Николая I, кроме многих других выдающихся достижений, была также и великой эпохой в изучении русского народа. Как известно, народ стал предметом особого внимания у романтиков, которые изучали и осваивали его художественные традиции, обычаи и язык. Особенностью России было то, что изучение и художественное освоение народной культуры у нас проходило уже не столько в традициях романтизма, сколько уже на основе своего русского мировоззрения, которое можно назвать православным реализмом. В России тоже собирали народный фольклор (П. Киреевский, М. Максимович и др.), но *освоение народного мировоззрения происходило без принципа дистанции и любования, как у романтиков, а как продолжение народного творчества и мировоззрения*. Классическим образцом этого является «Капитанская дочка» А. С. Пушкина и проза В. И. Даля. Хотя В. И. Даль принял Православие только в конце жизни, а до этого оставался лютеранином, как и его отец-датчанин, его «этнографическая проза» написана от лица народного мировоззрения. Его сборники для народного чтения «Солдатские досуги» (1843) и «Матросские досуги» (1853), как отмечают исследователи, написаны языком народа и глубоко народны по духу (Юган 2009).

Исследователь этой темы А. Л. Фокеев определяет В. И. Даля как «родоначальника этнографического направления в русском литературном процессе XIX века» (Фокеев 2004а). Уже пишут о «школе В. И. Даля» в русской литературе 1840–1870-х годов (Соколова 2016), и появление этой «школы» связывают с образованием в 1845 г. Русского географического общества, в которое входил и В. И. Даль как один из его основателей и которое определило небывалый «взлет» народоведческих исследований. Литературная известность пришла к В. И. Далю сразу после публикации его повести «Цыганка» в 1830 г., а далее были «Русские сказки. Пяток первый» (1832), «Были и небылицы» (в 4 т.; 1833–1839). Уже в начале 1850-х годов один из ведущих критиков того времени П. В. Анненков в статье «По поводу романов и рассказов из простонародного быта» заявил о сложившейся в русской литературе «очерковой

школе», или «школе Даля», к которой он причислял Д. В. Григоровича, А. Ф. Писемского, П. И. Мельникова-Печерского и др. (Анненков 1854: 103). Как пишет Н. Л. Юган, «этнографическое у В. Даля не только предмет изображения, но и эстетическое свойство произведений. Инонациональные мифопоэтические структуры – легенды и предания, обычаи и обряды – становятся художественно-эстетической основой произведений, определяя их жанровую специфику, основанную на синтезе мифологии и документально-географического описания» (Юган 2015: 79). Кроме того, В. И. Даль был автором ряда ярких публицистических текстов по этой тематике.

Целью данной статьи является общий анализ очерков-исследований В. И. Даля народной культуры как важного феномена развития русской культуры Николаевской эпохи. Целью анализа является выявление сущностных характеристик русской традиционной народной культуры.

Художественные исследования народной жизни, данные в очерках и рассказах В. И. Даля, имеют синтетический характер, объединяя в себе точную фиксацию обычаев и народных характеров с художественным сюжетом, который всегда выстраивается так, чтобы усилить смысловое наполнение той объективной картины народной жизни, которая изображается писателем.

Н. В. Гоголь писал в письме П. А. Плетневу: «каждая его строчка меня учит и вразумляет, придвигая ближе к познанию русского быта и нашей народной жизни» (цит. по: Фесенко 1999: 7). Как справедливо отметил С. А. Фомичев, «художественный потенциал В. И. Даля был гораздо выше пытливого и изощренного этнографизма, в котором Казаку Луганскому в ту пору действительно не было равных и который в реальном развитии русской литературы ее Золотого века приобрел принципиально важное значение» (Фомичев 2001: 111). Отметим, что это был не только потенциал, но и его реальное и многостороннее воплощение. Как отмечает современный исследователь Б. Романов в своей статье с показательным названием «Поэзия Даля», «чем далее уходит, становясь некой атлантидой, крестьянская Россия, тем нам дороже и интереснее “поэтическая этнография” Даля... своеобразный художнический взгляд, открывавший для читателя малоизвестные стороны русской жизни, выводивший целую вереницу разнообразнейших образов» (Романов 2002: 15).

На самом же деле «этнографическая» проза В. И. Даля вышла далеко за рамки этнографизма, и «натуральной школы»; она весьма близка по своей проблематике и поэтике прозе А. С. Пушкина, особенно «Капитанской дочке». Как и Пушкин, Даль в своей прозе исследовал глубинные нравственные основания русского национального характера. В

свою очередь, это также не было для него самоцелью, но через яркие русские типы он исследовал общечеловеческую мудрость и универсальные законы жизни.

«Сердцевина» народного мировоззрения и психологии хорошо отражена в рассказе В. И. Даля «Святки» – и это естественно, поскольку обычаи этих праздничных дней включают в себя пожелания друг другу благ на весь последующий год и, соответственно, в них очень четко выражены главные ценности, которыми жил народ: «Запели славу, эту передовую святочную песню:

Уж, как слава тебе, Боже, на небеси, слава!  
 За святую волю тебе, Боже, слава!  
 Уж, как нашему Царю на земле слава!  
 Чтобы правда была на Руси, слава!  
 Краше солнца светла, слава!  
 Его верным слугам не измениваться, слава!  
 Его верной рати не изстариваться, слава!  
 Его ратным коням не изъезживаться, слава!  
 Чтобы царева золота казна, слава!  
 Была век полным полна, слава!  
 Что большим рекам сверху до моря, слава!  
 А мелким речкам, на помол идти, слава!  
 А мы песню свою Государю поем, слава!  
 Государю поем, ему честь воздаем, слава!

Ну вот, почин сделан, возвеличали батюшку Царя белого, теперь давайте... и не договорила кума, как со всех сторон явились перед нею зажженные лучинки, и мальчики совали ей наперерыв каждый свою» (Даль 2002а: 293). В святочном песнопении мы видим не пожелания благ самим себе, как это свойственно современным эгоцентричным людям, а в первую очередь, славословие Богу, а затем царю как олицетворению целостности всего народа – и поэтому славословие царю фактически является возвеличиванием всего народа, пожеланием ему всяческих благ. При этом материальные блага здесь являются вторичными – они полностью зависят от нравственного состояния народа, а оно, в свою очередь, определяется служением Богу. Символическим обычаем, далее, здесь является и зажигание лучин, которое означает передачу огня добра от всех к каждому. Религиозный аспект мировоззрения в этом рассказе также хорошо показан в следующей реплике: «полно, матка, перебила ее бойкая кума, нешто ты ее судьбу спознала? Судьба-то людская у Бога за пазухой живет, не нам с тобой ее разгадывать!» (Даль 2002а: 292). Как известно, на святки в народе были распространены гадания, которые были явным пережитком язычества. Однако это не означало «двоеверия», поскольку все хорошо знали, что гадание есть грех и оно осуждалось. Гада-

ли молодые девушки на своего «суженого», то есть это было локальным явлением. В то же время взрослые, как мы ясно видим по этой реплике, гадание не только осуждали, но и объясняли, почему оно вредно и бессмысленно – потому что «судьба людская у Бога за пазухой живет», то есть не predetermined заранее.

Очень важны для познания народной психологии тексты В. И. Даля, написанные для простых солдат, поскольку они были рассчитаны именно на народное восприятие. Весьма показателен рассказ «Как солдату, конному и пешему, управляться с неприятелем». Вот начало, зачин этого рассказа: «Все мы под Богом ходим, дышим милосердием и волею Его; и солдат также. Но солдат, который смерть за плечами носит, рука-об-руку с нею ходит, глаз-на-глаз с нею сталкивается и не смигивает – солдату нельзя не помнить Бога и не уповать на Него в каждый час, в каждую минуту. Все мы слуги верноподанные Государя нашего; все мы молим Господа наперед о здравии и многолетии Царя, а там уже о себе; все мы служим ему, кто рукой, кто головой; но солдат, служа грудью и животом, выше других стоит и ближе к Государю своему, который сам нередко на ратном поле благоволит называть солдатушек своих детьми-товарищами» (Даль 2017: 51). В этом обращении к солдату отражена его психология, на которую и рассчитывает Даль. Солдат понимает свою службу не только как военное дело, но и как нравственное служение – Богу и государю. Поэтому ему не страшно умереть, ведь за верную службу и за отдавание живота своего он будет вознагражден вечной радостью в Царствии Небесном. Кроме того, Даль здесь вводит еще один смысловой момент, который простыми солдатами мог и не осознаваться. Он возводит солдата в высшее достоинство, поскольку солдат по своей службе «выше других стоит и ближе к Государю своему». Для лучшего понимания этой мысли Даль напоминает, что царь часто бывает в войсках и на поле боя, тоже рискует своей жизнью и поэтому называет солдат своими «детьми-товарищами». Общий нравственный принцип В. И. Даль формулирует так: «нет надежды крепче, как на Бога, на Государя, да на верный штык» (Даль 2017: 53). Надежда на «верный штык» означает личностное начало – личную храбрость солдата и осознание им своего долга; а надежда на Бога и на государя – это понимание человеком высшего устройства мира и общества.

Каким образом проявлялась эта народная психология, хорошо показано в рассказе «Бунтовщик»: «В одном из селений поселенных войск крестьяне, забыв Бога и царя, помutilись. Как и с чего такая беда стала, долго сказывать, – а только дошло до того, что одна часть осталась верною, и помня при-

сягу, стояла в строю с ружьем, против другой части, где более было пьяных мужиков с дубинами» (Даль 1880: 10). Здесь мы видим отступление части солдат-поселенцев от присяги и нравственного долга: эти отступившие стали уже не солдатами, а «пьяными мужиками с дубинами». Однако на другой стороне остались те, кто верен – и это разделило здесь даже родственников, дядю и племянника: «Дядя, закричал племянник, я царю служу, по вере, правде и присяге: переходи ты к нам, так я тебе опять буду покорный племянник; а нет, так не мечись тут, не подходи – убью!.. с тем вместе приложился и положил дядю-разбойника на месте. Чей грех, того и ответ, сказал он, перекрестился и зарядил ружье» (Даль 1880: 11). В этой истории акцентируется нравственный принцип: долг и присяга должны быть выше естественных родственных чувств, поскольку они основаны на верности самому Богу, перед Которым присяга дается. Таким образом, устанавливается ценностная иерархия, которую народ в целом хорошо понимал. Как известно из исторических событий, в подобных ситуациях бунтовщики, протрезвев, нередко сами каялись и бывали полностью прощены. Описанный же здесь случай, взятый из реальной жизни, был экстремальным и поэтому очень показательным.

Ответственность перед Богом как высший нравственный принцип жизни имеет «встречную» помощь в виде благодати Божией и прямой чудесной помощи людям, которые в ней нуждаются. Это закон жизни, на понимании которого основана народная психология. Он ярко явлен в рассказе-притче «Светлый праздник». Начинается рассказ с поговорки, которая и выражает этот принцип: «Говорят: богатому везде хорошо, а бедному везде худо. Это человеческая поговорка, а божеская: за сиротою сам Бог с калитою» (Даль 2012: 233). В качестве примера этого В. И. Даль рассказывает следующую историю: «жил бедняк, которому Бог-весть отчего не было счастья на хозяйство. Был он не гуляка и не пьяница, а добрый, работающий человек, да не было ему счастья ни в чем. Мало того, что пропала да перевелась вся скотина, что два раза погорел, – а тут еще и хозяйка померла, подкинув ему полную хату детей; и остался он вдовцом, да еще и нищим» (Даль 2012: 234). Люди в селе стали его презирать так, что даже не дали ему зажечь лучину от своего очага (дело было в Малороссии, то есть современной Украине, что весьма показательным и даже имеет пророческий смысл). Он помолился и увидел далеко в поле огонек и пошел к нему. Это оказались чумаки, которые насыпали ему много жара – а когда он вернулся к себе в хату, то оказалось, что эти уголья чудесным образом оказались золотыми червонцами. Когда соседи узнали об этом, то тоже бросились к чумакам, но

от них они получили просто уголья, которые лишь попалили им одежду. А потом чудесным образом исчезли: «Дым, смрад, а чумаков как не бывало, как в землю провалились и возы, и чумаки, и вола, и огонек, – нет ничего» (Даль 2012: 239). Сюжет с таким же смыслом – обличение людской жадности и похвала честной бедности – есть и в русской сказке «Мороз, Красный нос». Разница в том, что в русской сказке действует мифологический персонаж («Дед Мороз»), а малороссийское предание было прямо связано с христианской верой и молитвенным обращением к Богу.

Не менее показателен и записанный В. И. Далем рассказ из жизни «Что легко наживается, то еще легче проживается». В нем идет речь о человеке, который был доволен жизнью, но от скуки ему мечталось еще и разбогатеть: «стал он жаловаться людям на бедность свою и просить у Бога богатства»; «То-то, думал он, зажил бы я! И нищую братию не покинул бы, а призрел бы всякого убогого!» (Даль 1844: 14). Господь ответил на его молитвы – для того, чтобы показать, что не нужно просить того, что человеку не нужно для нормальной и счастливой жизни, в частности богатства. И вот его вызвал градоначальник и сказал: «поезжай в Ростов, оттуда начальство пишет, требует тебя; помер дядя и завещал тебе дом и две лавки и тысячу денег. Сто тысяч – тут не скоро придумаешь, а насчитать столько, а ему говорят: все твое, да еще и дом и две лавки» (Даль 1844: 15).

Однако, получив нечаянно доставшее ему наследство, человек не только не почувствовал себя счастливым, но наоборот, скоро пришел в отчаяние от того, сколько забот обрушилось на его голову. Наконец, начались и главные бедствия: «приказчик пропал, сбежал, спустивши товар на все четыре стороны, да и деньги с собою снес; словом, пошла беда, растворив ворота. Как запьет мой Тимофеич с горя, да мертвую чашу, ударив свою плисовую шапку об землю, так у него все прахом пошло, ровно на ниточке, и горе отлегло от сердца и тужить позабыл. Однако, это плохое средство сбывать заботу, потому что сбудешь ее ненадолго, а разве только накопишь, да еще и в ростпустишь... разбогатеешь горем и нуждой пуще прежнего. Сталась такая притча и над Тимофеичем. И не винокур, говорили насмех ростовцы, а прокурил все! сколько растащили, сколько без счету пропало, сколько от недогляду, а сколько и сам пропустил в ненасытную утробу свою, да распотчевал, угощая весь мир – не знаем мы этого, да, чай, и никто не знает, потому что никто, ниже сам Тимофеич, счетов этих не сводил. Знаем только, что когда бедняк воротился раз мертвецки пьяный в хоромы свои, уснул где-то на полу, покинув свечу, и зажег свой дом, и о да, дом этот сгорел благополуч-

но, то вытащили из него одного только хозяина, и то в оборванном кафтане, а более у него за душой не осталось ничего» (*Даль* 1844: 16). Как пишет Даль, «горько было похмелье бедному Тимофеичу, это правда; но... все-таки он вздохнул вольнее, горько, а на душе легко!»; вновь он счастливо живет, но уже «богатства у Бога не просит» (*Даль* 1844: 16).

Если богатство в народной психологии воспринимается в первую очередь как соблазн, который накликает на человека горе, то выше всего ценится личная отвага человека и самопожертвование ради ближних. Самым ярким примером в этом отношении является яркая история в рассказе «Червоно-русские предания» из сборника «Упырь», изданного в 2009 г. в популярной серии издательства «Азбука-классика». В этом рассказе В. И. Даль записал древнее предание о временах татарских нашествий на юго-западную Русь. Некая молодая женщина, оставшись одна в селе, в которое входили татары, от отчаяния совершила подвиг: «лишена будучи всякой надежды на спасение, она схватила в отчаянии одно из ружей и, намереваясь отомстить за гибель стольких земляков своих и за себя, прицелилась сверху через перила колокольни в татарского вождя, ехавшего напереди и одетого в самое богатое платье: выстрел раздался, и мурза татарский, пораженный пулею насмерть, упал с лошади. Оглядываясь кругом убитого и не видя нигде ни одной живой души, ни даже следа дыма, который в первую минуту при общей тревоге никем не был замечен, татары подхватили убитого предводителя своего, ударили в рога отбой и поспешно от города отступили» (*Даль* 2009: 154). Эта история очень символична, показывая огромную роль личности в истории.

Есть у В. И. Даля рассказы, по своему духу и по парадоксальной нравственной проблематике весьма близкие художественному миру Ф. М. Достоевского. Так, в рассказе «Боярыня» повествуется о женщине, которая фактически обратила в рабство своего сына, держа его дома. В результате он завел тайно сожительницу и внебрачных детей, а затем умер раньше своей матери. Тогда «она окончательно удалилась от света, не снимала печальной одежды, не переступала через порог своей кельи, день и ночь молилась и плакала по сыну. Она поныне уверена, что посвятила всю жизнь свою любимому сыну и что во всех отношениях принесла себя ему на жертву. Ей и в мысли не приходит, что жизнь эта соткалась из какой-то запутанной сети ханжества и неограниченного властолюбия и что, промаявшись восемьдесят лет на свете, она жила только на муку ближних» (*Даль* 2002а: 119). О чем говорит эта история? Она говорит не только о том, насколько пагубно отходить от общих норм жизни, согласно которым человек должен отрываться от родителей

и становиться самостоятельным. В нравственном отношении эта реальная история стала притчей о том, что эгоистическая «любовь» губит человека, даже если это любовь родной матери. Подлинная любовь не эгоистична и дает другому человеку свободу, а не привязывает его к себе.

Кроме того, в этом рассказе затронута и тема искусственной жизни – жизни без труда. Эта тема продолжена и в очень важном для понимания социального сознания народа рассказе «Крестьянка». В нем идет речь о редком случае попадания крестьянской девочки в дворянское сословие через брак. Девочка очень быстро освоила все новые для нее нормы и образованность и уже в 18 лет стала настоящей дворянкой. Однако это не принесло ей счастья. Беседуя на эту тему, она говорит своему собеседнику: «Неужто Вы в самом деле полагаете, что мы, говоря вообще, счастливее их, и что тот, кто уже раз смолodu обжился с бытом крестьянским, будет счастливее, если его перенести в другое, высшее сословие? О, предоставьте мне об этом судить... Если б теперь вдруг объявить старику моему вольную на все четыре стороны, обеспечив при том еще и состояние его, то я не знаю, какое благо могло бы для него из этого выйти. Всем им в новом, непривычном быту их была бы нужна нянька... Всего вероятнее, что он от безделья стал бы пить и что это занятие сделалось бы главной его забавой... пусть же остается полезным человеком. Как крестьянин, он едва ли несчастливее всех прочих крестьян, потому что он домовитый хозяин, нужды и крайности не знает, всегда найдет у меня помощь, почтен и уважен между своими» (*Даль* 2002а: 130). В. И. Даль объясняет устами своей героини, на чем основано это счастье крестьянина, которого его нельзя лишать путем искусственного перехода в другое сословие: «заведывая полным хозяйством своего отца, привыкли, приучились быть хозяйками, а я всегда старалась поселять в них любовь к своему званию и приучала их к прилежанию, опрятности и порядку. Они, даст Бог, не будут знать ни мигреней, ни других причуд и бедствий неестественного быта человеческого. Вы их видели: они здоровы, полны, веселы и довольны... О, ради Бога не думайте, чтоб счастье, как подагра, избирало себе охотнее каменные палаты, чем черную избу!.. Счастье – довольство, ограниченность потребностей и спокойная совесть; вот почему счастье живет внутри нас, а не снаружи; мы должны создать его в себе» (*Даль* 2002а: 131). Таково не только философское, но и народное понимание счастья.

Наконец, чрезвычайно важен для понимания народной психологии в ее самых глубинных основаниях рассказ В. И. Даля «Обмиранье». Начинает-

ся он с размышления автора о главной движущей силе истории, которую он усматривает в духовном преобразении народа: «повсюду Божеское Провиденье, не покинувшее доселе народа своего и отвечающее на безумие премудростию: и в таких-то неожиданных искорках отрадно разгадывать предвестника зари будущего рассвета» (Даль 2012: 304).

В качестве примера такого преобразования он приводит мучительную историю болезни старушки, которая пережила состояние «обмирания», близкое клинической смерти. В этом состоянии к ней пришла ее невестка, которую она не любила и считала ее своим врагом. Старушка думала, что и невестка относится к ней так же, однако вместо этого невестка заливалась слезами над ней и оплакивала ее: «Стало меня ретивое корить, адским огнем палить, и жалость одолела смертная, жалость такая, что вот бы в ноги так и повалилась ей, обняла бы ее, как и сына родного не обнимала – да не могу ни суставчиком мизинца пошевелить, ни знаку-признаку подать... Долго ли мы так лежали, не знаю – а она видно уже сама ослабла и притихла... вдруг, словно оторвалось что во мне, словно жаль моя камнем тяжелым от сердца отвалилась, и стала подыматься, подыматься, да и вырвалась вздохом из уст моих, и ожило сердце во мне, и очи отворились» (Даль 2012: 328). И это было не только физическое оживание, но духовное преобразование героини.

В уста этой героини В. И. Даль явно вложил и свои собственные размышления на эту тему: «не перемена места нужна для счастья нашего, а перемена состояния души нашей, и постылое станет милым, и человек, сам не ведая как, послушит себя духом в Небесном Царстве. Много искажения внедрилось в человечестве, но кой-где и кой-когда, в укромной тиши, впотьмах, просвечивают искры света и тепла, и повсюду Божеское Провиденье, не покинувшее доселе народа своего, отвечающее на безумие премудростию» (Даль 2012: 330). «Перемена состояния души нашей» – это и есть главный императив христианской культуры, глубоко усвоенной русским народом. Императив духовного преобразования один для всех людей и не зависит от социального положения человека.

Краткий обзор нашей темы позволяет сделать вывод о том, что В. И. Даль создал яркую, систематическую картину русской народной психологии, в которой имеют место самые глубокие нравственные законы и смыслы. Они были сформированы двумя главными факторами: православной верой и историческим опытом народа. Оба эти фактора взаимозависимы: с одной стороны, именно Православие определило ту нравственную высоту, которая позволила народу вынести все тяжелые исторические испытания и создать великое государство и

великую культуру; с другой – именно эти испытания и укрепляли народ в православной вере, давали нравственную силу.

В содержательном отношении главными компонентами народной психологии являются чувства безусловного долга и ответственности перед Богом и перед царем как главой православного народа, отвечающим за него перед Богом. В свою очередь, это определяло главный принцип понимания народом самой земной жизни – как радости и аскезы одновременно. Радость и аскеза взаимообусловлены, поскольку радость порождается именно самим жизненным подвигом и верностью своей судьбе. В критические же моменты жизни человек проходит через «символическую смерть», которая его глубоко обновляет и преобразует. Это преобразование души в соответствии с идеалом, данным в Евангелии, и составляет высший смысл народной жизни.

Мировоззренческие рассуждения В. И. Даля до настоящего времени остаются почти не исследованным аспектом его наследия. Их ценность не только в том, что они объясняют творческое credo самого Даля, его понимание сущности языка и основания его поэтики, но они важны и как концептуализация мировоззрения русского народа, который он исследовал. Среди новых работ, начавших анализ этой темы, можно выделить статьи И. А. Голованова «Аксиологические константы традиционной духовной культуры в фольклорном собрании В. И. Даля» (Голованов 2012) и В. И. Мельника «В. И. Даль как духовный врачеватель русского народа» (Мельник 2016). В данной статье будет рассмотрен ряд ключевых текстов В. И. Даля, в которых даются общие характеристики мировоззрения русского народа. Эти тексты имеют публицистический характер, однако содержат и ценные концептуальные положения, которые требуют систематизации и осмысления в качестве целостной концепции народного мировоззрения.

Как известно, революционно настроенные публицисты еще при жизни В. И. Даля отнеслись к его творчеству критически и даже враждебно. Из них наиболее радикально высказался Н. Г. Чернышевский в рецензии на его книгу «Картины из русского быта». Он писал: «... у г. Даля нет и никогда не было никакого определенного смысла в понятиях о народе, или, лучше сказать, не в понятиях (потому что, какое же понятие без всякого смысла?), а в груде мелочей, какие запомнились ему из народной жизни... г. Даль не понимает народного быта» (Чернышевский 1950: 984). Чем объяснить такое странное мнение, абсурдность которого совершенно очевидна в силу того, что В. И. Даль был в то время лучшим знатоком народа среди всех русских

ученых, работавших в этой области? Объяснение здесь вполне очевидное, оно лежит в области мировоззрения и идеологии. Для Н. Г. Чернышевского народ был в первую очередь «темной массой», которая пребывает якобы в «рабстве» и поэтому а priori не может иметь в своем быте и мировоззрении чего-либо ценного. Он достаточно откровенно высказывал свое презрение к народу, которое заметно даже по названиям его статей: «Народная бестолковость», «Леность грубого простонародья» и т. п. По мнению Чернышевского, как и всех революционеров, народ должен все получить только после «революционного изменения жизни», а до этого его жизнь мало чем отличается от животного существования. При этом революционеры, в отличие от В. И. Даля и других серьезных ученых, народа, по сути, не знали и с ним почти не общались. Их якобы «любовь к народу» была лишь абстрактной идеологической схемой. При более внимательном рассмотрении эта «любовь» вообще оказывалась мифом и лицемерием, поскольку этим людям не жалко было массовой гибели народа в кровавых смутах ради придуманного ими будущего «счастья». XX век показал ложь их идеологии.

В. И. Даль, в отличие от революционных идеологов, не только знал и понимал реальный народ, но и имел общее с ним мировоззрение. Как писал В. Г. Белинский, «к особенности любви Даля к Руси принадлежит то, что он любит ее *в корню*, в самом стержне, основании ее, ибо он любит простого русского человека, на обиходном языке нашем называемого крестьянином и мужиком» (Белинский 1956: 80). Это стало возможным именно потому, что Даль исповедовал христианскую веру и мировоззрение, общее с русским народом (этому не мешал и критический взгляд на отдельные его аспекты), поскольку знал, что оно является самым содержательным из всех возможных – и особенно по сравнению с революционным безбожием Чернышевского и подобных ему. Именно это и вызывало плохо скрываемую ненависть к В. И. Далю со стороны последнего, которая и заставляла Чернышевского делать столь абсурдные утверждения, противоречащие очевидным фактам.

Воспоминания П. И. Мельникова-Печерского свидетельствуют о том, что В. И. Даль вполне осознанно принял Православие, так как считал, что в Православной Церкви сохраняется вся полнота Истины. В одной из бесед со своим другом-учеником он сказал: «Самая прямая наследница апостолов, бесспорно, ваша греко-восточная церковь, а наше лютеранство дальше всех забрело в дичь и глушь... Римское католичество в этом отношении лучше протестантства, но там другая беда, горшая лютеранского головерия, – главенство папы, при-

знание смертного и страстного человека наместником Сына Божия. Православие – великое благо для России, несмотря на множество суеверий русского народа. Но ведь все эти суеверия не что иное, как простодушный лепет младенца, еще неразумного, но имеющего в себе ангельскую душу. Сколько я ни знаю, нет добрее нашего русского народа и нет его правдивее, если только обращаться с ним правдиво... А отчего это? Оттого, что он православный... Поверьте мне, что Россия погибнет только тогда, когда иссякнет в ней Православие... Расколы – вздор, пустяки; с распространением образования они, как пыль, свеются с русского народа. Раскол недолговечен, устоять ему нельзя; что бы о нем ни говорили, а он все-таки не что иное, как порождение невежества... Пред светом образования не устоять ни темному невежеству, ни любящему потемки расколу. Суеверия тоже пройдут со временем. Да где же и нет суеверий? У католиков их несравненно больше, а разве протестантство может похвалиться, что оно совершенно свободно от суеверий? Но суеверие суеверию – рознь. Наши русские суеверья имеют характер добродушия и простодушия, на Западе не то; тамошние суеверия дышат злом, пахнут кровью. У нас непомерное, превышающее церковный закон почитание икон, благовещенская просфора, рассеянная вместе с хлебными зернами по полю ради урожая, скраденная частица Святых Даров, положенная в пчелиный улей, чтобы меду было побольше, а там – испанские инквизиции, Варфоломеевские ночи, поголовное истребление евреев, мавров, казни протестантов!». Так говаривал он много раз и впоследствии, и чем более склонялись дни его, тем чаще» (Мельников-Печерский 2002: 329–330).

В данном свидетельстве для понимания мировоззрения В. И. Даля принципиально важны две его фразы: 1) «нет добрее нашего русского народа и нет его правдивее, если только обращаться с ним правдиво... А отчего это? Оттого, что он православный»; 2) «Россия погибнет только тогда, когда иссякнет в ней Православие». Первое высказывание – это принципиальный ответ всем русофобским мифам о русском народе, за много веков придуманным его врагами и усиленно пропагандируемым до сих пор. В нем важна и оговорка: «если только обращаться с ним правдиво», которая означает, что русский народ проявляет свои лучшие качества тогда, когда его не обманывают и не пытаются навязать ему чуждые понятия и образ жизни. В последнем случае он эти качества утрачивает. Второй принципиальный тезис Даля состоит в том, что своей нравственной высоты русский народ достиг только благодаря Православию и неизбежно утратит ее, если утратит православную веру, – что и подтвердилось на практике в XX в. Тем не менее, пока Православие сохра-



няется хотя бы частью народа – Россия будет существовать. Таков прогноз В. И. Даля на все будущие времена.

Скончался В. И. Даль, уже сознательно крестившись в Православие. Мельников-Печерский сразу после его смерти вспоминал, как это случилось: «Помню раз, года четыре тому назад, прогуливались мы с ним по полю около Ваганькова кладбища. Оно недалеко от Пресни, где жил и умер Владимир Иванович. – Вот и я здесь лягу, – сказал он, указывая на кладбище. – Да вас туда не пустят, – заметил я. – Пустят, – отвечал он, – я умру православным по форме, хоть с юности православен по верованиям. – Что же мешает вам, Владимир Иванович? – сказал я. – Вот церковь... – Не время еще, – сказал он, – много молвы и говора будет, а я этого не хочу; придет время, как подойдет безглазая, тогда...» (Мельников-Печерский 2002: 330–331). Как известно, с Даля списан один из святых на иконе святых Космы и Дамиана, созданной в последней трети XIX в. Икона находится в Музее истории религии (Санкт-Петербург). По мнению сотрудников Музея, в образах святых Космы и Дамиана узнаваемы портреты Пушкина и Даля. «Почему именно в образах этих святых иконописец напомнил нам о Пушкине и Дале? Вероятно, он вкладывал в икону символический смысл: речь идет не только о Дале как враче, присутствовавшем у смертного одра Пушкина, но и о двух духовных врачевателях русского народа», – отмечает В. И. Мельник (Мельник 2016).

В «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даль дает такое определение слову «человек», которое вполне соответствует православной антропологии: «Человек плотский, мертвый едва отличается от животного, в нем пригнетенный дух под спудом; человек чувственный, природный признает лишь вещественное и закон гражданский, о вечности не помышляет, в искус падает; человек духовный, по вере своей, в добре и истине; цель его – вечность, закон – совесть, в искус побеждает; человек благодатный постигает, по любви своей, веру и истину; цель его – Царство Божие, закон – духовное чутье, искушенья он презирает. Это степени человечества, достигаемые всяким по воле его» (Даль 2006: 571). Это определение имеет оригинальный характер, оно не содержит скрытых цитат церковных авторов и строго передает общее народное понимание сущности человека. В нем важно отметить не только противопоставление человека плотского и человека духовного, но и его динамический характер – оно предполагает духовный рост и совершенствование человека, восхождение на более высокие ступени на основе свободы («по воле его»). Исходя из такого православного народного понимания природы человека и его устремлений,

В. И. Даль судит о различных культурных явлениях. Рассмотрим некоторые его суждения.

Большой интерес представляет оценка Далем содержания и структуры народного мировоззрения, поскольку оно сложно и многослойно и поэтому всегда вызывало споры среди его исследователей. Главным образом споры касались соотношения христианских и языческих элементов. К языческим элементам Даль относит в первую очередь суеверия, поскольку другие элементы язычества (остатки культов и мифологии язычества) к XIX в. уже не существовали. Он писал: «если и смотреть на поверья народа, вообще, как на суеверие, то они не менее того заслуживают нашего внимания, как значительная частица народной жизни; это путы, кои человек надел на себя – по своей ли вине, или по необходимости, по большому уму, или по глупости, – но в коих он должен жить и умереть, если не может стряхнуть их и быть свободным. Но где и когда можно или должно сделать то или другое, – этого нельзя определить, не разобрав во всей подробности смысла, источника, значения и силы каждого поверья. И самому глупому и вредному суеверию нельзя противодействовать, если не знаешь его и не знаком с духом и с бытом народа» (Даль 2015а: 341–342). То есть Даль считает суеверие в первую очередь результатом многовекового народного опыта, который должен быть изучен для понимания сущности этого явления.

«Поверьем, – по определению В. И. Даля, – называем мы вообще всякое укоренившееся в народе мнение, или понятие, без разумного отчета основательности его. Из этого следует, что поверье может быть истинное и ложное; в последнем случае оно называется собственно суеверием или, по новейшему выражению, предрассудком. Между этими двумя словами разницы мало; предрассудок понятие более тесное и относится преимущественно к предостерегательным, суеверным, правилам, что, как и когда делать. Из этого видно, еще в третьем значении, важность предмета, о коем мы говорим; он дает нам полную картину жизни и быта известного народа» (Даль 2015а: 342). Тот факт, что «поверье может быть истинное», означает, что оно должно изучаться как некое реальное знание о природе и, тем самым, как важная часть культуры народа, обычно непонятная для других.

Поэтому, продолжает свою мысль Даль, «подробное, добросовестное разбирательство, сколько в каком поверье есть или могло быть некогда смысла, на чем оно основано и какую ему теперь должно дать цену и где указать место, – это нелегко. Едва ли, однако же, можно допустить, чтобы поверье, пережившее тысячелетия и принятое миллионами людей за истину, было изобретено и пущено на ве-

тер без всякого смысла и толка. Коли есть поверья, рожденные одним только праздным вымыслом, то их очень немного; – и даже у этих поверий есть, по крайней мере, какой-нибудь источник, например: молодецванье умников или бойких над смирными; старание поработить умы самым сильным средством – общественным мнением, против которого слишком трудно спорить» (Даль 2015а: 343–344). Таким образом, он обосновывает мысль о позитивном значении большинства народных поверий, поскольку они доказали свою пользу на практике.

С другой стороны, Даль применяет исторический метод рассмотрения данного явления. «У нас есть поверья – остаток или памятник язычества; – отмечает он, – они держатся потому только, что привычка обращается в природу, а отмена старого обычая всегда и везде встречала сопротивление. Сюда же можно причислить все поверья русского баснословия, которые, по всей вероятности, в связи с отдаленными временами язычества. Другие поверья придуманы случайно, для того чтобы заставить малого и глупого, окольным путем, делать или не делать того, чего от него прямым путем добиться было бы гораздо труднее» (Даль 2015а: 344). Как видим, пережитки мифов языческих времен он ставит на один уровень с современными выдумками, которые часто встречаются в народе в связи с какими-то экстраординарными событиями, которые «обрастают мифами». Это говорит о том, что эта часть народного мировоззрения является периферийной – это фольклор, который нужен для того, чтобы структурировать представления о мире, но не «ядро» мировоззрения. Тем самым, исходя из этой мысли В. И. Даля, нельзя говорить о «двоеверии» у русского народа, поскольку его религиозная вера – Православие, а фольклорная мифология имеет совершенно иной статус. Если Православие составляет высшую, сакральную часть народного мировоззрения, то фольклорная мифология – это его низшая, «прикладная» часть. Православие признает, что окружающий мир населен духами (бесами), которые в народе имеют свои имена (лешие, русалки и пр.). Некоторым пережитком язычества в народе, безусловно, было стремление «задобрить» этих духов, вместо того чтобы изгонять их чтением 90-го псалма и крестным знаменем, но это стремление не имело специальной культовой практики и поэтому не может считаться «язычеством» как мировоззрением. Для народной практики общения с духами характерно то, что «задабривание» было только первой стадией, но затем все равно обращались к православной молитве. Весьма показательным в этом отношении является рассказ Даля «Сказка о кладе», являющийся вариацией «фаустовского» сюжета. Но в отличие от Фауста, герой

В. И. Даля хотя и хотел продать свою душу за богатый клад – не смог это сделать просто потому, что по привычке осенил себя крестным знаменем.

«Поверья третьего разряда, – продолжает Даль, – в сущности своей, основаны на деле, на опытах и замечаниях; поэтому их неправильно называют суевериями; они верны и справедливы, составляют опытную мудрость народа, а потому знать их и сообразовываться с ними полезно. Эти поверья бесспорно должны быть все объяснимы из общих законов природы: но некоторые представляются до времени странными и темными. За сим непосредственно следуют поверья, основанные так же, в сущности своей, на явлениях естественных, но обратившихся в нелепость по бессмысленному их применению к частным случаям. Пятого разряда поверья изображают дух времени, игру воображения, иносказания, – словом, это народная поэзия, которая, будучи принята за наличную монету, обращается в суеверие» (Даль 2015а: 344). Здесь В. И. Даль выстраивает градиацию отхода поверий от уровня ценного опытного знания и переход их в статус поэзии – игры воображения.

«К шестому разряду, наконец, должно причесть, может быть только до поры до времени, небольшое число таких поверий, в коих мы не можем добиться никакого смысла. Или он был утрачен по изменившимся житейским обычаям, или вследствие искажений самого поверья, или же мы не довольно исследовали дело, или, наконец, может быть, в нем смысла нет и не бывало. Но как всякая вещь требует объяснения, то и должно заметить, что такие вздорные, уродливые поверья произвели на свет, как замечено выше, или умничанье, желание знать более других и указывать им, как и что делать, – или пылливый, любознательный ум простолюдина, доискивающийся причин непонятого ему явления; эти же поверья нередко служат извинением, оправданием и утешением в случаях, где более не к чему прибегнуть. С другой стороны, может быть, некоторые бессмысленные поверья изобретены были также и с той только целью, чтобы, пользуясь легковерием других, жить на чужой счет. Этого разряда поверья можно бы назвать мошенническими», – отмечает Даль (Даль 2015а: 344–345). Как видим, ученый здесь проявляет максимальную объективность, указывая и на такие элементы народного мировоззрения, которые потеряли всякий смысл, и даже на такие, которые изначально были «мошенническими». Однако из вышеприведенных его суждений видно, что эти элементы скорее составляют исключение.

Даль также учитывает элемент условности в своих теоретических построениях, не делает из них догмы. Он отмечает: «Само собой разумеется, что разряды эти на деле не всегда можно так положи-

тельно разграничить; есть переходы, а многие поверья, без сомнения, можно причислить и к тому, и к другому разряду; опять иные упомянуты у нас, по связи своей с другим поверьем, в одном разряде, тогда как они, в сущности, принадлежат к другому. Так, все лицедеи нашего баснословия принадлежат и к остаткам язычества, и к разряду вымыслов поэтических, и к крайнему убежищу невежества, которое не менее, как и само просвещение, хотя и другим путем, ищет объяснения непостижимому и причины непонятных действий. Лица эти живут и держатся в воображении народном частью потому, что в быту простолюдина, основанном на трудах и усилиях телесных, на жизни суровой, – мало пищи для духа; а как дух этот не может жить в бездействии, хотя он и усилен невежеством, то он и уносится, посредством мечты и воображения, за пределы здешнего мира. Не менее того пытливый разум, изыскивая и не находя причины различных явлений, в особенности бедствий и несчастий, также прибегает к помощи досужего воображения, олицетворяет силы природы в каждом их проявлении, сваливает все на эти лица, на коих нет ни суда, ни расправы, – и на душе как будто легче» (Даль 2015а: 345).

Концовка этого рассуждения важна для понимания оценки В. И. Далем гносеологических источников такого рода народных воззрений. Он объясняет естественно большую роль воображения в создании архаической картины мира, но при этом отмечает, что работа воображения не была праздной, но была направлена на объяснение природных и социальных явлений. Ценно и замечание Даля о том, что «невежество... не менее, как и само просвещение, хотя и другим путем, ищет объяснения непостижимому и причины непонятных действий». Это означает, что действия ума людей одинаковы во всех культурах, и «невежество» в области современных наук совсем не является признаком того, что люди при этом не мыслят.

В подтверждение этой мысли Даль пишет о том, что сам народ не лишен рефлексии по поводу имеющихся у него мифологических представлений: «Вопрос, откуда взялись баснословные лица, о коих мы хотим теперь говорить – возникал и в самом народе: это доказывается сказками об этом предмете, придуманными там же, где в ходу эти поверья. Домовой, водяной, леший, ведьма и проч. не представляют, собственно, нечистую силу; но по мнению народа, созданы ею, или обращены из людей, за грехи или провинности. По мнению иных, падшие ангелы, спрятавшиеся под траву прострел, поражены были громовою стрелою, которая пронзила ствол этой травы, употребляемой по этому поводу для залечения ран, – и низвергла падших духов на землю; здесь они рассыпались по лесам, полям и во-

дам и населили их. Все подобные сказки явным образом изобретены были уже в позднейшие времена; может быть, древнее их мнение, будто помянутые лица созданы были нечистым для услуг ему и для искушения человека; но что домовый, например, который вообще добродетельнее прочих, отложился от сатаны – или, как народ выражается, от черта отстал, а к людям не пристал» (Даль 2015а: 346). Как видим, он здесь четко указывает на то, что народная мифологическая картина мира внутренне логична, кроме того, в ней нашло отражение и библейское откровение о сотворении мира, хотя и дополненное некоторыми фантастическими образами, дошедшими из язычества. Но поскольку эти образы имеют лишь вспомогательный, «художественный» характер, то в целом картина мира народа была уже христианской.

В. И. Далю принадлежат интересные рассуждения о народной поэзии как форме исторической памяти. Здесь народная поэзия – игра воображения – также оказывается важнейшим практическим средством формирования знаний и мировоззрения людей. В «Письмах о Хивинском походе» он размышлял: «Что такое народная поэзия? Откуда берется это безотчетное стремление нескольких поколений к одному призраку, и каким образом, наконец, то, что думали и чувствовали в продолжение десятков или сотен лет целые народы, племена и поколения, оживает в слове, воплощается в слове одного и снова развивается в толпе и делается общим достоянием народа? Это загадка. Сто уст глаголят одними устами – это хор древних греков, и значение хора их может понять только тот, кто способен постигнуть душою, что такое народная, созданная народом поэма: это дума вслух целого народа, целых поколений народа. Для меня это первый залог нашего бессмертия. Говорят: глас народа, глас Божий; что же сказать о гласе целого поколения? Этот залог должен найти свой отголосок, он не замрет в простоте и силе своей, а отголоска ему в этом мире нет. Так-то мы читаем в каждой книге не то, что написано, а то, что можем понять и постигнуть, что тронет и займет нас; так-то народные предания для иных – бабьи сплетни, для иного совсем иное» (Даль 2015б: 371–372). Как видим, начиная рассуждение с вопроса достаточно приземленного – роли эпоса в формировании народа – Даль затем переходит к теме метафизической и формулирует интересный тезис о том, что земная память в поколениях является «первым залогом нашего бессмертия». Если и на земле давно жившие люди не забываются – то уже тем более Бог не забудет никого в посмертном бытии – такова логика его рассуждения. Кроме того, здесь Даль высказывает важное положение, которое уже в XX в. будет разрабатывать герменевтика

– положение о том, что содержание текста всегда зависит и от самого читателя, от его ожиданий и вкладываемых им в текст смыслов. Здесь необходимо «родство душ» автора и читателя.

Наконец, особым аспектом в наследии В. И. Даля является его письмо к издателю А. И. Кошелеву, опубликованное в журнале «Русская беседа» (1856, Ч. III). Это письмо в свое время приобрело «скандальную» известность, главным образом потому, что его оппоненты из «прогрессивного» лагеря, как справедливо отметил Ю. П. Фесенко, «преднамеренно исказили его позицию» (Фесенко 1999: 6) в вопросе о распространении грамотности в народе. Так, М. Е. Салтыков-Щедрин писал: «г. Даль в оное время отстаивал право русского мужика на безграмотность» (цит. по: Фесенко 1999: 221). Однако в действительности Даль в этом письме высказал совершенно иную и при этом чрезвычайно прозорливую мысль, в справедливости которой мы можем вполне убедиться только теперь – на основе трагического опыта нашей истории, которая показала, как массовая грамотность может приводить вовсе не к просвещению народа, а к разрушению христианской нравственности.

«Речь о просвещении, – писал здесь Даль, – спор о пользе или вреде его, хотя некогда Академии и вызывали на решение такого странного вопроса и сулили за это награды, спор этот может вертеться на одном только недоразумении, на различном понятии о значении слова просвещение. Оно может служить средством к добру и ко злу; в последнем случае оно, без всякого сомнения, вредно; могут быть также отрасли просвещения, кои, при известных обстоятельствах, наклонностях и влиянии, делаются опасными; могут быть другие, кои должно распространять, а тем более применять к делу, не в том виде, как они нам передаются; вообще же против просвещения и образования мог бы восставать тот только, кто полагал бы сущность жизни нашей не в духе, а во плоти; другими словами, кто желает оскотиниться. Полагаю, что объяснение это ясно и не подает повода к кривотолкам; надеюсь, что не станут выворачивать слов моих наизнанку; это была бы забава пошлая, которая послужила бы только новым убеждением в пользу сказанного, т. е. что все может быть употреблено во зло. Я не говорю о науках точных, о каких-нибудь истинах счисления, о дознанном событии, тут не прибавишь и не убавишь: но выводы, заключения и приложение этих истин, – действия, бесспорно также относящиеся к просвещению, могут быть весьма не одинаковы, смотря по взглядам на предмет, по направлению и убеждениям (курсив мой. – В. Д.). Что русскому здорово, то немцу смерть, и наоборот» (Даль 2002б: 259). Как видим, здесь явно ни о каком «праве на

безграмотность» речь не идет, и Даль является таким же сторонником просвещения народа, как и его оппоненты. Однако, в отличие от них, он хорошо понимает, к чему может привести *необдуманное навязывание* грамотности народу. Вообще уже сама мысль Даля о том, что грамотность при ее неправильном введении может служить во зло – была для своего времени крайне смелой и глубокой, даже гениальной.

Чтобы объяснить, почему это возможно, Даль приводит простую аналогию. «Нож и топор – пишет он, – вещи необходимые; а между тем сколько было зла от ножа и топора? Пример этот крут; чтобы показать степени в этом деле, примените то же рассуждение к пороху, к пару, к самой грамоте, и вы конечно согласитесь, что для доброго, полезного приложения изобретений этих к делу нужно быть приготовленным, приспособленным; нужно пройти через низшие степени к высшим, нужно понять опасность обращения с таким товаром и не только умом и сердцем желать добра, но и не заблуждаться насчет последствий; а *заблуждение это именно тогда вероятно, когда мы слепо и бессознательно подражаем*» (курсив мой. – В. Д.) (Даль 2002б: 261). Тем самым Даль обвиняет наивных прогрессистов типа Чернышевского 1) в слепой подражательности Западу, то есть боязни отстать от него в статистике числа грамотных; 2) в нежелании продумать последствия быстрого введения грамотности в народе. То есть фактически он указывает на то, что «прогрессисты» в России сами недостаточно просвещенные люди, поскольку им не хватает самостоятельного мышления, рефлексии и дальновидности.

«Постараюсь объяснить это примерами, – продолжает свою мысль Даль, – Некоторые из образователей наших ввели в обычай кричать и вопить о грамотности народа и требуют наперед всего, во что бы ни стало, одного этого; указывая на грамотность других просвещенных народов, они без умолку приговаривают: просвещение, просвещение! Но разве просвещение и грамотность одно и то же? Это новое недоразумение. *Грамота только средство, которое можно употребить на пользу просвещения, и на противное тому – на затмение.* Можно просветить человека в значительной степени без грамоты, и может он с грамотой оставаться самым непросвещенным невеждой и невежей, т. е. непросвещенным и необразованным, да сверх того еще и негодяем, что также с истинным просвещением не согласно. Лучшим несчастным примером у нас могут служить некоторые толки закоснелых раскольников: *все грамотны, от мала до велика, а конечно трудно найти более грубую и невежественную толпу*» (курсив мой. – В. Д.) (Даль 2002б: 262). Фундаментальная мысль Даля о том, что просве-

щение и грамотность – это далеко не одно и то же, и очень часто грамотность может сочетаться с невежеством, – принципиально важна и для нашего времени, когда из «образования» сделан фетиш и нет понимания того, что формальное образование вовсе не есть просвещение.

Даль приводит еще один пример: «Я знаю деревню, населенную сплошь слесарями; все, стар и мал, занимаются этим ремеслом; дело, кажется, не худое; а между тем от слесарей этих никакой замок не уцелеет; есть спрыг-трава, есть отмычки на все руки, и слесарей моих боятся на всю округу, как огня». Это пример того, что любое полезное умение может стать причиной зла. Грамотность не является исключением: «Грамота, сама по себе, ничему не вразумит крестьянина; она скорее собьет его с толку, а не просветит. Перо легче сохи; вкусивший без толку грамоты норовит в указчики, а не в рабочие, норовит в ходоки, коштаны, мироеды, а не в пахари; он склоняется не к труду, к тунеядству» (курсив мой. – В. Д.) (Даль 2002б: 263). Суть того, о чем здесь пишет Даль, очень проста: «грамотность в первую очередь вовсе не делает человека образованным, но в первую очередь она разрушит здоровый уклад жизни и породит массу социальных паразитов».

Далее Даль еще более проясняет свою мысль в ее конкретных аспектах: «А что читать нашим грамотеям? Вы мне трех путных книг для этого не назовете. А что писать нашим писакам? Разве ябеднические просьбы и подложные виды? Св. Писание, даже по цене, как оно продается и притом почти только в столицах, весьма редко может дойти до рук простолюдина, и то уже по цене удвоенной. При том, одним этим он не удовольствуется, а захочет знать, что говорится в других книгах. Упомяну мимоходом, что были когда-то так называемые лубочные издания, малополезные, но и безвредные; и их теперь нет, но и на место их нет ничего. Если бы вы убедились на деле, что вместе с грамотой, по какой-либо неразрывной связи, к какому бы то ни было народу прививается и нравственная порча, влекущая к употреблению нового знания своего во зло, – я говорю только если бы – то вероятно бы согласились, что грамота не есть просвещение и что наперед грамоты надо бы позаботиться о чем-либо ином. *Сутяжничество и все бесчестные увёртки, прикрываемые видом законности, появляются тотчас там, где грамота вытесняет совесть и занимает ее место, где совесть заменяется грамотой.* Если бы ближайшее по соприкосновенности к мужику сословие промышляло злоупотреблением грамотности и закона, то такой обычай легко мог бы сделаться повальным. Удалите же наперед безнаказанный пример этот, покажите будущему ученику своему благое приложение грамоты – не на

словах, а на деле, окружите его такими примерами – и с Богом, учите его» (курсив мой. – В. Д.) (Даль 2002б: 265). Таким образом, второй принципиальный тезис Даля состоит в том, что грамоте нужно учить людей тогда, когда они к этому уже будут достаточно подготовлены новыми условиями жизни, поскольку при тех исторических условиях, которые были на тот момент, о котором шла речь, грамота в первую очередь неизбежно приведет лишь к моральной деградации народа.

Даль и специально обращается к своим будущим оппонентам, чтобы прояснить свою мысль и избежать кривотолков (но, как оказалось, совершенно бесполезно): «Прошу не принимать слов моих в таком смысле, будто я гоню грамоту; нет, я хочу только убедить вас, что грамота не есть просвещение, а относится к одному внешнему образованию и потому не может быть сущностью забот наших для образования простолюдина. Придавать лоск прежде отделки вещи нельзя, разве для того только, чтобы обмануть наружным видом ее. Слово грамотей уже нередко слышится в бранном смысле, как равносильное плуту, даже мошеннику, и в этом случае именно подразумевается, что грамотность у этого человека заняла место совести» (Даль 2002б: 266). Предсказание Далем ситуации, когда «грамотность» у человека могла занять «место совести», является гениальным и прозорливым; эту свою мысль он прояснил на конкретном жизненном примере: «Два простых безграмотных мужика пришли ко мне на днях судиться; один насчитывает долг, другой отрекается. Сколько я ни бился, но многолетние счета их были так запутаны, что нельзя было сделать никакого верного расчета, и должник, сознавая одну часть долга, от другой упорно отпирался. Коли так, то пусть он отбожится, сказал, наконец, проситель, и Бог с ним; забоженные деньги на его совести будут; прикажите ему, вот хоть сейчас при вашей милости, помолиться со мною перед образом, да пусть после побожится, что не должен, и Бог с ним. Ответчик с большою уверенностью продолжал убеждать нас, что он прав; по-видимому, он и сам этому верил, но от молитвенной божбы отказался и принял на себя долг, сказав: так пусть лучше деньги на его совести будут, чем на моей; он неправедным добром не разживется. Очевидно, что здесь должника вразумила богобоязненность и совесть; будь дело на бумаге, на письме, мужик стал бы указывать на одно это и устранил бы всякое вмешательство совести. Законное право заняло бы место правды» (Даль 2002б:268). Этот пример является своего рода мини-рассказом из народного быта, показывающим, как «грамотность заменяет совесть».

Общий вывод Даля таков: «Большинство так называемых ревнителей образованности и просве-

щения – все мы к нему стремимся, но может быть различными путями, или не совсем одинаково его понимаем – назовут такую народную расправу варварством, которое основано на невежестве, безграмотстве, а потому потребуют безусловно, чтобы она была заменена порядком письменным и судебным. Не отвергая столь же безусловно вашего порядка, я однако же попрошу вас вникнуть наперед поближе в наше домашнее дело: *вместе с письменным порядком неминуемо является склонность к сутяжничеству*, потому что, устанавливая порядок этот, вы сами дадите людям новые обрядливые правила и говорите: а кто, с той либо с другой стороны, не исполнит этих обрядов, тот лишается прав своих; этим самым вы конечно как бы вызываете спорящих пользоваться промахами противника в несоблюдении обрядов, заглушая голос совести. Не забудьте, что при необходимости прибегать в спорах этих не к решению здравого ума и правды, а к помощи законников, также неминуемо являются добрые советы их, наставления и подстрекательства к тяжбам бессовестным, промышленным. *Итак, изводя народный исконный обычай, вы должны остерегаться, чтобы не заменить его, по неуместной переимчивости своей, одним только призраком порядка; чтобы не поставить на место совести, стыда и страха прежнего порядка какие-нибудь нескончаемые обряды и бумажное производство, ничего не обеспечивающее, а потому и ведущее к растлению нравственности и к разрушению всякой торговой доверенности*. Вы конечно позаботитесь, не увлекаясь отвлеченностью науки, умозрением и слепым подражанием, дать, вместо старого, что-либо не только новое, но и лучшее; вы сообразите силы и средства свои, степень нравственной надежности людей, коим новый порядок вверяется, вековые обычаи, свойства, склонности народа и сбыточные последствия нововведения; словом, вы станете вытеснять старое, не потому что оно старо, а потому что оно дурно и что есть средства установить лучшее на прочном основании» (курсив мой. – В. Д.) (Даль 2002б: 269).

Столь большой отрывок из рассуждений В. И. Даля здесь приведен сознательно – для того, чтобы была яснее видна его внутренняя логика. Как видим, он смотрит на процесс просвещения народа совсем иначе, чем прогрессисты, которые сделали фетиш из «грамотности», совершенно не задумываясь о том, зачем она вообще нужна. Даль на конкретных примерах ясно показывает, что грамотность ради грамотности не только не приносит народу пользы, но даже чаще всего оказывается вредной для него, так как разрушает трудовую этику и

нравственность. Грамотность может быть полезной только при двух условиях: во-первых, если она с самого начала соединена с духовно-нравственным, то есть религиозным воспитанием – в противном случае она ведет к безбожию и паразитическому менталитету по принципу «лишь бы меньше работать»; во-вторых, если она с самого начала дается не просто так, чтобы похвастаться перед «цивилизованной Европой», а для того, чтобы народ мог осваивать новые виды деятельности. А пока таких новых видов работы, требующих грамотности, нет, то она чаще всего просто вредна народу.

Позднее «средства установить лучшее на прочном основании» в России были найдены: система всеобщего начального образования была заложена в конце XIX в. К. П. Победоносцевым как сеть церковно-приходских школ (к 1918 г. начальное образование должно было стать общеобязательным, но этому помешала война и особенно революция). Суть этой системы была в том, что начальное образование было церковным и объединено с нравственным воспитанием. Дети учились читать по Псалтири и по нравоучительным церковным книгам. Как видим, К. П. Победоносцев полностью учел уроки В. И. Даля. Таким образом, можно сказать, что начальное образование создавалось в России на основе идей Даля. К сожалению, в XX в. образование пошло уже по совсем иному – нравственно деструктивному – пути и привело именно к тем результатам, от которых предостерегал Даль.

Кратко рассмотренные здесь публицистические рассуждения В. И. Даля о мировоззрении русского народа и о путях его развития в будущем имеют большую ценность для современной науки. Во-первых, они позволяют более адекватно понять основные элементы русского традиционного народного мировоззрения, отраженного в быту, памятниках культуры и исторических событиях. Во-вторых, концепция Даля до сих пор имеет большое прогностическое значение, поскольку в ней сформулированы принципы усвоения народом новых культурных явлений. Игнорирование этих принципов в бездумной погоне за внешним «прогрессом» привело к катастрофам XX в., поставившим русский народ на грань выживания, их нужно осознать хотя бы сейчас и использовать в будущем. Остается надеяться, что идейное и культурологическое наследие В. И. Даля будет усвоено. Как и его художественные очерки народной нравственности, наследие В. И. Даля в целом составляет важнейший компонент Золотого века русской культуры.

### Источники и материалы

Анненков 1854 – Анненков П. В. По поводу романов и рассказов из простонародного быта. Статья вторая и последняя // Современник. 1854. № 3. Т. 44. С. 11–22.

- Белинский 1956 – Белинский В. Г. Рец. на кн.: Повести, сказки и рассказы Казака Луганского. СПб., 1846 // Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 10. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 80–85.
- Даль 1844 – Даль В. И. Что легко наживается, то ещё легче проживается // Сельское чтение. Изд. 4-е. Кн. 3. СПб.: В тип. И. Глазунова и Комп., 1844. С. 14–16.
- Даль 1880 – Даль В. И. Бунтовщик // Два сорока бывальщинок для крестьян. Второй сорок. СПб.; М.: Изд. М. О. Вольфа, 1880. С. 9–11.
- Даль 2002а – Даль В. И. Картины из русского быта. М.: Новый ключ, 2002.
- Даль 2002б – Даль В. И. Письмо к издателю А. И. Кошелеву // В. И. Даль и «Общество любителей российской словесности»: Сборник / сост. Р. Н. Клейменова. СПб.: Златоуст, 2002. С. 257–271.
- Даль 2006 – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 4. М.: РИПОЛ классик, 2006.
- Даль 2009 – Даль В. И. Упырь. СПб.: Азбука-классика, 2009.
- Даль 2012 – Даль В. И. Архистратиг. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2012.
- Даль 2015а – Даль В. И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа // Байрамукова А. И. В мире текстов В. И. Даля: Учебное пособие. Ростов-на-Дону: Книга, 2015. С. 341–347.
- Даль 2015б – Даль В. И. Письма о Хивинском походе // Байрамукова А. И. В мире текстов В. И. Даля: Учебное пособие. Ростов-на-Дону: Книга, 2015. С. 348–401.
- Даль 2017 – Даль В. И. Как солдату, конному и пешему, управляться с неприятелем // Даль В. И. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 5. М.: Книжный клуб «Книговек», 2017. С. 51–56.
- Мельников-Печерский 2002 – Мельников-Печерский П. И. Воспоминания о Владимире Ивановиче Дале // Даль В. И. Картины из русского быта. М.: Новый Ключ, 2002. С. 267–333.
- Чернышевский 1950 – Чернышевский Н. Г. Картины из русского быта, Владимира Даля // Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 7: Статьи и рецензии. 1860–1861. М.: ОГИЗ ГИХЛ, 1950. С. 983–986.

### Научная литература

- Голованов И. А. Аксиологические константы традиционной духовной культуры в фольклорном собрании В. И. Даля // Челябинский гуманитарий. 2012. № 1(18). С. 37–45.
- Мельник В. И. В. И. Даль как духовный врачеватель русского народа. Очерк // Сайт «Русская народная линия. Информационно-аналитическая служба». 09.03.2016. [https://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2016/03/2016-03-09/vi\\_dal\\_kak\\_duhovnyj\\_vrachevatel\\_russkogo\\_naroda?fbclid=IwAR2Utmq9QNVXSgda\\_TLsM92XSZoB4WfmOsMLqAwaLUO1ptwJDklmfpQmLB4](https://ruskline.ru/monitoring_smi/2016/03/2016-03-09/vi_dal_kak_duhovnyj_vrachevatel_russkogo_naroda?fbclid=IwAR2Utmq9QNVXSgda_TLsM92XSZoB4WfmOsMLqAwaLUO1ptwJDklmfpQmLB4)
- Романов Б. Поэзия Даля // Даль В. И. Картины из русского быта. М.: Новый ключ, 2002. С. 3–18.
- Соколова В. Ф. «Школа В. И. Даля» в русской литературе 40–70-х гг. XIX века // Грамота. 2016. № 1(55). В 2 ч. Ч. 1. С. 68–70.
- Фесенко Ю. П. Проза В. И. Даля: Творческая эволюция. Луганск; СПб.: Альма Матер, 1999.
- Фесенко Ю. П. Пушкинские традиции в «Уральском казаке» В. И. Даля // Русская речь. 1997. № 2. С. 3–9.
- Фокеев А. Л. В. И. Даль и этнографическое направление в русском литературном процессе XIX века // Русская словесность. 2004а. № 4. С. 9–18.
- Фокеев А. Л. Этнографическое направление в русском литературном процессе XIX века: Истоки, тип творчества, история развития: автореф. дис. ... докт. филол. наук: 10.01.01. Московский государственный областной университет. Москва, 2004б.
- Фомичев С. А. «Далевский пяток на выбор» // Шестые Международные Далевские чтения, посвященные 200-летию со дня рождения В. И. Даля. Луганск, 2001. С. 111–116.
- Юган Н. Л. Инонациональная этнография в творчестве В. И. Даля как этап развития русской литературно-этнографической школы // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Філологія. 2015. № 19. Т. 2. С. 76–80.
- Юган Н. Л. Сборники «Солдатские досуги» и «Матросские досуги» В. И. Даля как книги для народного чтения // Вісник Запорізького національного університету. 2009. № 2. С. 106–116.

### References

- Fesenko, Yu. P. 1999. *Proza V. I. Dalja: Tvorcheskaja jevoljucija* [Prose of V. I. Dal: creative evolution]. Lugansk; Saint Petersburg: Al'ma mater.
- Fesenko, Yu. P. 1997. Pushkinskie tradicii v «Ural'skom kazake» V. I. Dalja [Pushkin traditions in the «Ural Cossack» by V. I. Dahl]. *Russkaja rech'* 2: 3–9.
- Fokeev, A. L. 2004. *Etnograficheskoe napravlenie v russkom literaturnom processe XIX veka: Istoki, tip tvorchestva, istorija razvitija* [Ethnographic direction in the Russian literary process of the XIX century: sources, type of creativity,

- history of development]. PhD diss. abstract. Moscow State Regional University, Moscow.
- Fokeev, A. L. 2004. V. I. Dahl' i etnograficheskoe napravlenie v russkom literaturnom processe XIX veka [V. I. Dal and ethnographic direction in the Russian literary process of the XIX century]. *Russkaja slovesnost'* 4: 9–18.
- Fomichev, S. A. 2001. «Dalevskij pjatok na vybor» [«Dal's five tales to choose from»]. In *Shestye Mezhdunarodnye Dalevskie chtenija, posvjashchennye 200-letiju so dnja rozhdenija V. I. Dalja* [The Sixth International Dal Readings, dedicated to the 200th anniversary of the birth of V. I. Dal], 111–116. Lugansk.
- Golovanov, I. A. 2012. Aksiologicheskie konstanty tradicionnoj duhovnoj kul'tury v fol'klornom sobranii V. I. Dalja [Axiological constants of traditional spiritual culture in the folklore collection of V. I. Dal]. *Cheljabinskij gumanitarij 1(18)*: 37–45.
- Meľnik, V. I. 2016. *V. I. Dahl' kak duhovnyj vrachevatel' russkogo naroda. Oчерk* [Dal as a spiritual healer of the Russian people. Sketch] // [https://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2016/03/2016-03-09/vi\\_dal\\_kak\\_duhovnyj\\_vrachevatel\\_russkogo\\_naroda?fbclid=IwAR2Utmq9QNVXSgda\\_TLsM92XSZoSb4WfmOsMLqAwaLUO1ptwJDKl\\_mfpQmLB4](https://ruskline.ru/monitoring_smi/2016/03/2016-03-09/vi_dal_kak_duhovnyj_vrachevatel_russkogo_naroda?fbclid=IwAR2Utmq9QNVXSgda_TLsM92XSZoSb4WfmOsMLqAwaLUO1ptwJDKl_mfpQmLB4)
- Romanov, B. 2002. Pojezija Dalja [Dal's poetry]. In *Dal' V. I. Kartiny iz russkogo byta* [Pictures from Russian life], 3–18. Moscow: Novyj kljuch.
- Sokolova, V. F. 2016. «Shkola V. I. Dalja» v russkoj literature 40–70 gg. XIX veka [«The School of V. I. Dal» in Russian literature of the 40s and 70s. XIX century]. *Gramota 1(55)*: 68–70.
- Yugan, N. L. 2009. Sborniki «Soldatskie dosugi» i «Matrosskie dosugi» V. I. Dalja kak knigi dlja narodnogo chtenija [Collections «Soldiers' leisure» and «Sailors' leisure» by V. I. Dal as books for folk reading]. *Visnik Zaporiz'kogo nacional'nogo universitetu 2*: 106–116.
- Yugan, N. L. 2015. Inonacional'naja etnografija v tvorcestve V. I. Dalja kak jetap razvitija russkoj literaturno-etnograficheskoi shkoly [Innovative Ethnography in the work of V. I. Dal as a stage of development of the Russian literary and ethnographic school]. *Naukovij visnik Mizhnarodnogo gumanitarnogo universitetu. Seriya Filologija 19. Vol. 2*: 76–80.

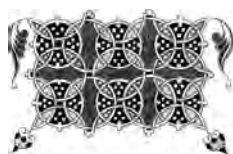
#### VLADIMIR IVANOVICH DAL – THE DISCOVERER OF FOLK CULTURE IN THE ERA OF NICHOLAS I

*Abstract.* The heritage of V. I. Dal, concerning the research of Russian folk culture and worldview, which he started in the era of Nicholas I, is considered in the article. It is shown that Dal's ideas allow us to more clearly explore the main components of the traditional folk worldview. The concept of Dal also has a prognostic value up to the present time, since it formulates the principles of assimilation of new cultural phenomena by the people. Ignoring these principles in the thoughtless pursuit of external «progress» led to the catastrophes of the twentieth century, since it destroyed the traditional way of life of the people and its moral foundations. Russian people's worldview conceptualization by V. I. Dal is an important part of the history of Russian humanities and requires development in our time.

*Keywords:* Vladimir Ivanovich Dahl, people, worldview, Orthodoxy, culture.

*Authors Info:* Darenskaya, Vera N. – Ph. D. in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Journalism of Vladimir Dal Luhansk State University (Luhansk, Russian Federation), E-mail: [vera\\_darenskaya@mail.ru](mailto:vera_darenskaya@mail.ru)

*For citation:* Darenskaya, V. N. 2024. Vladimir Ivanovich Dal – the discoverer of folk culture in the era of Nicholas I. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 38: 40–54







## А.С. ПУШКИН НА ПУТИ РЕЛИГИОЗНОГО ПОНИМАНИЯ ЛИЧНОСТИ

*Аннотация.* Пушкин сумел уйти от байроновского (а значит, и европейского в целом), узкого, лишь морального толкования образа «лишнего человека» и сумел представить новый образ, понимаемый им религиозно, в русле православного толкования личности, в свете понимания «большого греха», покаяния и расплаты за грех. Менялся и сам поэт, он перестал быть радикальным западником, отказался от масонства, от дружбы с русскими западниками-русофобами, освоил славянофильское мировоззрение и, двигаясь далее – остановился на византийском взгляде на человека, в основе которого лежало исихастское богословие. Эволюционируя вместе со своими героями, Пушкин строил образ «лишнего человека» постепенно, все более соотнося его с фигурой «малого антихриста». Другим важнейшим открытием поэта следует считать отказ Пушкина быть третейским судьей своим героям. В связи с чем поэт каждому совершившему большой грех предоставляет путь к покаянию, то есть дает возможность малому антихристу не стать большим.

*Ключевые слова:* А. С. Пушкин, «лишние люди», Наполеон, Антихрист, православно-христианская идея.

*Ссылка при цитировании:* Кириченко О. В. А. С. Пушкин на пути религиозного понимания личности // Традиции и современность. 2024. № 38. С. 55–69

Публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Динамика идентичностей и культур населения России: академические и прикладные социально-антропологические исследования»

---

**Кириченко Олег Викторович (Kirichenko Oleg Victorovich)** – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: [kirichenko.oleg.1961@mail.ru](mailto:kirichenko.oleg.1961@mail.ru)  
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0730-7075>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2024. № 38. С. 55–69

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>  
УДК – 821.161; ББК – 83.3(Рус); <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2024-38/55-69>

*Эволюция взглядов А. С. Пушкина в понимании образа «лишнего человека»*

Обращение к человеку в религиозном (православно-христианском) понимании личности пришло к А. С. Пушкину благодаря сосредоточению внимания на так называемом «лишнем человеке»\*, персонаже отрицательном, если руководствоваться христианскими критериями понимания совершенного человека. В статье впервые ставится вопрос о соотношении личного духовного пути поэта с эволюцией понимания им «главного героя», трактуемого в разное время по-разному. Поэту было не просто выйти на уровень религиозного понимания личности, возможно, это открытие стоило ему жизни, поскольку Пушкин предлагал в этом случае вернуться в понимании человека к византийской традиции, восточнохристианской, русской в ее церковном значении. В его время господствовал упрощенный взгляд на «лишних людей», что фиксируется, например, в трудах критика В. Г. Белинского, понимавшего таких людей как нравственно необычных своим поведением. Они трактовались критиком как умные, образованные люди, но эгоисты, не желающие подчиняться нормам общественной морали, хотя и по-своему симпатичные, привлекательные, но в целом несчастные создания (Белинский 1981: 362–427). В трактовке Белинского звучала не столько нота осуждения, сколько оценка сочувствия и даже некоторой симпатии. Критик словно шел следом за отношением героев произведений, увлекающихся Онегиным и Печориным, и разделял мнения Татьяны Лариной, которая увлеклась Онегиным, и Максима Максимовича, подружившегося с Печориным. В. Г. Белинский отсекал какие-либо другие, неморальные, толкования в угоду своему веку, который не хотел видеть религиозный смысл, вложенный авторами в эти образы. Белинский, как западник, шел за западным пониманием личности, ограниченной моральной оценкой. С этих позиций Ч. Г. Байрон писал «Паломничество Чайльд-Гарольда». За странностями и особенностями главного героя у него стояли определенные черты поведения, питаемые эгоизмом, наполеоновской любовью к достижению славы любой ценой, постоянной скукой и равнодушием к людям. Особенной «добродетелью» таких людей была непрерывная скука, тоска, пессимизм, как будто специально культивируемое в себе духовное уныние. Возникновение скуки, очевидно, надо связывать с тем, что их герой – Наполеон – все, что может простой человек без Бога сделать, сделал: завоевал почти весь мир, стал великим императором, которому починялись монархи Европы и сам Римский папа. Большого совершить и добыть-

ся человеку было невозможно, оставалось лишь любоваться этим образом, стараться хоть в чем-то быть похожим на него и все время скучать. На долю лишних людей выпала миссия скучать и жить этой скукой в мире, где все великое уже совершилось. Такова была их мотивация, когда воспитывали свою душу в рамках духовного уныния.

Как видим, при том, что у байроновского образа господствует моральное понимание его особенности, представленные качества, особенно затянувшееся уныние в душе «лишнего человека», в рамках православно-христианской антропологии указывают скорее на охвативший его религиозный кризис, нежели на нравственные проблемы. Пушкин, взявшийся писать Евгения Онегина, как русского Чайльд-Гарольда, что он и не скрывал, в первых главах так и отнесся к его трактовке.

Пушкин писал «Онегина» с 1823 по 1830 г., постепенно усваивая все более глубокое, в основе своей религиозное понимание фигуры Евгения. И помогало этому новое отношение к западничеству – мировоззрению, господствовавшему тогда у русской аристократии. 1820-е годы стали временем зарождения среди них новой идейности – славянофильства, что поставило западничество в положение оппонента, лишило его монополии.

Русское западничество, привитое Петром I, было принято русской аристократией, русским дворянством, как нечто необходимое, как дело государственное. Причина этого, на наш взгляд, была в том, что в основе петровского западничества лежали российские и русские интересы; оно было *служилым*, и оно было *подчинено* делу укрепления России, работало на страну. Скорость петровских реформ, их ясность и очевидная для страны выгода позволили аристократии принять их повсеместно. Тем более, петровское западничество лишь *дополняло* русскую традицию, не ломало ее русского, православного стержня. Будем учитывать и то, что Россия уже со времени Иоанна IV стала отходить от византийского третьеримского пути (Кириченко 2024: 624–630), самобытного развития, чем и объясняется системный кризис, охвативший страну: Смута начала XVII в., многочисленные народные бунты, церковный Раскол и неуклонный дрейф в течение XVII столетия в сторону сближения (через Польшу) с западной культурной традицией (Панченко 1984: 184–185). И, как ни странно это звучит, лишь встав на западнический путь *открыто* в начале XVIII в., Россия смогла в XIX в. начать возвращение к византийской традиции и в определенной степени вернуться к ней, опять будучи остановленной революцией 1917 г. Хотя и на время, как нам думается.

\* Термин впервые употребил И. С. Тургенев.

Тем не менее, в середине XVIII в., в Россию смогло пробиться и *западническое западничество*, радикальное в своей основе, так как за ним стояло полное отрицание русской традиции и русского дела в Российской империи. Каналом и средой распространения его стали масонские ложи, масонство. Это было новое для страны явление, через которое целевым образом, почти точно, инкорпорировалась идеология космополитизма, идея негосударственной власти, когда государственная власть фактически находилась под контролем надгосударственных и наднациональных сил. Что и делало конкретную государственную власть вторичной по отношению к этой силе, а национальную традицию неактуальной, недостаточно развитой по отношению к новой – негосударственной – власти. Тем более, что корни масонской власти, если говорить о России, находились в других государствах: Англии, Франции, Германии и т. д. За масонством, каким бы то ни было, стояло пренебрежение к национальной и государственной традиции, что многими русскими масонами виделось как достижение определенных политических свобод, как и перспектива для будущего политического строя, не привязанного к «оковам» русского национального уклада. В этом нам видится подтекст активного внедрения масонства в декабризм, что и оформляло радикальное западничество в общественно-политическое движение, направленное на замену политического строя. Его радикализм был следствием того, что масонские ложи позволяли новому западничеству не проходить адаптацию в русской политической действительности, как это было с петровским западничеством, а сразу попадать в обиход активных преобразователей жизни, до поры действующих тайно, по приказам из-за границы. Неадаптированность и позволяла этому западничеству быть радикальным.

Российское масонство XVIII в. принято считать чуть ли не благодетельной силой, остановившей французский атеизм и материализм, мистикой, позволившей образованной России вернуться к православию (Флоровский 1991: 114–122). Советские историки называли книгоиздателя Н. И. Новикова просветителем, как и писателя А. Н. Радищева, предтечу декабристов и революционеров. Многих историков, прошлых и настоящих, словно не интересовала идейная и идеологическая сторона этого явления, как будто масонство – это то, что обычно относится к обрядовой стороне. Но подлинное его содержание заключалось не в символическом антураже, а в возможностях политического действия, возможностях влияния на русскую жизнь. Подчеркнем, что данный процесс активизировался после победы в Отечественной войне

1812 г. так, словно не Россия победила Наполеона, не она освободила Европу от его власти, а Европа принесла ей победу и на этой волне принесла и новое значение масонства.

За масонством стояли не просто космополитизм и искаженное до сектантства христианство, за ним стоял западнический радикализм,двигающий в Русский мир *идеологию*, а не просто новые «прогрессивные» или оригинальные идеи, в число которых входила и байроновская идея маленьких наполеонов – чайльд-гарольдов. В России стали появляться свои чайльд-гарольды, и в числе их самым известным был П. Я. Чаадаев. Еще раз подчеркнем, что одно дело читателю обольщаться образом Чайльд-Гарольда: быть скептиком, циником, скучающим богатым человеком, другое дело – начать формировать вокруг себя среду для общения таких людей, критиковать общество, страну, власть, не способные обеспечить наличие подлинной культуры в стране. Радикализм подразумевал перенесение западнической (в случае с Чаадаевым, британской) государственной идеологии в жизнь России. Признаем, наконец, что П. Я. Чаадаев служил Западу (а не России) как активный и сознательный проводник западнической идеологии, и в этом ему помогали не только глубоко усвоенный им байронизм, но и принадлежность к масонству! Чаадаев был членом лож «Соединенных друзей», «Друзей Севера» (блюстителем и делегатом в «Астрее»), в 1826 носил знак 8 степени «Тайных белых братьев ложи Иоанна». Член Английского клуба. Также был членом декабристского «Союза благоденствия» (Декабристы 1988: 193).

А. С. Пушкин становится на позиции западнического радикализма после знакомства в 1816 г. в Царском Селе (а потом и дружбы) с П. Я. Чаадаевым, воплощавшим в себе первообраз не только Чайльд-Гарольда, но и Наполеона (Толмачёв 2018: 92–109). Чаадаев, как известно, имея связи при Дворе, помог Пушкину избежать тяжелой ссылки, и тот попал в Бессарабию, где он стал членом масонской ложи «Овидий». Учитывая, что Чаадаев уже был масоном, нельзя исключать его помощи Пушкину и в этом случае. Тем более участие Чаадаева, как блюстителя и делегата, в верховной ложе «Астрея» (образована в 1815 г.), курирующей все масонство России, позволяло ему это делать. Есть аргументированное мнение, что поэт приобщился к масонству, к его духу, еще в Лицее (Фомичев 1995: 155–157), в том числе через литературное общество «Арзамас», имевшее задачу борьбы со всем, что олицетворяло образ деятельности А. С. Шишкова, возглавлявшего «русскую партию» в словесности. Совершенно очевиден радикальный западнический контекст данного общества.

Исходная позиция наша такова: на начальном этапе творческого пути А. С. Пушкин попадает в среду радикальных западников и разделяет, хочет он того или нет, их идейность и их идеологию. Идеология внедрялась через масонство, идейность – через приобщение к передовому тогда на Западе культурному императиву – условно говоря, образу Чайльд-Гарольда, для Пушкина соотносимого с П. Я. Чаадаевым. Через него Пушкин и был приобщен к идее подлинного жизненного образца в лице Наполеона. Известный историк Отечественной войны 1812 года Михайловский-Данилевский подчеркивал: «Кто не жил во времена Наполеона, тот не может вообразить себе степень его нравственного могущества, действовавшего на умы современников» (*Михайловский-Данилевский 1839 Ч. 1: 153*).

Между тем, после победной войны 1812 г. Россия стала другой. Перемены коснулись опоры петровского западничества – русских помещиков, многие из них начинают гордиться своей русской природой и культурой, русскими древностями, славянством. Русские помещики приняли непосредственное и деятельное участие в ополчении: определяли крестьян из числа крепостных в ополченцы, экипировали их для войны, давали средства для существования, нередко и самостоятельно участвовали в боевых действиях. Что бы ни писали нынешние радикальные западники о корысти русских помещиков, о забитости русских крестьян, но объективные факты говорят об обратном: на нужды ополчения «народом» (большой частью русскими дворянами, купцами и мещанами) было собрано 100 млн руб. Российское правительство выделило на нужды Отечественной войны 1812–1813 гг. 157 453 648 руб. (*Бабкин 1962: 107*). Но в годы войны в России было истрачено из этих денег 100 млн. Общество собрало сумму, сопоставимую с той, что выделило государство! Да и факт широкого народного участия в войне признавался уже современниками великих событий (*Волкова 2012: 88–89, 106; Чернопятов 1910; Михайловский-Данилевский 1839 Ч. 2: 22; Бабкин 1962*). Мощная сила в лице ополчения действительно оказалась необходимой подмогой для регулярной армии, ее резервом. Иностранное войско Наполеона, пресловутые «дванадцать языков», входили в категорию «ополчения», которое он нередко бросал на самые тяжелые участки боев. Дворянство увидело простой народ в годы войны в другом положении: как активного и сознательного участника освободительной борьбы с оккупантами, откуда и родилась новая – славянофильская – реальность. Сначала как простая мысль о сознательной великой роли простого народа в истории страны, а потом и как идейность, противоположная западничеству в его радикальных формах. Эволюцию

творческого пути А. С. Пушкина, как и изменения в его мировоззрении на этом пути, мы связываем в первую очередь с этими фундаментальными послевоенными переменами в стране, коснувшимися, прежде всего, нового отношения к простому народу. Конечно, был важен и личный опыт поэта, который он почерпнул в детские годы в общении с крестьянами, прежде всего с няней Ариной Родионовной, дворовой бабушки Пушкина Натальи Алексеевны Ганнибал. В сохранившемся письме няни к Пушкину, звучит не только мирская забота о нем, но и религиозная<sup>1</sup>. Мы можем говорить о достаточно длительном периоде общения поэта со своей няней – с 1805 по 1810 г. В подмосковном Захарово, куда Пушкин каждое лето приезжал к бабушке. С 1818 г., года смерти Н. А. Ганнибал, Арина Родионовна прямо связана с семьей родителей Пушкина: она проживает у них в Петербурге, с 1824 по 1826 г. разделяет с поэтом время его ссылки в Михайловское. Умирает она в 1828 г. и становится, по сути, небесной молитвенницей за своего воспитанника. А ведь именно с концом 1820-х годов совпадает время духовного преображения Пушкина, и прежде всего, полный отход от радикального западничества, переход на консервативные позиции в мировоззрении. Опыт общения с таким глубоко религиозным человеком, думается, не прошел для поэта даром. И был ценен, прежде всего, усвоением понятия «греха», как религиозной, а не нравственной только ответственности за свои поступки. Мы относим этот опыт не к знаниям, к которым можно отнести ту же идеологию (политическое знание), а к категории религиозных истин, которые усваиваются на уровне совести, глубинного самочувствия. И хотя потом этот опыт может быть со временем «забыт» или затемнен, но он, в отличие от знаний, не заменяется другими знаниями, а может быть только смещен или уничтожен другим религиозным опытом.

Прежде чем перейдем к теме «Пушкин и Наполеон», хорошо раскрытой в статье известного знатока русской дворянской истории О. С. Муравьевой (*Муравьева 1991: 5–32*), расставим некоторые акценты. Мы не сторонники «наполеоновской легенды», своего рода мифа о Наполеоне, который создавался в течение XIX в., как некий конструкт, далекий от реальности. Скорее мы видим, что точка зрения на завоевателя как на антихриста, высказанная Русской Церковью еще при его жизни, стала основой для понимания наполеонизма (сближения с образом Наполеона с целью подражания ему) и была главной, определяющей для русской литературной художественной культуры. И Пушкин прошел в своем жизненном пути и в своем творчестве все этапы осмысления и открытия в образе обаятельного злодея – религиозной природы человека.

Что и стало его подлинным открытием и началом Золотого века русской литературы в послепетровской России.

В стихотворении «Воспоминания в Царском Селе» (1814)<sup>2</sup>, написанном специально к приезду в Лицей поэта и государственного деятеля Г. Р. Державина, звучат чисто славянофильские темы: Наполеон назван тираном, Россия – Русью, «со святым алтарем», Москва – «стоглавая», «град величавый», «родимая прелесть старины». Разрушение, которое несет армия Наполеона, – ужасно. Русский патриотизм юного поэта здесь очевиден. Державин, как замечено исследователями, относился к Наполеону по-церковному, а именно – как к ниспровергателю монарших тронов в Европе и посягателю на христианские святыни, то есть как к Антихристу (*Архимандрит Августин* 1997: 102–116). Может быть, поэтому у юного Пушкина и было к нему двойственное отношение: с одной стороны, он искренне разделял официальную позицию – пиетет перед именитым стихотворцем и крупным государственным деятелем эпохи Великой Екатерины II; с другой стороны (под влиянием радикальных западников), Пушкин осознавал, благодаря общению с умными, взрослыми собеседниками, такими, как Чаадаев, что Державин – это прошлое, которое тщится быть современным, отсюда у юного поэта могла звучать и ирония в отношении к человеку, пережившему свой век. Второе положение, думается, и не позволяло Пушкину серьезно относиться к державинской антинаполеоновской позиции. Державин в 1813 г. опубликовал стихотворение «Гимн лироэпический на прогнание французов из Отечества», где сравнил Наполеона с сатаной, захватившим полмира.

Симпатии к Наполеону у Пушкина росли. В 1815 г. в стихотворении «Наполеон на Эльбе» облик тиранства и злодейства Наполеона уже не так очевиден; уже со стороны автора по отношению к нему проскальзывает незримая симпатия; он назван губителем, хищником, он свирепый, угрюмый, полный мятежных дум, но при этом Пушкин пишет стихотворение от лица Наполеона, как бы сливаясь с ним, пытаясь думать и чувствовать, как он. Из-за чего в разрушительной стихии, которую несет завоеватель, появляется много романтического, возвышенного, он источник «погибельной грозы», вслед за которой летит победа: «За галльскими орлами / С мечом в руках победа полетит». Но в конце войны завоеватель твердит: «Все сгинет, и тогда, в всеобщем разрушении, / Царем воссяду на гробах». А в стихотворении 1817 г. «Вольность» симпатия к Наполеону выражается уже открыто. Обращаясь к музе (вопрос, к какой?), поэт пишет: «Открой мне благородный след / Того возвышенного Галла, которому сама средь славных бед / Ты гимны смелые

внушала». И вот уже не Наполеон оказывается тираном, а его соперники, а среди них, судя по всему, и Российский император: «Тираны мира! трепещите! / А вы, мужайтесь и внемлите, / Восстаньте, падшие рабы». В духе западного, в том числе масонского понимания, в стихах появляются отдельные понятия-символы с большой буквы: Власть, Гений, Рабство, Слава, Вольность, Закон, Вероломство. Они противостоят как нечто подлинное и настоящее человеческой власти царей, неправой уже потому, что это власть человека, а не принципа. О величии Наполеона Пушкин напишет и в стихотворении 1821 г. «Наполеон», созданном по случаю кончины завоевателя. Здесь полководец изображен избавителем мира от рабства, связанного с властью царей над миром. Освободив Европу от этого ига, он сделал ее свободной от рабства народного. И хотя по отношению к России, которую он хотел также покорить, Наполеон назван тираном, но конец стихотворения знаменателен выводами: «Да будет омрачен позором / Тот малодушный, кто в сей день / Безумным возмутит укором / Его развенчанную тень! / Хвала! он русскому народу / Высокий жребий указал / И миру вечную свободу / Из мрака ссылки завещал».

1821 г. для А. С. Пушкина – это точка отсчета, начало недолгого, но интенсивного роста его радикального западничества. Здесь и смерть Наполеона, и укрепление сердечно-дружеских отношений с Чаадаевым (об этом стихотворение 1821 г. «Чаадаеву»), без общения с которым Пушкин очень страдает в бессарабской ссылке. И в это время у него рождается понимание литературного героя совершенно нового типа, которого позже назовут «лишним человеком». Удивительно то, что Пушкин совершил открытие лишнего человека на начальной волне своего радикального западничества, подразумевающего и религиозную индифферентность (и даже атеизм), и отрыв от православной традиции. Мы допускаем, что в своем радикализме поэт потом дошел до самых глубин и был остановлен лишь тем, что имелось у него в душе от домашнего, народного воспитания, как следствие общения с простыми русскими людьми. Усвоенное им понятие «греха», скорее всего, и остановило его на самом краю, когда возникла в душе боязнь вечной духовной гибели и вспомнилось понимание духовной ответственности за грех. И как результат разразившегося кризиса, у Пушкина ушло идеологически плоское – правовое или моральное – понимание ответственности личности за проступки. И это понимание «малого греха» перешло на понимание «большого греха», касающегося судеб всего народа и всего мира.

Каким временем можно датировать пик радикализма и появление кризиса? Думается, что рост западничества радикализма можно датировать

временем с 1821 по 1824 г. На этой волне в Пушкине созревает понимание «лишнего человека» (Пушкин так его не называл), как человека особенного, которому трудно жить в обществе, полном условностей. На начальной стадии формирования образа Пушкин отталкивается, скорее всего, от Чаадаева, а не от Наполеона. Кроме Чаадаева, как сам поэт признается, на него повлиял Байрон с его Чайльд-Гарольдом. В том и другом случае оба первообраза заставляли Пушкина видеть поначалу в лишнем человеке плоский образ «морального типа», человека с нетипичным поведением. С такого взгляда Пушкин и начал писать Евгения Онегина в 1823 г.

Между тем образ Наполеона все более заворачивающе действовал на Пушкина, постепенно появлялся качественно иной взгляд на природу его величия. Если сравнить содержание двух стихотворений поэта – «Наполеон» 1821 г. и «К морю» 1824 г., мы заметим существенную разницу. В год смерти Наполеона Пушкин пишет о нем, как о великом человеке – и плохом, и хорошем. В стихотворении «К морю» впервые звучат ноты религиозного понимания полководца. Рождается сложный художественный образ человека-демиурга, преобразователя мира. Это образ «свободной стихии», морской стихии, которая неподвластна суду людей. Стоя у моря и прощаясь с морем, Пушкин словно обращается к самому Наполеону – такой же мощной и свободолюбивой реальности. И заметим, самое важное – поэт прощается и с морем, и, очевидно, с Наполеоном. Вот где загадка. Если распространить эпитеты и образы, адресованные морю, на Наполеона, то мы увидим следующее: Наполеон – это свободная стихия, блистающая гордой красотой; друг, из уст которого Пушкин слышал ропот заунывный, как зов его в прощальный час; души предел желанный; бездны глас. Последний эпитет самый таинственный и многозначительный. Здесь поэт открывает тайну: какой ему видится природа Наполеона, а именно: в нем звучит голос бездны, то есть небытия. В этом стихотворении Пушкин однозначно говорит о своей покорности Наполеону: «Ты ждал, ты звал... я был окован; / Вотще рвалась душа моя; / Могучей страстью очарован, / У берегов остался я». На земле, где все скучно и однообразно, Пушкина влечет только место упокоения Наполеона: «О чем жалеть? Куда бы ныне / Я путь беспечный устремил? / Один предмет в твоей пустыне / Мою бы душу поразил. / Одна скала, гробница славы... / Там погружались в хладный сон / Воспоминанья величавы: / Там угасал Наполеон». У Пушкина был единственный на земле союзник, который также был создан духом моря, – Д. Г. Байрон, умерший в 1824 г., после чего «мир опустел».

Прощаясь с морем, Пушкин прощается с Байроном и Наполеоном, но что за этим следует? Он

пишет: «В леса, в пустыни молчаливы / Перенесу, тобою полн, / Твои скалы, твои заливы, / И блеск и тень, и говор волн». Итак, поэт забирает с собой вместе с морем и Байрона, и Наполеона, как выразителей морской стихии. В этом основной пафос стихотворения. Здесь Пушкин достигает пика своего западнического радикализма и здесь же что-то с ним происходит. Встав над бездной, приблизившись к самому краю, занеся уже ногу, чтобы шагнуть в пропасть и стать до конца дней своих певцом Наполеона и «лишнего человека» в его байроновском понимании, как нравственного отщепенца, – Пушкин не сделал последнего шага. Очевидно, душа его ужаснулась от вида бездны, и поэт отпрянул в сторону. В 1832 г. он опишет в «Пире во время чумы» состояние людей, стоящих на краю бездны и не боящихся упасть. Во всяком случае, с этого момента у поэта появляется религиозное отношение к лишнему герою, о чем свидетельствует создание в 1825 г. «Бориса Годунова». Религиозная вера, православие в последнюю минуту отодвинули в сторону прельщающие Пушкина фигуры Наполеона и Байрона, и он увидел за ними реальную пропасть.

В 1825 г. поэт выпускает драму «Борис Годунов», посвященную историку Карамзину, где лишней герой – Григорий Отрепьев – уже не моральный тип человека, его качество «лишности» мотивируется уже и религиозно, и граждански, поскольку он выступает разрушителем и религиозных, и государственных начал в России. Кроме того, это был уже реальный исторический человек, и сама область его действий – реальное государство, Россия. И хотя «Борис Годунов» был посвящен не «лишнему человеку» (поэт продолжал работу над «Евгением Онегиным»), но без лишнего человека в большой драматургии было уже не обойтись. Мы можем сказать, что до завершения «Евгения Онегина» (1830) Пушкин пришел к религиозному пониманию лишнего героя; он оторвался от плоского понимания того, как нарушителя общественных норм, вносящего сумятицу в мир, где он появляется. Герой в новом понимании может действовать в масштабах страны и мира.

В «Борисе Годунове» лишней герой рассматривается как результат совершения «большого греха» (наш термин. – О. К.) правителем страны царем Борисом Годуновым, который убивает наследника престола, малолетнего царевича Дмитрия Иоанновича, младшего сына Грозного, после чего не кается, а принимает власть и начинает выстраивать дорогу для новой династии. Он ворожит, обращается к колдунам, чтобы узнать будущее. Время написания драмы «Борис Годунов» и время смерти императора Александра I (виновного в смерти отца Павла I) совпадают, Пушкин проводит здесь очевидную историческую параллель с событиями XVI в. Но ос-

мыслит давнее событие в религиозном ключе, что и заставило его не только применить здесь «онегинскую» находку – лишнего человека, но и религиозно мотивировать поступок нового героя. Так у Лжедмитрия (а значит, и у лишнего человека) появляются черты Антихриста. Были ли у него также признаки Наполеона или Пушкин еще не решился расстаться со своим кумиром? Мы думаем, что в «Борисе Годунове» Пушкин еще не стал низвергать Наполеона и включать его в образную канву лишнего человека. Само понимание греха как возмездия, как расплаты, указывает здесь на несколько западноевропейское понимание следствия действия греха. Допускаем, что в данном случае оно было у Пушкина книжным, вычитанным у кого-то из западных авторов, хотя сама по себе реальность – «уязвление грехом», возвращение памяти к существованию греха было у поэта подлинным религиозным актом, происшедшим с ним где-то в промежутке между 1821 и 1823 г., то есть предположительно в 1822 г. Это значит, что само проявление действия *большого греха*, в его православно-церковном понимании, пришло к Пушкину не сразу; возможно, оно пришло через переосмысление Наполеона и включение его в систему понимания истоков появления лишнего человека. Указание на то, что Григорий Отрепьев – Антихрист, человек с чертами Антихриста, есть в нескольких местах драмы. Еще до побега из монастыря Григория мучит сон (снился он трижды, как знак его подлинности, вещего характера), о котором он говорит старцу, что это «бесовское мечтанье», «враг меня мучил». Он искушается властью, как Христос в пустыне: «Мне снилось, что лестница крутая / Меня вела на башню; с высоты / Мне виделась Москва, что муравейник; / Внизу народ на площади кипел / И на меня указывал со смехом». Про него, уже убежавшего, игумен монастыря говорит: «Знать, грамота далась ему не от Господа Бога». Один из царедворцев при царе Борисе – Пушкин – рассуждает, кем может быть самозванец: «спасенный ли царевич, / Иль некий дух во образе его». Для царя Бориса, которому 30 лет снится один сон – убитое дитя, самозванец – «грозный супостат... пустое имя, тень – / Ужели тень сорвет с меня порфиру, / Иль звук лишит детей моих наследства?». Марине Мнишек Лжедмитрий рассказывает всю правду о себе, но видя, что ей не нужна его правда, опять возвращается к выдуманному образу: «Тень Грозного меня усыновила, / Димитрием из гроба нарекла, / вокруг меня народы возмутила / И в жертву мне Бориса обрекла». Басманов клянется царю Борису, что разобьет полчища самозванца, а самого его как «зверя заморского в железной клетке» привезет в Москву. Патриарх называет Лжедмитрия «бесовским сыном», который укрылся ризой – именем царевича

Димитрия, и, если ее разодрать, вся нагота его сразу выйдет наружу. Он просит царя принести в Кремль из Углича мощи убитого царевича: «Тогда обман безбожного злодея, / И мощь бесов исчезнет яко прах». Умиравший царь Борис наставляет перед смертью сына: «Опасен он сей чудный самозванец, / Он именем ужасным ополчен». Евангельский самозванец Антихрист также будет ополчаться именем Христа.

А. С. Пушкин нигде не называет самозванца Антихристом, но показывает источник его необычайной силы, причины появления его на исторической арене России, из чего становится ясно, что автор видит в Лжедмитрии не просто «дурного человека», но «религиозную личность», идущую сознательно на разрушение Русской Церкви, Православия, Российской государственности.

Впервые Пушкин низвергает Наполеона с пьедестала (тем, что сравнивает его с Антихристом) в последней части «Евгения Онегина», законченной в 1830 г. К концу 1820-х годов Пушкин расстается со своим радикальным западничеством, наступает также пора охлаждения отношений с Чаадаевым, что закономерно. Сама тема сравнения Онегина с Антихристом реализуется автором романа в V главе, написанной в 1826 г. (начата 4 января, окончена 22 ноября), то есть в пору чтения в салонах «Бориса Годунова», встречи с Чаадаевым, возвратившимся из-за границы. Сон Татьяны, как и все сны у Пушкина, имел пророческое иносказательное значение. Вещий сон был следствием отказа Татьяны от обычного для той поры девичьего гадания в бане, когда она испугалась мистики гадания и ушла домой. Ответом ей был вещий сон, где Онегин, которого она полюбила, предстал в подлинном своем духовном образе – хозяином собравшихся в лесу бесов, зверем в человеческом облике. Здесь мы впервые получаем возможность увидеть в Онегине – лишнем человеке – его духовную природу, его прямую связь с миром inferнальным: «Он знак подаст: и все хлопочут; / Он пьет: все пьют и все кричат; / Он засмеется: все хохочут; / Нахмурит брови: все молчат». Онегин – не рядовой бес, а хозяин над падшими ангелами, что прямо указывает на его антихристову природу. Появляется этот контекст, напомним, после работы над «Борисом Годуновым», где впервые Пушкин осмысляет связь лишнего человека не просто с «большим грехом», но уже с inferнальной его природой, близостью с Антихристом. В VI главе Онегин, убивший на дуэли Ленского, сам себя осуждает, что здесь он перешел границу допустимого и что это уже не игра в лишнего человека, а таковым он стал подлинно. Сам себя он сравнивает со «зверем», в апокалиптической стилистике – с Ан-

тихристом. Появляется и другая закономерность в осмыслении нового героя: с одной стороны, он все более сближается с Антихристом, с другой – автор романа ищет возможность дать ему шанс не умереть в вечности. Именно поэтому Онегин после смерти Ленского смягчается сердцем, в нем звучит голос совести, он говорит сам себе о том, что поддавался эмоциям, чувствам, вместо того чтобы показать себя «мужем с честью и умом». За этим для Онегина стоит не только личный повод избежать будущей тяжелой участи отверженности Богом, но и открывается возможность для духовного спасения через повторную встречу с Татьяной Лариной. Так хочет сам Пушкин, который «сердечно любит героя своего».

В 1828 г. была написана VII глава «Онегина», важная для еще большего раскрытия темы лишнего человека. Здесь Татьяна, еще будучи в деревне и посещая опустевший дом Онегина, убеждается, что он не простой человек: «Чудак печальный и опасный, / Созданье ада иль небес, / Сей ангел, сей надменный бес... / Ничтожный призрак, иль еще / Москвич в Гарольдовым плаще». С этим открытием Татьяна вместе с родителями едет в Москву навстречу своему замужеству. Перед лицом Москвы Пушкин открывает читателю, что Татьяна Ларина – не просто обычная русская девушка-дворянка, но тот образ, который противостоит Онегину-Антихристу. Семейство Лариных Москва встречает радушно, как своих, но тут же следом вспоминается антипод этим русским православным людям – Наполеон, и встреча его древней столицей: «Но вот уж близко. Перед ними / Уж белокаменной Москвы, / Как жар, крестами золотыми / Горят старинные главы». И тут же Пушкин вспоминает о Наполеоне, которого столица отринула: «Напрасно ждал Наполеон, / Последним счастьем упоенный, / Москвы коленапреклоненной / С ключами старого Кремля».

Последняя, VIII глава романа создавалась с 1829 по 1831 г., когда Пушкин перестал уже быть радикальным западником, к нему вернулось однозначно теплое чувство к Г. Р. Державину как к олицетворению умеренного, петровского, служащего России западничества. «Старик Державин нас заметил / И, в гроб сходя, благословил», – пишет поэт в этой главе. Здесь же демонстрируется победа Татьяны, очевидного олицетворения Москвы, и вместе с ней – русского и православного начала, над Онегиным, человеком нерусской традиции (Чайльд-Гарольдом), неправославным, маленьким Наполеоном, Антихристом. Этих героев связывает любовь; у Татьяны эта любовь идет из прошлого, у Онегина – появляется в настоящем. Онегин замечает в свете свою героиню только потому, что она ведет себя так, как привык вести себя он: холодно, отстранен-

но, высокомерно: «Как сурова! / Его не видят, с ним ни слова; / У! как теперь окружена / Крещенским холодом она!». Однако Пушкин указывает на иную, чем у Онегина, природу «холода» Татьяны, умения сдерживать чувства, казаться гордой и независимой. «Крещенский холод» – благодатный холод, очищающий греховные страсти. Тем мне менее для поэта важно, что роман заканчивается не встречей «холода душевного и духовного» с «крещенским холодом», а встречей человека с человеком. Последняя встреча – это последний шанс для Онегина вернуться к Богу и употребить свои таланты на добрую жизнь: «Я знаю: в вашем сердце есть / И гордость, и прямая честь. / Я вас люблю (к чему лукавить?), / Но я другому отдана; / Я буду век ему верна». Пушкин не оставляет Онегина на Суд Божий как малого Антихриста. От лица общества, породившего через «большой грех» такого человека, как Онегин, к нему посылается любящий человек, который один-единственный сумел смягчить его сердце и поселить в нем хотя и временную, но любовь.

И все же эволюция образа лишнего человека в «Евгении Онегине» не была еще завершена, не все важные для Пушкина аспекты природы лишнего человека были проработаны. В 1833 г. поэт публикует поэму «Медный всадник», продолжая развивать найденный образ. Здесь лишним человеком оказывается Евгений (без фамилии), про которого Пушкин говорит, что он связан с образом предыдущего Евгения Онегина. И это удивительно. Этот Евгений беден, не очень умен, мало образован, в нем как будто нет ничего из предыдущей коллекции признаков лишнего человека. Но он пылает страшной ненавистью к тем, кто имеет богатство и власть. Эта ненависть скрыта до поры, пока не появляется разбушевавшаяся водная стихия, уничтожившая многие дома бедняков в прибрежье Невы, вместе с домом его невесты Параша.

Евгения, опять же вследствие «большого греха», порождает не кто иной, как император Петр Великий, основатель Петербурга, его величия, красоты, богатств, но и нищеты, безобразия и убожества. Порождает образ лишнего человека то и другое – и богатство, и нищета. Пушкин создает драматургическое пространство между памятником Петру I и Евгением, который в значительной степени также является памятником: «На звере мраморном верхом, / Без шляпы, руки сжав крестом, / Сидел недвижный, страшно бледный Евгений... / И он, как будто околдован, / Как будто к мрамору прикован, / Сойти не может! Вкруг него / Вода и больше ничего! / И, обращен к нему спиной, / В неколебимой вышине, / Над возмущенною Невою / Стоит с простертою рукою / Кумир на бронзовом коне». Два памятника стоят напротив друг друга, но памятник



Петру стоит спиной к памятнику Евгения, словно это Бог, который не дает пророку Моисею видеть свое лицо.

Живой Петр I не мог отвечать за то, что происходит в начале XIX в., поэтому приходится отвечать медному Петру, памятнику. Запутанность ситуации состоит еще в том, что в поэме явно присутствует славянофильский контекст, из-за нелюбви маленького героя к Петру; и сюда же подтягивается старообрядческая нелюбовь к Петру I как царю, которого немало старообрядцев старого времени считали Антихристом. И если бы не вступление, где Пушкин объясняется в любви к Санкт-Петербургу и, конечно, к самому Петру I, то можно было бы думать, что лишнего человека порождает Петр, вследствие большого греха – отступления от веры и традиции. Но сам поэт так, вполне справедливо, не считал. Отсюда его строки: «Люблю тебя, Петра творенье, / Люблю твой строгий, стройный вид, / Невы державное течение, / Береговой ее гранит, / Твоих оград узор чугунный, / Твоих задумчивых ночей / Прозрачный сумрак, блеск безлунный, / Когда я в комнате моей / Пишу, читаю без лампады, / И ясны спящие громады / Пустынных улиц, и светла / Адмиралтейская игла». Свет Петрова града – божественный, ясный, благодатный, исихастский, что и заставляет нас понять природу гнева Евгения; это он грозит Петру, как будто тот Антихрист, он обвиняет царя в своей бедности и малом уме (очевидно, в малых знаниях). Он клеветает на Петра, и в клевете заключена напраслина обвинения. Но ведь лишний герой есть, он порождение Петра, как понять тогда его существование? Какой грех Петра I порождает Евгения, учитывая, что бедность и бесфамильность того вызваны, возможно, еще тем, что не вся аристократия при Петре смогла вписаться в его реформы, поддержать их, стать служилыми западниками. Возможно, Евгений – один из обедневших потомков представителей когда-то богатого рода, и его угроза памятнику идет от лица таких лиц, потерявших в начале XVIII в. все: богатство, знатность, службу при царском дворе. Это олицетворение тех, кто с большим недовольством и глобально смотрит на новую Россию и ее власть, а ответственным за собственную судьбу считает Петра I. Можно допустить, что в судьбе Евгения Пушкин хотел отразить судьбу П. Я. Чаадаева, своего давнего друга, написавшего «Философические письма», А. Радищева, автора «Путешествия из Петербурга в Москву», или кого-то из других западников-радикалов.

Лишний человек в «Медном всаднике», как хочет показать Пушкин, есть порождение большого греха не самого исторического Петра Великого, а большой грех «памятника», грех, идущий от его почти обожествленной личности, от искаженного

его замысла, от невоплощенной до конца мысли реформатора. Медному всаднику противостоит также не совсем живой человек, после того как Евгений посидел на каменном льве («звере»), он словно с ним слился и сам окаменел. Поэтому, грозит памятнику Петра I, не столько человек Евгений, глядящий в спину Медному всаднику, сколько застывшая, каменная фигура маленького страдальца. Для «лишнего человека» – Евгения – в связи с его каменной неподвижностью не предполагается спасительной возможности избежать вечной гибели; его застывшие формы, находящиеся среди живых людей, не предполагают этого. Образ лишнего человека как *памятника*, по-своему пророческий, потому что обращен в большей степени не к современникам, а к потомкам. После 1917 г. такие памятники «лишним людям» – революционерам – возникли в СССР и даже заполнили все площади и скверы своим однообразием. Эти каменные антихристы были призваны возвышаться в том числе и для того, чтобы обличать собой прошлую царскую Россию, в том числе императорскую, петровскую, которая особенно была ненавистна большевикам. Евгений без фамилии, но с партийной кличкой «Ленин», стал основным памятником России.

Исторические персонажи становятся для Пушкина все более и более важными и значимыми при раскрытии образа лишнего человека. Когда-то он начал с «Евгения Онегина» и, не закончив, перешел к «Борису Годунову», и на историческом материале сумел выйти на религиозное понимание образа лишнего человека, хотя и в этой первой поэме о Смутном времени не сумел до конца понять глубину этого образа. В «Капитанской дочке», написанной незадолго до гибели, Пушкин опять возвращается к полновесному историческому материалу, теперь из XVIII в., из екатерининского времени. Его интересует восстание Е. И. Пугачева, он собирает материал для исторической работы, очевидно, чтобы объемнее представить себе высокую трагедию этого события. Также Пушкин обращается не к стихотворной форме, а к прозе. За этим стояло желание иметь более гибкий инструмент, чтобы прописать отдельные детали, которые сложно передать в стихотворной форме. За деталями же в этом случае стояло очень многое для передачи замысла в полном объеме.

В «Капитанской дочке» Пушкин самым тщательным образом убирает все объяснительные «хвосты»: о лишнем человеке, об Антихристе, о большом грехе. Все высокие и глубокие смыслы тщательно спрятаны, отчего произведение наполняется дополнительной энергетикой, притчевой значимостью, простотой и целомудренностью. Повесть была написана уже подлинным мастером

и великим писателем, разобравшимся во всех хитросплетениях такой таинственной фигуры, как «лишний человек». Лишним становится Пугачев, а ответственным за его появление в этой роли – императрица Екатерина II, совершившая в молодые годы «большой грех» – убийство супруга императора Петра III. Перед нами уже не прежний автор «Бориса Годунова», действующий с ветхозаветной прямолинейностью: если есть большой грех, то неминуема большая расплата. Пушкин уже готов идти дальше славянофильского понимания лишнего героя, он созрел для того, чтобы быть византийцем и озвучивать исихастское мировоззрение. А это уже и имперский монархизм, и православная церковность; это понимание своей русскости во всех ее сложных аспектах, но без славянофильской прямолинейности или русофобской холодности. Поэтому императрица, совершившая большой грех, хотя и спровоцировала появление одного из самых страшных народных бунтов (страшных для власти и дворянства), но она не остается одинокой в своем горе – ожидании неумолимой посмертной расплаты от Бога за ужасное злодеяние. Ей помогают два человека, двое ее неизвестных подданных, каковых у нее миллионы, но только Петру Андреевичу Гриневу и его избраннице Машеньке Мироновой выпала миссия примирить перед лицом Божиим (хотя бы в самой возможности) императрицу и Пугачева. Пушкин показывает, что самое главное для императрицы и для ее далекого визави Пугачева, духовно связанного с ней крепче других людей на земле, это возможность вступить в прямые – духовно-судебные отношения и этим завершить тему «большого греха» и расплаты за него. В этом случае, в понимании Пушкина как православного христианина, как великого писателя и историка, все должно будет пойти по тому же сценарию, что и в «Борисе Годунове». Но исторически произошло иное: в жизни Екатерина, ответственная за большой грех, не погибает от рук восставших, а подавляет бунт и казнит Пугачева. Значит, за ее действиями стоит какая-то «божья правда», которая оправдывает ее перед Богом и снимает с нее (и всего государства) неотвратимость наказания. Пушкин не сторонник «личного покаяния», которое может победить большой грех, что, по библейским и евангельским меркам, действительно неправдоподобно. Тем более, что в народе бытовала пословица: «Царь согрешит, народ его отмолит, а народ согрешит, никто его не отмолит». Отмолить царя всем народом Пушкин и предлагает в «Капитанской дочке». Молитвенниками за царицу и становятся народные представители – выходцы из неродовитого служилого дворянства молодой офицер Петр Андреевич Гринев и дочь

капитана Миронова Мария Ивановна. Каждый из них совершает свой человеческий подвиг: Гринев проявляет милосердие к Пугачеву до того, как тот стал вождем восставших, показывает перед его лицом простоту и бесстрашие, любовь к чести, строгость к присяге. Пугачев цепляется за него, словно за соломинку, в разных обстоятельствах, будто догадываясь, что от этого человека будет зависеть *все* его будущее. Поэтому он не убивает его в пургу, не казнит и не наказывает в момент бунта. Мария Ивановна Миронова ради спасения чести и жизни жениха, спасшего ее жизнь и честь, едет в Петербург на прием к императрице и тоже рассказывает ей, в простоте сердца, всю правду о Гринева. Императрица, как и Пугачев в общении с Гриневым, чувствует в этой девушке не просто просительницу, а нечто большее, даруемое ей от Бога; и хватается за нее, как за соломинку, которой ей не доставало. Так Пугачев и императрица соединяются духовно при их социальном разрыве. В этом подвиге двух незнатных и безвестных дворян решается судьба России, и подвиг Маши Мироновой выше, чем подвиг Петра Гринева, ведь от лица императрицы начинается движение вспять, вопреки злой воле и обстоятельствам. Императрица прощает невиновного, но осужденного на каторгу Гринева, и он возвращается домой. Но он уносит с собой благодарность Пугачеву, сохранившему ему жизнь и ставшему виновником его будущего семейного счастья. Поэтому он видит свою обязанность в том, чтобы, помня наказ Пугачева, до конца дней своих молиться о его грешной душе и делать это вместе со своей супругой. А там, где «двое или трое собраны во Имя Мое, там и Я посреди них», – говорит Христос. Значит, у Пугачева появляется шанс быть вымоленным у Бога от страшной участи, что, в свою очередь, и перед императрицей Екатериной II открывает двери возможного прощения. Если будет прощен Пугачев, то и она будет прощена за свой страшный грех.

Постараемся приглядеться к языку Пушкина, хотя и скрывающего здесь эсхатологический акцент происходящего, но все же в отдельных образных деталях описания природы, состояния души человека и т. д. допускающего проникновение таких символических деталей. Начнем с характеристики Петербурга. Как ни любит автор северную столицу, здесь он на стороне Андрея Петровича Гринева, опасаясь посылать туда сына на службу в Семеновский полк, к которому тот с детства приписан. Это город праздности и мотовства. И та характеристика, безусловно, привязана к самой императрице Екатерине II, правившей тогда и находившейся в Петербурге. По этой же причине судьбоносная встреча (для Марии Мироновой и самой импера-

трицы Екатерины) происходит в царскосельском саду, в простой природной обстановке, вне дворцового этикета. Пугачев появляется в книге перед читателем как бы из недр разыгравшейся снежной бури, как бы рождаясь из небытия. Зная пушкинскую символику метели, нетрудно и здесь увидеть inferнальный оттенок происходящего. Здесь же, в самый опасный момент, Петр Гринев видит сон, где Пугачев оказывается страшным злодеем, необыкновенная природа которого проявляется еще и в лицедействе, как у Антихриста, который может быть и добрым, и очень злым. Позже Гриневу наяву пришлось увидеть то и другое лицо Пугачева, что также говорит в пользу его особой природы.

*Теория вопроса о «лишнем человеке»*

Пушкин демонстрирует своим открытием «лишнего человека» и первостепенным вниманием к этому образу особую победу над Наполеоном, который хотя и был сломлен на поле брани, был заточен на о. Святой Елены, умер там в 1821 г., но духовно остался в России, он в ней живет и набирает силу. Сам поэт долгие годы, как и многие западники-радикалы, поклонялся ему, боготворил его, отталкивался от него в литературной жизни. Это продолжалось до 1824 г. К 1825 г., к моменту написания «Бориса Годунова», Пушкин победил Наполеона в своей душе, и вместе с этой победой пришло постепенное понимание, что «лишний» герой также нуждается в помощи и спасении. В этом случае что-то происходит и в «Наполеоне» – малом Антихристе, стремящемся к воплощению в настоящего, «большого» Антихриста. Он может поддаться воздействию христианской духовности, в нем может проявиться человеческое начало и открыться возможность для покаяния. Очевидно, Пушкин все же отталкивался здесь не от личного открытия «покаяния для злодея» при совершении «большого греха», а от общерусской, православной традиции. Эту же глубочайшую мысль мы встречаем, например, в письмах 1812–1813 гг. У М. А. Волковой, современницы Пушкина: «Наполеон, иначе сатана, начал с того, – пишет она своей знакомой Варваре Ивановне Ланской 30 сентября 1812 г., – что сжег дома с их службами, а лошадей поставил в церкви. Знаешь ли что: несмотря на отвращение, которое я чувствую к нему, мне становится страшно за него ввиду совершаемых им святотатств» (Волкова 2012: 103). Затем Пушкина привлекает такой аспект, как зеркальный образ Наполеона, отраженный не от французского императора, а от российского Петра I. И хотя за этой идеей в России времени Пушкина еще ничего не стояло, но поэт предположил, что невидимый Наполеон, став бедным и безвестным чиновником, может стать, как и Петр I, памятником. Думается, отталкиваясь от

этой фантазии, Пушкин и смог перейти к более чем реалистической картине восстания Пугачева, которое, по всем духовным законам, должно было обрести черты новой Смуты, но не обрело, а было подавлено, хотя и внесло страшную сумятицу в умы и сердца всего русского дворянства.

Что, спрашивается, стоит за пушкинской эволюцией «лишнего человека» кроме того, что этот образ постепенно наполнялся все более глубоким содержанием, указывающим на его связь с Антихристом, раскрывающим разнообразие этой темы, а также ее необычные ракурсы? Главный из них – сочувствие автору лишнему герою, но сочувствие не морального толка, не жалость, а скорее религиозная обеспокоенность тем, что герой, его душа могут погибнуть для вечности и его гибель отразится на всем русском деле, ради которого народ живет, верует в Бога, осуществляет свою деятельность. Человек, совершивший большой грех, погибает, если не появляются люди, которые могут вырвать смертоносное жало, присутствующее у лишнего человека. Для Пушкина ни тот, кто совершил большой грех, ни тот, кто есть «бич Божий», то есть лишний человек, порождение большого греха, – не могут сами разрешить эту проблему каждый для себя. Их личного покаяния словно недостаточно для того, чтобы их услышал Бог. И здесь Пушкин очевидным образом указывает на коллективную личность («двое или трое, собранные во имя Мое»), которая только и способна отомстить ту и другую сторону. Тот, кто согрешил, и тот, кто есть порождение греха, – оба они особым образом одиноки, поскольку потеряли благоволение Божие, потеряли благодать, которая одна только и способна соединить человека с человеком, сделать каждого социальным. Вот почему преодоление такого одиночества возможно только через молитву других людей об этих падших. Но это не просто молитва, добрые слова, призывающие помочь нуждающимся людям, это решимость включиться в их судьбу, не побояться препятствий и испытаний на пути соединения их воедино. Ведь им нужно не что иное, как духовное соединение, восстановление разрушенного единства. Все это указывает на первичное значение покаяния для Пушкина в вопросе о лишнем человеке, трудности, но и возможности возвращения от состояния лишнего человека к обычному.

Несомненно, Пушкина интересовала тайна «обаятельного злодея», которой он и сам коснулся, сам испытал чувство увлеченности таким героем: и в жизни, благодаря дружбе с Чаадаевым, и в литературе, после знакомства с известной поэмой Д. Г. Байрона, и в истории, через образ Наполеона. Пушкинские лишние люди – Лжедмитрий из «Бориса Годунова», Евгений Онегин, Евгений из

«Медного всадника», Пугачев из «Капитанской дочки» – все это эстетически симпатичные люди, выведенные художественным гением Пушкина, в них есть много привлекательного, красивого и порой даже доброго; в них обязательно присутствует та часть комплекса Антихриста, которая связана с его лицедейством, умением показаться добрым, миролюбивым, заботливым. Считается, что положительные качества присущи Антихристу до момента, когда он начнет действовать, проявлять свою власть, принуждать людей к безоговорочному повиновению себе, причем уже не в добром, а в злом виде. Григорий Отрепьев добрым показан в первой сцене, в келье монастыря, когда он рассказывает старцу свои страшные сны, в которых бесы его словно принуждают повиноваться злой воле. Онегин – «добрый малый», когда он ведет обычную жизнь дворянской молодежи: посещает балы, волочится за дамами, ведет праздный образ жизни. Но как только ему наскучило все, он меняется, он становится злым, он не знает, куда себя деть, он ищет и не может найти себе покоя. Татьяна во сне накануне дуэли с Ленским видит подлинную природу Онегина-Антихриста. Евгений из «Медного всадника» изображен добрым до начала бури, его доброта касается желания тихого семейного счастья и ничего более. Пугачев – «добрый» в момент знакомства с Гриневым, в стихии снежной бури, когда у этих двух героев и завязывается определенная духовная симпатия. Во всех случаях Пушкин выдерживает канон описания Антихриста, начиная представлять его со времени, когда он был добр. Новым у Пушкина выглядит нежелание расставаться до конца с добрым началом, когда в герое начинает открыто и радикально проявляться злое начало. Поэт не отказывается сохранить некоторые добрые черты. Особенно это заметно (потому что усилено) в «Капитанской дочке».

Обаятельность злодея строится на двух началах: добром и злом, тесно соединенных, так что добро может закрывать зло, не давая ему демонстрировать себя. Его обаяние носит естественный характер, оно цельно, словно отражение всей сути человека, и несомненно, что Пушкин при описании обаятельных злодеев отталкивается от конкретной личности – от Наполеона. Точнее, он приходит в позднем творчестве к пониманию Антихриста во всей его религиозной глубине, хотя и в светском изображении – через образа Наполеона. И основой для мягкого изображения этого первообраза (а это касается всех обаятельных злодеев у Пушкина) является тот Наполеон, который после отстранения от власти доживал свой век на о. Святой Елены, имея от Бога время для раздумий и покаяния. Словом, сама возможность как таковая уже оценивалась

Пушкиным в христианском контексте завершения жизни. Что и служило основанием для введения темы «покаяния» в структуру «лишнего человека». Надо заметить, что тема лишнего человека была продолжена в творчестве других русских классиков XIX в., также осмыслена религиозно, эсхатологически, привязана к Наполеону, но с другими акцентами. Только у Пушкина есть этот покаянный тон, надо сказать, очень важный для начального этапа формирования стержневой линии развития русской литературы XIX в.

#### *Выводы по статье*

А. С. Пушкин обладал не только великим литературным талантом, но и жил в судьбоносное для России время после победы страны в Отечественной войне 1812 г., предшественнице мировых войн XX века. Духовный, религиозный контекст этих событий, этого времени, указывает на выход за привычные рамки политической жизни России, Европы и всего мира. Так, словно международная политика перестала быть рутинной формой взаимодействия государств между собой, а становится ареной грозных событий, близких к эсхатологическим. В России после войны декабристами, большей частью участниками войны, делается попытка свержения монархического строя и замены его на западный манер конституционным (к чему Наполеон и стремился!). В церковной сфере, в те же годы, в Дивеево начинает устраиваться Четвертый Удел Божьей Матери, как известно, напрямую связанный со временем Апокалипсиса. По всей России начинают появляться многочисленные женские общины, которые превращаются через определенное время в большие общежительные монастыри (Кириченко 2010: 265–294). Женское церковное подвижничество приобретает исихастские черты и напоминает времена создания Северной Фиваиды в XIV – первой половине XV в., когда в России развивалось идущее из Византии духовное Возрождение. В начале XIX в. страна словно возвращалась к точке отсчета, к тому времени, когда только начался ее путь участия в «византийской миссии», прерванный в середине XVI в. Тогда при Иоанне IV в. началось сближение с Западом, с целью укрепления экономического могущества России, и прервался путь служения церковному делу, хранению веры. Тогда же, в XVI в. стало размываться православно-христианское понимание человека как коллективной личности.

Отечественная война 1812 г. вывела на авансцену образ Наполеона – политика, возникшего из небытия и ставшего в одночасье первым человеком в мире. В силу особенностей личности этого «обаятельного злодея» война принесла в мир не только огромные материальные перемены, большей ча-

стью трагического характера, для всех народов, – но и великие обольщения, которые действовали и во время войны с участием Наполеона и продолжали действовать после его отстранения от власти. Словно заразный микроб, образ обаятельного злодея стал витать над миром, вселяться в сердца честолюбцев, создавать себе сторонников из числа новых, маленьких наполеончиков, более или менее талантливых. Каналами для распространения «инфекции» служили в первую очередь масонские ложи, собирающие эти настроения и людей, их исповедующих, под свой кров, и дающие направление их политической деятельности. Возвращение к подлинному религиозному пониманию личности человека становится настоятельной потребностью для образованной части русского народа, давно вышедшей из лона русской православной традиции в свободное плавание.

На этом широком историческом и историософском фоне нам и видится деятельность А. С. Пушкина, который в светской области, но параллельно тому, что делал в это время преподобный Серафим Саровский, – двигался в направлении религиозного понимания личности. И это движение не было просто рациональным поиском, для поэта это был путь личной аскезы, с трудным отказом от западно-радикальных норм отношения к России, русскому народу, привитых через масонство и его адептов в России. А. С. Пушкин пришел к нормам византийской и древней русской традиции, времени XIV – первой половины XV в., когда человек виделся коллективной личностью, коллективность которой объясняется его божественной природой. Отсюда у поэта и появился отличный от Байрона образ «лишнего человека» как совершителя «большого греха», и потому нуждающегося в молитвенниках за него

(и поэт показывает эти образы молитвенников в лице русских женщин). Так Пушкин решает проблему опасности для России и всего мира, идущую от малого антихриста, который может стать большим и реальным Антихристом, но может и не стать, как им не стали литературные и исторические персонажи, которые он описывал.

Золотой век русской литературы мы соотносим с открытием литературного героя, понимаемого религиозно как коллективная личность. Пушкин начинает этот путь с выведения на авансцену отрицательного персонажа – лишнего человека. Золотой век должен был быть завершен Достоевским и Толстым, но завершает его один Достоевский, совершивший еще одно открытие вслед за Пушкиным. Он открыл положительную личность, также религиозно понимаемую, тоже коллективную, но соотносимую с образом Христа. Толстой, сойдя со стези православной церковной традиции, несмотря на его литературную величину, не принял участие в завершении Золотого века, что, несомненно, повлияло и на качество завершения этой эпохи, и на складывание атмосферы следующего – Серебряного века. И хотя это отдельная большая тема, кратко скажем, что Толстой выступил противником религиозного отношения к личности. Золотой век, начатый Пушкиным, завершился раньше положенного столетия, что позволило Л. Толстому и Вл. Соловьеву совершить своего рода бунт в русском литературном мире и повести за собой деятелей Серебряного века. Хотя почву для этого нового этапа в литературе готовили Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Гончаров, Тургенев, Достоевский, а не Толстой и Соловьев. Тем не менее, открытия Золотого века – открытия Пушкина и Достоевского – стали достоянием и России, и всего человечества.

## Примечания

<sup>1</sup> Письмо Арины Родионовны А. С. Пушкину:

Любезный мой друг Александр Сергеевич, я получила ваше письмо и деньги, которые вы мне прислали. За все ваши милости я вам всем сердцем благодарна – вы у меня беспрестанно в сердце и на уме, и только когда засну, то забуду вас и ваши милости ко мне. Ваша любезная сестрица тоже меня не забывает. Ваше обещание к нам побывать летом меня очень радует. Приезжай, мой ангел, к нам в Михайловское, всех лошадей на дорогу выставлю. Наши Петербур.<гские> летом не будут, они [все] едут непременно в Ревель. Я вас буду ожидать и молить бога, чтоб он дал нам свидеться. Праск.<овья> Алек.<андровна> приехала из Петерб.<урга> – барышни вам кланяются и благодарят, что вы их не позабываете, но говорят, что вы их рано поминаете, потому что они слава богу живы и здоровы. Прощайте, мой батюшка, Александр Сергеевич. За ваше здоровье я просвиру вынула и молебен отслужила, поживи, дружочик, хорошенько, самому слюбится. Я слава богу здорова, цалую ваши ручки и остаюсь вас многолюбящая няня ваша *Арина Родионовна. Тригорское. Марта 6.* (См.: *Арина Родионовна. Письмо Пушкину А. С., 6 марта 1827 г. Тригорское* // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений. В 16 т. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1937–1959. Т. 13. Переписка, 1815–1827. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1937. С. 323.

<sup>2</sup> Произведения А. С. Пушкина в данной статье цитируются по изданию: *Пушкин А. С. Собрание сочинений в десяти томах.* М.: Правда, 1981.

**Источники**

- Пушкин 1981 – Пушкин А. С. Собрание сочинений в десяти томах. М.: Правда, 1981.
- Волкова 2012 – «Дней прошлых гордые следы» / Переписка Марии Аполлоновны Волковой 1812–1813 годы / сост., подготовка текста, коммент. М. А. Волкова. М.: Минувшее, 2012.
- Декабристы 1988 – Декабристы. Биографический справочник / Издание подготовлено С. В. Мироненко. М.: Наука, 1988.
- Чернопятов 1910 – Дворянское сословие Тульской губернии. Т. V (XIV). Ополчение 1812 г. Материалы / Собрал В. И. Чернопятов. М., 1910.

**Научная литература**

- Архимандрит Августин (Никитин). Перечитывая Апокалипсис (Царское Село – Карелия – о. Патмос) // Христианская культура. Пушкинская эпоха / По материалам традиционных христианских пушкинских чтений. Вып. XV / ред.-сост. Э. С. Лебедева. СПб.: Санкт-Петербургский Центр Православной Культуры, 1997. С. 102–116.
- Бабкин В. Народное ополчение в Отечественной войне 1812 года. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1962.
- Белинский В. Г. Сочинения Александра Пушкина / «Евгений Онегин» // Белинский В. Г. Собрание сочинений. В 9 т. Т. 6. М.: Художественная литература, 1981.
- Кириченко О. В. Женское православное подвижничество в России (XIX – середина XX века). Изд. Свято-Алексиевской пустыни, 2010.
- Кириченко О. В. Идейность и идейные формы. Евразийство и скифство, советское славянофильство и западничество, софианство и светский исихазм, нигилизм и социальный оптимизм, светская и церковная эсхатология. СПб.: Алетейя, 2024.
- Михайловский-Данилевский А. И. Описание Отечественной войны в 1812 году. Ч. 1–4. СПб., 1839.
- Муравьева О. С. Пушкин и Наполеон: (Пушкинский вариант «наполеоновской легенды») // Пушкин: Исследования и материалы. Т. 14. Л.: Наука, 1991. С. 5–32.
- Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л.: Наука, 1984.
- Толмачёв В. М. Байрон и Наполеон: опыт интерпретации творческой биографии Байрона и поэмы «Паломничество Чайльд Гарольда» // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2018. № 6. С. 92–109.
- Фомичев С. А. Пушкин и масоны // Легенды и мифы о Пушкине. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1995.
- Фроловский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. Киев: Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991 [1937].

**References**

- Archimandrite Avgustin (Nikitin). 1997. Perechityvaya Apokalipsis (Tsarskoe Selo – Kareliya – o. Patmos) [Rereading the Apocalypse (Tsarskoye Selo – Karelia – Patmos Island)]. In *Khristianskaya kul'tura. Pushkinskaya epokha / Po materialam traditsionnykh khristianskikh pushkinskikh chtenii* [Christian Culture. The Pushkin Era / Based on Traditional Christian Pushkin Readings]. Issue XV, ed. by E. S. Lebedeva, 102–116. Saint Petersburg: Sankt-Peterburgskii Tsentр Pravoslavnoi Kul'tury.
- Babkin, V. 1962. *Narodnoe opolchenie v Otechestvennoi voine 1812 goda* [People's Militia in the Patriotic War of 1812]. Moscow: Izdatel'stvo sotsial'no-ekonomicheskoi literatury.
- Belinskii, V. G. 1981. Sochineniya Aleksandra Pushkina / «Evgenii Onegin» [Works of Alexander Pushkin / «Eugene Onegin»]. In *Sobranie sochinenii v 9 tomakh*. [Collected Works in 9 Volumes], by V. G. Belinskii. Vol. 6. Moscow: Khudozhestvennaya literatura.
- Kirichenko, O. V. 2010. *Zhenskoe pravoslavnoe podvizhnichestvo v Rossii (XIX – seredina XX veka)* [Female Orthodox Asceticism in Russia (19th - mid-20th Century)]. Izdanie Svyato-Aleksievskoi pustyni.
- Mikhailovskii-Danilevskii, A. I. 1839. *Opisanie Otechestvennoi voiny v 1812 godu. Chasti 1–4* [Description of the Patriotic War in 1812. Parts 1–4]. Saint Petersburg.
- Murav'eva, O. S. 1991. Pushkin i Napoleon: (Pushkinskii variant «napoleonovskoi legendy») [Pushkin and Napoleon: (Pushkin's version of the «Napoleonic legend»)]. In *Pushkin: Issledovaniya i materialy* [Pushkin: Research and Materials], 5–32. Vol. 14. Leningrad: Nauka.
- Panchenko, A. M. 1984. *Russkaya kul'tura v kanun petrovskikh reform* [Russian Culture on the Eve of Peter the Great's Reforms]. Leningrad: Nauka.

Tolmachev, V. M. 2018. Bairon i Napoleon: opyt interpretatsii tvorcheskoi biografii Bairona i poemы «Palomnichestvo Chail'd Garol'da» [Byron and Napoleon: An Experience of Interpreting Byron's Creative Biography and the Poem «Childe Harold's Pilgrimage»]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 9. Filologiya* 6: 92–109.

Fomichev, S. A. 1995. Pushkin i masonry [Pushkin and the Masons]. In *Legendy i mify o Pushkine* [Legends and Myths about Pushkin]. Saint Petersburg: Gumanitarnoe agentstvo «Akademicheskii proekt».

Frolovskii Georgii, Archpriest. (1937) 1991. *Puti russkogo bogosloviya* [Paths of Russian Theology]. Kiev: Khristiansko-blagotvoritel'naya assotsiatsiya «Put' k istine».

#### A.S. PUSHKIN ON THE PATH OF RELIGIOUS UNDERSTANDING OF PERSONALITY

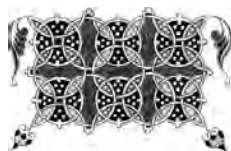
*Abstract.* Pushkin managed to get away from Byron's (and, therefore, European in general), narrow, only moral interpretation of the image of a «superfluous person», and managed to present a new image, understood by him religiously, in line with the Orthodox interpretation of personality, in the light of understanding the «great sin», repentance and reckoning for a great sin. The poet himself is changing, he stopped being a radical Westerner, abandoned Freemasonry, friendship with Russian Westerners, Russophobes; mastered the Slavophile worldview and moving on, settled on the Byzantine view of man, which was based on Hesychast theology. Evolving along with his heroes, Pushkin gradually built the image of a «superfluous person», increasingly correlating it with the figure of the «little antichrist». Another, the most important discovery of the poet should be considered Pushkin's refusal to be an arbitrator for his heroes; in this connection, the poet provides everyone who has committed a great sin with a path to repentance; that is, he gives the opportunity to a small antichrist not to become a big one.

*Keywords:* A. S. Pushkin, «superfluous people», Napoleon, Antichrist, Orthodox Christian ideology.

*Authors Info:* Kirichenko, Oleg V. – Dr. of History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation), E-mail: [kirichenko.oleg.1961@mail.ru](mailto:kirichenko.oleg.1961@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0730-7075>

*For citation:* Kirichenko, O. V. 2024. A. S. Pushkin on the path of religious understanding of personality. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 38: 55–69

*Funding:* The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.



© 2024 Т. А. Воронина  
Москва, Россия



## ПРИХОДСКИЕ ОБЩЕСТВЕННЫЕ ТРАПЕЗЫ В ДНИ ЦЕРКОВНЫХ ПРАЗДНИКОВ В СЕВЕРНОРУССКИХ ГУБЕРНИЯХ КОНЦА XIX ВЕКА

*Аннотация.* Приходские общественные трапезы в дни церковных праздников – явление, имеющее как общерусское бытование, так и региональную специфику. Севернорусская особенность данной традиции была связана с особенностями новгородского церковного уклада: активностью общества, особым статусом Церкви, ее близостью к мирским, в том числе хозяйственным делам. В статье дается типология приходских праздников и раскрывается содержание выделенных категорий праздников (большие, средние и малые). Предметом внимания автора стала также социальная жизнь прихожан, рассматриваемая в контексте изучаемого явления: общение прихожан со священником, деятельность актива прихожан, клира и т. д.

*Ключевые слова:* приходские трапезы, церковные праздники, Вологодский край, новгородская церковная традиция, социальный мир деревни, церковный приход, приходские праздники, сельские праздники.

*Ссылка при цитировании:* Воронина Т. А. Приходские общественные трапезы в дни церковных праздников в севернорусских губерниях конца XIX века // Традиции и современность. 2024. № 38. С. 70–97

---

**Воронина Татьяна Андреевна (Voronina Tatiana Andreevna)** – доктор исторических наук.

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2024. № 38. С. 70–97

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

УДК – 281.93; 256; ББК – 86.372; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2024-38/70-97>



В статье продолжена тема, связанная с изучением культуры традиционного питания русского населения Вологодчины в XIX столетии<sup>1</sup>. Праздничная обрядовая культура предполагает целый комплекс особых действий и мер, направленных на проведение праздничной церковной трапезы как деятельности внецерковной, но все же имеющей церковное значение, поэтому привязанной в обрядовой своей части к церковному празднику после завершения его литургической, богослужебной части.

В сознании русских крестьян праздник всегда ассоциировался прежде всего со временем, свободным от повседневного тяжелого физического труда, и ассоциировался с отдыхом и обильной трапезой. В предвкушении праздничного застолья каждый сельский житель старался сэкономить как можно больше муки, мяса, рыбы и других продуктов, а в случае отсутствия съестных припасов заранее приобрести их на ярмарках и базарах, чтобы достойно встретить гостей и попить в кругу родственников, соседей и друзей. Поэтому в праздничные дни обычное меню значительно изменялось и дополнялось широким ассортиментом специально приготовленных блюд.

Это относилось ко всем жителям севернорусских губерний, включая крестьян Пинежского у. Архангельской губ.: «Отличительные черты русского пиршества – множество кушаньев и обилие в напитках. Так и здесь для особых храмовых, или великих, и семейных праздников стол бывает приготовлен очень роскошно» (Ефименко 1878: 68).

Праздничная пища отличалась исходными продуктами более высокого качества и калорийности, чем в будни. Меню стола варьировалось в зависимости от времени года. В том случае, когда праздник приходился на пост, блюда готовились постные, но не менее вкусные. Число блюд также зависело от зажиточности крестьянской семьи.

Праздничной считалась пища, приуроченная к датам церковного календаря (включая воскресные дни), к семейным торжествам и обрядам жизненного цикла.

Источники показали, что среди праздничных дней на первом месте стояли праздники, приуроченные к памятным датам православного календаря. По важности воспоминаемых событий общие праздники разделяются на большие, средние и малые. Большие праздники в свою очередь делятся на три разряда. К первому относится величайший из праздников Пасха, ко второму – двенадцать праздников, известных как двенадцатые, и к третьему – недвенадцатые. Помимо них есть еще великие праздники. По времени празднования праздники разделяются на подвижные и неподвижные. Это различие праздников происходит от того, что одни

из них приурочены к числу, а другие – ко дню недели. Во главе неподвижных праздников Господских стоит праздник Рождества Христова, а во главе подвижных – праздник Пасхи, которая отмечается в первое воскресенье после весеннего равноденствия и полнолуния.

Двенадцатые переходящие праздники в зависимости от дня празднования Пасхи ежегодно имеют разные даты. К ним относятся Вход Господень во Иерусалим, Вознесение Господне, день Святой Троицы, или Пятидесятница.

Двенадцатые непереходящие праздники отмечаются в одни и те же дни. К ним относятся Рождество Христово (25 декабря/7 января), Рождество Пресвятой Богородицы (8/21 сентября), Введение во храм Пресвятой Богородицы (21 ноября/4 декабря), Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня (14/27 сентября), Крещение Господа нашего Иисуса Христа, или Богоявление (6/19 января), Сретение Господне (2/15 февраля), Благовещение Пресвятой Богородицы (25 марта/7 апреля), Преображение Господне (6/19 августа), Успение Божией Матерью (15/28 августа)<sup>2</sup>.

К великим праздникам, отмечаемым доньше, относятся день Покрова Пресвятой Богородицы (1/14 октября), Обрезания Господня (1/14 января), Рождества святого Иоанна Предтечи (24 июня/7 июля), день святых апостолов Петра и Павла (29 июня/12 июля), Усекновение главы святого Иоанна Предтечи (29 августа/11 сентября).

К средним праздникам относятся дни памяти трех святителей – Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого (30 января/12 февраля), святого Георгия Победоносца (23 апреля/6 мая), святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова (8/21 мая), святых Кирилла и Мефодия (11/24 мая), святого князя Владимира (15/28 июля), святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова (26 сентября/9 октября), святого Иоанна Златоустого (13/26 ноября), святого Николая-чудотворца (6/19 декабря) и некоторые другие дни.

Общее число православных праздников значительно превышает число дней в году и поэтому на каждый день церковного календаря приходится по несколько праздничных дат. Отличительной особенностью православных праздников является обязательное посещение храма. В дни праздников совершается литургия – богослужение, центральным моментом которого является совершение Евхаристии, возношение даров.

*Религиозность. Отношение к причту*

Пища, которую готовили вологодские крестьяне в дни церковных праздников, тесно связана с темой «Церковь и религиозное почитание». В этой связи возникает целый комплекс вопросов: каки-

ми были отношения прихожан со священником и членами причта, часто ли крестьяне ходили в церковь и в какие дни преимущественно, являлось ли препятствием хождению в церковь горячее время полевых работ. Эти и другие вопросы нашли свое отражение в «Программе» Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. Соответственно, ответы на вопросы показали, что вологодские крестьяне часто посещали церковь как в воскресные дни, так и во время праздников православного календаря.

В Вологодской губ. было большое число храмов. А. В. Камкин приводит данные о поуездной численности православных приходов на Европейском Севере России в XVII–XX вв. Из них видно, что в 1910-х годах в Вологодском у. было 152 храма, в Тотемском у. – 81, в Устюжском у. – 97, в Яренском у. – 36, в Усть-Сысольском – 50, в Сольвычегодском – 64 храма. По сравнению с вологодскими уездами, в Олонецком у. было 30 храмов, в Каргопольском – 54 храма, в Белозерском – 79 храмов.

Приведенные А. В. Камкиным сведения говорят о том, что основная сеть приходов сложилась уже в XVII в., причем «более заметный рост приходов отмечался лишь на северо-востоке, что отражало продолжение освоения территории Коми края и миграционные процессы». «Определенный прирост дали и первые десятилетия XX в., когда в связи с ростом населения происходило раздробление старых приходов и оживление приходской жизни вообще» (Камкин 1992: 23–24).

Вера и религиозность, безусловно, оказывали влияние на повседневную жизнь, на нравственность. П. С. Ефименко, сообщая о нравах, верованиях жителей Пинежского у. Архангельской губ., писал: «Хорошей нравственностью хвалятся (отличаются. – Т. В.) крестьяне Никитинской волости – жители древней Кевроли, а самую худую – прихожане Чекольского и Перемского приходов» (Ефименко 1878: 162). В целом многие авторы отмечали, что жителей Вологодской губ. отличала высокая религиозность; они посещали церковь каждый воскресный и праздничный день. Идя в церковь, надевали лучшую одежду, на службе стояли тихо, не разговаривали. На храм жертвовали, сравнительно по их достаткам, заботясь о поминовении своей души (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 339. Л. 41). По сведениям бюро князя Тенишева (конец XIX в.), это касается жителей всех уездов Вологодской губ. Приведем здесь эти свидетельства.

Крестьяне Никольского у. усердно посещали храм Божий. Религиозность здесь была высокой. В зимнее время на службах можно было встретить больше мужчин, а летом – женщин (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 287. Л. 31). В церкви они вели себя очень чинно. Жители всех волостей Кадниковского у.,

кроме Кодановской, Двиницкой, Корбангской, Никольской и Сяморенской, сравнительно часто посещали церковь. В горячую страдную пору молящихся было мало, но в остальное время года сельские церкви всех волостей уезда были полны народом. В Задносельской вол., как сообщал корреспондент Тенишевского бюро А. Мерцалов, в церковь ходили преимущественно в воскресные и праздничные дни, зимой и в хорошую погоду чаще, чем летом.

Считали необходимым сходить в церковь и помолиться в первый и второй день после Пасхи и Рождества Христова, в день местных «пивных» праздников, в ту неделю, когда говели, в последние три дня Страстной седмицы перед Пасхой; в день храмового праздника; в Благовещение и в Успенев день; в день Николы зимнего; в Вербное воскресенье; в день Святой Троицы и в Духов день; на Вознесение; в воскресные дни и когда минует страдная пора (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 240. Л. 27–27 об.). Чаще всего церковь посещали пожилые женщины, старухи и старики (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 357. Л. 8).

Дома крестьяне обязательно молились перед завтраком, обедом, ужином и после них. Постепенно приучали молиться и детей.

Особые взаимоотношения связывали крестьян с церковным клиром. От того, как складывались отношения прихожан со священником и членами причта, зависело многое.

В некоторых случаях крестьяне расплачивались за молебен и требы продуктами питания. Крестьяне д. Монастыриха Бережнослободской вол. Тотемского у. за каждый молебен, отслуженный в деревне, платили причту по пирогу с дома. Если крестьянин не в состоянии был платить деньгами, то он вознаграждал причт хлебом, яйцами или сметаной, а иногда и работой. Почин летних молебнов (молебствий) на случай бездождия или засухи исходил от крестьян (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 339. Л. 43). За молебны на дому священника угощали обедом и чаем (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 376. Л. 22–25).

Корреспондент Тенишевского бюро И. Суворов писал: «Которого батюшку (дьякона или псаломщика) народ любит, тому более уделяет внимание во время славин – больше дает жита, хлеба и т. д.». До 1898 г. причт Тиксенской вол. Тотемского у. состоял из двух священников, диакона и двух псаломщиков. В особенном почете был священник Иоанн Быстров, его любили и уважали, с почитанием относились к диакону Василию Городецкому (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 376. Л. 22–25).

В Байдаровской вол. Никольского у. (Халезский Старо-Георгиевский приход) священник всегда охотно по силам помогал крестьянам. Крестьяне чтли своего «батюшку», доверчиво и покорно выслушивали его наставления, обращались к нему за

советом во всех трудных жизненных обстоятельствах. Священник также хорошо относился к своим прихожанам, давал семена на посев. Когда приходили к нему в гости, он угощал их по известной поговорке «Чем богат, тем и рад»: ставил самовар, потчевал водкой, угощал пирогами, усадив гостей в передний угол. Крестьяне охотно жертвовали в храм яйца, масло, баранов, поросят, говоря при этом: «Бог в долгу не останется» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 287. Л. 33, 48).

В Байдаровской вол. Никольского у. (Халезский Старо-Георгиевский приход) водосвятный молебен обычно служили в середине деревни. Для этого выносили стол и 1–2 лавки. Стол покрывали скатертью, ставили блюдо с водой. Священник клал Евангелие, крест и кропило. На лавку ставили иконы, принесенные из церкви.

Молитву дома совершали утром и вечером. Обычно читали молитвы: «Богородице, Дево, радуйся...», «Отче наш» и молитву за живых и умерших, «Символ веры», «Милосердия двери...» и др. (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 287. Л. 33, 48). Когда духовенство устраивало помочи, то крестьяне охотно соглашались, поскольку «угощение у них погуще и вина вдосталь» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 327. Л. 7).

В Никольском у., когда бывали бездождие или засуха, священник обращался к прихожанам в храме с проповедью и служил молебен на площади перед храмом. За такой молебен платить не полагалось (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 287. Л. 51).

В Чакульском приходе Сольвычегодского у. крестьяне чаще всего служили водосвятные молебны. Ежедневно служили хотя бы один водосвятный молебен чудотворной иконе Божией Матери «Взыскание погибших», находившейся в Чакульской Преображенской церкви. Потеряет ли крестьянин скот, делается ли нездоров, будет ли день его ангела, он шел в церковь и заказывал водосвятный молебен Божией Матери (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 327. Л. 18–20).

В Вологодской губ. преобладало натуральное хозяйство, поэтому в сельской среде продукты питания служили денежным эквивалентом. Ими одаривали духовенство во время постов и на праздники, когда шел сбор съестных припасов в пользу церкви. Эта традиция сбора зерна в виде руги (руги приписной) известна с давних времен.

Сборы в пользу церкви служили средством к существованию для священника и членов причта, а также шли на ремонт храма. Продукты собирали на Рождество, во время Великого поста, на Пасху, на Петров день или во время Петрова поста и осенью. В зависимости от уезда они имели разные названия, но основа их была единой. Не во всех уездах эти сборы были обязательными: в одних собирали

только на Рождество и Пасху, в других – больше осенью. В некоторых случаях продуктами питания расплачивались за молебен и требы. В Петров пост в пользу церкви церковный староста собирал «петровщину» – сметану и яйца (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 262. Л. 6–6 об.).

В сборе съестных припасов выражалась благодарность прихожан духовенству за отношение к ним. В октябре-ноябре члены церковного причта совершали осенние сборы – «новья», или «осенина». Чаще всего это был хлеб нового урожая и другие съестные припасы (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 357. Л. 15). В Вельском у. в «осенины» члены причта больше собирали зерно (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 108. Л. 16). В Кадниковском у. «новья» – пожертвование хлебом нового урожая – собирали «по-изможенному», то есть кто сколько в силах мог дать. Хлеб продавали, а полученные деньги шли на устройство и украшение храма (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 252. Л. 8). В Авнегской вол. Грязовецкого у. обычно с каждого дома осенью собирали примерно четверик ржи, четверик овса, пять фунтов печеного хлеба, пять яиц (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 211. Л. 144). В Никольском у. в ноябре давали рожь – по пуду священнику и вдвое меньше диакону и псаломщику. Некоторые давали священнику еще хмель для варки пива (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 287. Л. 51). В Чакульском приходе Сольвычегодского у. диакон и псаломщик ездили за ругой осенью, потому что тогда крестьянин был хлебом богаче и щедрее (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 327. Л. 7, 9).

#### *От Великого поста – к Пасхе*

На фоне всех церковных и памятных дат, соединяющих в себе сведения о вселенских и русских святых, памятных событиях из истории Православной Церкви, постах, трапезах и других установлениях церковного устава, выделяются особенно торжественные для верующих дни. Это прежде всего Пасха Христова, двенадцатые и великие праздники.

Самым значительным днем у вологодских крестьян считалась Пасха – «праздник из праздников, торжество из торжеств». Пасха относится к подвижным праздникам. Предваряет ее Великий пост.

Подготовка к Великому посту начиналась за четыре недели, которые были известны как «подготовительные седмицы». Последняя перед Великим постом неделя называлась «Сырная неделя», «сыропустная неделя», или масленица (масляная), которая заканчивалась Прощеным воскресением. На масленице разрешалось во все дни есть рыбу, яйца, масло, сыр и другие молочные продукты, исключались только мясные продукты, то есть практически это был полупост. Запрет на употребление мяса в эти дни уже сам по себе служил напоминанием о предстоящем посте.

Главной особенностью масленичной недели были блины. Начиная с понедельника их пекли повсеместно, на что уходило большое количество сливочного масла. Народный обычай и в городе, и в деревне отмечать масленицу веселыми играми и гуляниями, а также поминать предков блинами бытовал повсеместно. Помимо блинов, готовили и другую выпечку.

К масленице варили пиво. В Вельском у., например, на его приготовление уходило 2–3 пуда солода (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 100. Л. 14–15).

В Вологодском у. пекли тонкие блины из ясной муки, шаньги, оладьи в виде небольших лепешек на сковородах, а также пироги – *коровашки* с начинкой из ячной каши, *пряженики* и *снядки*. На завтрак ели овсяные блины с брусникой или рыжиками – волнухами (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 116. Л. 2–5; Д. 134. Л. 9–10; Д. 135. Л. 8).

В Чакульском Преображенском приходе Сольвычегодского у. почетным угощением на «масляной» считалось всякое хорошее угощение. Впрочем, для зятя в доме тещи самым почетным блюдом были блины, которые в этом случае выступали как символ уважения тещи к молодому зятю (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 333. Л. 23).

На этой же неделе по всей России устраивались масленичные катанья на лошадях. Они происходили и в Сумском посаде Кемского у. Архангельской губ., где молодых заставляли целоваться 25 раз. Это называлось «Солить рыжика на пост» (Ефименко 1878: 139).

Последнее воскресенье на масленице называлось Прощеное воскресенье. В этот день в каждой семье было принято после ужина просить друг у друга прощенья, причем все целовались и на слова «Прости меня» отвечали «Бог тебя простит, меня прости».

Н. Титов в статье «Известия из соседних губерний», опубликованной в 1852 г., привел следующее описание Прощеного воскресения в Вологде: «Последний день масляницы называется здесь “целовник”, а покудряеве – Прощальный день. Последнее название, равно как и обычай прощаться на маслянице с роднею, ведется и ныне в народе, а первого я давно уже не слышал, и только случай напомнил мне это название. Завернул я к одному старому знакомому, который крайне сожалел, что не придется ему справить масленицу, и тут же сделал исчисление едва ли не на каждый час предстоящих ему подвигов, оканчивая, однако, субботою, “а в субботу, говорил он, – известно, сперва к родителям на могилки, потом на блины к теще, а тут не успеешь оглянуться, пора с женою в круговую; вот и прощай, масленица!” – “Но ведь до поста останется еще воскресенье”, – сказал я. – “Воскресенье – целовник; считать нече-

го; день прощенный. Знаете, сколько у меня родных и присных; ведь никого не выкинешь”».

«Я оставил моего приятеля управляться с масленицею, но прощальный день напомнил мне, как свято наблюдался прежде этот обычай, равно как и другие, нашими предками. Переносясь в прошедшее, я вспоминаю несколько, что прежде (т.е. лет за 30) приготовление к масленице начиналось здесь в некоторых домах с вторника; оно состояло в пряжении пирожного разных сортов: сырники, плетушки, розончики, хворосты и другое пирожное прегли в масле и заготавливали на всю неделю, для посетителей. Стыд хозяйки, если заедет гость, а в доме нет пряжеников. В некоторых домах не снимали и со стола этого пряженья в последние дни масленицы. Замечательно, что блины тогда совсем не употреблялись о масленице, потому что здесь они имеют другое назначение: они составляют необходимую принадлежность при поминовении усопших. С четвертка начинали “закатываться”, т.е. те, у кого есть свои лошади, катались отдельно по улицам...».

«В воскресенье катанье начиналось и оканчивалось ранее, с четырех часов все уже спешили прощаться с родственниками и знакомыми. Непродолжительны были эти визиты: и когда после нескольких минут посетитель встает, принимает какой-то важный вид и с низкими поклонами, иногда в ноги, говорит хозяину: “Дай Бог вам в радости встретить Светлое Христово Воскресение; простите меня, в чем досадил вам”. Затем начинается целование всех в доме до последнего; потому-то прощальный день и назывался – целовник. Обычай прощаться в последний день масляницы, без сомнения, составлял прежде не одно приличие, но имел действительное значение, по крайней мере в начале: по уединенной жизни, предки наши действительно могли не встретиться в течение Четырнадцатницы со своими знакомыми, а между тем, готовясь приступить к Святым таинствам, чувствовали необходимость примириться со всеми, по учению Священного писания. Наши условия жизни не только позволяют, но иногда заставляют нас видеться в пост, как и во всякое время, и с родственниками и с знакомыми, несмотря на то, что некоторые до сих пор соблюдают прежний обычай, и в последние дни масляницы поставляют своим долгом посетить родных и лучших из своих знакомцев» (Титов 1852: 78–79).

День Пасхи – переходящий праздник, следовательно, Великий пост каждый год начинался в разные дни. С наступлением Великого поста в понедельник все угощения и развлечения прерывались, и приходские священники ходили по домам с «постной молитвой», за что их одаривали съестными припасами.

В первый день Великого поста в Чистый понедельник в Хаврогорском приходе Холмогорского у. Архангельской губ. «представляется умилительная картина: везде тихо, ни живой души, вчерашнее былое – было будто в сновидении» (Ефименко 1878: 140).

В Чистый понедельник мылись в банях, очищались, не варили горячего, не готовили вареной и жареной пищи, не зажигали весь вечер огня для освещения дома. После мытья в бане в церковь не ходили, это грешно (Ефименко 1878: 168).

В Вельском у. в первую неделю Великого поста священник ездил по приходу с «постной молитвой», за что ему в каждом доме давали по столовой ложке серого гороху или больше, каравай хлеба. Когда крестьяне ходили в пост «на дух» (на исповедь), то давали священнику 1–2 копейки и столько же по причащении «за теплоту» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 108. Л. 16). В с. Спасо-Поршенское Никольской вол. священнику давали по 3 копейки (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 318. Л. 6–7).

В Чакульском приходе Сольвычегодского у. священник тоже собирал ругу, когда ездил в Великий пост с великопостной молитвой, но с бедных крестьян причт ничего не брал. В зажиточных домах священнику иногда давали по пудовке хлеба, в средних же – по решету. Всего с 800 ревизских душ Чакульского прихода священник собирал пудов 60 зернового хлеба, причетники (каждый) собирали немного меньше (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 327. Л. 7, 9).

На Великий пост приходились некоторые праздники церковного календаря, их отмечали специально приготовленными кушаньями, придавая им символическое значение. В *перелом говенья*, то есть на четвертой (Крестопоклонной) неделе Великого поста пекли *колобы* на постном масле. В среду на Крестопоклонной неделе («средокрестная», «сердокрестная», «крестовая»), когда совершалось поклонение Честному и Животворящему Кресту Господню, пекли постное печенье в виде креста – *кресты*. В Вологодском у. на четвертой неделе Великого поста в среду помимо *крестов* пекли *калачи* из пресного теста (Дурасов 1986: 89–90; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 116. Л. 2–5). На день Еремея-засевальника из ржаного, ячменного или пшеничного несдобного теста пекли жаворонки с глазами из сухих ягод или изюмин.

На Великий пост обычно приходился день памяти сорока мучеников, в Севастийском озере мучившихся (9/22 марта). В этот праздник пост ослаблялся и, если он приходился не на субботу или воскресенье, можно было есть пищу с растительным маслом. Учитывая такое послабление, крестьяне пекли изделия из теста, замешанного на растительном масле, в виде птиц – *жаворонков*. По народному

поверью, к этому дню «сорок птиц прилетают», то есть возвращаются на родину сорок пород перелетных птиц, в том числе и жаворонки. В Устюжском у. в этот день тоже пекли из пресного теста *жаворонки* в виде птиц, связывая их с приходом весны, а также стряпали пироги (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 394. Л. 13–14).

В Каргопольском у. Архангельской губ. в конце XIX в. в день «сорокосвятых» тоже было принято готовить мучное блюдо, это были *тетерки* – печенье из пресного теста. Для его приготовления замешивали тесто из ячневой или ржаной муки и раскатывали вручную длинный тонкий шнур, который закручивали в виде овала или круга. Сверху из этого шнура выкладывали геометрический орнамент. Такими тетерками теща угощала зятя (Ефименко 1878: 68–70).

После Вербного воскресения наступают Великие дни, или Страстная седмица. Пост на последней седмице строже, чем в предыдущие недели. Каждый день седмицы имеет название – Великий понедельник, Великий вторник и т. д. Эту неделю называют также «Белою», или «Чистою», потому что верующие начинали готовиться к Пасхе. Из всех дней этой седмицы в народной традиции выделяется Великий, Страстной, или Чистый, Четверг, Великий Четверток. Этот день установлен Церковью в воспоминание Тайной Вечери, на которую Иисус Христос собрал своих учеников накануне страданий. Многие пожилые люди ели один раз в день хлеб или сухари с водою. Наиболее же благочестивые старались ничего не есть всю Страстную неделю, разрешая себе только воду. Народ верил, что полное воздержание от пищи давало постнику прощение от всех грехов, совершенных после последней исповеди. Резать птицу и скот, вообще проливать кровь в пятницу на Страстной неделе считалось грехом.

В Великий Четверг вечером (на всенощной) совершалась утренняя с чтением 12 Евангелий Святых Страстей Иисуса Христа. Особое значение придается не только освященному огню, но и самой свече. Придя домой со свечой, крестьяне выжигали на косяках дверей и окон кресты с охранительной целью. Этот обычай соблюдался повсюду.

Большое значение придавали четверговому хлебу, поэтому в воспоминание о преломлении хлеба на Тайной Вечери каждый крестьянин подавал в храм заздравную просфору, по силе своей равнозначную благовещенской.

В Каргопольском у. в Великий Четверг пекли *перепетье* или *великоденные четвережки* – лепешки из дрожжевого теста (ср.: в Вологодской губ. – «перепечи»). (Ефименко 1878: 68–70).

Со Страстного четверга начинались приготовления к празднику. Особо строгий пост соблюдался

в Великий пяток. В этот день старались исповедаться и до субботней обедни ничего не ели, в субботу причащались. Благочестивые люди вообще старались в течение всего Великого поста есть два раза в день после трех часов дня, но на Страстной неделе они еще больше ограничивали себя, например, ели только хлеб или сухари с водою один раз в день (Максимов 1994: 313).

В Страстную субботу по традиции освящали в церкви *пасху* – небольшую конусообразную пирамидку сладкого творога с изюмом, высокий пасхальный кулич из сдобного теста и крашеные яйца – ими разговлялись в воскресенье после заутрени. В ночь со Страстной субботы на воскресенье проходило праздничное пасхальное богослужение, наступало Светлое Христово воскресенье («Великодень»). По окончании службы верующие целовались друг с другом – «христосовались» со словами «Христос воскрес!», на что им радостно отвечали: «Воистину воскрес!» – и обменивались освященными яйцами. Христосоваться можно было до Вознесения Господня. В конце праздничной заутрени священник выходил с причтом, и крестьяне, христосуясь с ними, дарили им по красненькому яичку.

Главными символами пасхального застолья были сдобный *кулич* из пшеничной муки, испеченный в высокой цилиндрической форме, но чаще в простой хлебной форме, *пасха* из домашнего сладкого творога, смешанного со сметаной, сахаром, изюмом, крашеные вареные яйца, которые обязательно освящали в Великую субботу после богослужения, – ими полагалось разговеться на первой праздничной трапезе после многодневного поста.

*Пасху*, или, как ее называли в Вологодской губ., *сыр* – готовили из творога, который обычно клали в холщовую тряпицу и подвешивали, чтобы дать вытечь сыворотке. К творогу добавляли свежие яйца, сахар, изюм. В готовом виде сладкая пасха имела круглую или овальную форму, ее подавали на стол вместе с крашеными яйцами для разговления. Реже для ее приготовления пользовались специальной четырехугольной формой из дерева, легко разбиравшейся на части. На одной из стенок формы вырезали буквы «IX» (Иисус Христос) и крест, которые четко отпечатывались на спрессованном твороге.

Интересно, что в крестьянской среде *куличи* выпекали редко, в основном пекли открытые и закрытые пироги с начинкой. В Вологодском у. к заутрене для освящения носили пироги – *рогульки*. В Вельском у. вместо кулича пекли *каравай* из белой покупной муки, его покрывали сверху глазурью из распущенных в воде розовых пряников и украшали выпеченными из теста петушками, курочками, розами (ИА РАН. Ф. 849. Оп. 1. Д. 388. Л. 163).

Придя домой после праздничной службы, как уже упоминалось, разговляться начинали освященными вареными яйцами, сладкой пасхой и пирогами. В Вологодском у. на Пасху ели щи с овсяной крупой из телячьего *осердья* (потрохов), студень из телячьих или овечьих ног, молодое ссвешее молоко. *Рогульки* картофельные и крупяные носили к заутрене для освящения вместо куличей (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 131. Л. 24). В Пельшемской вол. Кадниковского у. на Пасху тоже пекли пироги *рогульки*, которые еще называли *лесенкой*. В Двиницкой вол. соченья с овсяной крупой называли *онучками*. Крестьяне верили, что со дня Пасхи Иисус Христос ходит по земле и в день Вознесения поднимается на небо. Скатертью, которая была в день Пасхи на столе, закрывали больных лихорадкой и эпилептиков во время припадка (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 231. Л. 12). В Устюжском у. «к Пасхе» готовили студень, *сыр*, яйца. На Светлой, или пасхальной седмице в праздничные дни за чаем ели орехи, пряники, конфеты, пироги (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 394. Л. 6).

В дни церковных праздников по всей России духовенство ходило по приходу и совершало молебны по просьбам сельских жителей, это называлось «славить Христа». Члены церковного причта совершали сбор продуктов в основном 4 раза в год: на Пасху, на Рождество Христово, в день Богоявления Господня и в осеннее время, а также в некоторые храмовые праздники. Если священник пользовался уважением своих прихожан, то нередко сборы были большие.

К пасхальной неделе был приурочен обычай «славить Христа», который соблюдался по всей России. Священник и другие члены причта шли по деревне, их сопровождали крестьяне с иконами, это называлось «ходить за Богородицею». После совершения молебна, чтения акафиста членов причта делили пирогами, пасхальными яйцами и другими съестными припасами, а также готовили угощение.

Интересно, что в Вологодской губ. сохранялась традиция дарить домашние пряники церковному причту на пасхальной неделе.

В XIX – начале XX в. сладкие фигурные пряники были особенно популярны в народной среде. Их выпекали по всей России – в Московской, Нижегородской, Смоленской, Тверской, Тульской и других губерниях, а также на Русском Севере – в Архангельской и Вологодской губ. Их делали из дрожжевого теста на меду и патоке, а также из пресного теста, смешанного с картофельной патокой и сахаром, с начинкой и без начинки. В зависимости от того, как были сделаны пряники, вручную или с помощью печатных форм, они разделялись на лепные, печатные и силуэтные. Лепные пряники в виде домашних или диких животных и птиц делали

в Московской, Архангельской и других губерниях. Печатные пряники, самые популярные, делали при помощи наборных фигурных досок, которые резали из березы или липы. Они разделялись на фигурные, штучные, наборные, городские.

Любители полакомиться приобретали их на многочисленных ярмарках и базарах, а также как подарок любимым или к свадьбе. Детям они доставляли особенную радость, поэтому, возвращаясь с ярмарки, родители чаще везли им именно пряники.

Для изготовления плоских силуэтных пряников применяли формы из полосок жести. Вырезные изображения делали в основном для детворы, это учитывалось пряничными мастерами, и они старались внести в свое творчество немало выдумки и смекалки, чтобы позабавить пряниками в виде зверей, птиц, животных и человеческих фигурок. Коломенские мастера славились пряниками розового и малинового цвета.

В городской среде был большой спрос на комбинированные пряники – это соединение формы плоскостного силуэта, полученного при помощи металлического абриса, с наложенной на него объемной фигуркой, выполненной вручную, как в лепных пряниках, но только из сахарной помадки. Такими нарядными пряниками украшали рождественскую елку.

В 1920-е годы традиции пряничного искусства продолжали еще развиваться, но в период НЭПа изготовлением пряников занимались немногие умельцы. Архангельские силуэтные козули, помимо лепных пряников, например, делали в виде пастуха, оленя, кораблика, а в Вологодской губ. был спрос на печатные пряники из цветного сахара в виде белки, звезды, вазона, ненца, павы, коня, лебедя. Резные пряничные доски сохранились практически во всех музейных собраниях Вологодской обл. (Русский народный пряник 1976: 8–9).

Известно, что пряники были давним лакомством всех русских людей. Немецкий ученый и дипломат Адам Олеарий в своем «Путешествии по Московии» оставил описание царских приемов, на которых иностранцев неизменно потчевали различными сладостями и пряниками. Так, на праздничном столе Алексея Михайловича присутствовали «большая ковришка сахарная» в виде герба Московского государства, «сахарная ковришка коричная и большая расписанная с цветом». По случаю рождения Петра I на «родинных столах» было невероятное количество пряников – «коврижки и литыя сахарныя фигуры птиц, зданий» и др. (Забелин 1872).

Особенностью Пасхальной недели исследуемого периода было хождение по домам с иконами – традиция, которая в советский период запрещалась властью. По всей России священник и члены

церковного причта ходили по сельским домам со святыми иконами, пели праздничные стихи и благословляли, это называлось «славить Христа» или «носить образа». Священников приглашали также отслужить молебен вне села на полях, засеянных рожью, пшеницей и т. д. Трапезу не начинали, пока не посетят деревню образа. Во время хождения с иконами крестьяне жертвовали в пользу причта продукты питания. Помимо них, причт одаривали еще и пряниками. Выпечка пряников была характерна и для жителей Вологодской губ.

В Вельском у. Вологодской губ. после того как причт завершал «славление Христа», крестьяне одаривали всех пирогами, пасхальными яйцами и другими съестными припасами. Причем церковному сторожу и просфорне (женщине, которая выпекала просфоры) «христосовали» яйца и пряники домашнего приготовления. Они были трех видов: *суропленики*, *косники* и *листовики* и различались по рецептуре и форме. *Суропленики* или *сыропные* пряники продолговатой формы были белого и красного цвета, их делали большими. Они были чаще именными, то есть на них имелась надпись – «Саше», «Ване» и т. д. *Косниками* называли пряники трапециевидной формы из крупитчатой муки. Они были почти безвкусными, но зато всегда с изображениями петуха, корабля, стола со стоящими на нем бутылками, графином и т. д. *Листовиками* назывались те же косники прямоугольной формы, только тоньше, мягче и вкуснее. Духовенство собирало иногда очень много пряников, так что их хватало, по крайней мере, на полгода.

Кроме яиц и пряников членам причта «христосовали» пироги, *витушки* и *колобки*. Пироги продолговатой формы пекли из яшной муки и посыпали их овсяной крупой. *Витушки* – очень маленькие крендельки, имеющие форму буквы «в» – выпекали из яшной муки, замешанной на масле. *Колобки* пекли из той же муки, но они имели форму круглого *каравайка*. Пирогов собирали очень много, по одному-два с дома, их сушили или продавали.

В Калининской вол. Тотемского у. за славление на пасхальной неделе давали с каждого дома каравай ржаного хлеба от 6 до 10 фунтов весом, 5–6 пирогов разных сортов и 3–10 коп. (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 357. Л. 15). В Спасском приходе на Кокшеньге собирали натурой на причт из 5 человек с каждого двора печеный хлеб – 6 ковриг, весом каждая до 6 фунтов, ржаного зерна – 1 пуд, 21 яйцо. Количество масла высчитать непросто, так как собирали сметаной. Итого натурой собирали в год до 600 пудов печеного хлеба, 674 пуда зерна и 14 100 яиц. Годовой денежный доход причта определить трудно, но одни пасхальные денежные сборы достигали до трехсот рублей (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 345. Л. 11).

В Чакульском приходе Сольвычегодского у. на пасхальной неделе – «о Пасхе» – за «славу» крестьяне давали по ковриге ржаного хлеба каждому члену причта, священнику – по 1–2 ковриги. Некоторые вместо ковриги давали на причт 10–20 коп. Священнику в богатых домах давали еще и яйца, до 50 штук. Пасхальные сборы были богаче рождественских. В каждой деревне во время «славы» причт угощали обедом и несколько раз чаем. Славление продолжалось дней пять (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 327. Л. 10; Д. 318. Л. 6–7).

В Никольском у. на пасхальной неделе, когда причт совершал обход крестьянских домов с иконами и крестом, крестьяне давали по три пирога с дома и по яйцу каждому члену причта (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 287. Л. 51).

В Георгиевском Шурбовском приходе Кадниковского у., где в Великий пост даже церковный сторож собирал печеный хлеб в виде *перепечи*, на Пасху он получал от каждого дома по пирогу и яйца (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 252. Л. 8). Хлеб оставался мерилом богатства и достатка в доме, был главным предметом дарения и на пасхальной неделе.

#### *Двунадесятые и великие праздники*

Помимо Пасхи вологодские крестьяне отмечали двунадесятые (двенадцать) – непереходящие и переходящие праздники, и великие праздники. Крестьяне старались обязательно присутствовать на службе в храме, а придя домой, садились с домочадцами за стол, нередко с приглашением церковного причта. В приготовлении праздничных блюд имела своя специфика.

Рождество Христово (25 декабря ст. ст.) завершало многодневный Рождественский пост. Накануне Рождества (24 декабря ст. ст.) – в день Навечерия Рождества Христова, или Рождественский сочельник («сочевник») для более достойного приготовления к празднику Церковь усиливала сорокадневный пост и предписывала проводить строгий однодневный пост, то есть запрещалось есть до окончания службы или, как говорили в народе, «до звезды», после чего ели постное блюдо – *сочиво* – размоченные или вареные зерна пшеницы или ячменя, политые медом. В древние времена *сочиво* называли *коливом* – это та же пшеница с медом и сладкими овощами; позднее это стали называть *кутьей*. Готовили также *узвар* (*взвар*) из сухих яблок, груш, слив, изюма или вишен. Кутья и взвар – основные традиционные блюда Рождественского сочельника. В России существовал обычай после вечернего богослужения (службы Навечерия) приступать к рождественской вечере всей семьей.

В Вологодском, Грязовецком, Устюжском и других уездах в Рождественский и Крещенский сочельник строго постились, не ели «до звезды» и на ужин

ели кутью (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 116. Л. 2–5; Д. 173. Л. 31–32; Д. 394. Л. 13–14). В Устюжском у. в Рождественский сочельник (24 декабря ст. ст.) и Крещенский сочельник (5 января ст. ст.) ели *сочиво* (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 394. Л. 6).

Праздник Рождества Христова широко отмечали повсюду совместным застольем, к которому крестьяне приступали после возвращения из храма. Дома их ожидал праздничный обед, включавший пироги и много мясных блюд. В Вологодском у. пицца «о Рождестве» (на Рождество) считалась лакомой; тогда кололи телят, варили щи, пекли пироги с яйцами, шаньги, преженики, ели дежень из замешанного на воде овсяного толокна с пресным молоком, творожники из творога со сметаной, наложенного на соченьки из «оржаной» муки, крупяники и т. д. (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 135. Л. 8). Корреспондент Тенишевского бюро И. Ивонинский оставил описание обеда в одной зажиточной крестьянской семье в Никольском у. Перед началом обеда хозяйка накрывала стол чистой скатертью и на оба конца стола клала по стопе пирогов, испеченных из пшеничной муки: одни – с творогом, другие – *загибники* с говядиной и яйцами. К ним подкладывала несколько ломтей черного хлеба для *штей*. Когда все садились за стол, хозяйка приносила студень, потом щи (*шти*) из баранины. Причем особым лакомством считалось хлебать щи из плошки, где перед этим была жареная говядина, от которой остался рассол и жир. За щами следовала *молосная* каша, сваренная из пресного молока с овсяной крупой, круто замешанной на молоке или воде, пшенная каша на молоке. За кашами подавали жареную баранину в глиняной плошке, горячий овсяный кисель с маслом или холодный кисель с молоком, пряженики, блины, шаньги или сочни с пресным молоком и, наконец, по одному-два яйца на каждого члена семейства. Рождество отмечали и как пивной праздник, поэтому к нему варили много пива (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 284. Л. 14–15; Д. 286. Л. 20–21). В Устюжском у. на Рождество делали студень (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 394. Л. 6).

С. А. Дилакторский писал, что в северной части Кадниковского у., в «Троичине», в первый день праздника Рождества Христова храм посещали только мужчины, женщины и подростки, а во второй день праздника приходили только девушки. В народе считали, что женщины получают от Богоматери милость на легкое деторождение, и девушкам посещать храм в первый день считалось предосудительным и неприличным (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 240. Л. 28).

После Рождества наступали Святки, или Святые дни (25 декабря – 5 января по ст. ст.), когда поста в среду и пятницу не было. В этот период цер-



ковный причт ходил или ездил по приходу и собирал продукты, как и на Пасху. Во время обхода крестьянских изб священник совершал краткую службу (литу), во время которой славили Христа. Этот обычай известен под названием «рождественской славы». В Вельском у. на «славенье» в Рождество Христово ездил псаломщик, а на Крещение – священник. За «Христово славление» им давали рожь и овес (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 108. Л. 16). В Калининской вол. Тотемского у. за «славу» в Рождество священнику тоже давали рожь и овес (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 357. Л. 15). В Чакульском приходе Сольвычегодского у. «о Рождестве» все члены церковного причта ездили со «славой» по деревням вместе, но каждый член причта ехал на отдельной лошади. Священнику дарили 3 пирога, диакону – 2 пирога, псаломщику – 1 пирог. В иных домах вместо пирогов давали 5-10 копеек, в бедных домах ничего не давали (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 327. Л. 9–10). В с. Спасо-Поршенское Никольской вол. за «рождественскую славу» из тех продуктов, что давали крестьяне, включая каравай хлеба, священник брал себе три части, а псаломщик – четвертую часть (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 318. Л. 6–7).

На святках дети и молодежь ходили по домам, славили Христа и пели колядки, за что их одаривали чем-нибудь съестным. В с. Кипшеньга Байдаровской вол. Никольского у. крестьянские дети, придя в избу, начинали с пения тропаря Рождеству Христову и кондака, после чего главный из них пел духовный стих: «Снеги на землю падали, перепадывали»:

Сам Иисус Христос со небес сошёл,  
Со Ангелом Гавриилом со Иваном со Предтечей...  
Пресвятая Божья Матерь  
В Божью церковь заходила,  
Сверху ладаны снимала  
Проповедывала: проповеднички Христовы,  
Проповедуйте про книжное письмо  
Про Христово Рождество.  
Прикатилось Рождество к нам под окно;  
Ставай, хозяин, ставай молодой!  
Буди жену, буди молодую!  
Подавай Христомалам рубль, полтину,  
Золота гривну, пива шайку,  
Вина бутылку, маслица чечульку,  
На верх козульку; наша-то козулька  
Рождественска дверьми-то ходит  
Окошками щет ведет, калидули  
Волокот: калитку за нитку,  
Калачик за бочек и пирожонька чиличек.  
С праздником, хозяин, хозяйошка!  
Вам на копейки потешки, нам – на орешки!

За пение хозяин дома отсчитывал колядующим несколько медных монет. В г. Никольске дети мешан за славенье со звездой получали иногда муку и овес (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 292. Л. 45).

Двунадесятый непреходящий праздник – Крещение Господа Иисуса Христа, или Святое Богоявление, отмечался 6 января по ст. ст. Накануне Крещения праздновали Навечерие Богоявления, или Крещенский сочельник. В Крещенский сочельник полагался строгий однодневный пост. Благочестивые крестьяне не ели «до святой воды», а после богослужения, на котором совершался чин великого освящения воды, разговлялись постной пищей. Весь день проводили в строгом посте. Вечером ели кутью.

На Крещение Господне после окончания службы старались той свечкой, с которой стояли в храме, вернувшись домой, выжечь крест на верхней балке перед входом в хлев. Так же поступали с «четверговой свечой», с которой стояли в Великий четверг на Страстной седмице в храме – ее старались донести до дома зажженной и выжечь кресты над входом в дом и в хлев.

Что же касается празднования Нового года, то его не отмечали, как это стало традиционным в советский период. Но в день памяти преподобной Мелании Римляныни, или Малании-кишницы (31 декабря ст. ст.) готовили особое блюдо из свиных кишок. В Калининской вол. Тотемского у. их начиняли овсяной крупой со свиным жиром или коровьим маслом и поджаривали в печке. В Подболотной вол. Никольского у. хозяйки заранее запасались свиными кишками и начиняли их таким же *соломатом*, закрепляя с концов тонкими лучинками. В Чакульском приходе Сольвычегодского у., помимо свиных, начиняли бычьи кишки ячной крупой и жарили в масле вместе с картошкой. Если праздник приходился на постный день, то это кушанье ели на другой день (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 240. Л. 742 об; Д. 257. Л. 20; Д. 315. Л. 6; Д. 327. Л. 11; Д. 336. Л. 18).

Двунадесятый непреходящий праздник Благовещения Пресвятой Богородицы (25 марта ст. ст.) иногда попадал на Великий пост, тогда пост ослаблялся – разрешалось есть рыбу; когда он попадал на Страстную седмицу, то можно было есть еду с растительным маслом, а если совпадал с днем Пасхи, то праздновался, как Пасха.

В Устюжском у. на Благовещение совершенно не работали, готовили праздничный стол, а пироги пекли с вечера (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 394. Л. 13–14). В народе особое значение придавали благовещенской просфоре (Соколова 1979: 147). Просvirки из пресного теста пекли дома и оделяли ими всех семейных. Одну просvirку вместе с принесенной из церкви берегли до весны, а когда начинали засеивать

овес, крошили на мелкие кусочки и разбрасывали по полю вместе с семенами. Ни одна посевная не обходилась без благовещенской просфоры.

Праздник Преображения Господня (6/19 августа) приходился на Успенский пост. В народе этот праздник был известен под именем «Второго Спаса», «Спаса на горе», «Яблочного Спаса».

Начало Успенского поста отмечали как день Происхождения честных древ Животворящего Креста Господня (1/14 августа). Этот первый осенний праздник в народе называли «Первый Спас», «Спасов день» или «Медовый Спас», потому что он считался «медовым разговеньем». Там, где местные условия позволяли разводить пчел, к этому дню пекли пироги с медом.

В с. Вознесенское Никольского у., где особенно чтился Спасов день, в этот день вся паперть в приходской церкви была заставлена столами, на которых лежали картофель, горох, огурцы, репа, брюква, рожь, ячмень, пшеница, овес нового урожая. После обедни священник освящал принесенные плоды и овощи, после чего их можно было есть. Крестьяне говорили: если кто попробует плодов до Спасова дня, тот не должен их есть еще 40 дней. Действительно, многие этого придерживались и не ели горох, картофель, огурцы нового урожая (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 292. Л. 1–2).

В д. Першимский Починок Вельского у. в Спасов день, или день Всемиловитого Спаса, устраивали крестный ход и молебен в местной часовне во имя великомученика Георгия, известной в народе под названием «Спас в Раменье». Здесь собиралось почти 10 000 богомольцев. После богослужения на улицу выставляли стол с яствами, бочку или ушат пива и немного водки. На другой день угощали родных, а на третий день – соседей (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 236. Л. 15).

На Кокшеньге в Тотемском у. в Спасо-Преображенском приходе день Преображения Господня отмечали как храмовый праздник (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 345. Л. 9–10). Праздник Успения Пресвятой Богородицы (15 августа), как и Рождество Христово, праздновали «в числе», то есть всегда в одни и те же дни.

Рождество Пресвятой Богородицы (8/21 сентября) в Калининской вол. Тотемского у. было престольным праздником, здесь его называли «Оспожин день», «Оспожинки», «Госпожин день», «Госпожинки». В день праздника к местным жителям съезжались гости из других волостей (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 350. Л. 7–8).

На Воздвижение Креста Господня (14/27 сентября) соблюдался однодневный пост. Разрешалось употреблять пищу с растительным маслом (молочное, яйца и рыбу есть нельзя). Соблюдать этот пост

было нетрудно, поскольку он приходился на начало осени, когда был собран урожай и сделаны впрок заготовки из овощей.

Праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы (21 ноября/4 декабря) приходился на начало Рождественского поста, и в этот день можно было есть рыбу.

Двунадесятые переходящие праздники включали Вход Господень в Иерусалим, Вознесение Господне, День Святой Троицы, или Пятидесятницу. Их празднование зависело от дня Пасхи.

Вход Господень в Иерусалим отмечался за неделю до Пасхи, и по случаю этого двенадцатого переходящего праздника разрешалось есть рыбу.

Вознесение Господне праздновали через 40 дней после Пасхи, в народе говорили: «Сорок дней прошло после Паски, и Иисус Христос уходит». В этот день из пресного теста пекли *лесенки*.

День Святой Троицы, или Пятидесятницу, праздновали через неделю после Вознесения Господня. В этот день верующие с цветами и веточками березы шли в храм, который совершенно преобразался: его украшали свежескошенной травой и полевыми цветами (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 146. Л. 20).

В Чакульском приходе Сольвычегодского у. после службы на Троицын день шли домой, где ждал обед. В следующее после Троицы воскресенье заговлялись на Петров пост, поэтому его называли «яичным заговением». В каждом доме в этот день делали яичницу и варили столько яиц, сколько могли съесть. После обеда молодежь устраивала гуляние на лужках, а подростки и пожилые люди катали яйца (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 336. Л. 26–27). В канун праздника Святой Троицы – в Троицкую родительскую субботу было принято поминать умерших в храме.

Крестьяне отмечали также и «великие праздники», к которым относились дни Покрова Пресвятой Богородицы (1/14 октября), Обрезания Господня (1/14 января), Рождества святого Иоанна Предтечи (24 июня/7 июля), день святых апостолов Петра и Павла (29 июня/12 июля), день Усекновения главы святого Иоанна Предтечи (29 августа/11 сентября).

В Мольском приходе Тотемского у. праздник Рождества святого пророка Иоанна Крестителя (24 июня/7 июля), или Иванов день, был престольным. Каждый крестьянин считал своим долгом посетить храм и помолиться об успешном сенокосе, а также побывать у своих родных и знакомых на праздничном обеде, до чего моляки были большие охотники. После обедни шли к себе обедать, некоторые обедали у церкви, куда приносили корзину с пирогами. К этому дню каждый крестьянин варил пиво. Из соседних приходов на праздник отправлялись накануне, особенно молодое поколение – «молодцы и девицы». Каждая девушка – «славница» – отправля-

лась в гости с большим узлом нарядов и с зонтиком. Праздник сопровождался трехдневной Ивановской ярмаркой (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 369. Л. 18, 69).

В народе особо почитался один из великих праздников – день памяти святых первоверховных апостолов Петра и Павла (29 июня/12 июля), который повсеместно называли «Петров день». Крестьяне считали святых покровителями рыбаков, поэтому, например, в Устюжском у. некоторые рыбаки за утренней молитвой испрашивали у святого Петра помощи на рыбную ловлю (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 394. Л. 13–14). В Кадниковском у. крестьяне особенно праздновали память святых Петра и Павла и устраивали в этот день пивной праздник (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 240. Л. 31).

Накануне Петрова поста повсюду было принято отмечать Петрово (Петровское) заговенье. В Холмогорском у. Архангельской губ. «в последнюю “молочную” субботу Петрова заговенья, т.е. в предпоследний день межгovenия к Петрову посту, по заходе (закате) солнца, в ночь на воскресенье, по обычаю издревле, в деревнях почти все жители варят и едят во множестве куриные яйца». В Пинежском у. на Петровское заговенье также все много ели вареных яиц (Ефименко 1878: 74, 142).

С Петровым постом (Петровками) был связан еще один старинный обычай: священнослужители собирали ругу, или сбор съестных припасов в пользу церковного причта. В Петров день духовенство получало от прихожан ругу, которая состояла из масла и сметаны (Ефименко 1878: 142). В разных уездах руга имела свое название – Петровское, Петровщина.

Во время сбора руги («За Петровским») священник и другие члены причта сами ездили по деревням, где крестьяне давали то, что им позволяло их материальное благосостояние. Обычно священник останавливался у известного крестьянина в деревне и садился пить чай. В это время десятский оповещал крестьян о сборах. Священнику давали по чайному блюду масла, по 10 яиц и по чашке крупы с дома. Дьякону и псаломщику давали в 2 раза меньше, чем священнику (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 287. Л. 51). В с. Спасо-Поршенское Никольской вол. священнику давали масло, яйца и пироги (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 318. Л. 6–7). В Георгиевском Шурбовском приходе Кадниковского у. в Петров пост церковный сторож тоже ходил собирать «петровщину»: ему давали кусок хлеба, 1–2 яйца и сметаны – кто сколько даст (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 252. Л. 8). В с. Лойма Усть-Сысольского у. «петровское» давали и писарю (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 387. Л. 10).

В Чакульском приходе Сольвычегодского у. за «Петровским» священники ходили в Петров день и дня три после него, им давали пироги или шаньги.

Помимо священника сбор совершали жены священников и причетников, а в некоторых случаях они посылали кого-нибудь от себя (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 327. Л. 10–11). В Архангельской губ. духовенство тоже получало от прихожан ругу непосредственно в Петров день, эта «Петровская» руга состояла из масла и сметаны (Ефименко 1878: 142).

В Петров пост совершали «молебствие» – молебен, после которого устраивали общественное застолье. Так, в с. Спасо-Поршенское Никольской вол. Сольвычегодского у. в один из назначенных для этого день после службы в приходском храме крестьяне брали иконы и крестным ходом шли в деревню, где было назначено молебствие. День считался праздничным, поэтому никто не работал. После молебна устраивали пир с угощением для всех участников крестного хода: посередине деревни ставили столы, украшенные березками. За молебны с каждой семьи полагалось отдать в пользу церковного причта по 5–10 яиц (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 318. Л. 7).

Помимо сбора руги церковным причтом, еще одной примечательностью Петрова поста был сбор съестных припасов для нищих в виде отхожего промысла. Материалы Тенишевского бюро показывают, что эта традиция была характерна для крестьян Сольвычегодского у., особенно в селах Ильинское и Никольское на погосте Чакульского Преображенского прихода. Здесь ближе к Петрову дню появлялось много нищих с берестяными туесами – «бурачками». Они знали, что коровы были на подножном корму и давали много молока, отчего за время Петрова поста накапливалась сметана. Если пост был длинный, то они, походив в 3–4 волостях, собирали около пуда масла и мешка два сухарей в кусочках. Этот сбор слыл в народе под названием «разговинье», или «разговиннице» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 335. Л. 66). Нищие в основном питались милостыней – «что Бог пошлет». Поданный кусок хлеба они подносили ко лбу и как бы делали поклон – это образный знак почитания хлеба как дара Божия.

В день праздника Усекновения главы Иоанна Предтечи (29 августа/11 сентября) соблюдался однодневный строгий пост – «прославляя в этот день великого постника и пустытника, жившего в пустыне безводной и бестравной», поэтому этот праздник в народе был известен еще под именем «Иван Постный». По церковному уставу разрешалось есть постное масло, но нельзя было есть рыбу. Помня обстоятельства кончины святого угодника, многие верующие остерегались есть что-либо круглое, напоминающее своей формой голову, например, капусту, картофель, яблоки (Булгаков 1994: 69).

В Устюжском у. в этот день в реках появлялось много рыбы, но рыбаки считали большим грехом ее ловить (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 394. Л. 13–14).

В Вологодском у. стол на праздник Покрова Пресвятой Богородицы (1/14 октября) готовили из последних средств (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 133. Л. 4).

День Покрова Пресвятой Богородицы был самым главным местнотимым праздником в Подболотной вол. Никольского у. (Рослятинское общество). К нему начинали готовиться задолго: запасались мукой, мясом, делали солод и т. п. Празднику посвящали целую неделю, а то и больше. Из 18 деревень Рослятинского общества не праздновали только две, то есть не варили пива, так как они праздновали Михайлов день (8 ноября), к которому и варили пиво. Наварить пива к празднику считал для себя долгом каждый крестьянин: «Какой праздник без пива!». Зажиточные крестьяне варили до 80 ведер пива и больше. Порой праздновали несколько дней. «У нас седни двенадцатый Покров», – говорили крестьяне, когда праздновали двенадцатый день (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 315. Л. 5).

#### *Храмовые праздники*

Известный вологодский историк А. В. Камкин в своей книге «Православная церковь на севере России. Очерки истории до 1917 года» уделил особое внимание наименованиям храмов, от которых пошло празднование престольных, или храмовых праздников (Камкин 1992: 16–20).

Многие храмы и престолы Вологодской губ. были наименованы в честь одного из двенадцатых и великих праздников, а также в память о святых угодниках, поэтому эти праздники назывались «престольными», или «храмовыми», их отмечали в каждом селе.

Местные, или «деревенские» праздники имели общественный характер. В отдельных случаях они назывались «мольба», «богомолье» или «молебствие», особенно когда праздновались по обету, и в этом случае они становились «обещанными» праздниками. О тесной связи совместных трапез с православным календарем писал Д. К. Зеленин: «Коллективные общественные угощения почти всегда связаны с обрядом, с культом» (Зеленин 1991: 382).

Крестьяне праздновали день памяти святителя и чудотворца Николая, архиепископа Мир Ликийских (6/19 декабря) и день перенесения его святых мощей из Мир Ликийских в Бари (9/22 мая).

Особым праздником для крестьян был день святого пророка Божия Илии (20 июля/2 августа) (Макашина 1982: 83–101). Жители с. Кубенское Вологодского у. в день праздника посещали храм во имя святого пророка Илии, а после обедни и молебна «громоносному Илье» принимали участие в крестном ходе (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 121. Л. 14). В Кадниковском у. многие крестьяне постились не только в Ильин день и в пятницу накануне, но и в течение всей Ильинской недели. Они не зани-

мались никакими полевыми и домашними работами: «Страшно!» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 240. Л. 45). В Васьяновской вол. Ильинская неделя называлась «грозной», или «звериной», потому что крестьяне считали, что на этой неделе медведь настойчивее преследует домашний скот. Жители Нижнеслободской вол. праздновали день святого пророка Ильи по очереди. В этот день они приносили из церкви образа и служили молебен, почему праздник назывался «мольбами». Крестьяне д. Хмелевской ежегодно служили молебен и старались завершить сенокос до Ильина дня, поговаривая: «До Ильина дня в копце пуд меду, а после – пуд дегтю» (или: «пуд навозу») (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 231. Л. 7–8).

В Нижнеслободской вол. Кадниковского у. Ильин день был «обещанным» праздником, то есть празднуемым по обету (завету) предков. Его праздновали, как уже упоминалось, по очереди: в одном году – в д. Олюшенской, в следующем году – в д. Павловской и т. д., за исключением д. Хмелевской, где этот день праздновали ежегодно. Очередная деревня к этому дню варила пиво и готовила угощение «на весь крещеный мир», состоявшее из говядины, хлеба, пирогов и сыра (творога). Рожь для солода в этом случае собирали со всей волости, варили пиво и делали угощение «миру» крестьяне той деревне, в которой это должно быть по очереди и своим счетом: «Насколько древен этот обычай, можно судить по тому, что во время молебствия ежегодно принято прилипать по одной восковой свече копеечного достоинства к подсвечнику, отчего такой подсвечник стал длиной 1/2 аршина и около 6 вершков в объеме – чуть ли не бревно! В д. Хмелевской к этому дню варилось лишь одно сусло, которое и распивалось по окончании молебствия всеми желающими, кто откуда бы ни пришел» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 277. Л. 4–4 об.).

В Калининской вол. Тотемского у. в Ильин день считалось грехом работать, даже если он приходился на горячую пору, из боязни прогневить пророка Илию, который, как считали крестьяне, распоряжается громом и молнией, «гремит», разбегая на каменной огненной колеснице по небу, и может убить молнией. Они соблюдали строгий пост в Ильинскую пятницу и канун праздника (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 357. Л. 15).

Пророк Илия считался покровителем скота и охранителем стад от медведей и волков, поэтому в Бережнослободской вол. Тотемского у. существовал обычай в Ильин день приносить в церковь бараньи головы. После окончания обедни служили молебен и окропляли их святой водой, потом они поступали в пользу причта (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 339. Л. 47). Крестьяне Спасского прихода на Кокшеньеге постились целую неделю, чтобы пророк Божий «помило-

вал скотинку». В день праздника масло, собранное в продолжение недели, они приносили в церковь как жертву святому пророку (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 345. Л. 13).

Жители Подболотной вол. Никольского у. тоже всю неделю перед Ильиным днем постились – «для скота». Этот пост, как они говорили, они совершали для предотвращения от мора, он был им завещан предками в память о падеже скота в прошлом. В Ильинскую пятницу крестьяне приносили в церковь рожь, коровье масло и овечью шерсть. После обедни каждый брал горсть ржи и клал ее дома в семена ржи, с которыми они начинали сев весной (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 315. Л. 7 об.). В других приходах Никольского у. постились 7 дней перед Ильиным днем, а в Ильинскую пятницу старики вообще ничего не ели до самого вечера (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 310. Л. 2–3).

В Никольском у. Ильинская пятница и Ильин день пользовались особым уважением. В 1890-х годах в эти дни случился сильный град, и жители пострадавших деревень дали обет ежегодно «молитвовать» в Ильин день и не работать, запрет на работу соблюдали и соседние деревни (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 310. Л. 1). В с. Вознесенское Никольского у. особенно боялись Ильинской пятницы (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 292. Л. 1–2).

В Чакульском приходе Сольвычегодского у., где Ильин день был престольным праздником, ежегодно в этот день косили и продавали траву. После торгов с казны устраивали «литки»: выдавали на прихожан полведра водки. Это стало обычаем, и нарушение его в народе вызывало ропот. Поэтому, когда однажды за скошенное сено стали давать низкую цену и причт решил отстрочить продажу сена до 1 августа, крестьяне возмутились: «Как это можно не продавать церковного (церковного. – Т. В.) сенокосу в Ильин день, эдак, пожалуй, недолго разгневить пророка Илию». Умиравшие бездетные крестьяне часто свой пай сенокоса оставляли в пользу церкви с согласия общества (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 336. Л. 14–15).

Крестьяне отмечали день памяти святого Георгия Победоносца (23 апреля/6 мая). В Богородской вол. Кадниковского у. все прихожане обыкновенно подавали поминать, а освященные в этот день просфоры берегли до посева. Они лежали на зерне и перед обедом их съедали в поле. В Устьянской вол. приносили в церковь для освящения зерно и 2–3 горсти уносили домой, остальное поступало в пользу причта и церкви. Зерно смешивали с остальными семенами, предназначенными для посева. В Зубовской вол. каждая хозяйка пекла каравай и обходила с ним домашний скот, выпустив скотину на волю, обходила ее с иконой и караваем хлеба в руках. Раз-

резав каравай на мелкие части, она отправлялась в церковь, где после службы раздавала их нищим. В отдельные дни нищие собирали по целому мешку таких кусочков (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 240. Л. 42 об.).

Особо праздновали день памяти преподобномученицы Анастасии Римляныни (или Анастасьин день, 29 октября/11 ноября), считавшейся покровительницей овец. В Чакульском приходе Сольвычегодского у. к этому дню полевые работы заканчивались, скот в поле не выпускали и теперь для крестьянина было важно, чтобы приплод у скота был хороший. Чтобы умиловить святую, крестьяне приносили в церковь «Анастасиевское мясо» – сушеные овечьи лопатки, которые шли в пользу причта (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 327. Л. 11; Д. 326. Л. 17).

День святых Космы и Дамиана (1 ноября) «на Руси считался курячьим, а также праздником ремесленников и девиц». В городах он издавна был праздником кузнецов, поэтому во имя этих святых ставились церкви. Нередко рядом с ними строили церкви во имя святых Флора и Лавра – покровителей коней и коневодства.

В день памяти бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана Асийских (1/14 ноября) было принято варить овсяную кашу, этот праздник был связан с домолотками последнего овина. В Сямженской вол. Кадниковского у., когда садились за стол, приглашали святых отведать каши со словами: «Кузьма и Демьян, идите кашу хлебать!» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 240. Л. 48). На Кокшеньге бытовало поверье, что эти святые работали на других всегда бесплатно и за это их кормили кашей, потому крестьяне на домолотках тоже варили кашу. Когда последний овин был умолочен, обыкновенно один из крестьян говорил: «Хозяину – ворошок, а нам – каши горшок» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 345. Л. 13–13 об.). Даже дети, ночующие в училище, приносили на этот день крупу, чтобы сварить кашу.

День памяти святых мучеников Флора и Лавра (5/18 августа) в крестьянской среде называли «Фролы». К нему пекли «фроловские» просфоры из ржаной муки (Даль 1994: 1154).

В том же Кадниковском у. накануне дня святого Димитрия (26 октября), в субботу, всюду раздавали подавание и пекли шаньги, часть их отдавали причту (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 240. Л. 47).

В Калининской вол. Тотемского у., где храмовым считался праздник Рождества Пресвятой Богородицы (8/21 сентября), в каждой деревне в течение года справляли свой «деревенский праздник», нередко 2–3 раза в год. Они приурочивались ко дням памяти чтимых святых и памяти о бедствиях в прошлом – о градобое, пожаре, падеже скота. Накануне праздника крестьяне заказывали обедню, после ее

окончания они несли в деревню иконы и везли духовенство. Священник служил сначала общий молебен, а потом ходил с иконами и «молебствовал» в каждом доме, за что он и другие члены причта получали каравай хлеба и 5 коп. (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 350. Л. 7–8; Д. 357. Л. 15).

В Вельском у., где натуральное хозяйство позволяло крестьянину иметь достаточно продуктов для пропитания, к праздникам покупали муку *крупчатку*, горох, около 4 ведер вина в год. Помимо этого, варили пиво к праздникам, например, к «Богослову» (день памяти святого апостола Иоанна Богослова) на варку пива уходило около 10 пудов солода (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 100. Л. 14–15).

В Грязовецком у. в местные праздники на последнее кушанье постоянно подавали *сладкую похлебку* с изюмом, черносливом и черникой (*черницы*) (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 173. Л. 31–32).

В храмовые праздники по всей Кокшеньге в Тотемском у. совершались крестные ходы вокруг церкви. В этих местах деревня или группа деревень праздновали двенадцатый праздник или память какого-либо святого. Особенность деревенского праздника выражалась в общественном пире – «пировстве», на котором главным напитком было пиво (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 345. Л. 13–14).

В Спасской вол. «деревенские» праздники отмечали в разных деревнях по очереди. В Верховном приходе Девятую пятницу (после Пасхи) праздновали на погосте и еще 34 селения; Рождество Богородицы – 28 селений; день памяти святой Параскевы (28 октября ст. ст.) – 3 селения; день святителя Николая (6 декабря ст. ст.) – 4 селения. В Лохотском приходе праздновали Крещение Господне – 1 селение; день святого Георгия (23 апреля ст. ст.) – 4 селения; день святителя Николая (9 мая ст. ст.) – 3 селения; Троицын день – 2 селения; Спасов день (1 августа ст. ст.) – на погосте и в 4 селениях; Покров Пресвятой Богородицы – на погосте и в 20 селениях; святителя Николая (6 декабря ст. ст.) – в 3 селениях; Рождество Христово – в 3 селениях. В Поцком приходе праздновали день святого Иоанна Богослова (8 мая ст. ст.) – 2 селения; день святителя Николая (9 мая ст. ст.) – 2 селения; день святого пророка Илии – на погосте и 18 селений; день святого Георгия (24 ноября ст. ст.) – 24 селения; день святого Иоанна (5 декабря ст. ст.) – 2 селения.

В Заборском приходе праздновали день святого Иоанна Богослова – 1 селение; день святых Константина и Елены (21 мая ст. ст.) – на погосте и 23 селения; Казанскую (22 октября ст. ст.) – 8 селений; день святителя Николая (6 декабря ст. ст.) – на погосте и 9 селений.

В Спасском приходе праздновали день святого Георгия (23 апреля ст. ст.) – 2 селения; святителя

Николая (9 мая ст. ст.) – 13 селений; Девятую пятницу (после Пасхи) – 35 селений; святого пророка Илии – 8 селений; Преображение Господне – на погосте и 2 селения; Рождество Богородицы – 4 селения; день преподобного Савватия Соловецкого (27 сентября ст. ст.) – 13 селений; великомученика Димитрия Солунского (26 октября ст. ст.) – 7 селений; день архистратига Михаила (8 ноября ст. ст.) – 6 селений; Введение во храм Пресвятой Богородицы – 6 селений; святителя Николая (6 декабря ст. ст.) – 34 селения; преподобного Афанасия (18 января ст. ст.) – на погосте. В Заячерицком приходе праздновали Пасху – 14 селений; Неделю всех Святых – 33 селения; праведного Прокопия (8 июля ст. ст.) – 1 селение; день святого пророка Илии – 1 селение; Происхождение честных древ (1 августа ст. ст.) – 1 селение; Преображение Господне – 4 селения; Успение Богородицы – 7 селений; святых Фрола и Лавра (18 августа ст. ст.) – 3 селения; Рождество Богородицы – 2 селения; святого Димитрия (26 октября ст. ст.) – 33 селения (в этот праздник на пиво расходовалось до 2000 пудов солода по всему Заячерицкому приходу!); святителя Николая (6 декабря ст. ст.) – 1 селение; святителя Модеста, архиепископа Иерусалимского (18 декабря ст. ст.) – 2 селения; Рождество Христово – 2 селения. В некоторых селениях устраивали по три пивных деревенских праздника в год (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 345. Л. 15–16).

Кроме «деревенских» праздников крестьяне с Кокшеньги Тотемского у. справляли еще «кануны»: к праздникам Господним и Богородичным, а также к дням памяти святых варили пиво – на него шло до двух пудов солода. Водки пили очень мало, пироги пекли в небольшом количестве, гостей было тоже немного (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 345. Л. 15–15 об.).

В Чакульском Преображенском приходе Сольвычегодского у., где особенно почитали дни памяти святых Прокопия Устюжского, Ильи Пророка, Флора и Лавра, Архистратига Михаила, отмечали престольные праздники по очереди. Поэтому приход разделялся на 4 части: одна часть отмечала один праздник, другая часть – другой и т. д. Общественный пир происходил на погосте или на площади вблизи храма. Для этого участники пира заранее собирали продукты питания со своих односельчан и готовили еду.

Накануне престольного праздника каждый домохозяин приносил свежую свинину, баранину, телятину или дичь, по *наберухе* хлеба, пироги с рыбой к распорядителям, которые отвозили все это утром в день праздника на погост. Доложив священнику о своем прибытии, они брали церковный котел (вместимостью 2 ушата), клали в него все мясо и варили до готовности. Затем приглашали причт отслужить

молебен перед иконой празднуемого святого, после молебна все садились за стол.

Перед началом трапезы заранее устанавливали столы, на них клали столовые принадлежности – блюда, ложки, *скобкари*, которые находились на хранении в местной церкви и употреблялись только по случаю общественного пира. Основным угощением была особая каша или, правильнее сказать, мясные щи с большим количеством овсяной крупы. Если память этим святым случалась в постный день, то кашу варили накануне праздника. Помимо каши к застолью приносили хлеб, пироги с рыбой и варили пиво. По местному обычаю для приготовления пива за неделю до праздника каждый хозяин или хозяйка в один день относили на поварню определенное количество солода или муки, их принимали специально назначенные распорядители, на которых падала очередь варить пиво. Примечательно, что во время совместного празднования крестьяне не забывали о бедных, нищих и странниках и устраивали для них трапезу (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 335. Л. 67–68).

В с. Вознесенское Никольского у. в дни храмовых праздников – Рождества Христова и Троицына дня устраивали однодневные ярмарки (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 292. Л. 1–2).

Нередко общественные пиры сопровождалась угощением нищих и бедных. Совместную трапезу для нищих устраивали жители д. Филяево Кадниковского у. в день памяти святой Агриппины, или Аграфены-Купальщицы (23 июня ст. ст.) на деньги, полученные ими от сдачи в аренду для покоса общественного «Николина луга». Они заказывали молебен с водосвятием на полях, а потом садились за стол. Поскольку этот день приходился на Петров пост, то готовили постные щи из овсяной крупы, горох, пшеничную кашу, *соковую кашу* из конопляного семени и пироги (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 230. Л. 1–2).

Помимо нищих по Вологодской губ. ходило много странников, которые пели или читали духовные стихи. Их охотно приглашали в дом и любили расспросить, что хорошего они видели в «Росsee», у каких угольников бывали и какие святые места они посетили (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 117. Л. 6; Д. 294. Л. 17).

«Богомолье», или «молебствия»

В Вологодском у., где в каждом приходе был свой «деревенский» праздник, его нередко справляли 2 раза в год: один – весной или летом, другой – осенью или зимой. Из весенних праздников особенно чествовали Николин день, Троицын день, Неделю всех святых; из летних – Петров день, Ильин день; из осенних – Рождество Богородицы и из зимних – Рождество и Крещение Господне. Кроме них крестьяне справляли почти в каждой деревне так называемые «богомолье», или «молебствия», совер-

шаемые в воспоминание каких-либо особых событий. *Богомолье*, «мольбы», «молебствия» означало день принятия икон в селе.

Праздник ожидали с нетерпением, припасали хорошие продукты, а недостающие покупали. Дня за два в той деревне, где проводился праздник, покупали в городе белую муку, рыбу, мясо и другие необходимые продукты. После окончания обедни в храме девушки брали иконы, а парни – хоругви, и крестный ход, при звоне колоколов, шел в деревню, где предполагалось молебствие. В деревне иконы встречали стряпухи, оставшиеся дома для «обрядов», то есть для приготовления еды. Когда молебствие заканчивалось, стряпухи брали иконы и уносили их обратно в церковь, все возвращались домой, где их ожидали гости, но молодые парни и девушки праздновали отдельно от взрослых со своими ровесниками (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 127. Л. 2–9).

«Богомолье» устраивали в Посошненском приходе Вологодского у., где в каждой деревне, кроме общецерковных и общеприходских (храмовых и престольных), были свои особые праздники и даже не по одному – это были рассматриваемые нами «молебны» и «богослужения» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 156. Л. 17–17 об.).

В Нижнеслободской вол. Кадниковского у., как сообщал А. Шустиков, пивными праздниками считались «Богороцкая» – день Рождества Пресвятой Богородицы, Покров, «Кузьмов день» (1 ноября ст. ст.), Николин день (6 декабря ст. ст.). В Двинницкой вол. пивные праздники устраивали по порядку: в деревне Наумовской – в день Тихвинской иконы Божией Матери (26 июня ст. ст.) и в день святых Петра и Павла; в деревне Звезлицы – в день Положения ризы Божией Матери; в деревне Мишуткино – в день памяти святых Кирика и Улиты (15 июля ст. ст.) (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 277. Л. 4).

По традиции, в день праздника рано утром шли в церковь, нарядившись в праздничную одежду. В церкви ставили свечу перед праздничной иконой. По окончании обедни брали из церкви хоругвь, запрестольные образа, фонарь, икону праздника и вместе с причтом торжественно отправлялись с крестным ходом в свою деревню, где служили общий водосвятный молебен. После его окончания начиналось угощение причта. В Корбанге обычно кто-либо из крестьян угощал причт от себя, на свой счет, но иногда делали сбор вскладчину, и тогда устраивали общее угощение причту в каком-нибудь доме. Одновременно начиналось угощение, на которое созывалась вся родня. К вечеру большинство чувствовало себя «в кураже». Между тем молодежь веселилась отдельно на улице, устраивая игры и пляски под аккомпанемент гармошки. Если храмовый праздник отмечали во всей волости, на-

пример, день Егория и Николин день в Корбангской вол., Николин день в Двинницкой вол., день Савватия в Кодановской вол., то праздник продолжался несколько дней, хотя каждая деревня праздновала только один день на этой праздничной неделе. Делалось это так, что одна часть соседних деревень праздновала первый день праздника, другая часть – только второй день и т. д. (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 240 Л. 39–40 об., 127).

Кроме того, каждая деревня имела свой местный праздник, когда из приходской церкви к полям совершался крестный ход. Установлены были праздники для испрошения обильного урожая и здоровья людям и скоту, а также для предотвращения пожаров и всяких несчастий и в память случившихся ранее несчастных случаев. Работать в эти дни строго запрещалось. Запрет касался не только этих конкретных случаев, но и других дней. У жителей Задносельской вол. Кадниковского у., например, вошло в обычай составлять «селенные приговоры», воспевающие какие-либо работы по воскресным и праздничным дням (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 262. Л. 8 об.).

В Наремском приходе Кадниковского у., помимо общих праздников – Рождества, Крещения, Пасхи, Троицы, особенно праздновали день святого Власия (11 февраля ст. ст.), святого Прокопия (8 июля ст. ст.), Казанской иконы Божией Матери, Димитрия Прилуцкого (3 июня ст. ст.). Кроме того, в каждой деревне праздновали день принятия икон – «богомолье» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 272. Л. 27).

В Чакульском Преображенском приходе Сольвычегодского у. «мольбы» устраивали при церкви три раза в год и варили огромное количество пива (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 333. Л. 14). В «часовенные» праздники приглашали причт для службы, после чего бывало угощение в тех домах, где наварено к празднику пиво.

Некоторые «богомолья» совершали *по обету*, поэтому местные праздники назывались «обещанными». Их отмечали в связи с данным когда-то обетом праздновать в память о каком-то стихийном бедствии – о пожаре, падеже скота и т. д. Празднование заключалось в том, что после совершения священником водосвятного молебна крестьяне шли на крестный ход с иконами по деревне (если это был обещанный праздник) или после обедни (если храмовый). Потом начинался обед, на который собирались родственники и гости из своего прихода, и особенно – «зятевья» из других приходов.

В приходах Кадниковского у. среди храмовых праздников в году выделялись три: день Казанской Божией Матери, день священномученика Власия (6 февраля ст. ст.) и Димитриев день (3 июня ст. ст.). Кроме этих праздников в каждой деревне устраива-

ли по «богомолью». Богомолье праздновалось только одной деревней, а храмовый праздник – всем приходом и не менее трех дней. Самый главный праздник – Власиев день – был «пивным» праздником в полном смысле этого слова, так как в каждом доме варили пиво. Не работали 3 дня. Гостей было много, некоторые гостили по неделе. Бывали все близкие и дальние родственники. Каждый день выпивали по 3 ведра пива (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 270. Л. 11).

В Вологодской губ. особенно почитали праведного Прокопия Устюжского (8 июля). В Двинницкой вол. Кадниковского у. этот праздник отмечали «по обещанию». Старожилы рассказывали, что лет 20 назад во время работы в Прокопиев день разразилась гроза и от внезапного пожара в д. Желмино сгорели 3–4 избы, а на другой год в тот же день сгорела почти вся д. Наумовская (уцелел один дом). Крестьяне с тех пор дали обет в этот день не работать. Наиболее благочестивые из них удлинляли Петров пост и постились до 8 июля ст. ст. (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 231. Л. 7).

В Кадниковском у. пиво варили «на весь крестный мир» к «обещанным» дням, празднуемым по обещанию предков, в каждой деревне по очереди. Угощение состояло из пива, мясных блюд, пирогов и *сыра* (творога). Рожь для солода в этом случае собирали со всей волости, варили же пиво и делали угощение «миру» крестьяне той деревни, в которой это должно быть по очереди. Пиво варили в основном вскладчину несколько семейств, и такая совместная варка, как и само праздничное застолье, называлась «братчина». Богатые крестьяне варили сами, без чьей-либо помощи.

Крестьяне д. Монастыриха Бережнослободской вол. Тотемского у. в день памяти святого Прокопия Праведного приглашали духовенство из с. Брусенец к себе в деревню, чтобы отслужить три молебна: один – в деревне и два – на полях. Корреспондент Тенишевского бюро И. Голубев писал, что это было связано с тем, что лет 10 назад (в 1888 г.) в этот самый день над д. Монастырихой поднялась страшная туча. Перепуганные жители дали обет в будущем в этот день служить молебен в своей деревне (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 339. Л. 43).

На Кокшеньге особенно почитали память праведного Прокопия Устьянского (8 июля ст. ст.) и преподобного Савватия Соловецкого (27 сентября ст. ст.). В эти дни работать считалось большим грехом, по мнению местных жителей, все сработанное в эти дни на пользу не шло. Некоторые крестьяне в благодарность Богу за какую-нибудь ниспосланную милость давали обет вовсе уже не работать по праздникам (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 345. Л. 12–12 об.).

В с. Вознесенское Никольского у., кроме двух



общих храмовых праздников – Рождества Христова и Троицына дня, крестьяне праздновали все воскресные и двенадцатые праздники и вообще все праздники, установленные церковью, и от работы в эти дни строго воздерживались. За этим следил старшина и в каждой деревне – полицейский и десятский. Крестьяне не работали в Петров день, Ильин день, Преображение Господне и Успенев день (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 292. Л. 1–2).

Особое застолье устраивалось на «богомолье» в день крестного хода, связанного с днем памяти явленной Тихвинской иконы Божией Матери в д. Черцово при Шорженской Михайлово-Архангельской церкви Байдаровской вол. Никольского у. По окончании обедни всех прихожан угощали домашним пивом и щами, приготовленными на казенные деньги ввиду большого числа богомольцев из других приходо́в. После праздничного стола все отправлялись на базар, где по случаю праздника была открыта довольно оживленная ярмарка. В той же волости в Дуниловской пустыни, где была обретена Дуниловская икона Божией Матери, богомолье совершалось 2 раза в год: в день святых Петра и Павла и на Спасов день (1 августа ст. ст.), но здесь большого застолья не устраивали (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 287. Л. 38).

В Лапшинской вол. Никольского у. отмечали Тихонов день (16 июня ст. ст.), каждый крестьянин варил пиво, но только для себя. Обычно приглашали в гости родственников и знакомых (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 295. Л. 13). В Вохомском и Тихоновском приходах «мольбы» устраивали на масленицу, на Пасху, в Троицын день, в Юрьев день (23 апреля ст. ст.), в Петров день, в Ильин день, в Успенев день и в Богородицын день (8 сентября ст. ст.). Крестьяне одной деревни устраивали мольбы в Пасху, другой – в Троицын день, третьей – в Юрьев день и т. д. Кроме того, празднества устраивали в Николин день (9 мая ст. ст.) – «микольщины». Наконец, все крестьяне праздновали день святого Тихона Крестогорского (16 июня ст. ст.) – известного подвижника Вологодской губ. На все эти праздники обязательно варили пиво (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 295. Л. 1).

В Подболотной вол. Никольского у. варили пиво, когда отмечали Власьев день, Ильин день, Макарьев день (25 июля ст. ст.), Пантелеимонов день (27 июля ст. ст.), Спасов день (1 и 6 августа ст. ст.), Успенев день, день Флора и Лавра. В эти дни устраивали «мольбу», то есть молебствовали на полях (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 315. Л. 5–6).

В Устюжском у. устраивали «молебствие» в день святой Евдокии (1 марта ст. ст.) (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 394. Л. 13–14). Здесь почетным угощением считались студень, щи и жаркое из телятины (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 394. Л. 9).

Почти в каждом уезде были и другие праздники, например, по случаю приезда приказчика, а также, когда устраивали «литки», почетное угощение. Без «литков» не обходилось ни одно дело. Пили иногда и в складчину (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 270. Л. 11–12).

В начале сенокоса и вообще при начале работы праздников не устраивали (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 270. Л. 12). В праздники и воскресные дни крестьяне не работали, опасаясь наказания Божьего (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 240. Л. 28). Летом 1898 г. жители д. Брусенец и д. Монастырихи Бережнослободской вол. Тотемского у. составили строгие приговоры, чтобы по воскресеньям и двенадцатым праздникам никто из них не ходил на полевые работы, не работал дома и даже не ходил в эти дни в лес за ягодами и грибами. Нарушители этого постановления были обязаны платить штраф 50 коп. с человека. Этот письменный приговор хранился у старшего десятского каждой деревни. В первые два воскресения после составления этого приговора все мужчины этих деревень, собравшись в одну толпу и расхаживая по деревне, наблюдали, кто ушел на работу. Если узнавали, сколько в каком доме ушло человек, например, загрести сено, то тотчас эта толпа подходила к провинившемуся дому и укатывала за каждые 50 коп. колесо от телеги к избранному десятскому. Если кто прятал колеса, то вместо колес отбирали железное ведро или другую вещь приблизительно такой же ценности (около 2 руб.) или гармонь, лодку и т. п. – в наказание виновных в нарушении праздничного покоя (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 339. Л. 3–4).

#### *Праздничный стол*

Праздничное застолье имело множество наименований: *гостьба, столование, пир, пировство, пировки*. Особым образом проходил пивной праздник на погосте, где духовенство всех приходо́в Кокшеньги варило пиво для угощения своих прихожан. В. Ефимьев писал, что этот обычай был введен как благодарность духовенства прихожанам за их хорошую сдачу руги (сбор хлеба зерном). На некоторых погостах было по одному празднику, на других – по два.

Вот как он описал праздник на Спасском погосте: «Причт Спасского прихода пятичленный: состоит из двух священников, дьякона и двух псаломщиков. Каждый член причта отдельно варит пиво и покупает водку для угощения крестьян. Пивных праздников на Спасском погосте два: 6 августа – день Преображения Господня и 18 августа – память св. Афанасия Александрийского. В оба эти праздника как пива, так и водки расходуется почти одинаковое количество. 18 января 1898 г. на погосте всеми членами причта было употреблено солоду на пиво до 25 пудов. Обедня в этот день праздника отходит поздно – часов в 12 дня, и крестьяне – муж-

чины и женщины идут в избу к священнику, дьякону или псаломщику (по очереди в продолжение дня побывают у всех); тут им хозяин или его «казак» (работник) подносит пиво стаканами и водку рюмками, и несколько часов кряду изба бывает набита народом, желающим выпить; одни уходят, другие приходят и никого хозяин не отпустит, не напоив пивом и не поднеся водки; почетные же гости – богатые – уважаемые крестьяне особо приглашаются в комнаты (горницу), где их и угощают особо: с закуской и чаем».

В пивные праздники на погосте устраивали народное гулянье, которое ничем особенным не отличалось, крестьяне просто гуляли и ели дешевые пряники, карамель и орехи.

По всей Кокшенинге существовал обычай, в силу которого многие крестьяне в свои пивные праздники приносили пиво сельскому начальству – старшине, писарю, уряднику. Дочь, недавно вышедшая замуж, идя в гости к родителям, непременно несла с собой свежее испеченные пироги как гостинец и взамен их, после «пировки», получала от них тоже пироги (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 345. Л. 17–17 об.).

В праздники у каждого крестьянина, независимо от его состояния, стол изобиловал яствами. И если в будничное время бедняк довольствовался самым скудным столом, то к празднику он собирал все свои средства и готовил обед даже лучше, чем у богатого. Поэтому наблюдатель со стороны никогда не мог определить состояние хозяина – зажиточный он или бедный (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 111. Л. 12).

В Никольском у. особенно изобиловало яствами заговенье, в особенности на масляной перед Великим постом и Троицкое заговенье – в воскресенье перед началом Петрова поста, а также праздник Пасхи. У бедняков в праздники стол не был так изобилен, но по сравнению с повседневным он был намного лучше, потому что зажиточные крестьяне им всячески помогали: один приносил мясо, другой – молоко, третий – масло и т. д. (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 286. Л. 23).

В праздничные дни почти у всех крестьян появлялась гораздо лучшая пища, чем в будни. В «молостные» (скоромные) дни бывало и мясо в щях, яичница и пироги. Пироги пекли белые и пшеничные, последние, правда, бывали чаще в зажиточных семьях. В праздничные дни с удовольствием ели пшеничную кашу – на молоке или на воде.

В Кадниковском у. осенью в семье бедного крестьянина на праздники кололи ягнят и недолгое время пировали. Пироги пекли часто из белой муки (в простое время – из яшной и пшеничной). Ели *шаньги* (род оладий), *рогульки*, *налеушнички* (род лепешек) и обыкновенной формы пироги (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 272. Л. 90).

В Троицких волостях Кадниковского у. зимой, если праздник совпадал с постом, за обедом ели овсяные щи или рыбный суп, горох, редьку с квасом и луком, к ним добавляли «для скуса» одну-две ложки постного масла; ели также рыжики или обабки, капусту с квасом, пироги с рыбой, бруснику с овсяным толокном, чтобы сбить кислоту; на ужин подавали те же блюда, только вместо пирогов ели *тяпушку* (АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 31. Л. 25–27, 29).

В Грязовецком у. в воскресные дни и в дни местных праздников у каждого крестьянина было достаточно еды, только с той разницей, что у одного было вдоволь, а у другого на «верхсыта». Различного рода пряники, сласти подавались в зажиточном доме к чаю в праздничные дни в качестве десерта. На масленицу, помимо блинов, подавали на стол пряженики, сдобные лепешки. Лакомым куском считалась говядина, рыба, белый пирог (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 173. Л. 31–32).

В Никольской вол. Сольвычегодского у. в праздничные и воскресные дни из ячменной муки пекли пироги и шаньги (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 320. Л. 16).

В Вологодском у. за чаем «о праздниках» видное место занимал *мед*. Орехами и семечками угощали духовенство, когда в гости пожалуют батюшка с матушкой, псаломщик с диаконом и их «дражайшие половины». (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 135. Л. 8).

В Вологодском у. почетным угощением считались водка, *кулебяка*, мясные щи, уха из разной рыбы, жареная баранина, жареная рыба, а также белые *крупитчатые* пироги с «верховой», украшенные полосками теста, с начинкой из изюма, черники и других ягод, реже с начинкой из яиц и мака. К сладким пирогам подавали толченый сахар или сахарный песок. Богатые крестьяне угощали «конфетами», пряниками и орехами (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 161. Л. 28). Из других блюд к почетным кушаньям относились *тесто*, овсяный кисель со свежим молоком и, наконец, *рыбник* – пирог с рыбой, который подавали после всех блюд и пирогов – «на верхосытку» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 134. Л. 10).

В праздничные дни на столе крестьянина Тотемского у. появлялись ячменные или гороховые лепешки *шаньги* или *олашки*, пшеничные *пряженики* – небольшие продолговатые лепешки из пшеничной муки, пироги с рыбой, моченая малина (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 338. Л. 16).

Совершенно другой была пища на Рождество Христово, в день святых апостолов Петра и Павла, на Пасху и в другие дни памяти святых угодников, а также для гостей. В эти дни готовили мясные шти, причем, одни без мяса, другие с мясом, жареный картофель на скоромном масле, *крутая* пшеничная каша со скоромным маслом, каша пшеничная на молоке, жареный картофель с мясом, пироги и молоко

(хорошее). Наличие в хозяйстве хорошего молока объяснялось тем, что молоко совершенно не принимали на маслодельни в Рождество (по 3 дня), в Петров день (по 2 дня), на Пасху (по 5 дней), в Страстную пятницу и другие дни. Употребление свежего мяса в период с конца августа до масленицы объясняется тем, что в это время крестьяне обыкновенно кололи ягнят, которых нечем было кормить зимой, и засаливали их мясо на весь год (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 134. Л. 1–2).

В воскресный и праздничный день на столе крестьянина Вельского у., кроме ржаного хлеба, мяса и молока, появлялись *шаньги* из гороховой или ячменной муки, ячменные и пшеничные пироги, ячменные блины, жаренные в масле, и молочная каша из овсяной крупы. Рыбу и муку крупчатку крестьяне употребляли в пищу только в большие праздники, например, в Дмитриев день (21 сентября ст. ст.). В этот день почти у каждого крестьянина было наварено пиво. Вернувшись домой после богослужения, все семейство садилось за накрытый уже стол обедать, а зажиточный крестьянин перед обедом пил еще и чай (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 111. Л. 9).

Меню праздничного стола разнообразилось в каждой семье в зависимости от достатка и включало множество калорийных блюд.

#### *Праздничные напитки. Пивоварение*

В Вологодской губ. праздничными напитками считались водка, виноградное вино и пиво. Водка и вино были покупные. В торговой сети водку как крепкий спиртной напиток продавали ведрами, бутылками или полуштофами (иначе – сорокоушками). Ушат или *узвара* равнялся трем ведрам. Самой распространенной мерой было ведро, от него отсчитывались другие меры: штоф означал 1/10 ведра, полуштоф – 1/20, четверть штофа – 1/50, чарка – 1/100. Был еще штоф в 1/8 ведра или полчарки. Винный бочонок, имеющий вид подойника с рыльцем, в 1/4 или 1/2 ведра и в ведро назывался *носок* (Иваницкий 1890: 50; ВГВ 1840).

Водку употребляли только по праздникам или в особенных обстоятельствах, например, для угощения приезжих родственников и особо важных гостей. Водку пили, когда что-либо выгодно продавали или покупали, меняли, брали зимой удачный подряд и т. п., например, когда крестьянин удачно продавал на ярмарке в Вологде корье и привозил много денег, то он устраивал *литки* и приглашал в гости знакомых мужчин.

Крестьяне водку называли *вином*. Его покупали в дополнение к основному напитку – пиву. В Лапшинской вол. Никольского у. на масленицу покупали штоф или четверть на всю деревню в ближайшем кабаке, отстоящем от села на 27 верст. Подгулявшие крестьяне, если хотели выпить водки, то отправ-

лялись к «шинкарю». В Вохомском и Тихоновском приходах было много шинкарей, продававших водку без всяких прав и тайно от полиции. Они покупали вино четвертями и продавали стаканами, причем в вино доливали воды и таким образом получали большие барыши. Случалось, что они наживали рубль на рубль. Полная безнаказанность и большие барыши поощряли многих торговать вином, причем торговля производилась часто открыто посреди улицы. В Вохомском приходе были три мелочные лавки, из них в двух лавках по праздникам торговали вином (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 295. Л. 3–4).

Зажиточные крестьяне покупали также балзам в керамических бутылках и кувшинах (Воронцов 1860: 131). Что же касается промышленного пива, то его тоже могли купить в сельских лавках и в городских магазинах. В Санкт-Петербургской, Московской и других губерниях действовали пивоваренные заводы, которые использовали солод из ячменя. Но отечественное пивоваренное производство развивалось медленно и не могло удовлетворить растущий спрос на пиво (Русские 1997: 293; Андреева 2006: 29–40).

В течение многих столетий пиво, приготовленное в домашних условиях, оставалось одним из самых любимых и престижных праздничных напитков русского застолья. Ареал распространения пива был достаточно широк: его готовили как в Европейской части России, так и в самых отдаленных от центра страны губерниях, например, в Приуралье. В Тобольской губ. без него не обходилось ни одно свадебное застолье (Лебедева 1978: 202–218; Маслова, Станюкович 1960).

Домашнее пиво было самым распространенным праздничным напитком на Русском Севере, здесь его варили наиболее часто и в большом количестве. Пиво было традиционным хмельным напитком и в Вологодской губ. Здесь варка пива имела много общего с традициями его приготовления в других губерниях, вместе с тем по уездам и волостям сохранялись локальные варианты.

В Вологодской губ. приготовление пива приурочивалось к храмовым и престольным праздникам, отчего их в народе прозвали «пивными». Такие местные праздники были в каждом приходе. Крестьяне занимались пивоварением только для домашнего употребления. Бедные крестьяне вступали в союз с другими и варили сообща. Пивоварение начиналось за несколько дней перед каждым деревенским (церковным) праздником, перед «богомольем», свадьбой, работой на помочах и т.д. Кроме этих праздников, пиво варили на так называемые «веселья», устраиваемые в каждой деревне для молодежи преимущественно в весеннее время и приуроченные к воскресному дню. «Пировство»

не начиналось, пока не приедет священник «славить пиво» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 130. Л. 33–34).

Жители Фетининской вол. Вологодского у. пиво считали «моднее» даже водки, причем тот, кто варил пиво дома или покупал пиво в кабаке, считался живущим «форсисто», то есть на широкую ногу. Корреспонденты Тенишевского бюро Н. Журавлев и А. К. Аристархов писали, что крестьяне предпочитали домашнее пиво покупному: «Кабацкого пива не увидишь ни в одном доме». Среди многих крестьян бытовало мнение, что «купить водку – незатейливое дело, а вот сварить хорошее и вкусное пиво было под силу не каждому домохозяину». Не случайно на общие праздники, в которых принимали участие все жители деревни или села, заранее приглашались знатоки этого дела (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 116. Л. 5).

Основные этапы пивоварения включали приготовление солода, варку сусла с добавлением солода и хмеля и выхаживание пива до определенной крепости. Солод делали, как правило, из ржи, хотя иногда добавляли ячмень и овес. Для этого зерно замачивали в мешках недели на полторы, после чего рассыпали в избе в темном месте на полу в корытах или больших корзинах, где зерна давали ростки и делались сладкими, на этом этапе их называли *роща*, ее мололи на жерновах или на мельнице и получали солод. Хмель имелся почти в каждом хозяйстве.

Когда праздновали в узком семейном кругу и гостей было немного, то пиво варили в корчаге, поэтому оно называлось *корчажное пиво*. Когда же в храмовый или деревенский праздник за одним столом собиралось очень много гостей и застолье приобретало массовый характер, то пиво готовили сообща в общественной *поварне* (пивоварне). Для этого использовали различную утварь, включающую деревянные бочки, ушаты, металлические котлы и приспособления для подачи воды, вычерпывания сусла и т. д.

Корчажное пиво варили в особой пивной *корчаге* или в *кваснике*, у которых на одном боку ближе ко дну имелась небольшая дырочка, в нее спускали сусло. Сначала на дно корчаги клали немного соломы (как и в квасник), потом солод (его смешивали с полотицей), наливали воды и ставили в печь, чтобы смесь хорошо упрела. Утром корчагу ставили на деревянный жёлоб, один его конец находился над кадкой, куда из корчаги через дырочку стекало сусло. Когда сусло немного остывало, в него спускали хмель. Количество хмеля определялось числом корчаг, так, на 3 корчаги клали 2 фунта хмеля. Для лучшего «хода» некоторые прибавляли водки: на ведро сусла – чайный стакан «вина», а у кого были свои ульи, прибавляли 1 стакан меда. Когда через ночь

пиво «выходило», его сливали в бочку, предварительно вынув хмель. Бочку крепко закупоривали и выносили куда-нибудь в холодное место, летом ставили на погреб (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 134. Л. 7–8).

Когда пива готовили много, то пользовались большими чанами, в которых воду нагревали при помощи раскаленных докрасна камней. Сусло остужали, одну часть сусла брали для приготовления дрожжей. Их выливали в чан и давали выходить. Затем пиво «складывали» в бочки, то есть освобождали от хмеля и других примесей. Первый слив пива и соответственно первый сорт пива назывался «перводан». Второй сорт пива, получаемый вторичным наливом воды, назывался «другодан» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 161. Л. 28–29). В других волостях Вологодского у., по сведениям П. Городецкого, редкий крестьянин варил пиво по 5 ушат (в ушате – 4 ведра), варили больше – по 10–12 ушат, а более зажиточные и богатые крестьяне – по 40 ушат пива.

Пиво готовили на улице. Для приготовления 30 ушат (или 120 ведер) пива в один чан с водой на сутки клали 8 четвериков ржи, в другой чан на двое суток – 4 четверика овса и 4 четверика ячменя. Проросшие зерна вываливали на гумно в овине, причем рожь находилась внизу, овес и ячмень – сверху. Весь этот «ворох» или «грудю» закрывали соломой, холстом и оставляли на 3 дня, чтобы они прели. Потом зерна смешивали и вторично закрывали сначала ржаной мякиной, оставшейся после веяния ржи, гороховиной, ржаной соломой и, наконец, «постинной», на которую наваливали обрубки бревен. Так поступали для того, чтобы зерно «солодело». В таком состоянии оно находилось еще трое суток, пока не превращалось в глыбы, которые приходилось раздирать и раскладывать тонкими пластами на овине на соломе для просушки. От зерна исходил приятный сладкий запах. Сушка зерна (солода) продолжалась сутки, причем сначала через каждые полчаса, а потом через час и 2 часа зерно растирали. Высушенный на овине солод провеивали и потом мололи на мельнице.

Готовый солод вываливали в огромный чан ушатом на 40 (160 ведер). На дне чана было четырехугольное отверстие, в котором имелся «стырь» – длинный, выше чана, кол с четырехугольным концом, обвитым соломой для того, чтобы через отверстие чана выходило сусло. В чан с солодом наливали кипяченой воды из другого чана и клали раскаленные докрасна камни. Через 2 часа кол понемногу расшатывали, но совсем не вынимали, чтобы сделать ход сусла более медленным. Сусло стекало в подставленное корыто (сам чан стоял на фундаменте), из которого ведрами сусло вычерпывали и переливали в другой чан. В него клали по 2 фунта хмеля на ушат и  $\frac{3}{4}$  фунта дрожжей. Наконец, в эти

30 ушат вливали полторы бутылки водки «столовой № 21» и пиво «ходило» двое суток и более на «сарая» (повети). Ход бывал настолько силен, что от него дрожали половицы сарая. Когда пиво было готово, его процеживали через решето и разливали по бочкам, в которых оно стояло ночь. Утром его разливали в бутылки и плотно закупоривали. Хмелели от шести бутылок (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 130. Л. 32–33).

В Кадниковском у., где пиво варили к определенному празднику церковного календаря «на весь крещеный мир» в каждой деревне по очереди, совместная варка, как и само праздничное застолье, называлась *братчина* (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 277. Л. 4)

В Жерноковской вол. Грязовецкого у. чаще варили корчажное пиво в небольшом количестве. В одном случае для брожения в сусло клали хмель и дрожжи с гороховой мукой, в другом случае – клали «хоженный колобок» из муки крупчатки, сделанный на дрожжах. Суслу давали немного подзакиснуть, потом колобок вынимали, и закваска была готова (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 210. Л. 74, 76).

Судя по описаниям, сделанным корреспондентами Тенишевского бюро, много варили пива в Тотемском у. Здесь, как, впрочем, и всюду, пиво варили и для приема гостей по случаю семейного праздника, и для общественного пира, когда праздник отмечали всей деревней. В Бережнослободской вол. пиво варили почти в каждой семье по всему приходу, состоящему из 11 деревень, в престольный праздник местной церкви – 9 мая. В среднем каждый домохозяин готовил 5–6 пудов солода и 10–12 фунтов хмеля, что давало 15 ведер первосортного хорошего пива (перводана) и 10 ведер второго сорта.

На Кокшеньге, где отмечали двенадцатые праздники и дни памяти святых угодников, для приготовления пива тратили от 2 до 6 пудов солода. Пиво варили на улице (летом – у реки) в огромных металлических чанах. Готовое пиво разделялось на 2 сорта: пиво первого сорта получали от первого спуска, оно было густое, пиво второго сорта от второго спуска называлось «жидель», потому что было более жидкое. Некоторые крестьяне из густого пива делали еще «двоевар», то есть проваривали его дважды без хмеля и с хмелем, от этого пиво становилось еще крепче. Пивом первого сорта и двоеваром угощали близких родственников и знакомых, у которых сами гостили, а жиделем – всех приходящих в гости. Пиво разливали в небольшие бочонки или «насадки» ведра в три, чтобы оно меньше портилось (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 345. Л. 13–14).

Некоторые бедные крестьяне из близких к погосту селений перед «погосскими» пивными праздниками зерно для солода собирали в более удаленных деревнях, и те, кто его давали, заходили в день

праздника выпить пиво.

В свои пивные праздники крестьяне приносили в церковь к обедне в небольших тусках (бураках) сусло и пиво, которые освящали. В некоторых приходах их оставляли в пользу духовенства, в других все или только часть уносили домой.

По всей Кокшеньге существовал обычай, в силу которого многие крестьяне в пивные праздники приносили пиво старшине, писарю, уряднику и другим волостным служащим. Таким образом, пиво играло роль подарка, в котором выражалось уважение к сельскому начальству, выбранному, как правило, из числа односельчан. (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 345. Л. 17–17 об.).

В с. Моле Тотемского у. каждый крестьянин варил пиво в *глиняных горшках* к местному празднику Рождества святого пророка Иоанна Крестителя (24 июня ст. ст.), для приготовления солода рожь замачивали на три дня в мешках в реке или в больших кадках (чанах). Потом ее рассыпали по полу в избе, где она лежала до тех пор, пока не «пойдет в росток». Потом ростки растирали и, собрав в «ворох» (кучу), обливали кипятком и закрывали скатертью, заваливали «мякиной», оставшейся от веяния зерна, сверху клали дрова, на них – камни. По прошествии трех суток клали рожь в мешки и несли на овин, где ее рассыпали на разостланную солому и сушили «уповод» (4–5 час). Высушив, рожь провевали и везли на мельницу, где мололи не особенно мелко вместе с овсом, чтобы пиво лучше шло из горшков.

Для приготовления пива в каждый горшок к отверстию внизу клали метелку, сделанную из соломы, на нее клали три камня и заполняли одну треть горшка ранее заваренным солодом. Потом доливали еще горячей воды и, не закрывая горшки, ставили их на уголья в печь. «Зданув» (плеснув) ковш холодной воды на горячие угли, плотно закрывали печь и замазывали заслонку глиной. Через сутки горшки вынимали, ставили на деревянные доски с «жолобьями» и спускали сусло в ушато (ушат был не больше кадки с ушами для ношения на батоге). Из ушатов пиво спускали в чаны, туда же клали хмель и *призголок* (дрожжи с мукой и хмелем), после чего сусло «ходило» целые сутки. На следующий день пиво «веселили», то есть кричали: «На печь – двери!», – чтобы пиво было хмельным. При этом строго следили, чтобы чан не колотили чем-нибудь и особенно веслом (чтобы не было драк). Потом пиво «складывали», то есть выжимали «дрозги» (хмель) и процеживали пиво в бочку.

Варка пива обычно сопровождалась уборкой дома: мыли только в белых избах, белили известкой печи (не более раза в году), чистили также посуду, самовары, которые были почти в каждом доме (хотя

некоторые пили чай из чугунов), медные стаканы для пива, вилки (*приемцы*) и т. д. (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 369. Л. 18–19).

В Вельском у. варили пиво как для семейных праздников, так и для общественного пира.

В силу устойчивости традиции, у многих крестьян были *поварни* – небольшие деревянные срубы, в которых варили к празднику пиво. Строили их где-нибудь за деревней из старых бревен, собранных «натурой» всеми крестьянами известной деревни. Снаружи они походили на баню. Пивоварня представляла собой небольшой сруб, одна половина которого имела крышу – под ней хранились большие *чаны* (большие деревянные бочки с железными обручами) для брожения пива и большое корыто для стока сусла. Другая половина пивоварни не имела крыши. Там были вкопаны два столба высотой около сажени, поддерживающие «слегу» – бревно, на которое вешали медный котел для варки пива. В с. Лойма Усть-Сысольского у. пивоварня представляла собой простой сруб, покрытый крышей, в середине ее делали небольшое отверстие. Посередине поварни устраивалось огнище, над которым на особых подставках устанавливались бочки и полубочья. Иногда для удобства снабжения водой в поварне выкапывали рядом колодец (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 387. Л. 8–9).

В Чакульском Преображенском приходе Сольвычегодского у. общественная поварня представляла собой большой сарай, общий для 2–3 деревень, около которого запасали много камней. Внутри сарая или снаружи стояло множество чанов или больших кадушек. Поварню строили всегда около ключа, который никогда не засыхал и не замерзал и где «деревенцы» поили зимой скот. От него в поварню были проведены желоба со стоком воды в чаны. Когда воды в чаны набиралось достаточно, то желоба разбирались и ключ тек в прежнем направлении. В кровле посередине сарая было большое отверстие для выхода дыма (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 335. Л. 70–71).

Жители Никольского у. на праздник Рождества Христова (по несколько домов) варили по 50 и даже 100 ведер пива сообща. Летом это происходило на берегу речки, протекающей около деревни, а зимой – в *поварне*. Ее строили несколько крестьян вблизи колодца.

Перед началом варки к поварне свозили много дров и камней. В стене поварни, обращенной к колодцу, чаще в углу, было отверстие, в которое вставляли толстый шест, к другому концу его приделывали *ноги*. На шест надевали железные крюки, загнутые на обоих концах, и за уши привешивали железный котел вместимостью около 10 ведер. От колодца через отверстие в стене кверху котла шел

деревянный желоб, по нему вода текла из колодца прямо в котел. Под котлом раскладывали огонь и кипятили воду в котле. В одном углу поварни на подставке находился постоянно *тишан* – большая толстая кадка с железными обручами. На дне кадки имелась дыра, ее плотно затыкали длинным шестом – *стырем*, он возвышался над краями кадки, а под кадкой ставили большое корыто – *лохань*. В кадку насыпали несколько пудов ржаного солода.

Когда вода в котле закипала, ее выливали в кадку и разводили солод до определенной степени, причем кадку тщательно прикрывали, чтобы содержимое в ней не охлаждалось. За поварней в это время раскладывали *пожог*. Для этого на земле настилали несколько рядов дров, на них клали камни, а по краям – дрова «клеткой», середину наполняли камнями и сосновыми дровами. Когда в кадке солод достаточно размокал и раствор делался густым и сладким, дрова зажигали. На стырь в это время надевали «веник», сплетенный из прутьев так, что вершинами прутья соединялись вместе, а комлями были обращены в разные стороны. Веник по стырю опускали на самое дно кадки, чтобы он задерживал «дробины», когда станут спускать сусло. Когда в пожоге камни раскалялись, их опускали в кадку, плотно прикрывали ее часов на пять, после чего стырь несколько приподнимали, отчего сусло стекало в лохань. Первый слив назывался, как упоминалось, «перводаном», второй – «другоданом», который получали после того, как в кадку доливали кипяченой воды после того, как сбежит первый слив. Часть сладкого сусла уносили домой, другую часть раздавали близким, а все прочее шло на пиво.

Сусло из лохани вычерпывали и переливали в железный котел, куда клали хмель и оставляли на медленном огне на несколько часов, после чего его уносили домой и лили в кадку вместе с хмелем, где оно стояло около двух дней. Причем, если варили «большое пиво», то котлов было несколько. Первый слив пива был гораздо лучшего качества, оно называлось «цельным», а второй слив – «налевом». Затем пиво «складывали» – его процеживали сквозь решето и потом снова выливали в кадку. Хмель же выжимали и выжимки тоже процеживали.

Во втором случае были следующие особенности приготовления пива. В пиво вливали немного дрожжей. Это называлось «спускать приголовок». Когда пиво начинало «ходить», зажиточные крестьяне вливали немного водки или спирта, чтобы пиво было пьяное. Пиво ходило два дня, и затем его складывали в деревянные кадки, или *лагуны*. Остатки солода, или *дробины*, употребляли для приготовления кваса (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 286. Л. 35–38).

В Байдаровской вол. Никольского у. (Халезский Старо-Георгиевский приход) совместное пригото-

ление пива к местным праздникам называли «братшиной» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 286. Л. 34).

После продолжительных рассуждений и споров устанавливали условия: каждый домохозяин должен был внести за себя и свою жену определенное количество солода: от 30 фунтов до 3 пудов. Количество солода зависело от зажиточности крестьянина и от бывшего урожая. Крестьяне должны были также внести определенное количество хмеля: полтора-два безмена. Хмель измеряли не фунтами, а безменом (безмен хмеля равнялся 2,5 фунтам). У каждого крестьянина был свой хмельник, в некоторых же деревнях устраивали общественные хмельники, так что покупать на братчину ничего не приходилось. Столько же солоду и хмеля вносилось и за каждого женатого сына, если он желал пировать со всеми. Каждый вносивший определенное количество солоду и хмеля имел право пировать вместе с женой или дочерью.

В «братшину» могли «ссыпаться» (вносить установленное) не только крестьяне той деревни, где проводился праздник, но и крестьяне других деревень, причем на это требовалось общее согласие всех участников пира. Каждый крестьянин деревни мог всыпать установленное за своих родственников, так что и они делались участниками братчины. Крестьянин, выдавший свою дочь замуж, всыпал за зятя, который приезжал к тестю вместе с женою на всю масляную неделю и пировал вместе со всеми.

Очень важно, что приготовлением общественного пива занимались не случайные люди, а понимающие в этом толк и пользующиеся доверием односельчан. К празднику готовились заблаговременно: на общем собрании крестьяне выбирали главных должностных лиц на время братчины: пивовара, распределителя и пивоноса. В пивовары выбирали знатока по пивоварению. Если в деревне был свой пивовар, то выбирали его, если же не было, то приглашали из другой деревни и давали ему несколько помощников из своих крестьян. В целом, в пивоварах недостатка не было. Пивовар ничем не рисковал. В том случае, если и наварит «киселя» – неудачно сваренное пиво, он оправдывался пословицей: «Пиво не квас, што Бог дас».

В пивовары старались попасть и те лица, которые почти совсем не умели варить пиво, так как в этой должности особенно привлекало, что пивовар пировал в продолжении всей недели, не внося в общую сумму солода и хмеля, и притом пользовался особнным почетом и уважением со стороны членов «братшины».

На должность распорядителя выбирали крестьянина, известного своей честностью; он следил за тем, чтобы все исправно уплачивали солод и хмель. Их он отдавал пивовару, который при распорядителе и на-

чинал варить пиво, что исключало возможность воровства со стороны пивовара. Распорядитель наблюдал и за исправной поставкой пирогов, ухи, блинов, пряжеников, каши и прочей праздничной провизии. Доставка пирогов и прочей провизии возлагалась на жен тех крестьян, которые «ссыпались в братшину». Одни женщины варили дома уху, другие пекли пироги, третьи – блины, четвертые – *пряжонники*, оладьи, шаньги, рогульки, тетерьки, продукты для этого собирались поровну с каждого участника пира (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 295. Л. 3).

В пивоносы обычно выбирали такого мужчину, который не напивался, как говорили крестьяне, «в дрозги», то есть до совершенного опьянения. На всякий случай пивоносу давали помощника, потому что часто бывало, что он все же напивался, поскольку хорошее пиво отличалось хмельностью, и непривычный к нему человек быстро пьянел с нескольких выпитых стаканов.

Котлы в некоторых деревнях нередко были общественные, то есть приобретенные в давние времена на средства всех крестьян. Они отличались массивностью и вмещали 30–49 ведер пива. Когда их приобрели, никто уже не помнил. В других случаях котел давал на прокат за рубль какой-нибудь зажиточный крестьянин (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 295. Л. 1–3).

Сваренное пиво сливали в бочки и бочонки – «лагуны», их относили в подполье той избы, в которой предполагалось праздновать «братшину». Обычно выбирали избу с крепким полом, чтобы он не проломился во время плясок.

Готовое пиво было очень горькое и густое, но несмотря на это, крестьяне пили его с особнным наслаждением и в большом количестве. Были и такие любители пива, что за один прием выпивали «яндову», вмещающую около полведра. Крестьянин, всыпавший установленное количество солода и хмеля, имел право взять причитающееся ему пиво и пить его у себя на дому отдельно от «братшины», но, впрочем, это делалось очень редко (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 295. Л. 3–4).

Некоторые зажиточные крестьяне варили пиво к масляной неделе, но в гораздо меньшем количестве, чем к местным праздникам. «Отчево не поварить пивка-то к масляной, ведь от безделья товды пировать-то!» – говорили они (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 315. Л. 5–6).

В Лапшинской вол. Никольского у. (Вохомский и Тихоновский приход) особенно много пива варили на масленицу. Празднество в это время тоже называлось «братшиной». За неделю до масленичных дней крестьяне той деревни, в которой праздновали братчину, собирались в какую-нибудь избу и договаривались, на каких условиях будут устраивать братчину.

Братчины продолжались всю масленицу, если хватало пива. Нужно заметить, что пива иногда наваривали сотню, две и более ведер. Если же пиво выпивали до окончания масленицы, то пивонос отправлялся в подполье, приносил оттуда «гвозди» (деревянные конусообразные палочки толщиной в большой палец, служащие для затыкания отверстия в лагуне, через которое цедили пиво) от всех лагунов и торжественно клал эти гвозди на «красный стол». Некоторые любители выпить отправлялись в шинок или в другую деревню, в которой тоже справляли братчину и пиво еще не было выпито. Их называли «захребетниками», буквально «стоящими за хребтом» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 295. Л. 8).

В Чакульском Преображенском приходе Сольвычегодского у. три раза в год на «мольбы» варили огромное количество пива, примерно из 25 пудов солода. Но в 1890-е годы эти «мольбы» прекратились и пива стали варить меньше. Памятью о них служила огромная кадка *пивоварка*, которая лежала в церковной ограде (Д. 333. Л. 14).

Пиво крестьяне варили двумя разными способами: «на квасниках» и «на кадце». В первом случае готовили небольшое количество пива, причем делали это женщины. Они наполняли солодом и водой большой глиняный горшок – квасник, у которого примерно на вершок от дна имелась небольшая дырочка, заткнутая деревянным гвоздем. Около дырки клали пук соломы и ставили квасник в горячую печь. Потом его ставили на длинную и широкую деревянную доску с ложбинами и вынимали из квасника гвоздь. Из отверстия сусло текло в посудину под доской. В сусло клали хмель и снова его кипятили, после чего пиво было готово.

Варить пиво «на кадце» считалось более трудным искусством, и за это брался не каждый крестьянин, а только более или менее искусный пивовар. Пивовары пользовались уважением в деревне, и их всегда приглашали варить пиво перед свадьбой, а во время свадьбы им делали подарки. «На кадце» варили пиво богатые крестьяне перед всеми большими праздниками. «Кадця» – кадка для пива (*пивоварка*) отличалась от обычной кадки тем, что у нее посередине дна имелось четырехугольное отверстие примерно в вершок в квадрате. В это отверстие вставлялся кол длиной немного выше кадки. Кол обматывали соломой, а на дно кадки вокруг кола клали соломенный коврик. Кадку ставили на большее корыто так, чтобы отверстие приходилось на середину корыта. В кадку всыпали солоду около двух пудов. Отдельно разводили большой костер и кидали в него камни. Над костром подвешивали котел таким образом, что его легко мог передвинуть один пивовар.

Пивовар вливал в кадку кипятков и начинал мешать солод, туда же опускал раскаленные камни, отчего вода еще сильнее закипала. Он плотно закрывал кадку досками и «локотью» (одеждой), а сам уходил спать. В два часа утра пивовар снова разводил костер и приподнимал немного кол в кадке, чтобы сусло начинало течь в корыто. Когда все сусло вытекало, он снова наливал кипятков в кадку – для второго спуска сусла. В первое сусло клал хмель и снова кипятил, потом переливал в лагуны и опускал в него шарик, скатанный из пшеничной муки с «мелом» (дрожжами). Шарик распускался, и пиво начинало «ходить». Дня через два брожение заканчивалось, и пиво было готово к употреблению. Пиво из второго спуска было похуже, а из третьего – еще хуже, но больше трех раз не доливали.

Одни крестьяне варили жидкое и горькое на вкус пиво, другие – густое и послаще, а иногда, чтобы пиво было пьяное, в него доливали полбутылки водки (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 333. Л. 15–18).

В Устюжском у. пиво готовили так же, как и в других уездах, но в сусло добавляли еще и ржаную муку (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 394. Л. 7).

Пиво было традиционным хмельным напитком в Вологодской губ. Здесь варка пива имела много общего с традициями его приготовления в других губерниях, вместе с тем по уездам и волостям сохранялись локальные варианты.

Традиция совместного приготовления пива имеет древнюю основу, восходящую к древнерусской традиции устраивать застолье «всем миром». В единении людей за одним столом можно без труда увидеть преемственность общинного обычая братчины.

Для приготовления пива в доме держали особый набор утвари и приспособлений. В него входили большой чан или бочка, в которых варили пиво, русло – большое длинное корытце, куда сливали гущу, сливальный – деревянный круг с дырочками посередине для слива и процеживания пива, лопатка, или весло для помешивания сусла, круглая воронкообразная лейка-воронка, выдолбленная из дерева или сделанная из корешка сосны, большие и малые ковши для вычерпывания сусла. Все это хранилось до ближайшего пивного праздника почти в каждом хозяйстве. Котлы передавались от отца к сыну, от предков к потомкам.

Наиболее полные сведения о традициях приготовления пива и особенностях его употребления в Вологодской губ. дали материалы Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. Они сообщают насыщенные интересными бытовыми подробностями сведения о традиции гостеприимства, отражающей общественно-бытовые отношения, поведенческую культуру и нравствен-



но-этические нормы жителей Вологодской губ. Пиво было обязательным компонентом праздничного застолья, в связи с чем оно приобретало статус символа праздника. Коллективный, массовый характер приготовления пива, особенно в том случае, когда пиво варили сообща, отличал его от других форм стереотипного поведения, особенно, если учесть, что пивоварение и само употребление пива осуществлялось по определенному сценарию (Байбурин 1993: 31).

Изучение особенностей пивоварения в Вологодской губ. по материалам Тенишевского бюро дает возможность ознакомиться с жизненным укладом севернорусской деревни конца XIX в., а также больше узнать о приготовлении и употреблении хмельных напитков, о застольном этикете в пределах одной губернии. Дать объективную научную оценку истории хмельных напитков в России – одна из актуальных задач этнографической науки, особенно сейчас, когда многие традиции нарушены или безвозвратно исчезли. Возможно также использование изложенного материала для изучения поведенческого аспекта системы питания русских, традиционных норм общественных отношений, морали и этикета.

Пиво в домашних условиях варили в каждом уезде. Мнение о том, что из всех уездов губернии мастерством варить пиво славились жители Кокшеньги, не подтверждается источниками. Практически все корреспонденты Тенишевского бюро описывали процесс пивоварения почти в каждом уезде. Разница заключалась только в датах праздника, к которому приурочивалось сваренное пиво.

#### *Братчины среди девушек*

Братчины с приготовлением пива устраивались и среди коми (зырян), проживавших в пределах Вологодской губ. Так, в 1852 г. в «Ярославских губернских ведомостях» появилась статья «Известия из соседних губерний. Усть-Сысольский уезд». Она интересна тем, что в ней указывается на прямое замешивание братчины у русских, а также на обычай устраивать ее среди девушек.

«Многие из обыкновений Устьсысольских горожан во многом схожи с обычаями простолюдинов разных мастей Вологодской и Новгородской

губерний, особенно Тотемского, Кадниковского и Белозерского уездов. И предлагаемое здесь обыкновение занято зырянами от русского народа: это свидетельствует и самое название обычая: «братчина». Впрочем, каждое обыкновение зырян отличается особым зырянством. Каждогодно в городе Устьсысольске, в разных частях его, у простых граждан зырян, отправляется братчина, которая начинается с 1 ноября и продолжается трои сутки. Она братчиной называется потому, что составляют ее несколько девиц, согласившихся между собою из общих припасов сварить пиво и по 3 дня приготовить обеденные столы. Для этого все девицы, желающие участвовать в братчине, приносят к хозяину дома, который будет избран для исполнения этого обычая, мясо, муку, семя конопляное, картофель, масло и яйца. Из муки готовится пиво, а излишек ее продается, и на вырученные от того деньги покупается хмель; семя конопляное идет в кутью или во щи, если во время отправления братчины случатся и *постные* дни; картофель подается просто вареным; яйца идут на приправу других яств для стола, и также из яиц готовится яичница. Церемония обряда открывается тем, что все девицы, составляющие братчину, обращаются к хозяину дома или к тому из посторонних, кто устраивал братчину, с самыми громкими словами:

Староста гузыня,  
Давайте же пива:  
Пересохло наше горло,  
Не пиваючи так долго!

Староста приносит тотчас ядову пива, из которой главные на этом празднестве четыре девицы наливают четыре стакана; с этим налитым пивом выходят они на средину избы... и начинают плясать... петь...» (ЯГВ 1852).

В конце XIX в. на Вологодчине, как можно сделать вывод, в полной мере и повсеместно еще сохраняется традиция отмечать церковные приходские праздники общественными трапезами. Также налицо региональные особенности пищевого рациона, обычаев и разнообразие форм народного празднования.

#### **Примечания**

<sup>1</sup> Предыдущие статьи на эту тему: Воронина Т. А. Культура традиционного питания на Русском Севере: продукты с поля и огорода // Традиции и современность. 2022. № 30. С. 57–72; Воронина Т. А. Традиционные сферы промыслового хозяйствования вологодских крестьян конца XIX века (рыболовство, охота, сбор дикоросов) // Традиции и современность. 2023. № 35. С. 55–67.

<sup>2</sup> Здесь и далее все даты указаны как по старому стилю – по юлианскому календарю, которому до сих пор следует Русская Православная Церковь, так и по новому стилю – по гражданскому, или григорианскому, календарю.

**Источники и материалы**

- АРЭМ – Архив Российского этнографического музея. Ф. 7. Оп. 1.
- Булгаков 1994 – Православие. Праздники и посты. Богослужение. Требы. Расколы, ереси, секты. Западные вероисповедания. Соборы. М., 1994. (Переиздание труда С. В. Булгакова «Настольная книга для священно-церковно-служителей. Киев. 1913)
- ВГВ 1840 – Вологодские губернские ведомости. 1840. № 9.
- Воронов 1860 – Воронов Н. Верховажский посад (Вельского уезда) // Вестник Императорского русского географического общества. 1860. № 7 (СПб.). С. 121–150.
- Даль 1994 – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 4. М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. Репринт 1909 г.
- Ефименко 1878 – Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Труды этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ОЛЕАЭ). Кн. 5. Вып. 2. Ч. 2. Народная словесность. М., 1878.
- Иваницкий 1890 – Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии. Сборник сведений для изучения крестьянского населения Вологодской губернии // Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ОЛЕАЭ). Т. LXIX. Труды этнографического отдела. Т. XI. Вып. X. М., 1890.
- ПА РАН – Полевой архив Российской академии наук. Ф. 849. Оп. 1. Д. 388.
- Русский народный пряник 1976 – Русский народный пряник. Каталог выставки. Л.: Художник РСФСР, 1976.
- Титов 1852 – Титов Н. Известия из соседних губерний // Ярославские губернские ведомости. 1852. 1 марта. № 9. С. 78–79.
- ЯГВ 1852 – Ярославские губернские ведомости. 1852. 30 августа. Часть неофициальная. № 53. С. 301–302.

**Научная литература**

Андреева Т. Б. Традиции сельского пивоварения на Русском Севере в XIX – начале XX в. Дис. ... канд. ист. наук. Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, 2006.

Байбурун А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.

Дурасов Г. П. Народная пища Каргополя (по материалам XIX–XX вв.) // Советская этнография. 1986. № 6.

Забелин И. Е. Домашний быт русских цариц. М., 1872.

Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Камкин А. В. Православная церковь на Севере России: Очерки истории до 1917 года. Вологда, 1992.

Лебедева А. А. Материальные компоненты, их характер и роль в традиционном свадебном обряде русских старожилов Тобольской губернии (XIX – начало XX в) // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / под ред. К. В. Чистова и Т. А. Бернштам. Л., 1978. С. 202–218.

Макашина Т. С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор / отв. ред. В. К. Соколова. М., 1982.

Максимов С. В. Год на Севере / вступ. ст., подгот. текста и примеч. С. А. Плеханова. Архангельск, 1984.

Маслова Г. С., Станюкович Т. В. Материальная культура русского сельского и заводского населения Приуралья (XIX – начало XX в.) // Материалы и исследования по этнографии русского населения Европейской части СССР. Новая серия. Т. LVII. М., 1960.

Русские. М.: Наука, 1997.

Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.

**References**

Andreeva, T. B. 2006. *Traditsii sel'skogo pivovareniya na Russkom Severe v XIX – nachale XX v.* [Traditions of rural brewing in the Russian North in the XIX – early XX centuries]. PhD diss., Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow.

Baiburin, A. K. 1993. *Ritual v traditsionnoi kul'ture. Strukturno-semanticheskii analiz vostochnoslavjanskikh obryadov* [Ritual in traditional culture. Structural and semantic analysis of East Slavic folklore]. Saint Petersburg: Nauka.

Durasov, G. P. 1986. *Narodnaya pishcha Kargopol'ya (po materialam XIX–XX vv.)* [Folk food of Kargopol (based on materials from the XIX–XX centuries)]. *Sovetskaya etnografiya* 6.

Zabelin, I. E. 1872. *Domashnii byt russkikh tsarits* [Household life of Russian queens]. Moscow.

Zelenin, D. K. 1991. *Vostochnoslavjanskaya etnografiya* [East Slavic Ethnography]. Moscow.

- Kamkin, A. V. 1992. *Pravoslavnyaya tserkov' na Severe Rossii: Ocherki istorii do 1917 goda* [The Orthodox Church in Northern Russia: Historical Essays before 1917]. Vologda.
- Lebedeva, A. A. 1978. Material'nye komponenty, ikh kharakter i rol' v traditsionnom svadebnom obryade russkikh starozhilov Tobol'skoi gubernii (XIX – nachalo XX v) [Material Components That Characterize the Role of the Traditional Wedding of Russian Old Residents of Tobolsk Province (19th – Early 20th Centuries)]. In *Russkii narodnyi svadebnyi obryad. Issledovaniya i materialy* [Russian Folk Weddings: Research and Materials], ed. by K. V. Chistov and T. A. Bernshtam, 202–218. Leningrad.
- Makashina, T. S. 1982. Il'in den' i Il'ya-prorok v narodnykh predstavleniyakh i fol'klore vostochnykh slavyan [Il'in den and Il'ya the prophet in folklore and Eastern Slavic folklore]. In *Obryady i obryadovyi fol'klor* [Obryady and obryadovyi folklore], ed. by V. K. Sokolova. Moskva.
- Maksimov, S. V. 1984. *God na Severe* [A Year in the North]. Arkhangelsk.
- Maslova, G. S., and T. V. Stanyukovich. 1960. Material'naya kul'tura russkogo sel'skogo i zavodskogo naseleniya Priural'ya (XIX – nachalo XX veka) [Material culture of the Russian rural and industrial population of the Primorye (19th – early 20th centuries)]. In *Materialy i issledovaniya po etnografii russkogo naseleniya Evropeiskoi chasti SSSR. Novaya seriya* [Materialy i issledovaniya po etnografii russkogo naseleniya Evropeiskoi part of the USSR. New series]. Vol. LVII. Moscow.
- Sokolova, V. K. 1979. *Vesenne-letnie kalendarnye obryady russkikh, ukraintsev i belorusov* [Spring and summer calendar holidays of Russians, Ukrainians and Belarusians]. Moscow.

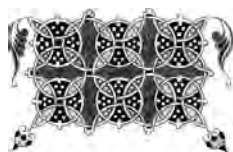
#### PARISH PUBLIC MEALS ON CHURCH HOLIDAYS IN THE NORTHERN RUSSIAN PROVINCES OF THE LATE 19TH CENTURY

*Abstract.* Parish public meals on church holidays are a phenomenon that has both all-Russian existence and regional specifics. The North Russian peculiarity of this tradition was associated with the peculiarities of the Novgorod church way of life: the activity of society, the special status of the Church, its proximity to secular, including economic affairs. The article provides a typology of parish holidays and reveals the content of the identified categories of holidays (large, medium and small). The author also focused on the social life of parishioners, considered in the context of the phenomenon under study: communication between parishioners and the priest, the activities of the parishioners' activists, the clergy, etc.

*Keywords:* parish meals, church holidays, Vologda region, Novgorod church tradition, the social world of the village, church parish, parish holidays, rural holidays.

*Authors Info:* Voronina, Tatiana V. – Dr. of History, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation).

*For citation:* Voronina, T. A. 2024. Parish public meals on church holidays in the northern Russian provinces of the late 19th century. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 38: 70–97



# РЕЦЕНЗИИ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ.

© 2024 Р. Ю. Федоров  
Тюмень, Россия



## ЮБИЛЕЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬНИЦЫ, БЛАГОДАРЯ КОТОРОЙ УСЛЫШАН ГОЛОС ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН-СИБИРЯКОВ

*Аннотация.* Статья посвящена известному специалисту по этнографии восточнославянского населения Сибири, доктору исторических наук – Елене Федоровне Фурсовой. Рассмотрены основные вехи ее научной биографии. Подвергнуты анализу авторские методики сравнительных полевых исследований и сопоставления этнографических и архивных источников, применение которых позволило автору на новом концептуальном уровне осмыслить этнокультурную структуру старожильческих и переселенческих групп и принципы взаимовлияний формировавших ее этнических традиций.

*Ключевые слова:* Е. Ф. Фурсова, восточные славяне, старожилы, переселенцы, Сибирь, этнография, методики этнологических исследований.

*Ссылка при цитировании:* Федоров Р. Ю. Юбилей исследовательницы, благодаря которой услышан голос восточных славян-сибиряков // Традиции и современность. 2024. № 38. С. 98–109

**Работа выполнена в рамках государственных заданий Министерства науки и высшего образования РФ (№ FWRZ-2021-0006).**

---

**Федоров Роман Юрьевич (Fedorov Roman Yurievich)** – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Тюменского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук, эл. почта: [r\\_fedorov@mail.ru](mailto:r_fedorov@mail.ru), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3658-746X>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2024. № 38. С. 98–109

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>  
УДК – 39+572; ББК – 72.6; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2024-38/98-109>

7 декабря отмечает юбилей доктор исторических наук, заведующая Отделом этнографии Института археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук – Елена Федоровна Фурсова. Тематический охват исследований этнографии русских и других восточнославянских народов Сибири, которые проводит Елена Федоровна, можно назвать поистине энциклопедическим. Опираясь на классические традиции отечественной этнографии, Е. Ф. Фурсова смогла органично привнести в них целый ряд оригинальных подходов, которые позволили на новом концептуальном уровне осмыслить этнокультурную структуру восточнославянского населения Сибири и принципы взаимовлияний формировавших ее этнических традиций.

В советской этнографии на протяжении долгого времени уделялось недостаточно внимания дифференциации и типизации этнографических, конфессиональных и локальных групп восточнославянского населения Сибири. Отчасти это было связано с тем, что в рамках теории этноса, развиваемой Ю. В. Бромлеем, было принято считать, что, в отличие от этнических общностей, этнографические группы не обладают самосознанием (Бромлей 1981). Помимо этого, в то время этнографами крайне редко проводились сравнительные исследования локальных особенностей традиционной культуры восточнославянского населения Сибири и их связей с местами выхода крестьян, заселявших азиатскую часть России в XIX – начале XX в. Начиная с 1980-х годов Е. Ф. Фурсова проводит целенаправленную работу по восполнению этих пробелов. Основным эмпирическим фундаментом этой работы стали проводимые на протяжении 45 лет полевые исследования.

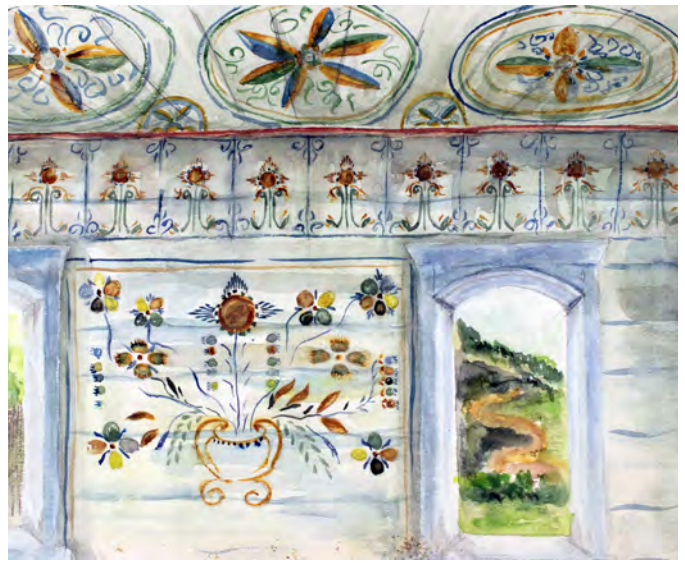
В 1977 г. состоялась первая этнографическая экспедиция Института истории, филологии и философии АН СССР в Бурятию под руководством известного исследователя «семейских» старообрядцев Ф. Ф. Болонева, результатом которой стали многочисленные зарисовки предметов быта и народного художественного творчества. Отсутствие качественной фототехники неожиданным образом сыграло положительную роль, позволив будущей исследовательнице в полной мере проявить свои навыки в рисунке и живописи. В 1978–1981 гг. Е. Ф. Фурсова являлась постоянной участницей Алтайской этнографической экспедиции (рук. Л. М. Русакова, с 1983 г. Е. Ф. Фурсова), в 1990-е годы в связи с расширением территориальных рамок исследований возглавляла Приобскую восточнославянскую, а с 2000 г. – Восточнославянскую этнографическую экспедиции Института археологии и этнографии СО РАН.



Этнографические рисунки Е. Ф. Фурсовой, д. Усть-Чумыш Тальменского р-на Алтайского края, 1983 г. Все фотографии из личного архива Е. Ф. Фурсовой.



Этнографические рисунки Е. Ф. Фурсовой, д. Тальменка Алтайского края, 1983 г.



Этнографические зарисовки Е. Ф. Фурсовой, Алтай, 1978 г.

Елена Федоровна зарекомендовала себя как блестящий полевик, который обладает большой профессиональной интуицией, всегда умеет с уважением и любовью общаться с простыми людьми, глубоко зная разные грани народной жизни. Ее экспедиционные исследования охватили Алтайский и Красноярский края, Новосибирскую, Омскую, Томскую, Иркутскую и Кемеровскую обл., Республику Бурятия. Помимо этого, ей удалось исследовать этнокультурные процессы у старообрядцев Болгарии («некрасовцев») и Румынии («липован»). Е. Ф. Фурс-

совой собрана коллекция собственных полевых записей (более 100 дневников и расшифровок кассет аудио- и видеозаписей) и предметов вещного мира XX в. (более 250 единиц), ранее мало включенных в исследовательское поле (например, застёжки богослужебных книг, предметы одежды, народного художественного творчества и пр.). Основная часть этой коллекции хранится в Музее истории и культуры народов Сибири и Дальнего Востока ИАЭТ СО РАН и представлена на выставке в честь юбилея этнографа.



Выставка находок археологов и этнографов в Доме ученых Новосибирского академгородка «Эхо тысячелетий», 2021 г. Находки Е. Ф. Фурсовой (застежки).

С самых ранних этапов полевых выездов Е. Ф. Фурсова пришла к выводу о необходимости выработки особых научных подходов и методов для работы в среде восточнославянских народов в Сибири. Методы эмпирического изучения этнографического материала в районах относительно позднего расселения восточнославянских народов, по мнению этнографа, обладают спецификой по двум причинам: с одной стороны – *поликультурности* переселенческого массива, среди которого выделяются носители севернорусских, северо-западных, южнорусских, белорусских и украинских традиций, с другой стороны – *отсутствия точной информации о местах выхода старожилов края*, считающих себя и своих предков **местными коренными жителями**.

С опорой на обширный полевой опыт Е. Ф. Фурсовой проделана масштабная работа по идентификации этнографических групп восточнославянского населения Сибири. Елена Федоровна подробно исследовала особенности идентичности и традиционной культуры русских старожилов («коренных сибиряков», чалдонов), российских переселенцев конца XIX – начала XX в. (включая белорусских, украинских, южнорусских переселенцев, выходцев с северо-востока Европейской России, Поволжья и др.), старообрядцев (кержаков, двоеданов, курганов, поляков, семейских) и др.

В ранних работах и докторской диссертации (2004 г.) Е. Ф. Фурсова подчеркивала, что изучение этнокультурной специфики Сибири конца XIX – начала XX в. заключается в раскрытии особенностей культуры этнографических групп. По причине преобладания в Сибири выходцев из различных районов Европейской России, разговор-интервью необходимо *выстраивать исходя из данных о прародине того или иного информанта или его предков*. «Если аналогичные вопросы о происхождении этнограф задает, например, в Нижегородской или Вологодской областях, то там, скорее всего, он вызовет недоумение. Но без выяснения вопроса о происхождении или мест прибытия информантов дальнейшее интервью теряет смысл», – постоянно подчеркивает исследовательница, наставляя своих учеников. Как справедливо отмечает Е. Ф. Фурсова, «исследовать восточнославянское население Сибири, не принимая во внимание культурное разнообразие составляющих его групп, бессмысленно, так как в этом случае не учитываются традиционные особенности материальной и духовной культуры, на основании которых можно “прочитать” этнографический состав переселенцев, результаты их контактов и взаимодействий» (Фурсова 2006: 427). Этим подходом Е. Ф. Фурсова всегда руководствуется в ходе изучения этнокультурных процессов, а также

особенностей духовной и материальной культуры у разных этнических и этнографических групп восточнославянского населения Сибири. Исходя из посыла, что сбор полевого этнографического материала всегда представляет собой эксперимент, Еленой Федоровной на протяжении 30 лет применялась авторская **методика сравнительного (синхронного) полевого исследования (СПИ)**. Специфика использования СПИ заключалась в сборе необходимого этнографического материала на уровне одного временного среза не только в местах современного проживания представителей этнографических/этнокультурных групп, но и предположительной или достоверной прародины их прадедов. Подчеркнем, что в этом случае полевые материалы сопоставляются не с архивными или опубликованными данными, а с полевыми же материалами мест выхода. Первые выезды состоялись на мифологическую прародину сибирских старообрядцев в Нижегородскую область («на Кержу», Полевые материалы автора (далее – ПМА) 1996, 2002 гг.), места проживания коренных сибиряков «чалдонов» в Ростовскую обл. (на Дон, 1998 г.). В отличие от старожилов, потомки российских переселенцев конца XIX – начала XX в. уверенно отвечали на вопрос о происхождении родителей или дедов, упоминая даже волости или села выхода, что дало возможность продолжить полевые исследования в местах выхода в Архангельской, Вологодской (ПМА 2010), Рязанской (ПМА 2020), Пензенской обл., например, к предкам старообрядцев-«курганов» (ПМА 2022, 2023), в Белоруссию к старообрядцам «москалям» и пр. (ПМА 2013, 2016).

Много лет этнограф активно использует метод сравнительного анализа архивных и этнографических данных, который можно назвать методом **сопоставления/интеграции этнографических и архивных источников (ИЭАИ)**. Это дало возможность не просто дополнить статистическими материалами наблюдаемые этнографические факты и данные интервью, но и наоборот, сухие архивные сведения об именах-фамилиях и датах облечь живой тканью, «формами жизни», почерпнутыми из рассказов информантов (Фурсова 2024).

В 1987 г. Фурсова защитила кандидатскую диссертацию в Институте этнографии АН СССР им. Н. Н. Миклухо-Маклая по теме: «Одежда русского населения Алтая второй половины XIX – начала XX в.» (научный рук. академик А. П. Деревянко). Елена Федоровна с большой теплотой вспоминает общение с искусствоведом, первым учителем О. П. Вагановой, искусствоведом, профессором Ф. М. Пармоном, главным советским исследователем русской одежды Г. С. Масловой. Гали Семеновна выразила большое желание помочь молодому специалисту из Сибири, продолжала наставничество и после за-

щиты. Она впоследствии писала письма (которые до сих пор бережно хранятся у Е. Ф. Фурсовой), в которых делилась своим опытом, методами исследования одежды, использования ее как этнографического источника, месте традиционного костюма в исторической картине мира и др.

В 1990-е – начале 2000-х годов Е. Ф. Фурсовой была опубликована серия работ, посвященная особенностям календарной обрядности, а также типизации этнических и этнографических групп восточнославянского населения Западной Сибири, которые послужили основой для успешно защищенной в 2004 г. докторской диссертации на тему «Календарная обрядность восточнославянских народов в Приобье, Барабе и Кулунде: межкультурные взаимодействия и трансформации первой трети XX в.».

Первая четверть XXI в. стала для Елены Федоровны очень продуктивным периодом, на протяжении которого тематика ее исследований постоянно расширяется и углубляется. Наиболее значимые результаты исследований Е. Ф. Фурсовой этого периода представлены в монографиях «Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX – XX в.)» (2002, 2003), «Очерки традиционной культуры украинских переселенцев Сибири XIX – первой трети XX в.» (2005), «Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры» (2011), «Сибирь и Русский Север: проблемы миграций и этнокультурных взаи-

модействий (XVII – начало XXI века)» (2014), «Традиционная одежда русского и других восточнославянских народов юга Западной Сибири» (2015), «Сибирь и сибиряки: этнокультурная идентичность русского и других восточнославянских народов в Сибири (XIX – начало XXI в.)» (2022), «Чаехлёбы: как сибиряки за столом европейцев опередили» (2022) и др. В 2017 г. по приглашению руководства Института археологии и этнографии СО РАН Елена Федоровна Фурсова возглавила Отдел этнографии своего родного института. Главным вектором проводимых перемен среди новосибирских этнографов она видит создание плотной научной среды, способствующей международному и междисциплинарному сотрудничеству ученых, взаимному обмену мнениями.

Е. Ф. Фурсова внесла большой вклад в исследование этнической истории и культуры русских старожилов и переселенцев Западной Сибири, показала их культурное многообразие, введя в исследовательское поле новые, ранее не изученные этнокультурные группы («курганы», «двоеданы», белорусские «москали» и др.). В своих исследованиях Фурсова ввела понятие «этнокультурной памяти», которая, в отличие от исторической, мало подвержена политическим конъюнктурам и конструированию, но хранится в народном сознании, в его глубинных представлениях, верованиях, базовых ценностях. По ее мнению, это то, что сохранено в разные исторические периоды от предыдущих по-



Отдел этнографии, 2017 г.





Е. Ф. Фурсова на Конгрессе антропологов и этнологов, г. Перт, Австралия, 2011 г.



Беседа со старообрядцами, д. Липовень, Румыния, 2018 г.



Международная конференция ИАЭТ СО РАН «Этнокультурная идентичность народов Сибири и сопредельных территорий», Новосибирск, 2018 г.



Секция «Этнокультурная идентичность русского и других восточнославянских народов Сибири», рук. Е. Ф. Фурсова, Новосибирск, 2018 г.

колений как следствие действия механизмов преданий, межпоколенных коммуникаций (Фурсова 2021а: 297; Фурсова, Федоров, Шитова и др. Васеха 2022: 25).

Е. Ф. Фурсова, по сути, первая начала и успешно продолжает разрабатывать этнографию восточнославянских переселенцев Сибири второй половины XIX – начала XX в. – белорусов и украинцев. В своих исследованиях автор сформулировала понятия «переселенческой» и «исходной» моделей, подразумевая под переселенческими моделями базисные основы этнической культуры, которые играли роль главных маркеров этнокультурной идентичности при освоении просторов Сибири, а также их перестроечную часть, позволявшую приспособляться к новым природно-климатическим и этнокультурным условиям существования. Исходные модели рассматриваются как базисные основы этнической культуры первичной территории проживания, например, конкретных уездов Могилёвской, Витебской, Минский и прочих губерний Российской империи, впоследствии областей Белоруссии (Фурсова 2011). Монографические исследования этнических культур белорусских и украинских крестьян-переселенцев, включавшие сравнительно-исторический анализ переселенче-

ских и исходных моделей, позволил сделать выводы относительно динамичности и статичности культурных компонентов. В 2010 г. за серию научных работ по теме «Трансформации белорусской фольклорно-этнографической традиции в Беларуси и в Сибири» группа исследователей (Р. Ю. Федоров, А. А. Люцидарская и др.), под руководством Е. Ф. Фурсовой, была удостоена межгосударственной премии имени академика В. А. Коптюга (НАН Беларуси и СО РАН). В 2012 г. коллективу под ее руководством была присуждена премия РАН и НАН Беларуси за коллективную монографию «Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры» (Фурсова 2011).

Исследуя русский и другие восточнославянские народы, Фурсова не могла не обратиться к такой фундаментальной составляющей культурно-бытийной стороны жизни сибиряков как формы проявления религиозного сознания и демографического поведения (Фурсова 2005, 2006). В процессе разработки проблемы массовых форм религиозного сознания сибиряков ею вместе с коллективом ученых (М. А. Жигунова, Г. В. Любимова, А. Ю. Майничева и др.) были выявлены особенности функционирования православной обрядности в Сибири, местные почитаемые святые места, стар-



Российско-белорусская экспедиция в Северный и Кыштовский р-ны, Новосибирская область, 2013 г.



Е. Ф. Фурсова, г. Новосибирск, 1970 г.

цы и чудотворцы, выстроена их гипотетическая роль в картине мира. Работа в многочисленных старообрядческих группах позволила этнографу выявить и классифицировать закладки, застежки книг, в орнаментации которых, по мнению Фурсовой, нашли отражение практически все этапы развития русской орнаментики в декоре книг – от первых христианских образов, идущих со времен язычества («рыбок»), до орудий страстей Христовых и древа жизни (как в раннем исполнении в виде трилистника, так и в окружении барочных ветвистых орнаментов) (Фурсова 2021б). В сохранившихся в собрании застежках двух типов прослеживается принцип, объединявший культуры средневековой Руси и Востока в противовес Западу – условность, схематичность образа.

Следует особо отметить значимость достижений в области исследования материальной культуры русских и других восточнославянских народов Сибири, в частности традиционной одежды (Фурсова 1997, 2015 и пр.). Е. Ф. Фурсовой впервые предложено использовать в качестве этногра-

фического источника процесс раскроя, раскладок деталей одежды, образно-эмоциональное ее восприятие. Вводя понятие «образно-ассоциативный строй костюма», Фурсова рассматривает «образ» на основе представлений о прекрасном, художественных способностей создателей, но подчеркивает, что он ограничен традициями; «ассоциации» возникают на основе жизненного опыта, религии, то есть связаны с рациональными и иррациональными формами познания. В результате расширена известная модель этнографического изучения традиционной народной одежды (костюмов) в образно-ассоциативном аспекте. Ею разработана и активно используется методика анализа технических приемов (швов, строчек, крепления деталей), а также принципов формообразования, которые применялись в качестве этнодифференцирующих показателей (Фурсова 1983, 1984, 1985). Продолжая тему репрезентации этничности через знаки и символы, Е. Ф. Фурсова исследует различные аспекты общего и особенного в орнаменталистике крестьян Сибири конца XIX – начала XX в. (орнитоморфные, зооморфные, фитоморфные и пр. мотивы) (Фурсова 2006б, 2008 и др.).

Заслуживают внимания разработки автора о репрезентациях как определенных воображениях/представлениях о типичных характеристиках какой-либо этнокультурной общности (группы) и ее культуры, полученные в процессе презентации (например, при помощи отдельных видов одежды или в целом костюмных комплексов). Репрезентации отличаются, таким образом, от презентации, цель которой заключается в передаче информации (знаний, знаков, сигналов) до объекта, во внешнюю среду, в которой формируются репрезентации (Фурсова 2023).

На основе анализа устных историй с позиций этнокультурной памяти Е. Ф. Фурсовой были исследованы механизмы трансляции этнических традиций, традиционные нормы внутрисемейных и общественных отношений, а также практики выживания в кризисных ситуациях у разных локальных групп восточнославянского населения Сибири, включая старообрядцев. Опираясь на авторские подходы, связанные с идентичностью и этнокультурной памятью, Е. Ф. Фурсова провела большую работу по выявлению, систематизации, типизации и введению в научный оборот большого массива этнографических материалов, характеризующих особенности духовной и материальной культуры разных групп восточнославянского населения Сибири. При этом нередко различия в традиционной культуре разных исследуемых локальных групп давали возможность выявить специфические маркеры их идентичности.

Если говорить о количественных показателях, то Е. Ф. Фурсова автор более 25 монографий, из которых 9 авторских, более 300 статей. За последние годы Еленой Федоровной были организованы с большим успехом прошедшие в Новосибирске конференции «Народный костюм Сибири» (2016), «Этнокультурная идентичность народов Сибири и сопредельных территорий» (2018), «Материальность: взгляд с позиций этнокультурной памяти» (2024) и др. На регулярной основе проводится междисциплинарный семинар «Этнокультурные сообщества Евразии», а также тематические секции на Конгрессе этнологов и антропологов России, Сибирском историческом форуме, авторитетных международных научных мероприятиях International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES), Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore (SIEF) и др.

Важным личностным качеством Елены Федоровны является способность объединять вокруг себя разные поколения исследователей традиционной культуры восточнославянского населения Сибири. На протяжении многих лет она плодотворно совмещает научно-исследовательскую работу с преподавательской деятельностью. В образовательной сфере Е. Ф. Фурсова старается привить студентам любовь к этнографии, читает курс «Социальная (культурная) антропология», за плечами руководство курсовыми и дипломными работами

магистрантов Новосибирского государственного университета, Новосибирского государственного педагогического университета. Много лет она читала лекции в Новосибирском государственном педагогическом университете (курсы «Этнология», «Этнография народов мира», «Этнография народов России», «Народное художественное творчество»), готовила специалистов-прикладников в области работы с детьми в этнокультурных центрах, руководителей фольклорных коллективов. Подготовила кандидата исторических наук Н. И. Шитову, являлась научным консультантом диссертации доктора исторических наук Р. Ю. Федорова. Результаты исследований материальной и духовной культуры восточнославянского населения Сибири, осуществленные Е. Ф. Фурсовой, неоднократно становились востребованы в деятельности ряда музеев и культурно-просветительских учреждений.

Отличительной чертой Е. Ф. Фурсовой является то, что имея обширный исследовательский опыт и высокий авторитет в российском этнологическом сообществе, она никогда не останавливается на достигнутых результатах, всегда продолжая оставаться открытой новым идеям и направлениям исследований. Поэтому хотелось бы от всей души пожелать юбиляру новых увлекательных открытий и благих свершений в деле изучения этнических традиций восточнославянского населения Сибири!

## Научная литература

Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981. 389 с.

Фурсова Е. Ф. Женская погребальная одежда у русского населения Алтая // Традиции и новации в быту и культуре народов Сибири. Новосибирск: Ин-т истории, филологии и философии СО РАН, 1983. С. 73–87.

Фурсова Е. Ф. Древние элементы в мужской набедренной одежде русских крестьян Алтая и Восточного Казахстана // Проблемы реконструкций в этнографии. Новосибирск: Советский воин, 1984. С. 129–150.

Фурсова Е. Ф. Поликовые рубахи крестьянок Южного Алтая второй половины XIX – начала XX в. // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVIII – начало XX в. Новосибирск: Наука, 1985. С. 180–203.

Фурсова Е. Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 1997. 151 с.

Фурсова Е. Ф. Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX – XX в.). Ч. 1. Обычаи и обряды зимне-весеннего периода. Новосибирск: Изд-во «Агро», 2002. 287 с.

Фурсова Е. Ф. Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX – первая треть XX в.). Ч. 2. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2003. 268 с.

Фурсова Е. Ф., Васеха Л. И. Очерки традиционной культуры украинских переселенцев Сибири XIX – первой трети XX века (по материалам Новосибирской области). Ч.2. Новосибирск: Агро-Сибирь, 2005. 226 с.

Фурсова Е. Ф. Этнографические группы восточных славян в Западной Сибири: типология, идентичность, межкультурные взаимодействия // Этнокультурные взаимодействия в Евразии. В 2 кн. М.: Наука, 2006а. С. 427–441.

Фурсова Е. Ф. Орнитоморфная символика в традиционной культуре крестьян Приобья, Барабы, Кулунды и Алтая конца XIX – начала XX века // Археология, этнография и антропология Евразии. 2006б. № 2. С. 126–136.

Фурсова Е. Ф. Зооморфные орнаментальные композиции в традиционно-бытовой культуре восточных сла-

- вян юга Западной Сибири // Археология, этнография и антропология Евразии. 2008. № 4 (36). С. 95–106.
- Фурсова Е. Ф., Титовец А. В., Люцидарская А. А. и др. Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры. Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 2011. 424 с.
- Фурсова Е. Ф., Пермиловская А. Б., Черных А. В. и др. Сибирь и Русский Север: проблемы миграций и этнокультурных взаимодействий (XVII – начало XXI века). Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2014. 296 с.
- Фурсова Е. Ф. Традиционная одежда русского и других восточнославянских народов юга Западной Сибири. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2015. 296 с.
- Фурсова Е. Ф. Роль этнокультурной памяти в создании локальных православных традиций русскими крестьянами-переселенцами Сибири // XIV Конгресс антропологов и этнологов России. Томск, 6–9 июля 2021 г. Москва; Томск: Издательство Томского государственного университета, 2021а. С. 297.
- Фурсова Е. Ф. Металлические застежки богослужбных книг новосибирских старообрядцев // Проблемы археологии, этнографии и антропологии. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2021б. Т. XXVII. С. 856–860. <http://paegas.ru/Articleru/614>
- Фурсова Е. Ф., Федоров Р. Ю., Шитова Н. И., Голубкова О. В., Васеха М. В. Сибирь и сибиряки: этнокультурная идентичность русского и других восточнославянских народов в Сибири (XIX – начало XXI в.) / отв. ред. Е. Ф. Фурсова. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2022. 284 с.
- Фурсова Е. Ф. Чаехлебы: как сибиряки за столом европейцев опередили. Новосибирск: Издательство ИАЭТ СО РАН, 2022. 103 с.
- Фурсова Е. Ф. Презентативные функции традиционной одежды: к вопросу об этнокультурной идентичности русско-сибирских «чалдонов» // Сибирские исторические исследования. 2023. № 3. С. 57–76. <https://doi.org/10.17223/2312461X/41/4>
- Фурсова Е. Ф. Мир рязанских переселенцев пореформенного периода: к методам исследования миграций и локальной адаптации на Алтае // Археология, этнография и антропология Евразии. 2024. № 4. С. 131–140.

## References

- Bromlej, Yu. V. 1981. *Sovremennye problemy etnografii* [Contemporary problems of ethnography]. Moscow: Nauka.
- Fursova, E. F. 1983. *Zhenskaya pogrebal'naya odezhda u russkogo naseleniya Altaya* [Women's burial clothing among the Russian population of Altai]. In *Tradicii i novacii v bytu i kul'ture narodov Sibiri* [Traditions and innovations in the life and culture of the peoples of Siberia], 73–87. Novosibirsk.
- Fursova, E. F. 1984. *Drevnie elementy v muzhskoj nabeledrennoj odezhde russkikh krest'yan Altaya i Vostochnogo Kazakhstana* [Ancient elements in the male loincloth of Russian peasants of Altai and Eastern Kazakhstan]. In *Problemy rekonstrukcij v etnografii* [Problems of reconstruction in ethnography], 129–150. Novosibirsk: Sovetskij vojn.
- Fursova, E. F. 1985. *Polikovye rubahi krest'yanok YUzhnogo Altaya vtoroj poloviny XIX – nachala XX v.* [Polikovye (Slavic) shirts of the cross of the South Altay in the second half of the XIX century – beginning of the XIX century]. In *Kul'turno-bytovye processy u russkikh Sibiri. XVIII – nachalo XX v.* [Cultural and everyday processes among Russians in Siberia. XVIII – early XX century], 180–203. Novosibirsk: Nauka.
- Fursova, E. F. 1997. *Tradicionnaya odezhda russkikh krest'yan-starozhilov Verhnego Priob'ya (konec XIX – nachalo XX vv.)* [Traditional clothing of Russian peasants – old residents of the Upper Ob region (late 20<sup>th</sup> – early 20th centuries)]. Novosibirsk: Izd-vo Instituta arheologii i etnografii SO RAN.
- Fursova, E. F. 2002. *Kalendarnye obychai i obryady vostochnoslavjanskikh narodov Novosibirskoj oblasti kak rezul'tat mezhetnicheskogo vzaimodejstviya (konec 19 – 21 vv.). Chast' 1. Obychai i obryady zimnee-vesennego perioda* [Calendar customs and rituals of the East Slavic peoples of the Novosibirsk region as a result of interethnic interaction (late 19th – 20th centuries). Part 1. Customs and rites of the winter-spring period]. Novosibirsk: Agro.
- Fursova, E. F. 2003. *Kalendarnye obychai i obryady vostochnoslavjanskikh narodov Novosibirskoj oblasti kak rezul'tat mezhetnicheskogo vzaimodejstviya (konec 19 – pervaya tret' 21 v.). Chast' 2.* [Calendar customs and rituals of the East Slavic peoples of the Novosibirsk region as a result of interethnic interaction (late 19th – first third of the 20th century). Part 2]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Instituta arheologii i etnografii SO RAN.
- Fursova, E. F., and L. I. Vasekha. 2005. *Ocherki tradicionnoj kul'tury ukrainских pereselencev Sibiri XIX – pervoj treti XX veka (po materialam Novosibirskoj oblasti). Chast' 2.* [Essays on the traditional culture of Ukrainian migrants from Siberia in the 19th – first third of the 20th centuries (based on materials from the Novosibirsk region). Part 2]. Novosibirsk: Agro-Sibir'.
- Fursova, E. F. 2006. *Etnograficheskie gruppy vostochnykh slavyan v Zapadnoi Sibiri: tipologiya, identichnost', mezhkul'turnye vzaimodejstviya* [Ethnographic groups of Eastern Slavs in Western Siberia: typology, identity,

intercultural interactions]. In *Etnokul'turnye vzaimodejstviya v Evrazii* [Ethnocultural interactions in Eurasia], 427–441. Moscow: Nauka.

Fursova, E. F. 2006. Ornitomorfnyaya simvolika v traditsionnoi kul'ture krest'yan Priob'ya, Baraby, Kulundy i Altaya kontsa XIX – nachala XX veka [Ornithomorphic symbolism in the traditional culture of peasants of Priobye, Baraba, Kulunda and Altai in the late 19th – early 20th centuries]. *Archaeology, ethnography and anthropology of Eurasia* 2: 126–136.

Fursova, E. F. 2008. Zoomorfnye ornamental'nye kompozitsii v traditsionno-bytovoii kul'ture vostochnykh slavyan yuga Zapadnoi Sibiri [Zoomorphic ornamental compositions in the traditional everyday culture of the Eastern Slavs in the south of Western Siberia]. *Archaeology, ethnography and anthropology of Eurasia* 4 (36): 95–106.

Fursova E. F., A. V. Titovets, A. A. Lyutsidarskaya et al. *Belorusy v Sibiri: sohranenie i transformacii etnicheskoi kul'tury* [Belarusians in Siberia: preservation and transformation of ethnic culture]. 2011. Novosibirsk: Izdatel'stvo Instituta arheologii i etnografii SO RAN.

Fursova, E. F., A. B. Permilovskaya, A. V. Chernyh, et al. 2014. *Sibir' i Russkij Sever: problemy migracij i etnokul'turnykh vzaimodejstvii (17 – nachalo 21 veka)* [Siberia and the Russian North: problems of migration and ethnocultural interactions (17th – early 21st centuries)]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Instituta arheologii i etnografii SO RAN.

Fursova, E. F. 2015. *Tradicionnaya odezhda russkogo i drugih vostochnoslavjanskikh narodov yuga Zapadnoj Sibiri* [Traditional clothing of the Russian and other East Slavic peoples of the south of Western Siberia]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Instituta arheologii i etnografii SO RAN.

Fursova, E. F. 2021. Rol' etnokul'turnoi pamyati v sozdanii lokal'nykh pravoslavnykh tradicij russkimi krest'yanami-pereselencami Sibiri [The Role of Ethnocultural Memory in the Creation of Local Orthodox Traditions by Russian Peasant Settlers in Siberia]. In *XIV Kongress antropologov i etnologov Rossii. Tomsk, 6–9 iyulya 2021 g.* [XIV Congress of Anthropologists and Ethnologists of Russia. Tomsk, July 6–9, 2021], 297. Moscow; Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo gosudarstvennogo universiteta.

Fursova, E. F. 2021. Metallicheskie zastezhki bogoslužebnykh knig novosibirskih starobryadcev [Metal clasps of liturgical books of Novosibirsk Old Believers]. In *Problemy arheologii, etnografii i antropologii*. Vol. XXVII, 856–860. Novosibirsk: Izdatel'stvo Instituta arheologii i etnografii SO RAN. <http://paeas.ru/Articleru/614>

Fursova, E. F., R. Yu. Fedorov, N. I. Shitova, O. V. Golubkova, and M. V. Vasekha. 2022. *Sibir' i sibiryaki: etnokul'turnaya identichnost' russkogo i drugih vostochno-slavyanskikh narodov v Sibiri (19 – nachalo 21 v.)* [Siberia and Siberians: ethnocultural identity of the Russian and other East Slavic peoples in Siberia (19th – early 21st century)]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Instituta arheologii i etnografii SO RAN.

Fursova, E. F. 2022. *Chaekhlyoby: kak sibiryaki za stolom evropejcev operedili* [Tea Drinkers: how Siberians were ahead of Europeans at the table]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Instituta arheologii i etnografii SO RAN.

Fursova, E. F. 2023. Prezentativnye funkcii tradicionnoi odezhdy: k voprosu ob etnokul'turnoi identichnosti russko-sibirskih «chaldonov» [Presentational functions of traditional clothing: on the issue of the ethnocultural identity of Russian-Siberian «chaldons»]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniya* 3: 57–76. <https://doi.org/10.17223/2312461X/41/4>

Fursova, E. F. 2024. Mir ryazanskih pereselencev poreformennogo perioda: k metodam issledovaniya migracij i lokal'noj adaptacii na Altai [The World of Ryazan Settlers of the Post-Reform Period: Towards Methods of Studying Migration and Local Adaptation in Altai]. *Arheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* 4: 131–140.

#### ANNIVERSARY OF THE RESEARCHER, THANKS TO WHOM THE VOICE OF THE EASTERN SLAVS-SIBERIANS HAS BEEN HEARD

*Abstract.* The article is dedicated to the well-known specialist in ethnography of the East Slavic population of Siberia, doctor of historical sciences – Elena Fedorovna Fursova. The main milestones of her scientific biography are considered. The author's methods of comparative field studies and comparison of ethnographic and archival sources were analyzed. Its use allowed the author to comprehend in a new conceptual level the ethnocultural structure of old-time and resettlement groups and the principles of mutual influence of the ethnic traditions.

*Keywords:* E. F. Fursova, Eastern Slavs, old-timers, migrants, Siberia, ethnography, methods of ethnological research.

*Authors Info:* Fedorov, Roman Y. – Dr. in History, Chief Researcher of the Tyumen Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Tyumen, Russian Federation), E-mail: [r\\_fedorov@mail.ru](mailto:r_fedorov@mail.ru), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3658-746X>

*For citation:* Fedorov, R. Y. 2024. Anniversary of the researcher, thanks to whom the voice of the Eastern Slavs-Siberians has been heard. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 38: 98–109







