

№ 41 научный православный журнал 2025

ТРАДИЦИИ *и* современность



НАУЧНЫЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ ЖУРНАЛ

ИСТОРИЯ
ЭТНОГРАФИЯ
ЭТНОЛОГИЯ
СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
ЯЗЫКОЗНАНИЕ
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ
ПЕДАГОГИКА
ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ
КУЛЬТУРОЛОГИЯ
ФИЛОСОФИЯ

Содержание

ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ

О. В. КИРИЧЕНКО

ПАМЯТЬ О НОЕВОМ КОВЧЕГЕ У ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН. ЧАСТЬ 2. ВЫШИВКА НА ПОЛОТНЕ 3

ИССЛЕДОВАНИЯ

А. А. САХНО

С. И. ТЮТЧЕВА – ВОСПИТАТЕЛЬНИЦА ДОЧЕРЕЙ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ II 36

О. Н. АГАМИРОВА, Е. М. БОБРОВИЧ

ИССЛЕДОВАНИЕ ФЕНОМЕНА ПЕЧАТНОЙ ИКОНЫ РУБЕЖА XIX–XX ВВ. КАК УНИКАЛЬНОГО ЯВЛЕНИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ 53

Ю. А. ЛАБЫНЦЕВ

ПО ЗАВЕТУ МОГИЛЕВСКИХ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ:
БЕЛОРУСОВЕДЧЕСКИЕ ТРУДЫ И. И. НОСОВИЧА (1788–1877) 69

Л. Л. ЩАВИНСКАЯ

МАТУШКА СОФИЯ ПРОРВИЧ (1860–1938): ТВОРЧЕСКАЯ СУДЬБА ПОЛЕССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ПИСАТЕЛЬНИЦЫ 86

Т. А. ЛИСТОВА

СВЯТЫЕ КОНСТАНТЫ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ В ПАРАДИГМЕ ЭСХАТОЛОГИИ:
XIX – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX ВЕКА 101

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ И ОЧЕРКИ

Д. И. РОЧЕВ

ГРАЖДАНСКО-ПАТРИОТИЧЕСКОЕ ВОСПИТАНИЕ ШКОЛЬНИКОВ СРЕДСТВАМИ
ИНОСТРАННОГО ЯЗЫКА В СОВРЕМЕННЫХ ГЕОПОЛИТИЧЕСКИХ УСЛОВИЯХ 115

РЕЦЕНЗИИ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ

П. Н. БАЗАНОВ

ЖИЗНЬ И НЕОБЫЧАЙНЫЕ ПРИКЛЮЧЕНИЯ ХОРМЕЙСТЕРА ВАСИЛИЯ КИБАЛЬЧИЧА. РЕЦЕНЗИЯ
НА: М. ТОЛСТОЙ. ПРОТЯЖНАЯ ПЕСНЯ.
СПБ.: ООО «ЖУРНАЛ “ЗВЕЗДА”», 2024. – 608 с. + вкл. (72 с.) 118

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 стр. обложки: Семья императора Николая II в Германии. Дармштадт.
1910 г. Источник: ГА РФ. Ф. 640. Оп. 3. Д. 37. Л. 15 об.

На 4 стр. обложки: Конец полотенца. XIX в. Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. Музей кружева. Фото О. В. Кириченко. 2023

Издатель	
Коллектив редколлегии, Институт этнологии и антропологии РАН	
Редакционная коллегия	Редакция
О. В. Кириченко, доктор исторических наук главный редактор	Л. Т. Соловьева, кандидат исторических наук научный редактор Н. В. Шляхтина, секретарь, научный редактор
Г. А. Романов, кандидат исторических наук заместитель главного редактора	Макетирование и верстка
П. Н. Базанов, доктор исторических наук	А. К. Беспалов
В. Т. Захарова, доктор филологических наук	Адрес сайта журнала
И. А. Казанцева, доктор филологических наук	http://naukapravoroslavie.ru
В. В. Каширина, доктор филологических наук	Контакты
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: tradsovr2019@mail.ru
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: https://doi.org/10.33876/2687-119X
А. М. Любомудров, доктор филологических наук	
О. В. Матвеев, доктор исторических наук	
И. В. Моклецова, доктор филологических наук, кандидат культурологии	
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	
При перепечатке материалов ссылка на журнал «Традиции и современность» обязательна	

ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ

© 2025 О. В. Кириченко
Москва, Россия



ПАМЯТЬ О НОЕВОМ КОВЧЕГЕ У ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН ЧАСТЬ 2. ВЫШИВКА НА ПОЛОТНЕ

Аннотация. Во второй части статьи, посвященной исторической памяти славян о Ноевом ковчеге, на материалах традиционной русской народной вышивки на полотне рассматривается вопрос об объективной интерпретации архаики в народном искусстве. Вышивка сохраняла в рамках народной исторической памяти важнейшее событие всемирной истории – спасение людей от Потопа в Ноевом ковчеге. Эта специфическая форма существования исторической памяти для праславян и славян стала основой их традиции, их личным вкладом в человеческую историю. Нельзя не сравнить славянскую подготовленность к принятию христианства и его распространению с греческой, выросшей из античной традиции. Интерпретируя символизм славянской вышивки как рациональную форму текста, имеющего образную форму, мы не можем не сравнивать античный рационализм и архаичный славянский рационализм, также работающий на свободу светской культуры и светского мировоззрения. Все это во многом может объяснить, почему славянская Русь, а не варварская Европа стала наследницей Византии. Античность Византии, преображенная в христианстве, говорила на одном языке и на одном уровне со славянской архаикой.

Ключевые слова: народная историческая память, Ноев ковчег, русская народная художественная культура, традиционная вышивка на полотне, символика народного искусства.

Ссылка при цитировании: Кириченко О. В. Память о Ноевом ковчеге у восточных славян. Часть 2. Вышивка на полотне // Традиции и современность. 2025. № 41. С. 3–35

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 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0730-7075>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 41. С. 3–35

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

УДК – 7.013; 726.5.05; ББК – 85.118; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-41/3-35>

Во второй своей части статья продолжает тему славянской народной исторической памяти о Ноевом ковчеге – через обращение к сюжетам вышивок на полотне. Наиболее емкими по информационной значимости здесь оказываются полотенца и женская одежда. Первый источник особенно богат разнообразием и системной цельностью представленных образцов художественного текста. Мы пока еще, к большому сожалению, не вышли за пределы только этнографического и только эстетического исследования и анализа этого материала, хотя существует настоятельная необходимость трактовки его как мировоззренческого феномена: как образца культурного, религиозного и исторического (!) сознания. Мы уверены, что со временем этот уникальный источник о славянском архаичном прошлом, о прошлом всего человечества станет таким же важным, как древнегреческая архитектура, философия и литература, как клинопись Вавилонского Междуречья, как римская гражданская логистика, сохранившаяся в дорогах, в юриспруденции, в образцовой организации городского и государственного пространства, и многое великое другое. Ведь важность «для всего человечества» всегда состоит в возможностях выхода за пределы только «национального интереса», только национальной (этнической) самобытности – в сферы высокой драматургии, касающейся всех людей. И в то же время за этой новизной обязательно должна стоять уникальность, самобытность, необыкновенная этническая яркость, раскрывающая с помощью особых художественных средств историю, достойную внимания. В славянской народной памяти о Ноевом ковчеге это присутствует: и первоклассные художественные средства воплощения идеи, и сакральная историческая точка отсчета, важная для всего человечества, и длинный исторический путь, пройденный народной традицией в дохристианский период. Будем надеяться, что научная мысль движется в этом направлении.

Прядением и ткачеством у славян занимались только женщины, поэтому все, что относилось к символике вышивки на сотканном женщинами полотне, можно считать «женской символикой». Нельзя считать ее только формой «разделения труда» на мужской и женский, за чем стояла проблема гендерной идентичности, как это сегодня понимают постмодернисты, она имела другую женскую природу, бывшую составной частью общего (мужчин и женщин) дела сохранения исторической памяти. Условно «мужской символикой» можно считать лишь изображения на прялках, представленные там в виде художественных образов и символов. В предыдущей статье была дана трактовка

изображений на севернорусских прялках (главным образом мезенских) как изображений, связанных с событиями Потопа и Ноева ковчега. Там была зафиксирована статичная, повторяющаяся трехчастная картина обретения ковчегом земли на горе Арарат. К «мужской» картине сохранения исторической памяти о Потопе мы отнесли три статичных, повторяющихся на разных прялках сюжета: схему изображения ковчега, вставшего на твердь на горе Арарат, после чего спасшиеся люди в благодарности Богу за спасение зажгли семь светильников. На второй картине, ниже, изображались радостно мчащиеся кони – первые из животных вышедшие из ковчега на волю. К первенцам также относились птицы: голуби и водоплавающие. На третьей, нижней картине, мы видим изображение «благодарной молитвы Богу» со стороны животных: коней, вставших на дыбы перед Древом жизни. В некоторых случаях сцена «благодарности» заменяется или светящейся звездой, или Древом жизни без фигур вокруг. «Свет» и «жизнь» – вот итог спасения людей в результате плавания в Ковчеге! То есть радость, которая передается в сюжете нижней части прялки, может быть оформлена в виде благодарности жизни, а может в виде изображения самой жизни и света.



Нижняя часть лопасти палашельской прялки. XIX в.
Пинежский р-н, Кулогора.
Рис. Л. А. Альдохиной. 1975 г.
Источник: Дмитриева 2006: цветная вклейка



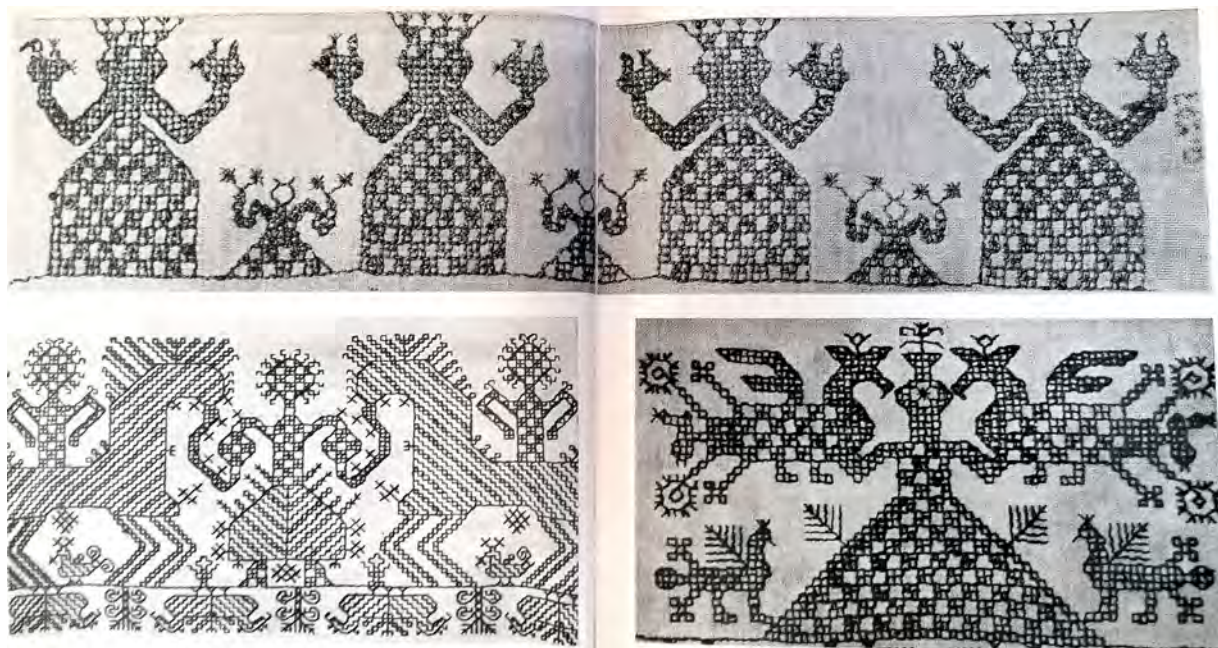
Нижняя часть лопастки прялки М. Патроховой.
Нач. XX в. Мезенский р-н, Дорогорское. Рис.
А. П. Ермолаева. 1971 г. Источник: Дмитриева 2006:
цветная вклейка



Нижняя часть лопастки прялки А. Новиковой.
1820-е годы. Лешуконский р-н, Палашелье. Рис.
А. П. Ермолаева. 1971 г. Источник: Дмитриева 2006:
цветная вклейка

Само тканое полотно, художественно обработанное и оформленное, было делом женских рук, но информация, которая присутствовала на нем в сюжетах вышивки, *централизованным* путем попадала к женщинам, скорее всего, из той мужской среды, которая отвечала за прялки и в целом была ответственна за сохранение исторической памяти с помощью художественных средств. Тем не менее в работе с вышивкой, с изготовлением и подготовкой полотна для вышивки женщины самым глубоким и творческим образом входили в эту тему, были за нее ответственны, придавали ей свой особый колорит и звучание. Изображения на прялках были статичны и по-своему каноничны, в то время как вышивка отличалась многосюжетностью, динамичностью, постоянным развитием и появлением все новых сюжетных поворотов или новых аспектов. Женщины в вышивке развивали не все сюжетные основы, представленные на прялках, но только одну, которую выше мы обозначили как «третью», нижнюю картину. На ней изображалась радость животных (коней) и птиц возле Древа жизни после спасения. Вокруг этой основы и стало развиваться все многообразное творчество женской вышивки на полотне. На картинах, нарисованных и вырезанных на прялках, не было женских фигур, в вышивке они появляются. Это уникальный момент диссонанса между изображениями на прялках и вышивками на полотне. Вышивка не только развивает темы, начатые на нижней картине прялки, но и вводит сюда новый персонаж – фигуру женщины. Но появляется она не из пустоты,

выдумки или из-за того, что вышивкой занимались женщины. Она становится воплощением особенной миссии женщины после Потопа. Ее функции роженицы имели в послепотопное время особое значение. Женская фигура на вышивках – это равноценный претендент на символичность, наряду с Древом жизни, ковчегом, фигурами птиц, коней и всадников на конях. Вышивка расширила границы символичности именно за счет введения женской фигуры, из-за чего и появились: динамизм, развитие сюжетов и т. д. Именно этот символический образ, отсутствующий в прялочных изображениях, становится центральным, он берет на себя новый типологический принцип – динамичность вместо статичности; он становится новым структурообразующим элементом, основой нового порядка образования символической картины мира, связанной с Ноевым ковчегом в художественных изображениях. Вот почему мы не можем согласиться с тем, чтобы трактовать этот символ как образ языческой богини Мокоши или подобной ей. Возможно, на основе этого символического образа впоследствии в религии праславян и славян и появился религиозный образ (Мокошь и др.), имеющий функциональное значение, связанное с судьбой, роком и подобными им смыслами. В связи с чем не исключена и корреляция символического женского образа с религиозными (языческими) участницами ритуалов, религиозной мифологией, из-за чего символический уровень для исследователей и не был виден. Ученые, изучающие архаику, видели только религиозное лицо в подобных персонажах.



Вверху: конец полотенца. XIX в. Вышивка двусторонним швом красными нитями по льняному полотну. 27х44,8. Государственный Русский музей [В-425 1]. Внизу слева: конец полотенца. 1820-е годы. Онежский у., Архангельская губ., с. Вонгуда. Вышивка красными бумажными нитями двусторонним швом по льняному полотну. 24х34,5. Государственный Русский музей [В-706]. Внизу справа: Конец полотенца. Деталь. XIX в. Псковская губ. Источник: Богуславская 1972: рис. 24, 25, 26

Символика сюжетов на изделиях из полотна

Прялка, по технике исполнения «украшений», состояла из графических изображений и реалистических изображений. Графика наносилась на прялку с помощью резьбы, реалистические изображения рисовались. Если сравнить эти техники рисунка с рисунками на полотне, то выяснится, что и на полотне это разделение на графические и реалистические формы присутствовало. Отметим, что реалистические изображения на прялках дополня-

лись графическими там, где нужно было отделить одну область реалистического рисунка от другой. Причем, как было замечено в первой части статьи (Кириченко 2025), графика не просто выполняла утилитарную функцию разделения, а приобрела свое символическое звучание. Ее символизм шел, очевидно, от самостоятельности, отдельности графической сферы самой по себе.

У графики была возможность нести информацию о качестве пограничья. Может быть, эта



Конец свадебного полотенца. Нач. XX в. Вологодская губ. Холст, вышивка. Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. Музей кружева. Фото автора. 2023

функция была у графики главной?! Ведь что, скажем, отражает графическая резьба в содержательной части изображений на прялках? Там очень простые и однообразные фигуры: в основном солярные символы, изображения солнца, звезд, изображения самого ковчега в его прямоугольной или квадратной формах. То есть резная графика на прялках, в основном, передавала символику света, его господства, его торжества. Пограничные графические изображения (ломаные линии – меандровые или треугольные) отделяли один световой мир от другого. Как было выяснено в первой статье, ломаная треугольная линия, с закрашенными треугольниками, была связана с образом радуги, «явленного Богом света», для указания на Завет между Богом и человеком после окончания Потопа. Таким образом, графика несла информацию о характере света, о разделении жизненных сфер, имеющих разную световую природу.

Если переместиться в область изображений на полотне (вышитых или вытканых), то мы увидим, что там графика будет выглядеть еще более полифункционально, более подробно в своих возможностях передавать разную природу света. На это мы обращаем специальное внимание. В севернорусской традиции вышивки преобладало реалистическое изображение, и графика там играла сугубо подчиненную, подсобную роль, в указанной ей функции разделителя световых миров. Хотя на Севере существовали и расписные, и резные прялки. Если же обратимся к образцам южнорусской вышивки (например, тамбовской), то заметим, что здесь первенствуют графические изображения. Все то, что было когда-то реалистичным, переведено на условный, геометрический язык, за которым почти уже нет реалистического изображения. Можно допустить, что все дело в материале – полотне, требующем графики, а не реализма. Но мы не стали бы так однознач-



Конец полотенца-рушника. Тамбовская губ. Холст, шелковые ленты, вышивка шелком (роспись, гладь, двусторонний крест, обметочный шов). Источник: *Работнова* 1963: табл. 10

но сводить все к этому объяснению, хотя учитывать этот аспект необходимо. На данном этапе мы лишь отметим: в русской народной традиции, связанной с изображениями на полотне, можно зафиксировать наличие двух вариантов изобразительной, ху-

новой. Птиц и женщин не обоготворяли, но они получили особый статус существ, причастных к жизни, к Древу жизни. Поэтому к женщине в особой функции – носительницы жизни – льнут, выражая радость, животные и птицы.



Конец полотенца. XIX в. Каргопольский у. Вышивка по холсту льняными и шелковыми нитями (роспись, гладь).
Источник: Архангельская народная вышивка 1954: табл. 4 рис. 2

дожественно-текстовой информации: а) в виде реалистических изображений; б) в виде графических изображений. В данной статье мы будем работать преимущественно с севернорусским вариантом, где господствовало реалистическое начало. Графическому варианту архаичной символичности будет посвящена отдельная статья. Сюда же будет включена и аналитика графики самого образа ковчег, имевшего большей частью графическую форму презентации.

Нам следует обратить внимание на разнообразие сюжетов вышивки, они как бы рассыпаются на отдельные темы, уходя из жесткой, мужской конструкции росписи прялки. Но и в этом сюжетном разнообразии сохраняется утвержденный в рисунках и резьбе на прялках порядок. Этот порядок в первую очередь задает центричность сюжетов. Образом центра является Древо жизни. В первичном виде – это дерево, но его могут замещать разные фантастические и символические персонажи: женщина в длинной юбке колоколом, с поднятыми в молитве руками, двуглавый голубь и пр. Мотивация замещения первичного образа состоит, на наш взгляд, в особом значении этих персонажей для утверждения жизненных начал в условиях спасения людей после Потопа. Птицы стали первыми вестниками того, что жизнь победила смерть в борьбе с водной стихией. В этом навеки их заслуга перед людьми. А женщина, рождающая детей, представлялась в новой ситуации особым существом, носителем жизни, в то время как от всего человечества осталось только четыре семьи: Ноя и трех его сы-

нов. Но на этом путь замены центричного образа не заканчивается. На месте женщины-роженицы в центре могут появиться конь или птица. Но не в обычном своем виде – живых коня и птицы, а в виде символа их: коня-ковчег или птицы-ковчег. И тогда конь-ковчег и птица-ковчег приобретают фантастические черты – становятся двуглавыми.

Возле двуглавой птицы-ковчег, уже как центра, замещающего образ Древа жизни, также собирается сонм радостных птиц и коней. Такова вышивка подола женской рубахи (середина XIX в.) из с. Ошевенского Каргопольского у. Архангельской губ. Птица-ковчег вся покрыта геометрическими узорами, что, очевидно, должно подчеркнуть светоносность живого мира в Ноевом ковчеге. Перед нами момент торжества, когда птицы обнаруживают место, куда ковчегу можно причалить. Птицы как вестники спасения начинают олицетворять саму жизнь, само спасение. А остальные участники событий – люди и кони – *первыми* радуются свободе избавления от вод Потопа. Кони радуются наверху, ближе к голове птицы-ковчег, а люди внизу, ближе к корме.

Неграфический, зооморфный образ ковчег представляли в трех ипостасях в виде: а) двуглавого голубя; б) двуглавого коня и в) одноглавого или двуглавого павлина. Причина появления на вышивке зооморфного образа, телесного, а не геометрического, как на прялках, на наш взгляд, заключалась в появлении символического динамизма, вместо символической статичности, присутствующей на прялках.



Конец полотенца. 1-я пол. XIX в. Каргопольский у.
Источник: Дурасов 2018: цветная вклейка

Красив и величественен ковчег в виде двуглавого коня. Его сила непоколебима! В центре находится своего рода мачта, в виде двуглавого голубя, что указывает на светоносность, молитвенно обра-



Конец полотенца. XIX в. Каргопольский у. Вышивка по холсту льняными и шелковыми нитями. Источник: Архангельская народная вышивка 1954: табл. 7

щенную к Богу, так, что головы голубей повернуты кверху. Все тело двуглавого голубя-ковчег покрыто красными крестиками с белым квадратом у каждого посредине. Это живые души существ, находящихся в ковчеге. Они все равны перед Богом, поэтому имеют одинаковое символическое обозначение. Образ креста, обозначающий душу, заметим, имел такое значение в дохристианскую эпоху! Души-кресты распределены по иерархии по разным горизонтальным слоям, которых насчитывается одиннадцать. Такова архитектура зооморфной формы ковчег, где господствует не четырехугольное пространство, в виде схемы, а двупланный образ, состоящий из живых душ и ниш их пребывания. Звезды, большие восьмиконечные и другие, имеющие функцию охранительного характера, также являются частью телесно-образной картины. Все тело двуглавого коня вышито, как бисеринками, мелкими крестиками красной нитью (что само по себе символизировало жизнь, через цвет крови). Но этого света мало, на теле корабля-коня помещены несколько больших светоносных восьмилучевых звезд – там, где находится Ной (под ним), у шеи и груди двух голов коня-ковчег. То есть свет может передаваться знаком креста (малый свет) и знаком восьмилучевой звезды (большой свет). «Большой свет» находится не по всему телу корабля, а в отдельных местах.

Как вариант двуглавого коня с мачтой в виде двуглавого голубя существовало изображение, где «мачтой» становилась фигура женщины, она приобретала доминирующее значение, разрасталась до размеров больших, чем сам корабль, и тогда перед нами вырисовывался образ в виде комбинированного корабля.

Прекрасен ковчег в виде павлина! Здесь наличие тотального господства света, главного защитника ковчег от опасности. Внутренний мир корабля изображен в виде отдельных ромбов-комор, которых насчитывается шесть.

На вышивке каргопольского полотенца XIX в. мы видим развернутую картину разных этапов существования Ноева ковчег, с начала его движения (наверху). Кроме того, это комбинированный (образно-графический) вариант изображения. Корабль изображен в виде схемы, как на прялке, но внутри него – телесные образы обитателей. Данная вышивка, как и прялка, состоит из трех частей: небесной, земной, подземной (подводной). Корабль словно движется по кругу (возможно, вокруг Земли), в то же время фиксируется и статичное положение, корабль находится под охраной фантастической двуглавой птицы (двуглавого «большого» голубя), держащего на своих плечах одноглавую птицу – «малого голубя»). Одноглавый голубь здесь является тем, кто несет на небо молитвы двуглавого голубя.



Конец полотенца. Кон. XIX в. Каргопольский у. Полотно, вышивка. Источник: *Дурасов 2018*: цветная вклейка

В центре композиции – ковчег в разрезе, с его обитателями: Ноем, его женой и тремя птицами. Здесь присутствует следующая символика: у ковчега два купола, из которых выходят шишечки на длинных ножках, по две с каждой стороны, все они с раскрытым зевом. Справа и слева, с углов, ковчег держат две восьмиконечные световые звезды, означающие свет жизни. Благодаря им, как маякам, ковчег был виден небесным силам. Сам ковчег сверху и снизу защищен стенами, покрытыми ритмичным графическим рисунком. Водная стихия сверху и с боков передана графически. На дне водного пространства, справа и слева от стенок ковчега находятся

две человеческие фигуры без головных уборов, очевидно, изображающие погибшее человечество. И наконец, на картинке есть еще нижний, третий горизонтальный сплошной ряд, состоящий из трех павлинов, смотрящих в одну сторону, с фигурами женщин над спинами. Павлины, несущие свет как животный образ жизни, даны в движении, словно показывая, что у ковчега никакой опасности *снизу* не было, здесь была прочная защита. Очевидно, павлины помещены в царство теней, мир умерших людей. Павлины помогают им быть «как бы живыми», участниками происходивших событий. У всех женских фигур, стоящих на павлинах, на головах восьмиконечные звездочки, символы света. То есть свет пробивался на небо даже из глубин преисподней, благодаря умершим, которые продолжали молиться Богу. Этим они отличались от двух фигур, находящихся вне ковчега, справа и слева. У них нет на голове звездочек и нет шапок, это явно люди, утонувшие в Потопе, отличные от находящихся на павлинах.

Ковчег держали на плаву, как бы подталкивая его снизу все время плаванья, два двуглавых голубя, справа и слева. Это была помощь *извне*. Двуглавые голуби, олицетворяющие Древо жизни, своими несокрушимыми молитвами держали ковчег на плаву. *Изнутри*, как было описано выше, людям помогали: стены, три птички – не символические, а живые, а также символы: на крыше – силовые символы («шишечки» на длинных шеях), на углах – светонесущие восьмиконечные звезды. К ковчегу было приковано внимание всех сил небесных; это необыкновенное напряжение передано ломаной сплошной линией наверху и поясными фигурами, молитвенно обра-

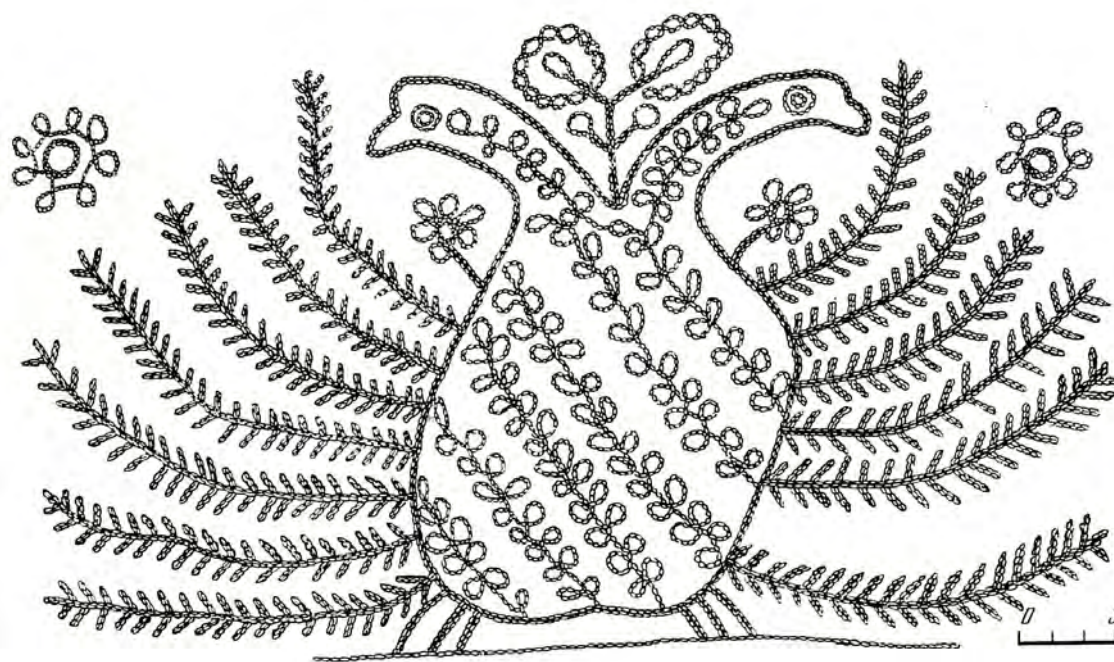


Конец полотенца. 2-я пол. XIX в. Каргопольский у. Источник: *Дурасов 2018*: цветная вклейка

щенными к людям и ковчегу. Сила этой небесной молитвы была такова, что бездна, готовая поглотить последний оплот рода человеческого, вынуждена была закрыться, ее не видно, напротив, покой господствует на всех уровнях: небесном, земном, подземном. Такова сложная картина, которая передается мастерицей-вышивальщицей.

Ясна основная мысль картины – показать, какой огромной ценой, каким напряжением духов-

бям, – это божественная молитва о спасении ковчега, как говорится в Псалтири: «За то помолится к Тебе всяк преподобный во-время благопотребно: обаче в потоке вод многих к нему не приблизятся» (Пс. 31: 6). Внутри павлинов находятся кони. Такой конь и внутри ковчега-птицы, такие же кони в ногах ковчега-птицы и павлинов. А вот наверху в полете присутствуют уже двуглавые кони, которые сами являются образами ковчега.



Мотив двуглавой птицы на полотенце. Бежецкий у. (собр. Г. С. Маслова в 1929 г.). Рис. Г. В. Шолоховой. Источник: Маслова 1978: 76

ным была достигнута победа жизни над смертью. Не просто – Бог щелкнул пальцами, и воды разверзлись, еще раз щелкнул, спокойно сказал слово, и все пошло вспять. Напротив, картины рисуют, какими невероятно тяжелыми усилиями достигалось и первое, и второе, и третье. Как сказано об этом в 28 псалме: «Глас Господень на водах, Бог славы возгреме, Господь на водах многих». Голос Божий – это знак огромного усилия! Вот, например, вышивка, изображающая три параллельных горизонта: главный – центральный, и побочные – верхний и нижний. На центральном двуглавый голубь окружен повернутыми к нему двумя павлинами. Павлины из границ, закрывающих бездну, переместились сюда, к образу небесного ковчега, корабля Ноя в его небесной проекции. Они тоже – проекция небесного плана, живые (не символические, знаковые) носители света. Двуглавые голуби (большие) и голуби на шестах (малые), упершихся в спину большим голу-

Небесная природа жизни могла передаваться или фантастическими двуглавыми птицами (петухами, утками, голубями), или двуглавыми конями. Но также она могла передаваться и через образ павлина. Охранные функции павлина как живого носителя света распространялись не только на человеческий мир (который они охраняли в моменты наивысшей опасности для него в водах Потопа), но и на фантастических животных. Павлины предстоят двуглавному голубю, в его функции замены Древа жизни. Фантастический павлин, как и фантастический двуглавый орел, может выступать в роли ковчега, олицетворяя ту особую форму жизни, благодаря которой люди спасались при Потопе.

Сюжет с ковчегом-домом вариативен, причем варианты его разбросаны в разных регионах. У нас в наличии оказалось четыре варианта: из Архангельской губ. (Карпополье), Олонецкой губ., из Весьегонского у. Тверской губ. и один неидентифи-



Полотенце. XIX в. Источник: Бубнова 1933: Рис. 1

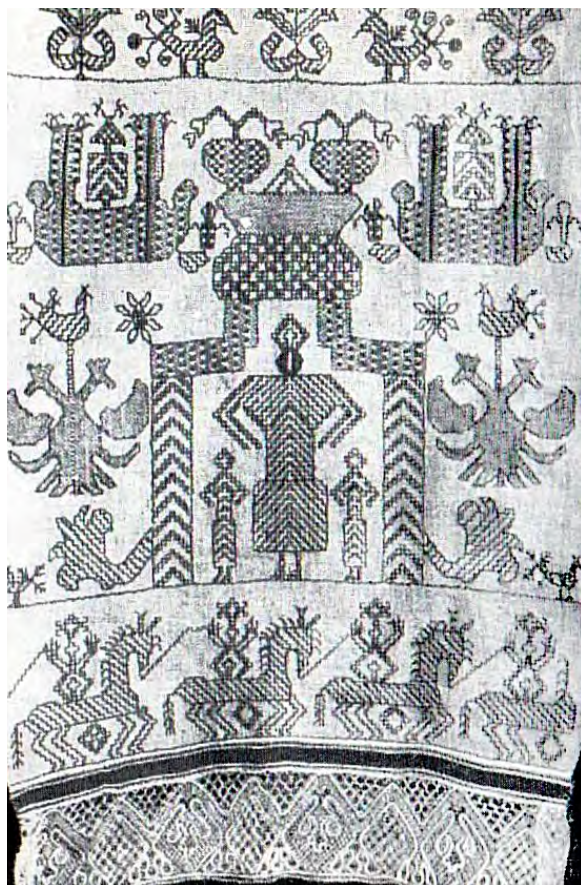
цированный образец. Все это или Русский Север, или территория, близкая к нему. Интересной оказывается вариативность сюжета. Первый, вышеописанный, был зафиксирован в Каргополье. Вторым, из коллекции Бубновой (без обозначения места находки), близок ему. С той разницей, что две центральные фигуры в ковчеге имеют разную одежду: одна в мужской накидке, другая в женской юбке. И другое отличие: место *под океаном* оформлено иначе. Здесь нет павлинов, вместо них мы видим «елочки», которые воткнуты в ромбы. На ромбах стоит вся композиция из елочек, что указывает на не живую, а символическую природу «елок». Перед нами процветшие ромбы, и это их состояние обозначено не пышными ветвями, а строгими елочными формами, где важно было подчеркнуть строго вертикальный характер обращенности этих ветвей. Они чем-то напоминают семисвечник. Получается, эта символическая композиция имеет тот же смысл, что и шествующие в предыдущем варианте в одном направлении павлины, которыми закрывается бездна океана и для Ноева корабля нейтрализуется опасность «снизу».

Смотрим на третий вариант «ковчег в водах океана». Здесь две фигуры внутри ковчег разьединены, между ними какое-то древо с птицами. С Ноем в ковчеге находится само Древо жизни, и оно



Полотенце свадебное. Весьегонский у.
Тверской губ. ГМЭ
(собр. Д. Е. Янович в 1906–1907 гг.).
Фото В. И. Агафонова.
Источник: Маслова 1978: 59

является главной спасительной силой. Может быть, поэтому место «под океаном» (бездна) здесь закрывается схематично, только символически: три пояса геометрических знаков и две разделяющие их белые полосы. В четвертом варианте, наиболее отличающемся от трех предыдущих, в ковчеге находятся три фигуры: одна центральная, очевидно, изображающая Ноя, и две маленькие рядом с ним, вероятно, два его сына, Иафет и Сим. Место «под океаном» занимают здесь кони со всадниками, движущиеся в правую сторону. Всадники связаны друг с другом какой-то веревкой или нитью. Каждый всадник держит одной рукой узду предыдущего коня. Всадники изображены с молитвенно поднятыми руками. У каждого коня под животом имеется ромб с крестом внутри. Туловище каждого всадника также изображено символически в виде ромба с крестом внутри. Ромбы с крестами внутри также вместо голов у Ноя и сыновей. У всадников головы-ромбы отличаются от голов Ноя и сыновей тем, что на них есть по два вьющихся «усика». И еще. Вместо шеи у всадников кресты. Все это в совокупности позволяет нам видеть во всадниках не живые, реалистичные фигуры, а скорее фигуры-символы, в



Полотенце. Олонецкая губ. Фото Ю. А. Аргиропуло.
Источник: Маслова 1978: 95

которых просматривается соединение в одно целое нескольких ромбов и нескольких крестов (внутри ромбов и отдельно). Но все это выглядит как одна знаковая вертикаль из ромбов и крестов, направ-

ленная снизу вверх. Сами же фигуры всадников, как и лошади, которых они ведут под уздцы, это уже не символический, а реалистический, горизонтальный ряд. Реализм достигается за счет движения по горизонтали. Если это те всадники, которые выходили из ковчега после Потопа (движение вправо на это указывает), то как понять их присутствие на дне океана в виде символических фигур, имеющих символическую вертикаль? Думается, здесь обозначается молитва-упование, молитва-вера людей, которые также внесли свою лепту в то, что бездна была заперта. Ной с сыновьями молился в ковчеге словом, словесным обращением к Богу, его молитва направлена ввысь, а вот сыновья Ноя, отдельно от него, молились еще и вместе с животными, не словесной молитвой, а упованием, надеждой на благополучный исход, и их упование было направлено вниз, оно помогало запечатывать бездну, умирять хаос океана. И за эту молитву сыновья Ноя и кони, рядом с которыми они находились, были выпущены на волю первыми.

Среди фантастических птиц есть своя иерархия. Двуглавый голубь главенствует над павлином. Есть композиции, где в центре, там, где всегда находится Древо жизни, находится двуглавый голубь¹. Хотя в данном случае он очень напоминает орла, а не голубя. Он статичен. К нему с двух сторон устремляются два одноглавых, нефантастических павлина. «Умный свет», который олицетворяют павлины, с двух сторон обнимает непоколебимую молитвенную силу двуглавого голубя, и все это «торжество православия» соотносится с Древом жизни, в его цельности и в его разных составных частях. Они и сила, и свет, и весь мир наполняется живительной силой. И вот уже оно – цветущее Древо жизни, искрящееся восьмилучевыми звездами.



Подзор. XIX в. Каргопольский у. Источник: Дурасов 2018: цветная вклейка



Конец полотенца. XIX в. Гдовский у. Псковской губ.
Источник: Богуславская 1972: рис. 16

ми туловами сосуд. Гора раскрыта благодаря этому сосуду. У открытого горла сосуда находятся две птицы – обращенные друг к другу голуби. Они стерегут что-то сокровенное, возможно, души умерших людей в особых сосудах. Итак, нижний мир (подземный) является живым, здесь находятся души умерших людей, и за них здесь же совершается молитва женщиной, символизирующей саму жизнь. Также на самой кромке нижнего мира находятся малые птицы-голуби, они попарно охраняют восьмилучевые звезды – источники света. Миф в фантастической картине (ее реализм фантастичен, а не религиозен!) представлен в виде иллюстрации трех миров: верхнего, среднего и нижнего. Средний мир целиком представлен пышно цветущим, царственным в своей красоте Древом жизни. Его крона состоит из восьмилепестковых, округлых в форме больших звезд, везде сидят птицы, все пронизано разными образами света. Верхняя часть кроны заходит в верхний мир, очевидно, небесный. Но верхний мир отделен от среднего, земного, не так жестко и очевидно, как отделен средний от нижнего. Что же мы видим в верхнем мире, кроме верхушки кроны Древа жизни? Мы видим там все тех же малых голубей, которые охраняют



Конец полотенца (верхняя часть вышивки). XIX в. Гдовский у. Псковской губ.
Источник: Богуславская 1972: рис. 16

Существует замечательная по своей красоте и философской глубине картина, изображающая Древо жизни, соединяющее три мира: нижний, средний и верхний. Крона и ствол Древа входят в верхний и средний мир, а корневая часть распространяется на мир нижний.

Начнем движение с нижнего мира. Он состоит из двух частей, двух композиций. Во-первых, поясных фигур молящихся женщин. Их, заметим, несколько, что указывает на их рациональную, а не религиозную субстанцию, это не богиня и не богини, а некое олицетворение. Светоносные павлины, находящиеся у каждой руки, помогают донести молитвы Богу. Во-вторых, некоей подземной горы, внутри которой находится длинный, с несколько-

сосуды с людскими душами. Эти сосуды находятся уже не внутри горы, как в нижнем мире, а стоят отдельно, справа и слева от дерева. Два отдельных сосуда, и третий выглядывает из верхушки Древа жизни. Таким образом, три охраняющих голубиных пары – это шесть голубей, и еще два смотрящих за центральными голубями, составляющих как бы почетную стражу ради личности центрального сосуда с душами. В целом верхняя часть вполне укладывается в образ Горы с восьмью светильниками-голубями, как и изображалось на прялках. Огонь свечи на верхней части бёрдо на прялках также состоял не из физического пламени, а из мельчайших фигурок птиц-голубей. При увеличении это хорошо видно.



Верхняя часть лопасти прялки М. А. Осиповой. Нач. XX в. Лешуконский р-н, Русома. Рис. Б. А. Макеева. 1976 г. Источник: Дмитриева 2006: цветная вклейка

Вышивка на полотенцах сюжетно имела более сложный характер, здесь нередко была представлена многочастная картина мироздания, как в предыдущем случае, но нередко мастерицы использовали для иллюстрации какой-то отдельный компонент из большого мифа о структуре мироздания. Например, на представленном полотенце XIX в. мы можем видеть только два световых мира – верхний и нижний, нет среднего, объединяющего все миры Древа жизни. Начнем описание вышивки с характеристики нижнего мира. Здесь, в отличие от предыдущей трехчастной картины, нижний мир представлен

в несколько ином виде. Также есть фигура молящейся женщины. Однако на молитвенно поднятых руках у нее находятся не павы, а восьмиконечные звезды, какие мы видели на Древе жизни, где они изображали содержание кроны Древа. Здесь же – это огонь, свет жизни, который идет из области подземного мира в мир небесный, чтобы на небесах видели происходящее внизу и были энергично связаны с подземным миром. По-другому изображено место нахождения сосудов с душами людей. В данном случае они пребывают не в открытой горе, а на спинах фантастических двуглавых коней, охраняющих, таким образом, эти сосуды. Их устойчивость и крепость обеспечивается поддержкой двух ветвей дерева (с обеих сторон), скорее всего, елей. Поэтому у сосудов, стоящих на спинах коней, нет дополнительной охраны в виде двух голубей, сидящих у горла сосуда. Также на полу низового мира плотно сидят малые голуби, глядя в левую сторону (что еще раз подчеркивает низовой характер мира). Над низовым миром возвышается белая полоса полотна без вышивки (здесь должен был быть срединный мир), и за ним видна вышитая полоса верхнего, небесного мира. Небесный мир здесь имеет также свои отличительные черты, поскольку нет Древа жизни. Павы, павлины представлены в динамике движения слева направо. Каждый из павлинов отвечает только за один сосуд с душами будущих людей. Сосуды эти, стоящие на пути каждого павлина, похожи, скорее, даже не на сосуды, а на небольшие деревья с ветвями без листьев. Внизу, под деревцами-сосудами, стоят кресты (души), у каждого де-



Каймы двух простыней. XIX в. Источник: Бубнова 1933: табл. XIV

ревца по 3-4 с одной и другой стороны, то есть по 7-8 в одной композиции. Таким образом, каждая отдельная композиция состоит из павлина, идущего вперед слева направо. Каждый павлин упирается в деревце, которое с двух сторон окружают кресты (души), стоящие на холмах. Кресты эти по расположению напоминают светильники на вершине бёрдо у прялки. Повтор данной композиции, скорее всего, указывает на отсутствие центричности, отсутствие Древа жизни в этой композиции. Но зачем это нужно, какая мысль проводится в этом сюжете? Мысль связана с динамикой прямого взаимодействия двух сфер: нижней и высшей. Прямое взаимодействие их порождает феномен особой ответственности усопших, сохранивших жизнь в светоносных формах, – за жизнь будущих людей. Прямая корреляция двух миров – верхнего и нижнего, без участия среднего, говорит о существовании такой формы жизни и такого порядка вещей как объективной реальности.

В данном двухчастном сюжете есть еще один интересный момент. У верхнего и нижнего мира – разная графика. Если в нижнем мире главенствуют красно-белые квадратики на теле животных и на одежде женщин, то в верхнем фон представлен в виде перемежающихся косых красно-белых линий. И если присмотреться, то косые линии имеют не прямую, а ломаную природу, треугольной формы. Графика указывает нам или на небесный, или на низовой характер присутствия людей и птиц. Квадратики характерны для низовой области, ломаные косые линии – для небесного мира. Так же и с направлением движения. В небесном мире движение фигур идет слева направо, а в низовом мире – справа налево, из настоящего в прошлое.

Стоит обратить внимание, что *жизнь* в ее торжестве передается в вышивке: а) образами (женщины, коня, птицы, дерева, растения); б) красным цветом, цветом крови, причем цвет в вышивке фигур передавался мастерицей не в виде сплошного красного тона, а в виде косых, чередующихся красно-белых полос, передающих сочетание небесного и земного начал в жизни. Не случайно в Ветхом Завете кровь связана с душой: «ибо душа всякого тела есть кровь его, она душа его; потому Я сказал сынам Израилевым: не ешьте крови ни из какого тела, потому что душа всякого тела есть кровь его: всякий, кто будет есть ее, истребится» (Левит. 17: 14); в) знаками-символами, предающими *силу жизни, свет жизни, небесную природу жизни*. О последнем пункте стоит сказать подробнее. Небесная природа жизни изображалась белым цветом. Сила жизни передавалась шариками на ножке. Они присутствуют возле морды коня и его груди; у павлина (или петуха) они – на голове, затылке, на верху хвоста, на выпуклой части груди. У женщины шишечками (без ножек)

покрыт весь подол. Шишечки с ножками есть у маленьких птиц (голубей) вокруг головы до клюва и вокруг хвоста. Свет жизни присутствует в восьми-конечных звездах в виде розеток с округлыми лучами. Они помещаются на саму фигуру животного, птицы или женщины. У женщины – они на средней части подола (их две). Но есть рисунки, когда звезды находятся в поднятых вверх руках женщины. В этом случае женщине предстоят справа и слева двуглавые кони-лады.

В Вологодском краеведческом музее имеется интересный экспонат – вышивка, где всадники с двух сторон приветствуют некий сосуд, стоящий на столе. Перед нами все те же сосуды с душами людей (умерших или будущих, в данном случае неизвестно). Сюжет вырван из контекста, композиция создана в какой-то степени произвольно, потому что передает сцену из мира живых людей, из области настоящего. Но сосуды с душами могут существовать только в низовом и верхнем мирах, но не в срединном. Однако «платоновский» рационализм славян позволит представить и такую ситуацию, что земные люди радуются встрече с сосудом с душами. Художественное мастерство вышивки дало им такую возможность.

В «женских картинах» памяти о Ноевом ковчеге присутствует более объемная картина радости жизни, спасения от смерти, и в этом не только их отличие, но и определенное преимущество перед мужской картиной памяти, присутствующей на прялках. Женская картина памяти о ковчеге перешла на женскую и мужскую одежду: на само полотно и на вышивку, где красный цвет господствовал. Красный цвет (как и белый в корреляции «земной/небесный») стал для будущих славян своим именно в связи с этой темой.

Рационализм в разных формах очевидным образом присутствует на вышитых картинах. Реалистические изображения перемежаются с символическими, с графическими, все они помогают друг другу раскрыть сложные контексты – реалистический и мифологический. И подобный характер сосуществования разных видов информации о ковчеге присутствует на всех вышивках, из-за чего и появляется возможность варьировать сюжет, рассматривать разные его ходы. По большому счету выделение символической основы, как простой схемы ковчег, отделённости идеального от материального означало признание самостоятельной природы символа, как идеи о ковчеге, тесно, даже неразрывно связанной с самим ковчегом. Что это, если не античный, платоновский идеализм?! Или его аналог! Конечно, он представлен не текстово, но сама мысль, продуцирующая рационалистическое понимание жизни – налицо! Так что вполне возможно, что греческий



Полотенце. Кон. XIX в. Вологодская губ. Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. Музей кружева. Фото автора. 2023

античный рационализм не был их личным открытием, они, скорее всего, стали *развивать* эту коренную «индоевропейскую» традицию в логосовом, текстовом виде, то есть представили ее как философский феномен. Рационализм, присутствующий в народном искусстве славян, позволял видеть мир в его иерархически горизонтальном измерении, как слои горизонтов. Вышивки открывают перед нами эту сложносоставную философскую картину: в центре – реальный мир, населенный людьми, зверями, птицами, где есть земля, солнце, небо; над ним – горизонт духовного неба, где небесная реальность; под миром людей и природы, под землей или океаном, находится еще один мир, тоже духовный. Вышивки являют нам победу над силами зла на всех уровнях; нигде эти разрушительные силы не проникают в художественное пространство, ни сверху, ни снизу, ни в центре. Такова главная идея вышитых картинок, связанных с сюжетом Потопа. То есть в вышивках по полотну, при всем многообразии сюжетов, все равно проводится одна мысль – о победе жизни над смертью, добра над злом, покоя над хаосом.

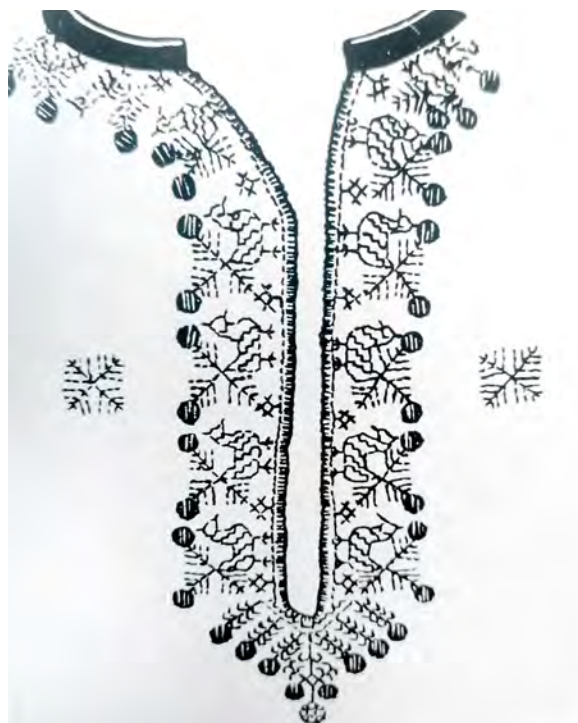
Иными словами, вышивка на полотне (одежде, полотенцах, специальных полотняных изделиях) предстает как собрание сюжетов философского характера, поданных в художественной форме. И это заставляет обратиться к источнику этих знаний, к направляющей и контролирующей силе, помога-

ющей народной культуре праславянского, потом славянского, потом русского ткачества развиваться и сохранять традицию. Развиваться и сохранять традицию – должны были те, кому доверено обществом следить за ткачеством, развивать и сохранять его идейный ресурс. И эти люди не были представителями религии, ни о каких жрецах и волхвах не может идти и речи, это была другая категория лиц. Скорее всего, у праславян и славян были своего рода мудрецы, эквивалент будущих греческих философов, руководящих школами мастериц. Они не только передавали технологические тайны, связанные с изготовлением полотна из льна, но и были знатоками сюжетов вышивки, тонкостей ее создания, а также разработчиками дополнительных сюжетов, помогающих общему делу сохранения священной памяти о ковчеге. Только наличие такой группы лиц на протяжении длительного времени могло способствовать сохранению традиции на протяжении тысячелетней истории. Эти мудрецы изготавливали прялки и ткацкие станы, продвигали символику «торжества жизни» и «благодарности Богу» в общей форме. Вот почему прялки, имеющие один сюжет, выглядят как более архаичное явление, чем многосюжетные вышивки. В прялках заключалась одна общая и главная мысль (!) о случившемся в дни Потопа, это было ядро всей деятельности, и оно было неизменно, здесь сюжет не варьировался.

В вышивке же, отданной в женские руки, воспева-лась уже женская стихия, жизненная энергия в ее динамике, особенностях, концептуальных образах. Типология этих сюжетов, как и тема «мудрецов», отвечающих за сюжетный канон и его развитие, по-требует специальных исследований.

Образы Ноева ковчега в русской традиционной женской одежде

Очевидно, здесь надо начинать с символики *общей* композиции, которая тоже имела место, то есть женский костюм в его целостности. Самое первое – это, условно говоря, женская верхняя летняя одежда в ее региональном разнообразии форм, в которой первично запечатлевались смысловые, связанные с темой жизни, с женской темой символические сю-жеты – в виде вышивки, в виде графического ре-льефа на самой ткани. И в этом контексте женская одежда с вышивкой была образом самого ковчега, в его спасительной функции защиты от вод Потопа. Женское платье символически маркировалось по подолу, в районе груди-ворот и возле плеч. В рай-оне разреза ворота женской рубахи присутствовала символическая маркировка в виде птичек-голубей, у которых на хвостах и голове – символы жизненной силы – шишечки. Справа и слева – по квадратной че-



Вышивка женской рубахи. Олонецкая губ. ГМЭ (собр. И. Я. Билибин в 1904 г.) Рис. Н. А. Юсова.
Источник: Маслова 1978: рис. 1



Платье. 1-я пол. XIX в. Олонецкая губ.
Источник: Богуславская 1972: рис. 38

тырехлучевой звезде, символизирующей свет жизни.

Второй компонент «целого» – это головной убор, символизирующий гору Арарат, как место спасения человека. Разнообразие традиционных женских головных уборов было связано с разными обстоятельствами: возрастом (девица, замужняя женщина, невеста, молодая жена, вдова), ритуалом (свадьба, похороны, праздники). Особенности формы были связаны и с географией распространения этих нарядов. Немалую роль играли в головном уборе знаковые украшения: золотые, серебряные и простые нити, жемчуг, другие детали. На псковском девичьем кокошнике выделяются шишечки, из-за чего он так и назывался «шишак», и это наиболее яркий пример украшения «горы» головного убора (крутой по форме) искомыми «свечами», которые присутствуют на верхней части бёрдо на мезенской прялке. Следующий девичий кокошник также из Онежья, района Русского Севера. Кокошник архаичной формы молодухи из Воронежской губ. передает сложный рельеф горы, возможность пристать сюда ковчегу. На нем много дополнительной символики, связанной с образами света.

На кокошниках в виде горы симметричной формы, для современного человека наиболее узнаваемых в качестве русских кокошников, присутствовало украшение нитями и жемчугом. В данном



Галический кокошник, шитый серебром и жемчугом, жемчужной (бисерной) поднизью, белый кисейный платок, шитый золотом, – головной убор новобрачной. 1-я пол. XIX в. Источник: Мерцалова 1988: рис. 87



Псковский кокошник – «шишак» и шитый золотом белый платок – головной убор новобрачной. Торопецкий у. Псковской губ. 1-я пол. XIX в. Источник: Мерцалова 1988: рис. 71



Костромской «сборник», вышитый жемчугом, с жемчужной поднизью. 1-я пол. XIX в. Источник: Мерцалова 1988: рис. 72



Праздничный головной убор новобрачной (молодухи). Острогожский у. Воронежской губ. Сер. XIX в. Источник: Мерцалова 1988: рис. 198



Тыльная сторона кокошника, шитая золотом.
XVIII–XIX вв.

Источник: Мерцалова 1988: рис. 76

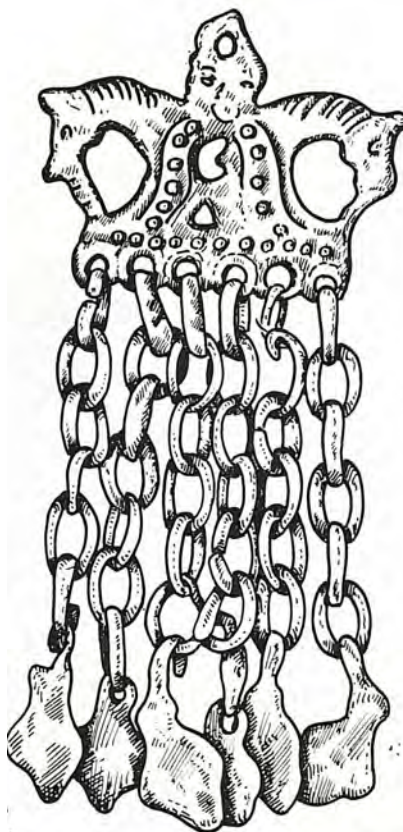


Украшение вятичей XII–XIII вв. из подмосковных курганов Бессониha и Пузиково. Источник: Седов 1982: 241 (цветная вклейка)



Именной пояс с «пожеланием» – один из любимых и почетных подарков на Севере России.

Источник: Мерцалова 1988: рис. 200



«Шумящая подвеска». Древности юго-восточного Приладожья (Заозерье). Цветной металл. Источник: Седов 1982: табл. 58, рис. 4



Височные кольца вятичей. XI–XIII вв.

Источник: Седов 1982: табл. 42, рис. 1, 2, 6

случае можно видеть Древо жизни и сидящих на нем птиц (лебедей). Древо жизни на горе – это сам ковчег, это и та сила, тот образ, благодаря которому спасение было возможно.

Третий важнейший элемент – узорный пояс с кистями, который мы трактовали выше как знак «радуги», нового завета с Богом, а также в его цветовой и графической гамме – как разделение разных смысловых сфер в общей символике костюма или прятки.

главые кони, трактуемые нами как образы Ноева ковчега. Среди ярких этнически славянских украшений выделяются височные привески, как их обозначают исследователи, весьма характерной формы.

Есть среди металлических украшений и те самые «шишечки», столь обильно представленные на вышивках, на птицах, там, где надо обозначить главные места жизненной силы: на голове, крыльях, хвосте. У женщин – на бедрах, плечах и голове. На бедрах они присутствуют в максимальном количестве. Где прикреплялись металлические шумящие украшения с раскрытыми «шишечками», нам неизвестно. Но если сравнить металлические и вышитые, то можно увидеть, что те и другие не цельные. Вышитые тоже имеют решетчатый вид; а у металлических – надрез внизу. Сфера художественного металла, как самобытный вид источника, потребует, очевидно, отдельного внимания.

Вышитые знаки «шишечки» бывают двух размеров (на одном рисунке): большие и маленькие. Последние соединены плотно с телом человека (птицы, лошади) маленькой ножкой. Большие же «шишечки», в виде почти круглого ежа, чуть висят над поверхностью. На вышивке свадебного покрывала (Тверская губ. XIX в.) они связаны с руками мужских фигур; у каждой руки – по этому колючему шару. Нечто подобное есть на концах хвоста павлина (павы), где они означают свет жизни и нередко маркируются восьмилучевой звездой. У водоплавающей птицы (утки) на концах хвоста



Покрывало на свадебную повозку (фрагмент). Вышивка бумажной нитью. XIX в. Бежецкий у. Тверской губ., д. Зародовичи. Источник: Маслова 1978: рис. 8

Найденные археологами славянские средневековые древности X–XIII вв. содержат материал, близкий к рассмотренному. Среди женских металлических украшений есть двуглавые птицы и дву-

также есть большие круглые шишки, а внутри них – крест. Таким образом, «большие шишки» – это звезды, несущие свет; они могли быть восьмилучевыми, округлыми с крестом внутри. Малые ши-

шечки (с ножками-лучами) несут символику «силы жизни». Малые шишечки соединены с телом, сила жизни исходит из тела (человека-женщины, коня и птицы). А вот свет в символике больших шишек (звезд) – явление внешнего характера. Он как бы садится на тело. У мужчин (на свадебном покрывале) световая символика привязана к рукам, это главное для брачующегося мужчины. Жизненный свет может крестом покрывать все тело птицы, чтобы усилить эффект ее светоносности.

Интересен сюжет ковчега, изображенного в виде двуглавого голубя. Фигура молящегося обитателя ковчега явно не принадлежит Ною, у нее женские черты (юбка). Молится женщина, возможно, жена Ноя. За пределами ковчега в таком же молитвенном положении находятся две фигуры, каждая ростом с ковчег, что указывает, скорее, на их не человеческую, а ангельскую природу. Об ангельской природе говорит и присутствие больших восьмилучевых звезд ниже пояса, как бы подчеркивающих духовную бесстрастность. Заметим, что



Каргопольский подзор. XIX в.
Источник: Дурасов 2018: цветная вклейка

большие восьмилучевые светоносные звезды могут быть в виде розеток с округленными лепестками или в виде цветка с острыми лепестками. Крест, как источник малого света, или еще – внутреннего света, может быть помещен во внутреннее пространство ковчега, показывая, что свет духовный не покидал корабль Ноя все время его странствий.

Свет, присутствующий в ковчеге – на Древе жизни, на заменяющих Древо жизни двуглавым голубе или молящейся женщине, – изображался графически, как бы порционно, в виде частиц света, а не сплошной пеленой. Но был еще другой свет



Каргопольская вышивка. XIX в. Источник: Дурасов 2018: цветная вклейка



Конец полотенца. Полотно, вышивка. Старицкий у. Тверской губ., д. Зарино. 1880-е годы. Источник: Богуславская 1972: рис. 59

– свет молитвы. Чтобы передать молитвенное состояние фантастической животной фигуры, вышивали двуглавого орла, он явно означал молитвенный свет. Если вместо Древа жизни изображалась женщина с молитвенно поднятыми руками, то ее свет-молитву изображали в виде двух птиц-павлинов, находящихся у нее в каждой молитвенно вознесенной руке. Птицы – носители молитвы – сами укреплены восьмиконечными звездами «на ножке», которые, как было сказано выше, означают свет жизни. Свет жизни должен быть замечен, увиден в горнем мире, и благодаря ему обращено внимание

на молитву. «Согласно Григорию Паламе, Иисусова молитва связана с напряженной внутренней работой сердца и души человека, постоянным углублением и совершенствованием умственных и духовных способностей. Главное при этом – почувствовать, познать, воспринять Божественную сущность через Божественные энергии» (Долгов 2025). И хотя на вышивках изображались не христианские, а древние молитвенники, но сама значимость молитвы для сохранения жизни и отгнания злых сил обозначена была верно.

Птица (голубь, павлин), столь насыщенная световой символикой, могла изображаться отдельно от какого-либо сюжета, как самодостаточный образ жизни, производящей силы. У такой фигуры нет видимых проявлений светоносности, но в ее округлости, в ее особом хвостовом оперении (с шишечками на конце), в величественной короне, полной символического изобилия, в маркировке тела крестиками, в аккуратно выделенных женских кормящих грудях, – во всем этом заключен невероятной силы световой сгусток энергии.

Православная иконография и тема Ноева ковчега

Народную память славян о Ноевом ковчеге нельзя не рассматривать в библейском ключе, как своего рода редуцированную, художественную форму одного из важнейших сюжетов Ветхого Завета, сюжета о Потопе. В народной памяти славян о Ноевом ковчеге также есть своего рода текст, как священное событие, зашифрованное в символах и образах, и налицо священный характер этого художественного нарратива для народа, который многие столетия и тысячелетия сохранял о нем память, включал знаки этой памяти в важнейшие ритуальные действия жизненного цикла (рождения, взросления, свадьбы, смерти). То есть это не «придуманная» символика, сложившаяся в архаичный период, значение которой потом забыли, которую лишь автоматически воспроизводили. Это не символика условных знаков-символов, а символика зашифрованного, но понятного *текста*: сюжета, имеющего словесную основу. В нем все время – пока вышивки были на полотенцах и одежде, пока прялки работали, пока ткацкие станы действовали, пока традиционную одежду носили – сохранялся пафос благодарности Богу за спасение людей в дни Потопа и звучала своя музыка прославления торжества жизни! Две темы звучали в этом многотысячелетнем народном труде сохранения памяти о Потопе: радость перед лицом жизни и благодарность Богу за жизнь. По нашему мнению, главные сюжеты, сама форма (ткачество) были выбраны в самое раннее время после событий Потопа. Об этом нам позволяет говорить реализм символических художественных форм. Это явление

появилось до времени языческой религиозности, поскольку она не захватила этот сюжет, не подчинила своим задачам, не исказила его. Так называемых фантастических животных – двуглавых птиц и коней – можно отнести не к религиозной мысли, а к особой стилистике, которая вырабатывалась постепенно из практики художественного воспроизведения сюжета. Скажем, если коней славили как первенцев, покинувших ковчег, то логика их почитания постепенно привела к пониманию их особой связи с жизнью, с местом спасения жизни – ковчегом. И их стали делать двуглавыми, во образ ладьи с конскими головами. Так же было и с птицами. Фантастичность тех и других вытекала из определенной реальности, из логики почитания. Но не религиозного, а скорее, нравственного. Собственно, с самого начала воспевание жизни и благодарность Богу должны были получить условно выраженную художественную форму, где символика подчинена тексту, а не наоборот. Итак, перед нами художественный, а не религиозный (языческий) символический язык периода архаической традиции. Таков наш первый тезис, который приближает нас к теме органичной связи двух эпох: дохристианской и христианской.

Бесспорно, славяне прошли свое трудное время язычества, своего рода религиозного инфантилизма, но религия в ее языческом виде была все же не всепоглощающей сферой их духовного мировоззрения. Здесь лишь можно пока предполагать, что в этот период религия имела иерархический характер, в язычестве люди неравны: у каждой группы в обществе (возрастной, имущественной, властной, гендерной) есть свои права и обязанности, каждый в отдельности мог нести лишь часть религиозного бремени, как и иметь часть религиозной славы. А вот вопрос о судьбе, который во многом решался через народную (общую) память о Потопе, был общим для всех, и здесь все были равны в своих возможностях и приобщении к памяти. Вот почему, на наш взгляд, религиозная жизнь в дохристианский период у праславян и славян шла параллельно «символической», сохраняющей древние знания о жизни и смерти, о судьбе и Боге. Символическая жизнь самым тесным образом была связана с ткачеством, с ролью женщины, с темой духовного влияния человека на судьбу. Тема судьбы, в ее символической интерпретации, имела колоссальное значение для подготовки сознания к религиозному восприятию христианства у славян. Здесь судьба меньше всего была роком, слепой случайностью, а рассматривалась широко в контексте того, что помогало жизни, было связано с ней, с силой ее, светом, образом. Приобщение к этим светлым началам было важнейшим элементом духовного устройства судьбы. Судьба «выпрядалась» женщиной, всей ее физической

и духовной сущностью, ее трудами, ее аскетикой. А у мужчины судьба формировалась с опорой на помощь сил света (как говорит символизм вышивок). Такая символическая практика, на наш взгляд, промыслительно помогала славянам хранить себя от глубокого погружения в религию язычества, с ее человеческими жертвоприношениями и другими формами невоенного насилия над человеком; помогала формировать особый этнопсихологический тип, с мягкостью характера, радушием, щедростью, жизнелюбием, веселостью и удалью, и избегать всего относящегося напрямую к культу смерти, разрушения и сатанизма. Это, прежде всего, подготовило их менталитет к принятию христианства как чего-то своего, родного, знакомого.

Причем мы можем говорить об органичности перехода славян к христианству не только в общем, мировоззренческом смысле, но и в системном, переходе от «системы к системе», от Ветхого Завета к Новому, конечно, с определенной долей условности понимая ветхозаветный этап славян. Тем не менее в иконографии, в оформлении церковного пространства нельзя не видеть элементы той символической культуры, которую славяне пронесли через столетия и тысячелетия. Допустим, образ семисвечника, стоящего на престоле в алтаре, мы относим справедливо к наследию ветхозаветной, еврейской Церкви.

Семисвечник появляется в тексте Библии в тот исторический момент, когда начинает устраиваться скиния у ветхозаветных евреев. Нет смысла говорить, что означал этот священный предмет внутри храма; когда он зажигался ночью, а тушился утром, по свидетельству Иосифа Флавия, утром служитель тушил только четыре светильника, а три продолжали гореть и днем. Он был частью священной утвари храма-скинии, призванного церковно воспитывать ветхозаветное общество, постоянно призывая от лица Бога к духовному горению, духовной сосредоточенности. Но был и момент «актуализации памяти», на что ориентировало «Медное море», находившееся во Святая Святых, как и менора (семисвечник). В скинии золотой семисвечный светильник стоял слева от входа, в его лампадах неугасимо горел огонь. Лампады на светильнике были *ладьеобразной* формы (Лопухин 1987 Т. 1: 358). Вот как описывается его устройство: «И сделал (мастер Веселиил. – О. К.) светильник из золота чистого, чеканный сделал светильник; стебель его, ветви его, чашечки его, яблоки его и цветы его выходили из него; шесть ветвей выходило из боков его: три ветви светильника из одного бока его и три ветви светильника из другого бока его; три чашечки были наподобие миндального цветка, яблоко и цветы на одной ветви, и три чашечки наподобие миндального

цветка, яблоко и цветы на другой ветви; так на всех шести ветвях, выходящих из светильника; а на стебле светильника было четыре чашечки наподобие миндального цветка с яблоками и цветами; у шести ветвей, выходящих из него, яблоко под первыми двумя ветвями, и яблоко под вторыми двумя ветвями, и яблоко под третьими двумя ветвями; яблоки и ветви их выходили из него; весь он был чеканный, цельный из чистого золота. И сделал к нему семь лампад, и щипцы к нему и лотки к нему, из чистого золота: из таланта чистого золота сделал его со всеми принадлежностями его» (Ис. 37: 17–24).



Семилампадник Успенского собора
Троице-Сергиевой лавры. Западная сторона.
Источник: Символика русского
храмоздательства 1992: обложка

Но в данном случае важнее перспектива определения семисвечника для христианской Церкви, чтобы понять потенциал, который был заложен в этом символическом священном церковном предмете. Семисвечник занял место на Престоле в христианском храме, центре совершения основного таинства претворения в Тело и Кровь Христову. Исследователи символики меноры связывают этот образ с центральным образом христианства – с крестом Господним. Пророк Захария говорит о семисвечнике как символе «камня основания храма» и «божественного

зрения», которое «проявляется как свет» (Чаковская 2015: 83). Также в этом пророчестве, подчеркивает автор, менора соотносится с Древом жизни, оливой, маслом которой используется и для светильника, и для помазания священников и царей. Пункт за пунктом автор статьи о символике семисвечника в ветхозаветном обществе исследует его символические функции: символ божественного огня и света (как особого зрения), символ национального (в случае с евреями и государственного) единения; символ космоса, в зодиакальном аспекте. Но последнее, очевидно, стало возможным уже в среде ученых евреев, просвещенных неоплатоническими идеями. В целом же, если не вдаваться в излишнюю в нашем случае детализацию сравнения символики семисвечника и креста, отметим, что у исследователей есть понимание тесного коррелирующего взаимодействия этих двух главных символических образов – Ветхого и Нового заветов (Чаковская 2015: 117). Признавая в семисвечнике образ Древа жизни, в кресте Господа Иисуса Христа видится то же Древо, как и источник жизни, заключенный в Христе.

Нигде не говорится, что светильник будет означать образ движения евреев к горе Синай, где они получают законодательство и основы церковного устройства. Но исходя из вышесказанного о близости данного события и событий времен Потопа, светильник был образом *чудесного пути* в том числе, и прежде всего, через Красное море, где все совершалось по великой вере пророка Моисея в Бога. Таким образом, у ветхозаветных евреев, как и у славян, сложился не этнический (или национальный) символический образ «спасения от вод», а народный, традиционный, задачи которого были более широкие и глубокие, нежели просто культурные задачи, необходимые для конкретного народа. Именно это событие стало не только особым праздником для древних евреев, но и прообразом христианской Пасхи – Светлого Христова Воскресенья. А значит, сюда перешел и религиозный контекст празднования «спасения от вод».

Выше мы показали, как у славян в дохристианский период сохранялся образ единых семи свечей, поставленных Ноем на горе Арарат после спасения. Но этот народный дохристианский славянский образ памяти о Боге, спасшем людей, о благодарности к Нему не ушел в прошлое после принятия славянами христианства, он перешел в свое новозаветное состояние. Не говоря уже о перенесении семисвечника на престол православного храма, мы встречаем эти «семь свечей» в отдельных сюжетах иконографии, причем севернорусской, новгородской иконографии. Изображение праздника Покрова в средневековом Новгороде всегда писалось на фоне пяти или семи куполов с крестами.



Икона «Покров Божией Матери».
Источник: Новгородская икона 1982: илл. 63

В новгородской иконографии, как в никакой другой русской региональной традиции, заметно присутствие в верхней части иконы семи храмов, семи куполов, которые нельзя не соотнести с семью светильниками, изображенными на бердо севернорусских прялок. Кроме иконографии праздника Покрова, семь куполов изображались на новгородских иконах: Софии Премудрости Божьей («Премудрость созда Себе Дом»), Введения Богородицы во храм, Сретения Господня, Ризоположения, «О Тебе радуется всякая тварь».

Само развитие русского иконостаса нельзя не связывать с образом мира, господствующим в народном искусстве. Если славянская прялка, обозначающая Древо жизни, имела на лопастке, то есть на кроне дерева, изображение Ноева ковчега, а наверху – первый церковный алтарь, образ *престола*, на котором находились семь свечей, поставленных праотцем Ноем, а внизу – духовно радующийся животный мир, то перед нами явно присутствует фундаментальная структура мира, какой ее видели славяне. Мир, разделенный на горизонты, где над ними – гора с семью свечами. Эта священная структура жила в прялках, жила в полотне, в вышивках, жила



«Премудрость созда Себе Дом». Икона сер. XVI в.
Источник: Новгородская икона 1982: илл. 205



Икона «Положение ризы Богоматери». XVII в.
Источник: Новгородская икона 1982: илл. 238



«О Тебе радуется всякая тварь».
Икона конца XV – начала XVI в. Источник:
Новгородская икона 1982: илл. 158

в образе самого человека, одетого в маркированные символами одежды. Сам человек был носителем такого же мироздания, судя по женскому костюму у русских! Поэтому эта навечно запечатленная этническая идентичность славян не могла не найти воспроизводства в христианской церковной символике. Только русские православные славяне имели многоярусный иконостас, сложившийся к XV–XVI вв., ко времени завершения русского этногенеза. Славяне стали русскими, но это не значит, что они перестали быть славянами. Русский государственный национальный идентификатор благодаря православию стал частью славянской этнической сущности, то есть вошел в глубь этнического начала. Православная Византия не имела многоярусного иконостаса, не было его и в Католической Церкви. Особенность здесь в том, что христианская гора Голгофа, возвышающаяся над всем своим Распятием со Христом, имеет несколько опускающихся вниз горизонтов. В иконостасе это ряды праотцев и пророков, затем – Деисус (спешащие ко Христу

избранные святые во главе с Божьей Матерью и Иоанном Крестителем); затем идет праздничный ряд, самый нижний ряд – местный. Русский большой иконостас – пятиярусный. Прялка – трехъярусна.

Обратим внимание на удивительное сходство отдельных элементов из, казалось бы, разных сфер: русского иконостаса и русской мезенской прялки. Вот на мезенской прялке, на втором ряду горизонтали, бегут друг за другом кони. Выйдя из ковчега, они, как показывает находящийся ниже горизонт, бегут к Древу жизни. И там, встав по двое, выражают свою радость уже духовно, как перед Богом. Если соединить эти два горизонта в один, то перед нами ряд иконостаса, называемый Деисус. Если мы сравним редкие образцы византийского Деисуса, опять же расположенного не на иконостасе, а на стенах храмов, то увидим другое – не только поясное изображение, но и статику. В русском Деисусе святые с той и другой стороны находятся в динамике, в движении, на что указывают и положение ног, и наклон туловища. Они словно дополнительно подчеркивают, что за ними – сонмы святых, идущих ко Христу. То есть их динамика идет как бы от лица отсутствующих на иконе святых. Только динамика, в этом ее смысл. Как и у коней, вырвавшихся из ковчега, как земной реальности; они спешат не вообще куда-то, а к Древу жизни.



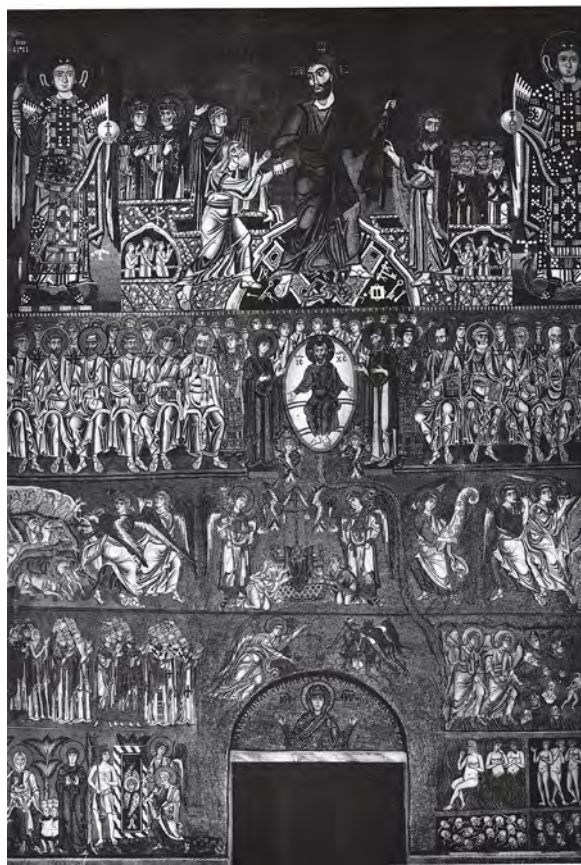
Мозаика в апсиде храма. Церковь Сант-Аполлинаре ин Классе. Сер. VI в. Византия. Равенна. Источник: Лазарев 1986: илл. 61



Деисус. XIII в. Византия. Монастырь св. Екатерины. Источник: Лазарев 1986: илл. 437

На классическом русском пятиярусном иконостасе события ветхозаветные и новозаветные централизованы, точка в точку. На самом вершине иконостаса на горе Голгофе находится Древо жизни – крест Господень (Распятие) и предстоящие ему Матерь Божия и Иоанн Богослов. Справа и слева «горки» поменьше, на них изображения двуглавых орлов и херувимов. В народной традиции первые изображали Ноев ковчег в его птичьей ипостаси – света жизни. То есть весь иконостас – это образ райского Древа жизни, корни которого нам не видны, поскольку новозаветный образ Церкви являет собой уже свой образ Древа жизни, его корни скрыты, как скрыт алтарь от глаз верующих.

Византия хотя и знала центричность композиции «Деисуса» (в низком иконостасе темплоне), но не в рамках многоярусного иконостаса, являющегося в русской церковной традиции образом Церкви. Она рассматривала центричный образ Христа и святых вокруг Него в рамках отдельных тем («Страшный Суд», «Евхаристия», «Деисус», с фигурами в фас и изображенными по пояс; «Христос-Пастырь»). Такое понимание Деисуса не позволяло видеть в этой композиции особый инструмент формирования всей иерархической структуры «церковного здания», это был для византийских богословов, скорее, один из многих идейных сюжетов, но явно не центральная идея, вокруг которой формируются все остальные сюжеты.



Икона Страшного Суда. Мозаика.
Нач. XIII в. Византия. Собор Торчелло.
Источник: Лазарев 1986: илл. 390

В севернорусской иконе «Благовещения» также прослеживается своя органическая связь с символикой дохристианского времени у славян. В сюжетах «Благовещения» новгородцы изображали Богородицу прядущей нить, то есть работающей с прялкой. Евангелие ничего не говорит о занятиях Девы Марии в пору ее пребывания в храме, но предание сохранило известия о ее молитвах, занятиях трудом, в том числе ткаческим. Но икона – это, как сказано, «богословие в красках», поэтому любая деталь здесь неслучайна, она указывает вместе с другими деталями на основную мысль. В данном случае прядение Ее в центральный для всего человечества момент – известия о зачатии Сына Божия и добровольного принятия этого – имеет *свое* символическое значение, как и *общее*. Общее состоит в том, что согласие было дано от имени всех людей, то есть ею выпрядалась нить судьбы всего человечества. «Свое» значение относится только к христианству, это выпрядение для будущих христиан. Ни в православной Византии, ни в храмах католического Запада Благовещение не изображалось в таком виде. В Византии Дева Мария не имеет в руках ни-



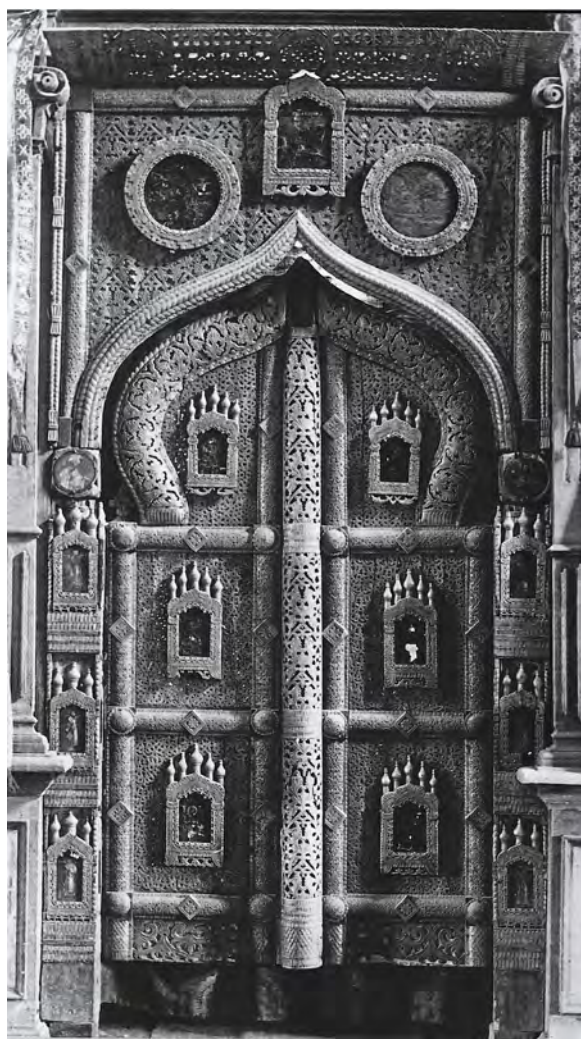
Икона «Благовещение Устюжское». Кон. XII в.
Источник: Новгородская икона 1982: илл. 2



Благовещение. Мозаика. 1043–1046 гг.
Собор св. Софии в Киеве.
Источник: Лазарев 1986: илл. 160, 161

каких предметов, у католиков в руке у Нее обычно изображается книга.

Важно отметить еще одну характерную для севернорусской традиции особенность. На царских вратах, где обычно доминирует изображение Благовещения, в Новгороде мы видим дополнение к смысловому полю, связанному с Благовещением: царские врата здесь становятся похожими на Ноев ковчег, у которого шесть окошек, и над каждым окошком возвышаются по пять куполов-свечей. Они без крестов, это именно горящие свечи. Шесть таких же окошек (каждое с тремя свечами) мы наблюдаем на столпах справа и слева от дверных створок. Завершается композиция царских врат «луковицей», с символикой радуги, центр которой указывает на икону Святой Троицы, справа и слева от которой находятся, по образу византийского

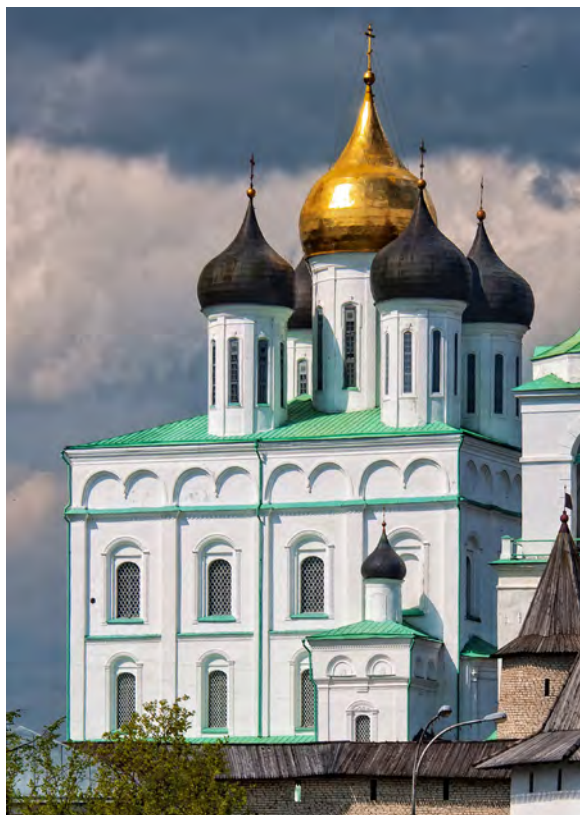


Царские врата церкви Спаса Преображения на Нередице под Новгородом. Сер. – 3-я четверть XVI в. Дерево. Резьба. Источник: Трифонова 2012: 122

Деисуса, – сцены причащения. В целом же царские врата имеют прямоугольную форму, внутри которой есть вся привычная нам символика Ноева ковчега: и «гора», и три горизонтальных пояса с окошками. Символизм ковчега сосредоточен на стадии максимального напряжения духовных сил у его обитателей (о чем говорят горящие двенадцать светильников, радуга-завет, явление Божественной святости в виде Архангела, причащения Богом и благословения Троицы): они получают от Бога благую весть о спасении. Весь ковчег покрыт растительностью, причем покрыт не хаотично, а системно, умно. Частью растительность организована в образ горы, над которой сияет радуга; частью она – в виде столпа от земли до начала «третьего неба»; частью она является каркасом всего ковчега, его стен и перегородок, крыши, днища; и наконец, частью она заполняет все пространство, окружая шесть окон на вратах и образы Троицы и Причащения. Растительность, по сути, здесь символизирует саму Божественную жизнь, благодать в ее произрастающей форме.

Наконец, мы не можем не видеть параллелей с Ноевым ковчегом, связывая Церковь с образом корабля, плывущего в бурном житейском море, о чем писали святые отцы, о чем говорит и Евангелие. То есть христианство подчеркивает эту связь, но, как кажется, только в притчевой форме. Для верных же учеников, как говорил Сам Спаситель, Он прямо скажет значение притчи. Так мы рассматриваем и славянскую традицию сохранения в народной среде исторической памяти о Ноевом ковчеге – как дело не притчевое, а прямо говорящее об этих событиях. Славяне, хотя и стали язычниками в языческом мире, но хранили верность Богу в народной форме и среди язычества; как и апостолы, хотя и жили среди собратьев-богоборцев, отвергнувших Бога и распявших Его, но остались Его учениками. Например, Псковский собор Святой Троицы внешне ясно являет собой картину спасительного ковчега, прямоугольного по форме, на вершине которого горят купола-свечи. Внутри этого «корабля-ковчега» семи-ярусный иконостас уже являет образ святой горы, спасительной для людей, куда пристал ковчег Ноя и куда пристанет Церковь Христа. Это Церковь со святыми и с символическим пространством. Символическое пространство на земном уровне – это царские и дьяконские врата, на небесном – место, где пребывают в небесной славе святые. Но и там символизм не умозрительный, а доступный всем членам Церкви через молитву, причастие, дела милосердия.

Говоря о связи народной исторической памяти славян и православно-христианской церковности, нельзя не вспомнить о широко бытовавшем до ре-



Собор Святой Троицы в Пскове. XVII в.
Фото из открытых источников

волюции (а в южной России бытующем и сейчас) обычае украшать иконы вышитыми рушниками, помещать вышитое длинное полотенце на Распятие.

Образ духовной горы на иконах

Образ «духовной горы» следует рассматривать в широком контексте: как устойчивый библейский образ, где на «горе» совершаются важнейшие ветхозаветные и новозаветные события. В Ветхом Завете это горы: Синай, где пророку Моисею были вручены скрижали Завета; Мориа, где Авраам совершает жертвоприношение; Хорив, где в пещере живет пророк Илия в период 40-дневного поста. В Новом Завете это горы Фавор, где совершается Преображение, и Голгофа, где Спаситель принимает вольную смерть. Но образ «духовной горы», как священного места обретения земли ковчегом Ноя, также не может не рассматриваться в этом ряду, хотя здесь очевиден светский контекст понимания «священного». Но в то же время именно этот светский образ «священной горы» Арарат оказался первичным для всего человечества в послепотопное время. Этот первообраз, очевидно, вернулся к людям в ветхозаветное время и легко был понят и принят ветхозаветными евреями именно как при-

вычный образ, связанный с благотворным божественным вмешательством в дела людей. В праславянской и славянской художественной традиции спасение в ковчеге от вод Потопа нашло зримое выражение как сохранение исторической памяти об этом. Почему именно протославяне взяли на себя миссию хранить память о Ноевом ковчеге таким необычным образом, а другие индоевропейские народы не участвовали в этом? Нам думается, ответ здесь может быть таков. Славяне, судя по истории разделения индоевропейского языка на отдельные языки (группы), были самыми младшими в этом большом сообществе. Они были как тот «младший брат», о котором русские сказки столь много повествуют, на которого приходится самые большие испытания и невзгоды, но который в конце концов оказался наследником отца. Очевидно, и в большом и пестром индоевропейском сообществе славяне так и оставались до конца «младшими», не обрели «аристократического» статуса, и их традиция складывалась как «простонародная». Нам думается, что поначалу среди индоевропейцев, особенно таких именитых, как армяне, греки, римляне и др., со-



Иконостас собора Святой Троицы в Пскове. XVII в.
Фото из открытых источников

хранялась память о Ноевом ковчеге. Отголоски ее мы встречаем у Гомера в «Илиаде» и «Одиссее». До сих пор у немцев в ходу детская народная игрушка с фигурами ковчега (Хампельман и матрёшка 2000: 50–52). Но аристократичность, к которой мы относим и наличие культуры, не была способна долго удерживать этот сюжет от размывания. Это коснулось и европейских народов, рано потерявших аутентичный взгляд на события Потопа, это задело и славян, когда они втянулись в порядок европейской жизни в XVIII в., когда вместе со старой традицией, от которой отошла русская аристократия, стала быстро размываться и простонародная художественная культура. Учтем, с каким трудом и с прямым участием Бога в ветхозаветном обществе сохранялась библейская история! Праславяне, а потом славяне усвоили эту традицию памяти о Ноевом ковчеге, еще находясь в индоевропейском единстве, но как «младшие», как простонародная часть этого сообщества. И эти простонародные формы остались с ними как священные и после обретения самостоятельности. Поэтому народный художественный язык славян сохранил нам небилейскую форму памяти о Ноевом ковчеге, как и о райском Древе жизни.

Более того, таким образом сохранились не просто архаичные события, но сохранился в мировоззрении определенный иерархический порядок бытия, когда во главе архитектуры реального жизненного пространства находится гора с семью светильниками, как знак благодарности Богу за спасение. На этом месте потом появилась гора Голгофа с распятым Христом. Далее идет трехчастная композиция: 1) ковчег спасения, ставший Церковью, 2) радостные кони и люди, выходящие из ковчега, – христианский мир, 3) радующиеся кони или единороги у Древа жизни – это души христиан после кончины. Вот почему иерархически значимый образ «духовной горы» пришел и в русский иконостас, и во внешний облик русского православного храма; он представлен в композиции многих икон, раскрывающих суть того или иного важнейшего христианского праздника. Высокий иконостас считается чисто русским церковным явлением, он даже называется московским. Время его возникновения – начало XV в.

Композиция многих сюжетов икон, связанных с праздниками, привязана к образу «духовной горы». Начнем с Благовещенья на Царских вратах. Царские врата завершаются образом Горы в виде царской короны, внутри которой на двух раскрываемых створках находятся Богородица и спешащий Ей навстречу Архангел Гавриил. «Спас на престоле» – это тоже своего рода духовная гора, с Христом – Словом Божьим – наверху. «Преображение» – это гора, венчаемая тремя фигурами из Царства Небесного:

Спасителем и святыми пророками Ильей и Моисеем. Сретение – это композиция с движением снизу вверх от родителей Богородицы к блаженному старцу Симеону, затем к родительскому дому Богородицы и Иерусалимскому храму. «Воскрешение Лазаря», «Схождение во Ад» и др. – выстроены в виде земной Горы, в которую проникает Христос, оживляя душу – Лазаря или выводя из ада праведников.

Выводы по статье. Вопрос о коллективной памяти о Ноевом ковчеге, глубина которой измеряется тысячелетиями, конечно, не частный научный вопрос. Во-первых, устанавливается объективная связь с периодом архаики, фактически дописьменным периодом жизни человечества (хотя это и условно). Такие феномены русской народной художественной культуры, как прялка и тканое и вышитое полотно, перестают быть источниками забытой и зыбкой символической информации, а оказываются хранителями архаической памяти в ясном ее выражении. Во-вторых, меняется само понимание народной традиции в ее художественных формах. Она вправе рассматриваться как своего рода текст (а не набор забытых символов), сохраняющий историю, равноценную той, что содержит Библия в части Ветхого завета, там, где речь идет об истории Потопа. В народном тексте (на прялках и на вышивках) содержатся такие же духовные, даже религиозные, знания, в которых передается отношение предков славян к Потопу, как величайшему событию, имеющему религиозный подтекст. В народном тексте сохранилась память о Ноевом ковчеге, как месте спасения людей, сохранились символические знаки необыкновенной радости спасения. В этой радости звучит торжество самой жизни, понимание ее связи с Божественным источником в Раю – Древо жизни. Символизм, заключающий в себе *энергию радости и прославление жизни*, как Божьего дара, заставляет нас говорить, что эту радость и прославление жизни наши предки сознательно стремились сохранить в веках и тысячелетиях. А за всем этим благодарность Богу за дарованную жизнь. Подчеркнем, что рисунки на прялках и вышивки на полотне – это народная форма сохранения исторической, по сути, библейской памяти. Думается, были у индоевропейцев и *аристократические формы* сохранения исторической памяти, существующие не в народном, притчевом виде символов, а в виде рассказов, текстов, но они не сохранились, искажаясь и постепенно деградируя. Здесь сыграла свою роль героика, ее приоритет, который и вытеснил постепенно тему памяти о Ноевом ковчеге. Аристократия с такой силой и истовостью не боролась за историческую, библейскую память, как за нее боролся народ, для которого она и была основой нравственного (нерелигиозного) мировоз-

зрения, основой его традиционного существования. Мы допускаем, что язычество как религия формировалось через аристократию, а потом доходило и до народа. Об этом говорят, например, эпос о Гильгамеше, легенда об Атлантиде и многочисленные глухие фольклорные отголоски у разных народов, живущих архаичной традиционной жизнью.

Несомненно, народная память о Ноевом ковчеге имеет еще важнейший – церковный – аспект, о котором в статье тоже говорилось. Он касается вопроса духовной преемственности двух эпох: дохристианской и христианской, в том ключе, как об этом повествует Библия: от Ветхого к Новому Завету. Разумеется, учитывая свою долю условности в случае с «народной памятью», по сравнению с «библейской памятью». Однако эта условность не в том формальном символическом влиянии язычества на христианство, о котором сейчас принято говорить в научной сфере. Мы утверждаем иное: народная память славян, хранящая в символической форме память о Потопе, о Ноевом ковчеге, в такой форме сумела подготовить эти народы к принятию христианства как «нового Ноева ковчега». О типологическом единстве двух этих великих событий так пишет современный православный богослов: «Церковь Христова – это новый Ноев ковчег. Если в ветхозаветном ковчеге произошло спасение жизни твари и человека, то в Церкви Христовой, в этом новом Ноевом ковчеге, происходит их таинственное обожение: входит волк, а выходит агнец; влетает орел, а вылетает горлица» (*Архимандрит Платон (Игумнов)* 1996: 30–31).

Наконец, в выводах стоит проговорить еще один важный аспект. Наличие развитой и эффективно функционирующей художественной сферы как будто должно указывать на ее связь с религией, но для нас стало очевидным, что у праславян, а потом славян это была светская сфера, хотя и с определенной религиозной мотивацией и порой участием ее элементов в древней, языческой религиозной практике. Но лишь в подсобной роли, лишь во вторичной области. Первичным была здесь рациональная художественная мысль: с помощью художественно-символических средств, доступных простонародной среде, сохранить священную память о Ноевом ковчеге. Нам думается, что сложилась эта традиция очень рано, в первые века (или век) после Потопа, когда существовало еще индоевропейское языковое единство, а значит, и этническое единство. Тогда она получила свою силу, мощь, свою мотивацию, свою светскую направленность, за которой, однако, стоял какой-то ясно и твердо выраженный религиозный акт, давший ей толчок. Мы имеем в виду принятие за основу факта нового, послепотопного завета Бога с человечеством. Завет со всем человечеством хотя и не имел религиозного характера, как это было у ветхозаветных евреев, но это был завет с Богом, что само по себе имело особое значение. Детали того, почему этот «завет со всем человечеством», светский по-своему характеру, сумели на историческом пути сохранить только славяне, мы пока опускаем, отталкиваясь лишь от самого этого факта.

Примечание

¹ Интересен вопрос о замещении двуглавого голубя двуглавым орлом. Причины позднего появления хищных персонажей в народной вышивке будут рассмотрены в другой статье.

Источники и материалы

«О все выдавшем» 1981 – «О все выдавшем» со слов Син-Лике-Уннины, заклинателя». Эпос о Гильгамеше // «Я открою тебе сокровенное сердце» / Литература Вавилонии и Ассирии. М.: Художественная литература, 1981.

Арбат 1970 – Арбат Ю. А. Русская народная роспись по дереву. М.: Изобразительное искусство, 1970.

Архангельская народная вышивка 1954 – Архангельская народная вышивка. М.: КОИЗ, 1954. (Узоры для данного издания собраны И. П. Работновой.)

Барадулин А. В. (автор-сост.). Народная роспись по дереву / Искусство Прикамья. Пермь: Пермское книжное издательство, 1987.

Библия или книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с параллельными местами. Издательство: The Judson Press, 1964.

ГМЭ – Государственный музей этнографии народов СССР (ныне – Российский этнографический музей).

Лазарев 1986 – Лазарев В. Н. История византийской живописи в 2 томах. Таблицы. М.: Искусство, 1986.

Лопухин 1987 – Толковая Библия А. П. Лопухина. В 3 т. Стокгольм, 1987.

Мерцалова 1988 – Мерцалова М. Н. Поэзия народного костюма. М.: Молодая гвардия, 1988.

Новгородская икона 1982 – Новгородская икона XII–XVII веков. Л.: Аврора, 1982.

Платон 2022 – Платон. Тимей // Платон. Диалоги об Атлантиде. М.: АСТ, 2022. С. 5–139.

Ригведа. Мандалы I–IV 1989 – Ригведа. Мандалы I–IV / изд. подготовила Т. С. Елизаренкова. М.: Наука, 1989.

- Русские прялки 2001 – Русские прялки. Альманах. ГИМ. Вып. 7. М.: Palace Editions, 2001.
- Седов 1982 – Седов В. В. Восточные славяне в VI–XIII вв. / отв. ред. Б. А. Рыбаков. М.: Наука, 1982.
- Символика русского храмоздательства 1992 – Журнал «К Свету». Тема номера «Символика русского храмоздательства». 1992. № 17.
- Узоры старинного шитья в России. Собранные княжной С. Н. Шаховской. М., 1885.
- Хампельман и матрёшка 2000 – Хампельман и матрёшка. Деревянная игрушка из Германии и России / Каталог выставки Винтерсхалл АГ и ОАО Газпром. М., 2000. С. 50–52.

Научная литература

- Амброз А. К. О символике русской народной вышивки архаического типа // Советская археология. 1966. № 1. С. 61–76.
- Архимандрит Платон (Игумнов). «Церковь Христова – новый Ноев ковчег» // Духовный собеседник. 1996. № 3 (7). С. 30–36.
- Бахилина Н. Б. История цветообразования в русском языке. М.: Наука, 1975.
- Беляев Л. А. Русское средневековое надгробье / Белокаменные плиты Москвы и Северо-Восточной Руси XIII–XVII вв. М.: Модус-граффити, 1996.
- Богуславская И. Я. Северное сокровище (О народном искусстве Севера и его мастерах). Архангельск: Сев.-Зап. кн. изд-во, 1980.
- Богуславская И. Я. Русская народная вышивка. М.: Искусство, 1972.
- Богуславская И. Я. О трансформации орнаментальных мотивов, связанных с древней мифологией в русской народной вышивке. М.: Наука, 1964.
- Бубнова О. Вышивки. М.: ОГИЗ-ИЗОГИЗ, 1933.
- Василенко В. М. Русское прикладное искусство: Истоки и становление. I в. до н. э. – XIII в. н. э. М., 1977.
- Величко Н. К. Мезенская роспись. М.: АСТ-ПРЕСС, 2014.
- Веселовский А. Н. О легендах, мифах и апокрифах славян. М.: Вече, 2019.
- Воронов В. С. О крестьянском искусстве. М., 1972.
- Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1990.
- Денисова И. М. Вологодские прялки // Русский Север. XII–XX. М.: Наука, 2001б. С. 786–839.
- Денисова И. М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М.: ИЭА РАН, 1995.
- Денисова И. М. Прялки зоо-орнитоморфного типа в контексте этнической истории Русского Севера // Этнографическое обозрение. 2001а. № 2. С. 68–69.
- Дмитриева С. Н. Традиционное искусство русских Европейского Севера: этнографический альбом. М.: Наука, 2006.
- Долгов К. М. Иисусова молитва: восемь слов, которые сохраняют мир // Святые-online. Медиаресурс нового поколения. <https://svyatyte.online/articles/vera/iisusova-molitva-vosem-slov-kotorye-sokhranyayut-mir/> (дата обращения 01.06.2025)
- Дурасов Г. П. Узоры русской народной вышивки и ткачества. Изд. Народный музей схимонахини Макарии, 2018.
- Жарникова С. В. Мир образов русской прялки. Вологда: Областной научно-методический центр культуры, 2000.
- Кириченко О. В. Общие вопросы этнографии русского народа. Традиция. Этнос. Религия. СПб.: Алетейя, 2020.
- Кириченко О. В. Память о Ноевом ковчеге у восточных славян. Часть 1. Прялка и ткацкий стан // Традиции и современность. 2025. № 40. С. 3–25.
- Ковельман А. Б., Гершович У. (ред.). Образ и символ в иудейской, христианской и мусульманской традиции / под ред. А. Б. Ковельмана, Ури Гершовича. М.: Индрик, 2015.
- Лейбин В. М. Архетип // Современная западная философия: Словарь. М., 1991.
- Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М.: Наука, 1978.
- Митрополит Митрофан (Баданин). До и после. Апология книги Еноха. Мурманск: изд-во Мурманской епархии, 2019.
- Некрасова М. А. (сост.). Народное искусство. Русская традиционная культура и православие. XVIII–XXI вв. Традиции и современность / отв. ред. и сост. М. А. Некрасова. М.: Союз-дизайн, 2013.
- Николаева Н. А., Сафронов В. А. Истоки славянской и евразийской мифологии. М., 1999. (Текст: электронный). – URL: [5.Николаева Н.А., Сафронов В.А. Истоки славянской и евразийской мифологии. М.1999. The origins of Slavic and Eurasian mythology. Moscow, 1999.](https://www.moscow.museum.ru/ru/objekty/5-nikolaeva-n.a.-safronov-v.a.-istoiki-slavjanskoj-i-evrazijskoj-mifologii.-m.1999.-the-origins-of-slavic-and-eurasian-mythology.-moscow.1999)
- Работнова И. П. Тамбовская вышивка. [М.]: Государственное издательство местной промышленности и художественных помыслов РСФСР, 1963.
- Рыбаков Б. А. Ремесло Древней Руси. М., 2023.

Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X–XIII вв. Л., 1971.

Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981.

Сысоева Т. Л. (сост.). Русская народная вышивка XVIII–XX веков в собрании Пермской художественной галереи: каталог. Пермь, 2013.

Трифонов А. Н. Деревянная пластика Великого Новгорода XIV–XVII веков. М.: Северный паломник, 2012.

Уваров А. С. Христианская символика. Символика древнехристианского периода. СПб.: Алетейя, 2024.

Чаковская Л. С. К вопросу о динамике взаимоотношений между образами храмового семисвечника (меноры) и креста в поздней античности // Образ и символ в иудейской, христианской и мусульманской традиции / под ред. А. Б. Ковельмана, Ури Гершовича. М.: Индрик, 2015. С. 72–126.

Шелепеева О. Н., Аверина Г. С. Мезенская роспись. Архангельск: Архангельский областной научно-методический центр культуры, 1992.

Янин В. Л. Я послал тебе бересту... М., 1965.

References

Ambroz, A. K. 1966. O simbolike russkoi narodnoi vyshivki arkhaischeskogo tipa [On the Symbolism of Russian Folk Embroidery of the Archaic Type]. *Sovetskaya arkhologiya* 1: 61–76.

Arkhimandrit Platon (Igumnov). 1996. «Tserkov' Khristova – novyi Noev kovcheg» [«The Church of Christ is the New Noah's Ark»]. *Dukhovnyi sobesednik* 3 (7): 30–36.

Bakhilina, N. B. 1975. Istoriya tsvetoobrazovaniya v russkom yazyke [History of color formation in the Russian language]. Moscow: Nauka

Boguslavskaya, I. Ya. 1964. O transformatsii ornamental'nykh motivov, svyazannykh s drevnei mifologiei v russkoi narodnoi vyshivke [On the transformation of ornamental motifs associated with ancient mythology in Russian folk embroidery]. Moscow: Nauka

Boguslavskaya, I. Ya. 1972. Russkaya narodnaya vyshivka [Russian folk embroidery]. Moscow: Iskusstvo

Bubnova, O. 1933. Vyshivki [Embroideries]. Moscow

Chakovskaya, L. S. 2015. K voprosu o dinamike vzaimootnoshenii mezhdu obrazami khramovogo semisvechnika (menory) i kresta v pozdnei antichnosti [On the issue of the dynamics of the relationship between the images of the temple menorah and the cross in late antiquity]. In *Obraz i simvol v iudeiskoi, khristianskoi i musul'manskoi traditsii* [Image and symbol in Jewish, Christian and Muslim traditions], 72–126. Moscow: Indrik.

Denisova, I. M. 1995. *Voprosy izucheniya kul'ta svyashchennogo dereva u russkikh* [Studying the Cult of the Sacred Tree among Russians]. Moscow: IEA RAN.

Denisova, I. M. 2001. Pryalki zoo-ornitomorfno tipa v kontekste etnicheskoi istorii Russkogo Severa [Zoo-Ornithomorphic Spinning Wheels in the Context of the Ethnic History of the Russian North]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 68–69.

Denisova, I. M. 2001. *Vologodskie pryalki* [Vologda Spinning Wheels]. In *Russkii Sever. XII–XX* [Russian North. 12th–20th Century], 786–839. Moscow: Nauka.

Dmitrieva, S. N. 2006. *Traditsionnoe iskusstvo russkikh Evropeiskogo Severa: etnograficheskii al'bom* [Traditional Art of Russians in the European North: Ethnographic Album]. Moscow: Nauka.

Durasov, G. P. 2018. *Uzory russkoi narodnoi vyshivki i tkachestva (selo Temkino Smolenskoi oblasti)* [Patterns of Russian Folk Embroidery and Weaving (Temkino Village, Smolensk Region)]. Narodnyi muzei skhimonakhini Makarii.

Kirichenko, O. V. 2020. *Obshchie voprosy etnografii russkogo naroda. Traditsiya. Etnos. Religiya* [General Issues of the Ethnography of the Russian People. Tradition. Ethnos. Religion]. Saint Petersburg: Aleteiya.

Kovel'man, A. B. and U. Gershovich (ed.). 2015. *Obraz i simvol v iudeiskoi, khristianskoi i musul'manskoi traditsii* [Image and symbol in Jewish, Christian and Muslim traditions]. Moscow: Indrik.

Leibin, V. M. 1991. Arkhetip [Archetype]. In *Sovremennaya zapadnaya filosofiya: Slovar'* [Modern Western Philosophy: Dictionary]. Moscow.

Maslova, G. S. 1978. *Ornament russkoi narodnoi vyshivki kak istoriko-etnograficheskii istochnik* [Ornament of Russian Folk Embroidery as a Historical and Ethnographic Source]. Moscow: Nauka.

Mitropolit Mitrofan (Badanin). 2019. Do i posle. Apologiya knigi Enokha [Before and After. Apology of the Book of Enoch]. Murmansk: izdatel'stvo Murmanskoi eparkhii.

Nekrasova, M. A. (ed.). 2013. *Narodnoe iskusstvo. Russkaya traditsionnaya kul'tura i pravoslavie. XVIII–XXI vv. Traditsii i sovremennost'* [Folk art. Russian traditional culture and Orthodoxy. 18th–21st centuries. Traditions and modernity]. Moscow: Soyuz-dizain.

Rabotnova, I. P. 1963. Tambovskaya vyshivka [Tambov embroidery]. [Moscow]: Gosudarstvennoe izdatel'stvo mestnoi promyshlennosti i khudozhestvennykh pomyslov.

Rybakov, B. A. 1971. *Russkoe prikladnoe iskusstvo X–XIII vekov* [Russian applied art of the 10th–13th centuries].

Leningrad.

Rybakov, B. A. 1981. *Yazychestvo drevnikh slavyan* [Paganism of the ancient Slavs]. Moscow: Nauka.

Rybakov, B. A. 2023. *Remeslo Drevnei Rusi* [Crafts of Ancient Rus']. Moscow.

Shelepeeva, O. N. and G. S. Averina. 1992. *Mezenskaya rospis'* [Mezen painting]. Arkhangel'sk: Arkhangel'skii oblastnoi nauchno-metodicheskii tsentr kul'tury.

Sysoeva, T. L. (ed.). 2013. *Russkaya narodnaya vyshivka XVIII–XX vekov v sobranii Permskogo khudozhestvennoi galerei: katalog* [Russian folk embroidery of the 18th–20th centuries in the collection of the Perm Art Gallery: catalog]. Perm.

Trifonova, A. N. 2012. *Derevyannaya plastika Velikogo Novgoroda XIV–XVII vekov* [Wooden plastic art of Veliky Novgorod of the 14th–17th centuries]. Moscow: Severnyi palomnik

Uvarov, A. S. 2024. *Khristianskaya simbolika. Simbolika drevnekhristsianskogo perioda* [Christian symbolism. Symbolism of the ancient Christian period]. Saint Petersburg: Aleteiya.

Vasilenko, V. M. 1977. *Russkoe prikladnoe iskusstvo: Istoki i stanovlenie. I vek do nashei ery – XIII vek nashei ery* [Russian Applied Arts: Origins and Formation. 1st Century BC – 13th Century AD]. Moscow.

Velichko, N. K. 2014. *Mezenskaya rospis'* [Mezen Painting]. Moscow: AST-PRESS.

Veselovskii, A. N. 2019. *O legendakh, mifakh i apokrifakh slavyan* [On the legends, myths and apocrypha of the Slavs]. Moscow

Voronov, V. S. 1972. *O krest'yanskom iskusstve* [On Peasant Art]. Moscow.

Yanin, V. L. 1965. *Ya poslal tebe berestu...* [I sent you birch bark...]. Moscow.

Zharnikova, S. V. 2000. *Mir obrazov russkoi pryalki* [The World of Images of the Russian Spinning Wheel]. Vologda: Oblastnoi nauchno-metodicheskii tsentr kul'tury.

MEMORY OF NOAH'S ARK AMONG THE EASTERN SLAVS

PART 2. Embroidery on linen

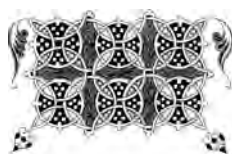
Abstract. In the second part of the article, devoted to the historical memory of the Slavs about Noah's Ark, the issue of objective interpretation of the archaic in folk art will be considered using materials of traditional Russian folk embroidery on linen. Embroidery preserved within the framework of the people's historical memory the most important event of world history – the salvation of people from the Flood in Noah's Ark. This specific form of existence of historical memory for the Proto-Slavs and Slavs became the basis of their tradition, their personal contribution to human history. It is impossible not to compare the Slavic readiness to accept Christianity and its spread with the Greek, which grew out of the ancient tradition. Interpreting the symbolism of Slavic embroidery as a rational form of text that has a figurative form, we cannot help but compare ancient rationalism and archaic Slavic rationalism, which also works for the freedom of secular culture and a secular worldview. All this can largely explain why Slavic Rus', and not barbaric Europe, became the heir of Byzantium. The antiquity of Byzantium, transformed in Christianity, spoke the same language and at the same level as Slavic archaism.

Keywords: folk historical memory, Noah's Ark, Russian folk art culture, traditional embroidery on linen, symbolism of folk art.

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 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0730-7075>

For citation: Kirichenko, O. V. 2025. Memory of Noah's Ark among the Eastern Slavs. Part 2. Embroidery on linen. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 41: 3–35

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.





С. И. ТЮТЧЕВА – ВОСПИТАТЕЛЬНИЦА ДОЧЕРЕЙ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ II

Аннотация. Статья посвящена биографии С. И. Тютчевой (1870–1957), фрейлины императрицы Александры Федоровны и воспитательницы дочерей императора Николая II, и истории ее службы при Императорском дворе. Приводится обзор основных источников по теме исследования с их фрагментарной публикацией; некоторые источники публикуются впервые. Вводимый в научный оборот материал позволяет не только восполнить биографию С. И. Тютчевой, но и дает ценные дополнительные сведения по истории жизни семьи императора Николая II и лиц, окружавших императорскую семью, а также по истории повседневности при Дворе: по вопросам воспитания и образования императорских детей и их духовно-нравственному развитию.

Ключевые слова: С. И. Тютчева, император Николай II, императрица Александра Федоровна, протоиерей Александр Васильев, Г. Е. Распутин, императорская семья, предреволюционные годы, фрейлина, воспитание, образование.

Ссылка при цитировании: Сахно А. А. С. И. Тютчева – воспитательница дочерей императора Николая II // Традиции и современность. 2025. № 41. С. 36–52

Сахно Александр Анатольевич (Sakhno Alexander Anatoljevich) – кандидат исторических наук, заместитель директора по научной работе Музея-заповедника «Усадьба “Мураново”», эл. почта: Alexander-kult-2@bk.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 41. С. 36–52

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

УДК – 376; 271; 177; ББК – 74В; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-41/36-52>

Главная героиня нашей статьи Софья Ивановна Тютчева (1870–1957) происходила из старинного дворянского рода, прославившегося, в первую очередь, благодаря поэту Федору Ивановичу Тютчеву (1803–1873). Приходившийся дедом С. И. Тютчевой, Ф. И. Тютчев был известен современникам не только как поэт, но, прежде всего, как государственный деятель – дипломат и цензор, автор статей в европейской прессе о различии западноевропейской и русской культур и типов религиозности. Не последнее место в его поэзии занимали так называемые политические стихи, в которых, как и в шедеврах пейзажной лирики, проявилась бескрайняя любовь гениального поэта к своей Родине, а также мудрость выдающегося политолога, знатока международных отношений, и верность идеалам православного монархического государства. Тютчев был близок ко двору, лично знал императора Александра II, вследствие чего дочери поэта были устроены на службу придворными фрейлинами. Старшей дочери поэта Анне Федоровне Тютчевой (1829–1889) царская семья доверила воспитание троих детей императора Александра II – Сергея, Марии и Павла. В этой должности А. Ф. Тютчева прослужила семь с лишним лет, вплоть до замужества с Иваном Сергеевичем Аксаковым (1823–1886), известным публицистом, выразителем славянофильских идей и горячим патриотом своей страны. Внучки поэта, в том числе и С. И. Тютчева, продолжили эту «семейную традицию» служения правящей династии.

С. И. Тютчева родилась 3 марта 1870 г. в Смоленске в семье титулярного советника Ивана Федоровича Тютчева (1846–1909) и Ольги Николаевны Тютчевой (урожд. Путяты, 1840–1920). И. Ф. Тютчев, сын поэта, в те годы жил со своей семьей в Смоленске, где служил в Палате уголовного и гражданского суда, а затем товарищем прокурора Смоленского окружного суда. Позже, уже в зрелые годы, Иван Федорович будет служить в ведомстве Московского генерал-губернатора Сергея Александровича (некогда воспитанника А. Ф. Тютчевой) и председательствовать в совете Елизаветинского благотворительного общества, учрежденного в 1892 г. великой княгиней Елизаветой Федоровной. Масштаб и значение его благотворительной и общественной деятельности подтверждают слова И. С. Аксакова: «Если бы в каждом уезде бескрайней Российской империи был бы такой Иван Федорович, проблемы были бы решены и счастливый русский народ процветал»¹ (Долгополова, Королева 1995: 39).

Яркий эпизод, характеризующий общественно-политические взгляды И. Ф. Тютчева, случился в 1905 г. В разгар революции 1905–1907 гг. появляется «самаринская записка»² – обращение к императору



Иван Федорович Тютчев. Фото Д. М. Асикритова.
Москва. 1890-е годы.
Музей-заповедник «Усадьба “Мураново”»

Николаю II, подписанное группой московских дворян. Среди авторов записки был и И. Ф. Тютчев. В документе говорилось о необходимости твердой власти, незыблемости принципов самодержавия и опасности появления в России парламента с различными партиями.

В такой семье родилась и росла Софья Ивановна Тютчева.

Обстоятельства ее рождения и эпизоды детства и юности содержатся в письмах родных, хранящихся в Мемориальном архиве Музей-заповедника «Усадьба “Мураново”». О рождении старшей внучки писала Эрнестина Федоровна Тютчева (урожд. Пффефель, 1810–1894), жена поэта Ф. И. Тютчева, своему брату, баварскому публицисту Карлу Пффефелю (1811–1890): «... вы еще не знаете о рождении моей второй внучки, дочери Ивана. Ее назвали Софьей в честь крестной матери и бабушки по материнской линии»³. Иван очень счастлив и важен с тех пор, как стал отцом и главой семейства»⁴ (МЗ Мураново МА: Ед. хр. 739. Л. 91–92).



Софья Тютчева в отрочестве.
Фото А. Ф. Эйхенвальда. Москва. 1880-е годы.
Музей-заповедник «Усадьба "Мураново"»

Осенью 1870 г., возвращаясь из-за границы, семью сына в Смоленске посетил и Ф. И. Тютчев. Из Варшавы он послал телеграмму: «Пятого утром приеду, пробуду сутки. Пришли человека, сам не вставай, извести мама и сестру» (*Динесман и др.* 2012: 418). Рассказ об этом посещении содержится в письме М. Ф. Бирилёвой брату Ивану. Внучкой Тютчев остался доволен, он нашел, что «она очень мила, приветлива и весьма удовлетворительных размеров»⁵ (МЗ Мураново МА: Ед. хр. 344. Л. 158 об.).

В 1872 г. И. Ф. Тютчев был назначен членом Московского Окружного суда, а в 1875 г. – избран мировым судьей Дмитровского у. Московской губ. С этого времени семья стала жить постоянно в Муранове. О жизни в усадьбе Эрн. Ф. Тютчева сообщала в письме дочери Дарье: «... здесь ни в чем не чувствуется усилий, все здесь легко и обильно <...> этот уголок земли обожаем»⁶ (*Королева, Лукьянчук* 2023: 70); а «маленькая Софи... высокого роста и

очень хорошенькая, похожа на отца, но имеет несравненно более здоровый вид»⁷ (*Королева, Лукьянчук* 2023: 72, 73).

В семье Тютчевых уделялось серьезное внимание воспитанию и образованию детей. Как «большое и важное событие» описывает Эрн. Ф. Тютчева поступление в дом гувернера, который «имеет превосходные рекомендации известных и уважаемых за свои добрые принципы преподавателей <...> Никакой нигилист, наверное, не нашел бы способа бросить свое недоброе зерно в почву, так заботливо охраняемую, на которой воспитываются мои внуки»⁸ (*Долгополова, Королева* 1995: 40), – к такому выводу приходит Эрн. Ф. Тютчева. Дети и родители часто бывали на богослужениях в Троице-Сергиевой лавре («в Троице» – как называли они это место в письмах). Таким образом, дети получали основательное и всестороннее домашнее образование, воспитывались в православной вере, в любви к Господу и ближним.

В письмах Эрн. Ф. Тютчевой с осени 1888 г. начинает звучать тема желаяния юной Сони приехать в Петербург и быть представленной при дворе: «Бедняжка Соня умирает от желания приехать в Петербург и, возможно, она поедет туда на некоторое время позднее...»⁹ (МЗ Мураново МА: Ед. хр. 752. Л. 38 об.). «Каплюшка»¹⁰ пользовалась невероятным успехом на этих двух балах, на которых ты ее сопровождала, но она не обожает двор и царскую семью, как их в высшей степени боготворит ее кузина Соня. Последняя бредит только Петербургом, а в Петербурге – двором. М-м Путята все лето не переставала ей внушать, что она должна этой зимой быть представлена ко двору»¹¹ (МЗ Мураново МА: Ед. хр. 752. Л. 55 об.). «Ах, да, Соня была бы кандидатурой на место фрейлины. Это, возможно, не понравилось бы Ивану, но зато очень понравилось бы Ольге, и встретив сильное противодействие, он бы уступил»¹² (МЗ Мураново МА: Ед. хр. 752. Л. 69).

14 мая 1896 г. С. И. Тютчева становится фрейлиной императрицы Александры Федоровны и получает фрейлинский шифр. Об этом пишет родственница Тютчевых Софья Михайловна Карцева матери Софьи О. Н. Тютчевой: «Я порадовалась душевно и первой ленте Ивана Фёдоровича»¹³, и шифру Сони, и очень поздравляю самих виновников торжества и Вас...»¹⁴ (*Королева, Лукьянчук* 2023: 217).

Ещё до своего назначения на должность воспитательницы С. И. Тютчева, отличаясь деятельным и трудолюбивым характером, в свободное от дежурств время работала в различных благотворительных учреждениях, находящихся под покровительством великой княгини Елизаветы Федоровны. Известно, что во время Русско-японской войны она заведовала счетоводством на складе при Особом



Софья Ивановна Тютчева.
Фото Д. М. Асикритова. Москва. 1890-е годы.
Музей-заповедник «Усадьба “Мураново”»

комитете помощи воинам в Большом Кремлевском дворце, где хранились пожертвования в пользу воинов. Работала она и в Обществе попечения детей неимущих родителей, была попечительницей Мариинского убежища сестёр милосердия Красного Креста в Сергиевом Посаде и московского Убежища имени вдовы Сенатора Тайного Советника Натальи Петровны Филатьевой для девиц, принадлежащих к потомственному дворянству.

Прослужив 9 лет, в 1907 г. С. И. Тютчева назначается воспитательницей дочерей императора Николая II. Об этом она пишет в воспоминаниях: «На Рождестве я была в Муранове и тут получила письмо от княгини Голицыной, сообщавшей, что я назначаюсь на дежурство. Я поехала в Царское Село во второй половине января 1907 года и была тотчас же приставлена к старшим детям. <...> Я приехала в Москву 2 марта и 3-го, в день моего рождения, получила от императрицы очень милую поздравительную телеграмму. Тогда же я получила свое официальное назначение, и с этого времени на моих визитных карточках к званию “фрейлина их И. В. Государынь Императриц” прибавилось “состоящая при августейших детях их Императорских Величеств”» (Тютчева 1997: 66).

Упомянутые воспоминания были записаны в 1945 г. (начаты 1 января), сначала самой Софьей Ивановной, затем – под диктовку ее сестрой Екатериной Ивановной Пигаревой (1878–1957). Опубли-



Семья Тютчевых с гостями у восточной стены усадебного дома. Крайняя справа в нижнем ряду – С. И. Тютчева; далее справа налево: родители С. И. Тютчевой И. Ф. и О. Н. Тютчевы, епископ Дмитровский Трифон (Туркестанов), священник Иоанн Добросердов (в будущем архиепископ Димитрий, причисленный к лику святых). Мураново. 4 августа 1902 г. Музей-заповедник «Усадьба “Мураново”»

кованы были воспоминания только в 1997 г., в журнале «Наше наследие». В этих воспоминаниях содержатся сведения о придворной службе С. И. Тютчевой, нравах и порядках при дворе.

С 2014 г. нами велась работа по изучению писем С. И. Тютчевой к разным лицам, хранящихся в Государственном архиве Российской Федерации. Основной массив – это ее письма, открытки и телеграммы, адресованные заведующему учебной частью Петру Васильевичу Петрову (1858–1918). Фонд № 611 ГА РФ посвящен П. В. Петрову. Он окончил филологический факультет Петербургского университета. Служил чиновником особых поручений в Главном управлении военно-учебных заведений. С 1903 г. Петров был введен в состав Педагогического комитета Главного управления военно-учебных заведений, где принимал участие в работе разных комиссий. Он участвовал в разработке учебных программ для военных учебных заведений, издал хрестоматию для кадетских корпусов «Военный собеседник». Петров дослужился до гражданского чина тайного советника и военного чина подполковника. С 1903 г. он являлся учителем русского, или, как тогда говорили, отечественного языка в ведомстве императрицы Александры Федоровны. Затем получил должность при дворе заве-

дующего учебной частью. Сначала он обучал царских дочерей: Ольгу, Татьяну, Марию, Анастасию, а потом и своего любимого, «пятого» ученика, как называл себя сам цесаревич Алексей Николаевич. Между С. И. Тютчевой и П. В. Петровым установились теплые доверительные отношения. По словам С. И. Тютчевой, «... это был человек весьма добросовестный, преданный своему делу. Дети его любили и уважали» (Тютчева 1997: 67).

Данный архивный фонд содержит материалы служебной, научно-методической и педагогической деятельности П. В. Петрова в должности преподавателя детей императора Николая II и заведующего учебной частью (планы занятий, конспекты лекций, отчеты других преподавателей на имя Петрова о ходе занятий, классные тетради воспитанников и пр.). Также в фонде хранятся альбомы с фотографиями царственных учеников П. В. Петрова, написанные для них Петровым сказки, газеты и журналы с портретами членов царской семьи. Значительный объем фонда составляют письма Петрова к разным лицам.

Четыре дела настоящего фонда представляют для нас наибольший интерес, поскольку хранят документы, связанные с С. И. Тютчевой: 24, 26, 33 и 76. Дело № 24 содержит квитанции в получении вещей



Преподаватели и персонал учебной части императорской семьи. Царское Село. 1916 г.
Третий слева в верхнем ряду — протоиерей Александр Васильев,
четвёртый слева в верхнем ряду — П. В. Петров. ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 2162. Л. 93

для раненых и больных воинов на Дальнем Востоке и Комитетом по оказанию помощи пострадавшим от землетрясения в Семиреченской обл.¹⁵ от Петрова П. В. денег, пожертвованных и собранных им среди преподавателей царских детей. В списке жертвователей значится и С. И. Тютчева. В деле № 26 нами обнаружено упоминание имени С. И. Тютчевой в Отчете о деятельности Царскосельского общества рукоделия под председательством императрицы Александры Федоровны. Дело № 33 представляет собой черновик письма П. В. Петрова к С. И. Тютчевой. Наконец, в деле № 76 содержатся телеграммы, письма и открытки С. И. Тютчевой к П. В. Петрову. Дело насчитывает 124 листа, 35 писем и открыток С. И. Тютчевой П. В. Петрову, которые охватывают временные рамки с 28 октября 1909 по 18 ноября 1917 г.

В письмах С. И. Тютчевой П. В. Петрову отражено несколько тем, позволяющих восполнить пробелы в биографии С. И. Тютчевой:

1) воспитание и образование императорских детей (роль С. И. Тютчевой в этом процессе, придворные учителя, способности и особенности характеров каждой из воспитанниц С. И. Тютчевой);

2) отношения С. И. Тютчевой со своими воспитанницами, императором, императрицей и придворными;

3) Распутин (большая и одна из наиболее интересных тем, включающая рассуждения С. И. Тютче-

вой о роли Распутина при дворе и в истории России);

4) упоминание различных исторических событий, которым С. И. Тютчева дает оценку и интерпретирует их;

5) усадьба Мураново (описание жизни в усадьбе, ценные фактические сведения об истории Мураново).

Далее мы с помощью цитат из упомянутых писем раскроем все обозначенные темы.

Воспитание и образование царских детей

Из писем С. И. Тютчевой мы можем узнать, как проходили занятия у великих княжон и какую роль в этом играла сама Софья Ивановна. Она принимала самое живое участие в образовании и воспитании девочек. Значительное место в письмах к П. В. Петрову занимают мысли С. И. Тютчевой о программе занятий и расписании уроков. Она не только спрашивает совета у П. В. Петрова, часто находившегося вдали от детей, о том, какую литературу с ними почитать, какие уроки повторить, но и сама рекомендует ему педагогические подходы к четырём воспитанницам: «особенное внимание... для О. Н. (великой княжны Ольги Николаевны. – А. С.) надо обратить на языки, литературу и историю, как русскую, так и всеобщую, о которой (т. е. всеобщей) она и понятия не имеет» (ГА РФ 76: Л. 13 об.); «Ана-



Софья Ивановна Тютчева с великими княжнами Ольгой Николаевной и Татьяной Николаевной. Фридберг. 1910 г. ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1527. Л. 3. № 24

стасия должна уже начать уроки серьезно и по Закону Божию, и по арифметике, а также по-английски и французски – немецкое еще можно ей подождать» (ГА РФ 76: Л. 16 об.); «а вот Марию надо поприжать, а то уж очень она ленива» (ГА РФ 76: Л. 33).

Упоминается обширная литература, которую С. И. Тютчева читает вместе со своими воспитанницами: «Потом пришлите нам какую-нибудь книгу для чтения с младшими; не вышла ли книга Чарской Гнездо Князей Джавах¹⁶? Если да, то, пожалуйста, пришлите ее, или еще какую-нибудь, только знайте, что Чарской все сочинения у нас имеются, Желиховской¹⁷ тоже. Может быть, Юрия Милославского¹⁸ можно с ними читать. Фонвизина прочтем, вопросы Ольга повторит. Татьяну же я заставлять не буду. Если будет в состоянии – повторит, а нет, то уж придется так оставить! Одно только – к чему нам надо стремиться – это не задерживать Ольгу и Марию» (ГА РФ 76: Л. 33 об.).

Большое внимание в письмах уделено духовно-нравственному развитию великих княжон. Во время длительных путешествий царской семьи за границей С. И. Тютчева часто наблюдала за восприятием окружающего мира своих воспитанниц и следила за развитием их мыслей и чувств: «Сегодня мы ездили осматривать старинный собор (IX века) в Лимбурге¹⁹, на днях были в Вейльбурге и осматривали замок герцогов Нассауских²⁰, в котором жил Наполеон I, когда завладел этим городом. Все это Ольгу очень интересует, и у ней работает фантазия, она представляет себе жизнь древних рыцарей в этих замках; перед ней целые картины проходят. Младшие тоже интересуются, причем Анастасия проявляет больше тонкости в своем интересе; у Марии как-то все так реально-прозаично выходит» (ГА РФ 76: Л. 32 об. – 33).

Имена некоторых учителей фрагментарно встречаются в письмах нашей героини к Петрову, но отдельным эпизодом следует лишь история с заменой законоучителя протоиерея Александра Рождественского. Подробности этой истории, согласно которой магистр богословия А. П. Рождественский не нашел педагогических подходов к своим ученицам и был заменен на протоиерея Александра Васильева в 1909 г., можно прочесть также в воспоминаниях С. И. Тютчевой. Со священником Александром Васильевым у Софьи Ивановны впоследствии завязались очень теплые, доверительные отношения, и она несколько лет была прихожанкой возглавляемой им Крестовоздвиженской общины сестер милосердия в Петербурге. «Сейчас проводили мы отца Александра, который провел у нас два дня... Так приятно было побеседовать с ним на свободе, не в Царскосельской обстановке. Какой он удивительно чистый, прямой человек; истинный служитель Ал-

таря; таких бы нам надо поближе иметь...» (ГА РФ 76: Л. 29).

Кроме А. П. Васильева, в письмах не раз упоминаются имена преподавателей П. Жильяра (учителя французского языка) и К. А. Иванова (преподавателя истории и географии), к которым С. И. Тютчева проявляла особое расположение.

Отношения С. И. Тютчевой со своими воспитанницами, императором, императрицей и придворными

Когда Софья Ивановна вступила в должность, ее воспитанницам было: Ольге Николаевне 11 лет, Татьяне Николаевне – 9, Марии Николаевне – 7 и



Дети императора Николая II. 1907 г.
ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 2162. Л. 28



Софья Ивановна Тютчева с великими княжнами
Марией Николаевной и
Татьяной Николаевной. Фридберг.
1910 г. ГА РФ. Ф. 651. Оп. 1. Д. 260. Л. 5. № 77

Анастасии Николаевне – 5. По признанию Софьи Ивановны, с детьми ей сначала было довольно трудно. «Они не слушались и всячески пытались вывести меня из терпения. Я же старалась быть

очень спокойной и сдержанной, особенно когда услышала, как одна из девочек говорила другой: “Саванну (так сократили они моё имя и отчество) никак не выведем из себя”. Однажды я им сказала, что, остановив их раза два, я не буду больше делать им замечания. “А потом что?” – спросили они. “А потом уеду от вас домой”. Это заставило их призадуматься» (Тютчева 1997: 69–70).

В переписке с П. В. Петровым до 1912 г. почти все упоминания воспитанниц С. И. Тютчевой связаны сугубо с вопросами образования: составлением расписания уроков, успеваемости, методики занятий. Письма, относящиеся к следующему периоду жизни нашей героини, уже после отставки, воспринимаются с особым чувством, так как наполнены воспоминаниями о прошлых временах. Здесь Софья Ивановна уже выступает не как воспитатель и учитель, а как искренно любивший царских детей человек.

«А что с ногой Анастасии Николаевны? Что Боткин²¹ и Острогорский²²? Очень часто, ох как часто переносюсь мысленно к Вам! Так бы хотелось очутиться опять в классной, увидеть милых девиц и весь педагогический персонал; очутиться опять в нашей дружной, симпатичной среде, в которой пять лет провела...» (ГА РФ 76: Л. 73 об.). «Вчера получила премилое, сердечное письмо от моей гордости и особенной симпатии Ольги Николаевны. Ой, как хочется с ней побеседовать, как особенно для меня чувствительна разлука именно с ней и именно в тот момент пришлось ее покинуть, когда самая тяжелая



Софья Ивановна Тютчева с детьми императора Николая II на балконе Екатерининского дворца. Царское Село.
1911 г. ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 2161. Л. 56

и трудная работа над ней была окончена; когда она начала так доверчиво, так искренно ко мне относиться» (ГА РФ 76: Л. 74).

После отставки С. И. Тютчевой с должности воспитательницы великие княжны продолжали с ней общение и писали «частые и очень милые, сердечные письма» (ГА РФ 76: Л. 68 об.).

Имя императора Николая II в письмах Софьи Ивановны упоминается всегда с большим почтением. Что же касается императрицы, то некоторые эпизоды писем говорят нам о существовавшем недопонимании между супругой императора и С. И. Тют-

чевой. В некоторых случаях поведение Александры Федоровны подвергается критике со стороны С. И. Тютчевой. Интересно, что воспитательницей великих княжон приводится сравнение двух императриц: Александры Федоровны и Марии Федоровны (вдовы императора Александра III), и такое сравнение оказывается в пользу последней. «Мне хотелось бы, чтобы они оценили любовь народа к ним, но не принимали бы это, как должное, а отнеслись бы к этому чувству с благодарностью и с желанием всегда прийти на помощь этому народу, чтобы они осознали, насколько их высокое положение обяза-



Семья императора Николая II в Германии. С. И. Тютчева в третьем ряду сверху вторая справа.
Дармштадт. 1910 г. ГА РФ. Ф. 640. Оп. 3. Д. 37. Л. 15 об.

вает их отвечать любовью и лаской на все проявления народного чувства. Мне хочется, чтобы их знали и любили; не только моряки со Штандарта, а все, с кем они имеют или могут иметь соприкосновение. Я всегда старалась им это внушить, всегда в путешествиях, когда видела толпы народа, собравшегося на станциях, я убеждала детей, хотя из окна вагона поклониться этим людям, с такой любовью ожидающим их; ведь для этих людей одна их улыбка, один ласковый кивок головы дороже золота. И этого не поняли! Кто-то из нашей среды нашелся такой, что объяснил все это Царице в превратном смысле, и мне от Нея страшно влетело в присутствии всей свиты, что я желаю “Детей выставлять, а что Она это запрещает”. А в этом-то не выставлении, а приветливом отношении к народу вся их сила. Чем берет Императрица М. <ария> Ф. <едоровна>, именно этой ласковой приветливостью; ведь как Ее любят в народе. Иначе как “наша” не называют. Вот мне хочется, чтобы и девицы были так же популярны и любимы, а не ограничивались бы только моряками и горстью якобы друзей...” (ГА РФ 76: Л. 74 об – 75 об.).



Императрица Александра Фёдоровна. 1911 г.
ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 2157. Л. 32

О непростых отношениях с императрицей Александрой Федоровной упоминается в нескольких эпизодах и в воспоминаниях Софьи Ивановны. Вот как она описывает беседы с братом императрицы великим герцогом Эрнстом Людвигом Гессенским: «Великий герцог Эрнст-Людвиг очень мне понравился. Он был приятен в обращении, обладал большой долей здравого смысла и имел вполне правильный взгляд на воспитание детей. Незадолго до нашего отъезда он мне сказал, что заметил, как редко я вижу императрицу, тогда как, по своему положению воспитательницы, должна бы находиться с ней в постоянном общении, и что, с его точки зрения, это совсем ненормально. “Все это я высказал моей сестре и надеюсь, что теперь все пойдет у вас иначе”, – заключил он. “Боюсь, ваше высочество, что вы мне только повредили”, – ответила я. Действительно, мои опасения подтвердились, так как впоследствии императрица обвиняла меня в том, что я поссорила ее с братом» (Тютчева 1997: 74).

Педагогические принципы Софьи Ивановны разошлись со взглядами на воспитание императрицы. В 1912 г. она покинула двор не по своей воле. В дневнике ее сестры Екатерины Ивановны имеется запись: «30-го мая 1912 года. Соня получила письмо от статс-дамы Нарышкиной с извещением о том, что императрица находит, что при взаимном непонимании воспитание детей невозможно и что им лучше расстаться. Долго описывать все причины, видно было уже давно, что Соне придется уйти, но жаль, что она не сделала этого сама. Императрице следовало бы самой сообщить свое намерение Соне, и тогда все было бы более или менее правильно» (МЗ Мураново МА: КП ОФ-5377. Л. 39 об.).

Распутин

Племянник С. И. Тютчевой Николай Васильевич Пигарёв отмечал, что «сама она считала настоящей причиной своей отставки ее отрицательное отношение к Распутину и А. А. Вырубовой, о чем последняя всегда сообщала императрице. Но тетюшка была сдержанным человеком, и в ее воспоминаниях всего лишь раз явно упоминается имя Распутина – в эпизоде с няней великих княжон после убийства Столыпина. И еще один раз уже в конце воспоминаний, не называя имен, Софья Ивановна прозрачно говорит “о бедственном влиянии”, которое погубило и императрицу, и всю царскую семью. И если о своих воспитанницах – великих княжнах – тетюшка любила рассказывать, показывая многочисленные имевшиеся у нее фотографии, то о Вырубовой и Распутине она говорила редко. Думаю, что это зависело не только от ее отрицательного к ним отношения, но и от нежелания вспоминать о том, что бросало тень на Николая II и, особенно, на Александру

Федоровну. К ним же тетушка, несмотря ни на что, относилась с большим уважением и тяжело переживала их трагическую гибель» (Тютчева 1997: 76).

В отличие от воспоминаний, в письмах к П. В. Петрову С. И. Тютчева довольно часто пишет о Распутине. Каждый раз упоминания об этой личности сопровождаются резко негативной оценкой. «Дьявол», «бес», «темная сила», «пререкаемый человек», – вот лишь некоторые имена, которые употребляет в письмах С. И. Тютчева в отношении Распутина.



Г. Е. Распутин. Санкт-Петербург. 1914 г.
ГА РФ. Ф. 612. Оп. 1. Д. 47. Л. 6

Также отметим, что имя Распутина в письмах часто фигурирует рядом с именем священника Александра Васильева: «... истинный служитель Алтаря; таких бы нам надо поближе иметь; да не допустят их близко приверженцы Г... <ригория>, потому что тогда уже Г...<ригорию> места не будет» (ГА РФ 76: Л. 29 – 29 об.).

Протоиерей Александр Васильев происходил родом из крестьян Смоленской губ., был учеником Татевской школы знаменитого педагога С. А. Рачинского. После окончания Санкт-Петербургской духовной академии он долго служил в Крестовоздвиженской общине сестер милосердия, законоучительствовал в нескольких гимназиях Петербурга, проповедовал много среди рабочих столицы. До назначения законоучителем он пользовался в Петербурге репутацией прекрасного народного про-

поведника, любимого духовника, борца за трезвый образ жизни. Один из эпизодов его жизни ярко характеризует его личность и убеждения. В сентябре 1916 г. его сын, офицер Павловского полка, погиб на фронте. Тогда, из сочувствия к отцовскому горю, императрица Александра Федоровна предложила перевести остальных сыновей из боевых частей в тыл, но отец Александр отказался.

С. И. Тютчева видела в Распутине не только угрозу политического влияния, хотя в письмах отражены и эти эпизоды, но, в первую очередь, ее опасения были вызваны пагубным духовным воздействием Распутина на семью императора Николая II и репутацию царской семьи: «...жертвы Гр.<игория> вопиют к небу... Царица страдает: да, мы знаем, но она страдает от Гр.<игория>, и пока он там, ее страдания не прекратятся... толпа упоминает имя Распутина и попутно впутывают и Царицу. Каково это все слушать людям любящим Их? А кто виноват? Виноваты те из приближенных, которые одни по легкосердечию и нежеланию видеть зла, другие по непростительной халатности оставляют это дело так и покрывают эту гнусную личность» (ГА РФ 76: Л. 66 – 66 об.).

С. И. Тютчева возлагала большие надежды на священника Александра Васильева, а именно – на противоборство с духовным влиянием Распутина: «Какое счастье, что с Ними Отец Александр – он сумеет поддержать и утешить Их. Ольга мне писала: “Батюшка служит потрясающе”; Дай-то Бог, чтобы это впечатление было не мимолетное, а твердое и чтобы Они в нем нашли себе оплот и доброго и кроткого руководителя, тогда другое само собой отпадет; не могут же они не видеть разницы. А его Господь научит, что говорить и как действовать... не легкий, но великий жребий выпал на его долю, так как не он его искал, а Сам Господь его призвал на это великое служение не только Им, но и всей Родине и Церкви православной, то Он Сам его и поддержит» (ГА РФ 76: Л. 58 об. – 59 об.).

В этом отношении особенно интересен черновик письма П. В. Петрова к С. И. Тютчевой, хранящийся в фонде № 611 ГА РФ. Из его содержания становится ясно, что между С. И. Тютчевой, П. В. Петровым и А. П. Васильевым существовала договоренность о противоборстве Распутину, и ключевая роль в этой борьбе выпадала на долю священника. Прочитаем значительную часть этого письма:

«Вы хорошо знаете нашу точку зрения на отношения к Гр.<игорию>. Там он абсолютно безвреден! Если же он вреден ниже, то для борьбы со злом надо изучить противника, сеющего зло. Нельзя же бороться, в самом деле, с нагайкою в руках.

Влиянию надо противопоставить влияние. Начало такой борьбе положено, и мне очевидно, как

наблюдателю, что начало это имело успех. Подтверждением служит хотя бы письмо к Вам О.Н. о том, что службы Бати произвели “потрясающее” впечатление на всех, и особенно на них! Таких служб было свыше двух десятков и предстоят еще службы многократные. Самые тяжкие дни²³ были пережиты в совместной молитве с Батей, и я глубоко убежден, что в эти дни был совершенно забыт прерываемый²⁴, которого не видели около 9-ти месяцев! И потребности не было! Разве это не успех?

Наступили дни успокоения, и... пьяницу потянуло к чарке! Что же Вы думаете? Отказаться, не давать, протестовать, вставать на дыбы? Нет, нет и нет! Надо дать, но чарку поменьше и содержимое похуже. Так и было сделано. В будущем может повториться требование, и оно будет удовлетворено, но еще в меньшей дозе. Будет делаться то, что врачи называют абстиненцией при лечении алкоголиков и морфинистов, пока больной сам не убедится, что он обходится без наркотика, считая простую воду за наркоз.

Может быть, такой метод многим, особенно врагам, клеветникам, завистникам, мстительным душам и болтунам покажется и не правильным, но другого, лучшего метода пока нет, а потому надо выждать его результатов.

Вот Вам ответ на возведенные обвинения в солидарности, конечно, мнимой, приписываемой мало вдумчивыми людьми. Сам “наркозоноситель” чувствует, что между ним и больным стоит на стороже сила, поддерживаемая благодатью священства!²⁵

Бог правду видит, да не скоро скажет. Но скажет всенепременно. Много предстоит тяжелых переживаний в начатой борьбе влияний, но Господь дарует победу правому. На это я лично надеюсь и поддерживаю, как умею, нашего милого Батю»²⁶ (ГА РФ 33: Л. 1 – 2 об.).

Однако поведение протоиерея Александра Васильева в отношении Распутина было чрезвычайно осторожным, что вызвало противоречивые толки о нем современников, в том числе С. И. Тютчевой: «Но что меня в данную минуту мучает, гложет и покоя не дает, это то, что я слышу о нашем общем друге, горячо любимом нами отце Александре... Ведь теперь общая молва, что он на стороне прерываемого человека. В кругах самых благонамеренных и где о нем раньше говорили с восхищением, слышу, что он перешел на сторону Г.<ригория> Мне так это больно слышать, что я уже перестала возражать и только избегаю разговоров об этом...» (ГА РФ 76: Л. 53 – 53 об.).

По-видимому, А. П. Васильев, действительно, старался избегать прямых столкновений с Распутиным. Интересные воспоминания о нем приво-

дит протопресвитер Г. И. Шавельский. «В другое время и при других обстоятельствах отец Васильев, может быть, удачно справился бы с большой задачей царского духовника (А. П. Васильев сменил Кедринского в должности царского духовника. С 1910 г. о. Васильев состоял законоучителем царских детей). Но, к его несчастью, это была особенная пора, когда царский духовник обязательно должен был выступить на борьбу с “темными силами” и или победить их, или сойти со сцены. Это был крест отца Васильева, которого он не мог снести <...> Прот. А. П. Васильев, раньше бывший законоучителем царских детей, а в 1914 году занявший и должность царского духовника, относился к Распутину иначе. Распутин бывал в его доме, принимался с почетом. Дети отца Васильева будто бы относились к Распутину, как к духовному лицу, при встречах целовали его руку. Отношения между самим о. Васильевым и Распутиным были весьма дружеские» (Шавельский 2010: 74).

История России в письмах С. И. Тютчевой

В письмах С. И. Тютчевой часто упоминаются различные исторические события, дается их оценка и интерпретация. Из крупных исторических событий – это Первая балканская война (1912–1913) и Первая мировая война (1914–1918). «Только бы Бог дал нам всем от мала до велика проникнуться важностью и величием переживаемого момента, дал бы Бог нам почувствовать все наше ничтожество и всю Его непобедимую силу и могущество, ведущую наше победоносное воинство и его вождей на сокрушение вражеской гордыни» (ГА РФ 76: Л. 111 об.), – так С. И. Тютчева оценивала события Первой мировой.

Обращает на себя внимание то, что современную ей действительность Софья Ивановна на страницах писем не раз сравнивает с событиями Смутного времени, именуя Г. Распутина «Гришкой Отрепьевым»: «Авось Святитель Гермоген²⁷, мощи ко-его нетленно почивают в Успенском соборе, опять, как 300 лет тому назад, избавит нас, на этот раз не от Гришки Отрепьева²⁸, а от Гришки Распутина, только вот Сусанина-то я что-то не вижу. Страшно, Петр Васильевич, просто страшно...» (ГА РФ 76: Л. 67 об. – 68).

Особенно интересны последние письма, в которых С. И. Тютчевой явно ощущается приближение катастрофы. Наконец, катастрофа наступила, и в последнем публикуемом письме от 18 ноября 1917 г. С. И. Тютчева сообщает: «Мы все, как обломки корабля, треплемые бурною стихией. <...> А что еще ожидать нам, одному Богу известно. Неужели не найдется у России спасителя! <...> Неужели же они не скоро получают себе возмездие. Или это уже

последние времена настали. <...> Как бы хотелось, что-нибудь знать о наших дорогих питомцах, надеюсь, что им лучше живется, чем нам» (ГА РФ 76: Л. 111 об.). В это время семья императора Николая II находилась в ссылке в Тобольске. Через 8 месяцев они были убиты большевиками в Екатеринбурге, в ночь с 16 на 17 июля 1918 г.

Мураново в письмах С. И. Тютчевой

После отставки Софья Ивановна вернулась в Мураново. Тютчевы постоянно помогали мурановским крестьянам, знали их нужды и заботы. Софья Ивановна лечила крестьян, была крестной матерью многих их детей, материально поддерживала семьи, попавшие в беду. До сих пор мурановские старожилы вспоминают, как она выходила к ним с подарками на Пасху и Троицу.

Деятельная натура Софьи Ивановны нашла и в Муранове свое применение. Теперь она занималась воспитанием крестьянских ребятишек, учившихся в мурановской школе, основанной ее отцом. «Я же так занята, что и дохнуть некогда» (ГА РФ 76: Л. 62 об.), – сообщала она в письмах. «Планов, планов в голове масса – только бы Бог дал хотя бы часть их осуществить. Моя школа и церковь меня окончательно поглощают...» (ГА РФ 76: Л. 63).

«Про себя скажу, что лично я нашла то, что искала – дело по сердцу, сознание, что не даром небо копчу, и об одном только прошу Господа Бога, чтобы Он мне помог хотя <бы> нескольких из моих ребят сохранить целыми, уберечь от суеты мира сего

и приготовить из них достойных русских отцов и матерей будущих слуг Царя и Родины. Когда я среди них, я всё забываю, должна сказать, что теперь в них сосредоточивается вся моя жизнь, все это мне дорого; я думаю, я своих детей не могла бы больше любить...» (ГА РФ 76: Л. 65 об.).

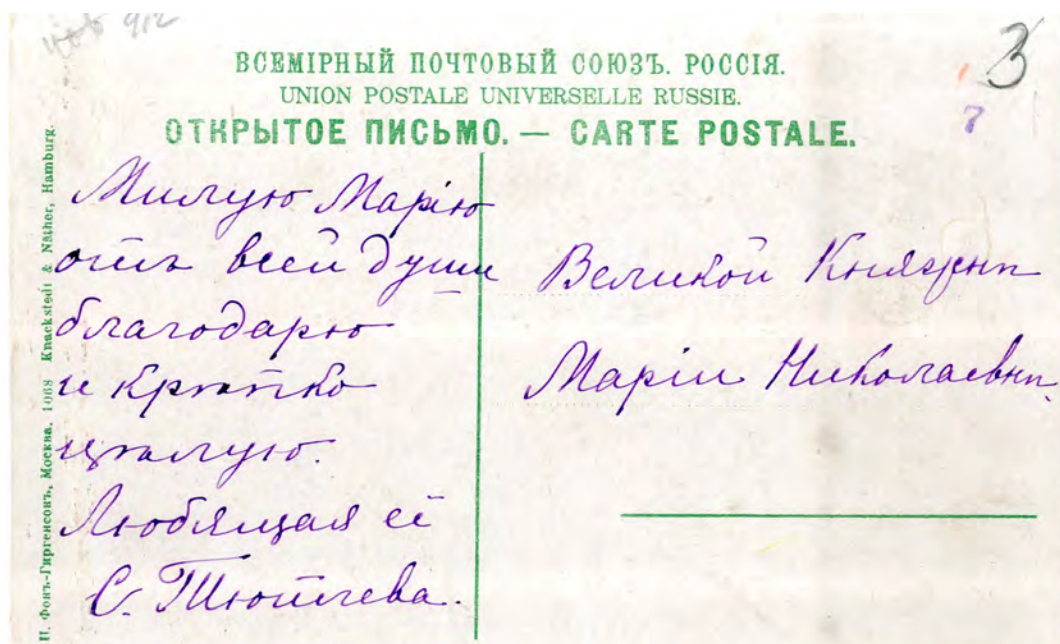
Интересно, что С. И. Тютчева несколько раз сравнивает и противопоставляет свое пребывание в Муранове и при дворе: «Если бы наши девицы могли пожить хоть немного настоящей, деревенской, здоровой жизнью; увидеть жизнь как она есть, а не так, как ее им представляют во дворце» (ГА РФ 76: Л. 29 об.).

Открытки С. И. Тютчевой, адресованные дочерям императора Николая II, хранятся в разных фондах. Всего открыток – 48. Великой княжне Ольге Николаевне адресовано 19 открыток, охватывающих временные рамки с 5 ноября 1910 г. по 6 декабря 1916 г. 6 открыток не датированы. Открытки хранятся в фонде № 673 «Ольга Николаевна, великая княжна», входят в состав дела № 141 «Письма Саванны».

Великой княжне Татьяне Николаевне адресовано 21 открытое письмо. Крайние даты: 1910 г. – 24 мая 1914 г., 9 писем не датированы. Открытки хранятся в фонде № 651 «Татьяна Николаевна, великая княжна» и входят в состав следующих дел: № 161 «Письма за подписью “Саванна”», № 166 «Письма за подписью “Софиванна”» и № 177 «Письма Тютчевой С.».



Ученики мурановской школы около сеней дома. На фоне двери, в платке – С. И. Тютчева. Мураново. Фото конца XIX – начала XX в. Музей-заповедник «Усадьба “Мураново”»



Открытое письмо С. И. Тютчевой великой княжне Марии Николаевне.
ГА РФ. Ф. 651. Оп. 1. Д. 161. Л. 3

Две открытки, адресованные великой княжне Марии Николаевне (одна <1911–1912 гг.>, другая не датирована), хранятся в фонде № 685 «Мария Николаевна, великая княжна». Открытки входят в состав двух дел: № 140 «Открытые письма вел. кн. Марии Николаевне с подписью “Саванна” (С. И. Тютчева)» и № 159 «Открытое письмо вел. кн. Марии Николаевне С. Тютчевой».

Открыток великой княжне Анастасии Николаевне насчитывается 6. Крайние даты: 1910 г. – 10 апреля 1916 г., 1 открытка не датирована. Все открытки хранятся в фонде № 683 «Анастасия Николаевна, великая княжна», дело № 61 «Письма Саванны (С. И. Тютчевой) в кн. Анастасии Николаевне».

В целом открытки, адресованные великим князьям, не столь информативны, как письма С. И. Тютчевой к П. В. Петрову. Однако, в любом случае, они являются ценнейшим источником, свидетельствующим об общении Софьи Ивановны с царскими дочерьми не только в период, когда она занимала должность воспитательницы, но и после отставки. В основном, эти открытки посылались к праздникам: Пасхе, Рождеству, Троице, дням рождения, именин, и, соответственно, их тексты, по преимуществу, поздравительные. Следует отметить, что в нескольких открытках Софья Ивановна упоминает о своих любимых племянниках – Кирилле и Ольге: «Вчера была ёлка у Кирилла, до чего он был мил, и Оля тоже; только Кирилл забавнее. Он все ждал, что ёлку принесет дедушка Мороз, и вот Катя одела одного мальчика дедуш-

кой Морозом, и Кирилл теперь уверен, что это был настоящий дедушка и благодарил его за ёлку и за игрушки» (ГА РФ 673: Л. 19). Кирилл Васильевич Пигарёв (1911–1984), известный впоследствии ученый-филолог и историк, многолетний директор Мурановского музея (1949–1980), был крестником великой княжны Анастасии Николаевны. Поэтому Софья Ивановна в нескольких письмах к ней, зачастую с юмором, рассказывает о крестнике великой княжны: «Крестник Ваш каждый раз, что я у них бываю, все про Вас спрашивает, и каждый раз мне приходится рассказывать “как Вы шалили”» (ГА РФ 683: Л. 6).

Когда в 1920 г. стараниями брата С. И. Тютчевой, внука поэта Николая Ивановича Тютчева (1876–1949), в мурановском усадьбном доме был открыт музей, Софья Ивановна принимала участие в разборе обширного семейного архива, в составлении научных картотек. Она ухаживала за парком и садом, будучи уже в преклонных годах, почти потеряв зрение, пропалывала садовые дорожки, стоя на коленях.

Софья Ивановна была глубоко верующим человеком. Вплоть до закрытия храма Спаса Нерукотворного в Муранове она принимала самое живое участие в приходской жизни. Из воспоминаний ее племянника Н. В. Пигарёва известно, что «тётушка вообще очень много работала в церкви – осуществляла ремонт облачения, убирала помещение, заправляла лампы, чистила ковры» (Пигарёв 1998: 175).

Но даже активная работа в Муранове не позволяла ей забыть прежнюю жизнь при дворе, о чем С. И. Тютчева сообщала в письмах П. В. Петрову: «Я все никак не могу привыкнуть к мысли, что все, что было, – отошло в вечность. Не могу не интересоваться их занятиями, их развитием – оно мне дорого, близко – это частью меня самой стало. Когда слышу, что их хвалят или любят, – мне это радость доставляет, точно похвалили самых мне близких людей; да они и есть мои самые близкие, ибо эти пять лет только им и были мною посвящены» (ГА РФ 76: Л. 63 об.).

Сохранился портрет С. И. Тютчевой, написанный художником М. В. Нестеровым в Муранове в 1928 г. Она изображена сидящей на балконе флигеля, построенного в 1879 г. ее отцом. Здесь после революции и жили Тютчевы. Оригинал портрета ныне хранится в Нижегородском государственном художественном музее, а копия представлена в экспозиции Мурановского музея, в Нестеровской комнате. «Софья Ивановна <...> на фоне мурановской деревни. Осень на душе старой дамы. Осень и в природе – осенний букет (астры, рябина) на столе...». Эти слова Нестерова передают настроение, которым проникнут портрет²⁹.

В семье потомков Ф. И. Тютчева хранится уникальная икона с образами четырех святых: благоверной княгини Ольги, мученицы Татианы, Марии



Икона св. мученицы Татианы, св. равноапостольной Марии Магдалины, св. мученицы Анастасии и св. благоверной княгини Ольги. Частное собрание



Портрет Софьи Ивановны Тютчевой. Художник М. Н. Нестеров. 1927–1928 гг. Холст, масло. Нижегородский государственный художественный музей. НГХМ-Ж-1053

Магдалины и мученицы Анастасии. Икона с изображением святых – покровительниц дочерей императора Николая II – была подарена С. И. Тютчевой ее воспитанницами, стояла в домашнем киоте в комнате мурановского флигеля, где жила Софья Ивановна, и долгие годы напоминала ей о них.

В 1957 г., 31 августа, Софья Ивановна скончалась в Муранове. «Я был свидетелем выноса тела Софьи Ивановны. Гроб был поставлен на очень ветхую телегу, наполненную сеном и покрытую ковром, кругом сидели приехавшие из Москвы знакомые. Момент выезда стоит и теперь перед моими глазами. Невольно вспомнилось прошлое Софьи Ивановны, её деятельность при дворе. Её похоронили в селе Рахманове, отстоящем от Муранова в 7 километрах по Ярославскому шоссе» (Свирин 2003: 153), – писал в своих воспоминаниях «Люди, вещи, природа» искусствовед Алексей Николаевич Свирин, близкий друг семьи Тютчевых.

Примечания

- ¹ Письмо Эрн. Ф. Тютчевой К. Пфеффелю. Мураново. 16 июля 1883 г. Все письма Эрн. Ф. Тютчевой приводятся в переводе с французского языка. Перевод выполнен Л. В. Гладковой.
- ² См.: Самаринская записка // Мирный труд. 1905. № 2.
- ³ В честь Софьи Львовны Путяты (урожд. Энгельгардт, 1811–1884).
- ⁴ Письмо Эрн. Ф. Тютчевой К. Пфеффелю. <Санкт-Петербург>. 9/21 апреля 1870 г.
- ⁵ Письмо М. Ф. Бирилёвой И. Ф. Тютчеву. Овстуг. 8 сентября 1870 г.
- ⁶ Письмо Эрн. Ф. Тютчевой Д. Ф. Тютчевой. Мураново. 22 мая 1876 г.
- ⁷ Письмо Эрн. Ф. Тютчевой К. Пфеффелю. Артёмово. 2/14 августа 1876 г.
- ⁸ Письмо Эрн. Ф. Тютчевой К. Пфеффелю. <Санкт-Петербург>. 27 ноября / 9 декабря 1883 г.
- ⁹ Письмо Эрн. Ф. Тютчевой Д. Ф. Тютчевой. 16/28 октября 1888 г.
- ¹⁰ Так называли в семье двоюродную сестру С. И. Тютчевой Ольгу Дмитриевну Тютчеву (в замужестве Дефабр, 1869–1942).
- ¹¹ Письмо Эрн. Ф. Тютчевой Д. Ф. Тютчевой. 19 ноября / 1 декабря 1888 г.
- ¹² Письмо Эрн. Ф. Тютчевой Д. Ф. Тютчевой. 18/30 декабря 1888 г.
- ¹³ Орден Св. Станислава I степени.
- ¹⁴ Письмо С. М. Карцевой О. Н. Тютчевой. 1 июня 1896 г.
- ¹⁵ Административная единица Российской империи, учрежденная в составе Туркестанского генерал-губернаторства в 1867 г.
- ¹⁶ Воронова Лидия Алексеевна (псевдоним – Чарская; 1875–1937), детская писательница и поэтесса. Гнездо Князей Джавахы: Повесть для юношества Л. А. Чарской / с 10 ил. И. Гурьева. СПб.; М.: т-во М. О. Вольф, 1912.
- ¹⁷ Желиховская Вера Петровна (1835–1896), писательница, автор книг для детей и юношей, пропагандистка теософии.
- ¹⁸ «Юрий Милославский, или Русские в 1612 году» – исторический роман М. Н. Загоскина (1789–1852), изданный в 1829 г.
- ¹⁹ Собор святого Георгия и святого Николая в Лимбурге (IX в.), великое герцогство Гессен.
- ²⁰ Замок в стиле барокко (XIV в.), принадлежал семье Нассау-Вайльбург, великое герцогство Гессен.
- ²¹ Боткин Евгений Сергеевич (1865–1918), лейб-медик семьи Николая II, сын знаменитого доктора Сергея Петровича Боткина. Вместе с царской семьей расстрелян под Екатеринбургом в 1918 г. В 2016 г. причислен к лику святых Русской Православной Церкви.
- ²² Острогорский Сергей Алексеевич (1867–1934), действительный статский советник, доктор медицины, один из основоположников Санкт-Петербургской и Российской школы врачей-педиатров, крупный специалист в вопросах школьной гигиены. Один из первых директоров высших курсов П. Ф. Лесгафта, почетный лейб-педиатр Двора Его Императорского Величества.
- ²³ Речь идет об ухудшении состояния здоровья наследника осенью 1912 г., когда была реальная угроза смерти.
- ²⁴ Имеется в виду Г. Е. Распутин.
- ²⁵ Вероятно, что под «наркозоносителем», «чаркой», «наркотиком» имеется в виду Г. Е. Распутин. Под «больным» имеется в виду царская семья. Под силой, поддерживаемой благодатью священства, подразумевается Божья сила чрез духовное влияние протоиерея Александра Васильева.
- ²⁶ Так называли протоиерея Александра Васильева.
- ²⁷ Гермоген (в миру Ермолай, ок. 1530–1612), патриарх Московский и всея Руси (1606–1612), известный церковный общественный деятель эпохи Смутного времени. Канонизирован Русской Православной Церковью 12 мая 1913 г. как священномученик.
- ²⁸ Отрепьев Григорий, монах, дьяк Чудова монастыря (в московском Кремле). Около 1601 г. бежал из монастыря. По распространенной версии, именно Григорий Отрепьев впоследствии выдавал себя за царевича Дмитрия и вззошел на русский престол под именем Дмитрия I.
- ²⁹ Подробнее об истории портрета см.: Долгополова С. А., Малютина В. И. Двойной портрет Тютчевых // Наше наследие. М., 2010. № 95. С. 116–122.

Источники и материалы

ГА РФ 33 – Государственный архив Российской Федерации. Ф. 611. Оп. 1. Д. 33. Письма Тютчевой С. И. Петрову П. В. с приложением речи учениц женской гимназии А. С. Стрелковской на торжестве в честь Гоголя.
ГА РФ 673 – Государственный архив Российской Федерации. Ф. 673. Оп. 1. Д. 141. Письма Саванны (Тютчевой С. И.) вел. кн. Ольге Николаевне.

ГА РФ 683 – Государственный архив Российской Федерации. Ф. 683. Оп. 1. Д. 61. Письма Саванны (Тютчевой С. И.) вел. кн. Анастасии Николаевне.

ГА РФ 76 – Государственный архив Российской Федерации. Ф. 611. Оп. 1. Д. 76. Письма Тютчевой С. И. Петрову П. В.

Долгополова, Королева 1995 – Мураново в письмах Э. Ф. Тютчевой. Публикация и комментарии С. А. Долгополовой и И. А. Королевой. Пер. с франц. Л. В. Гладковой // Наше наследие. М., 1995. № 34. С. 29–47.

Королева, Лукьянчук 2023 – Мы здесь счастливы... Жизнь в мурановской усадьбе 1860-х – 1900-х годов / сост., коммент. И. А. Королева, Н. И. Лукьянчук. Киров: Кировская областная типография, 2023.

МЗ Мураново МА – Мемориальный архив Музея-заповедника «Усадьба “Мураново”». Ф. 1. Оп. 1.

Пигарёв 1998 – Пигарёв Н. В. Домашние дети // Москва родословная. М.: Вече; Русский мир, 1998. С. 154–176.

Свирин 2003 – Свирин А. «Люди, природа, вещи». Мои воспоминания // Памятники Отечества: «Мураново» / сост. Т. А. Князева, Е. А. Потапова. М.: НО «Редакция альманаха “Памятники Отечества”», 2003. № 58. С. 153.

Тютчева 1997 – Тютчева С. И. За несколько лет до катастрофы // Наше наследие. М., 1997. № 41. С. 65–76.

Шавельский – Шавельский Г. И. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. М.: Изд-во Крутицкого подворья: О-во любителей церковной истории, 2010.

Научная литература

Динесман Т. Г., Королева И. А., Щедринский Б. Н. (сост.). Летопись жизни и творчества Ф. И. Тютчева. Книга третья (1861–1873) / сост. Т. Г. Динесман, И. А. Королева, Б. Н. Щедринский. М.: Индрик; Музей-усадьба «Мураново» им. Ф. И. Тютчева, 2012.

References

Dinesman T. G., and I. A. Koroleva, B. N. Shchedrinskii (ed.). 2012. *Letopis' zhizni i tvorchestva F. I. Tyutcheva. Kniga tret'ya (1861–1873)* [Chronicle of the life and work of F. I. Tyutchev. Book three (1861–1873)]. Moscow: Indrik; Muzei-usad'ba «Muranovo» imeni F. I. Tyutcheva.

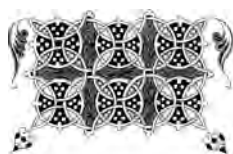
SOPHIA IVANOVNA TUTCHEVA THE GOVERNESS OF IMPERIAL CHILDREN

Abstract. This article is devoted to the biography of Sophia Ivanovna Tutcheva (1870–1957) and the history of her palace service. She was the maid of honor of Empress Alexandra Fyodorovna Romanova and the governess of Nicolas II's daughters. The study is reviewed in a piecemeal manner with some sources published for the first time. This material allows not only to complete the biography of Sophia Ivanovna Tutcheva but also provides valuable additional information on the history of Emperor Nicolas II's family life and persons close to imperial family and the history of daily life of the Court: educational problems of Imperial children and their moral development.

Keywords: S. I. Tyutcheva, Emperor Nicholas II, Empress Alexandra Feodorovna, Archpriest Alexander Vasiliev, G.E. Rasputin, imperial family, pre-revolutionary years, maid of honor, upbringing, education.

Authors Info: Sakhno, Alexander A. – Ph. D. in History, deputy director for research of the Museum-Reserve «Estate “Muranovo”» (Moscow, Russian Federation), E-mail: Alexander-kult-2@bk.ru

For citation: Sakhno, A. A. 2025. Sophia Ivanovna Tutcheva the governess of imperial children. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 41: 36–52



© 2025 О. Н. Агамирова

© 2025 Е. М. Бобрович

Москва, Россия



ИССЛЕДОВАНИЕ ФЕНОМЕНА ПЕЧАТНОЙ ИКОНЫ РУБЕЖА XIX–XX вв. КАК УНИКАЛЬНОГО ЯВЛЕНИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. С начала XIX в., с развитием промышленности, появляется множество новых изобразительных возможностей и технологий. Иконы стали создавать тиражами – быстрыми и недорогими способами. Как ответ на высокий потребительский спрос в это время появляются религиозные изображения, выполненные в полиграфической технике на бумажной или металлической основе. Такие иконы, ориентированные на народную среду, изготовлялись при помощи недорогих материалов и были доступны любому верующему. Ужесточение государственной политики по отношению к производству такой печатной религиозной продукции не смогло воспрепятствовать ее распространению. Являясь неотъемлемой частью отечественного культурного наследия, печатные иконы рубежа XIX–XX вв. достойны сохранения и изучения с искусствоведческой точки зрения.

Ключевые слова: иконопись, печатные иконы, церковная живопись, православная культура, традиции, преемственность.

Ссылка при цитировании: Агамирова О. Н., Бобрович Е. М.. Исследование феномена печатной иконы рубежа XIX–XX вв. как уникального явления русской культуры // Традиции и современность. 2025. № 41. С. 53–68

Агамирова Ольга Николаевна (Agamirova Olga Nikolaevna) – преподаватель кафедры «Художественное стекло» РГХПУ им. С. Г. Строганова, эл. почта: olga_teplova@inbox.ru

Бобрович Екатерина Михайловна (Bobrovich Ekaterina Mikhailovna) – бакалавр, реставратор-технолог Института тонких химических технологий имени М. В. Ломоносова Российского технологического университета, эл. почта: bobrovich.e@yandex.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 41. С. 53–68

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

УДК – 376.76; ББК – 77; 74.92; 86.22; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-41/53-68>

В XIX в., с развитием наук и промышленных технологий, произошли значительные изменения в материальной культуре. Распространение печатных технологий формировало новую, более демократичную культурную среду, где информация и произведения искусства становились доступны каждому человеку, независимо от его социального статуса. Усовершенствование полиграфии стимулировало массовое тиражирование книг, журналов и газет в Российской империи, а также привело к широкому распространению печатных икон, что во многом способствовало развитию новой формы катехизации.

В период войн, гонений на христианство многие полиграфические образы обрели статус семейных реликвий. В настоящее время икона, напечатанная в дореволюционный период на различных основах (бумага, дерево, стекло, металл), приобретает высокую материально-духовную ценность. В качестве примера может служить образ Черниговской иконы Божьей Матери, которая являлась келейной иконой архимандрита Кирилла (Павлова), духовника Троице-Сергиевой Лавры. Почитаемый молитвенный образ находится в Троицком соборе Лавры, в нескольких шагах от «Троицы» Андрея Рублева.

Еще одним примером является келья архимандрита Иоанна Крестьянкина, одного из наиболее почитаемых старцев Русской Православной Церкви рубежа XX–XXI вв. Находящиеся здесь иконы просты, лишены дорогих окладов. Подобные домовые и венчальные иконы, напечатанные на металле, дереве, бумаге, стали массовым явлением интерьеров храмов, которые, как правило, никогда не закрывались. Среди них храм Рождества Богородицы в Каргополе, храм Рождества Богородицы с. Жарки в



Убранство храма Рождества Богородицы в Каргополе.
Фото автора

Ивановской обл. и др. Многие из этих икон были переданы в церкви из оставленных домов или отданы пожилыми одинокими людьми.

Стихийное развитие печатной иконы в XIX – начале XX в. вызвало бурные споры, в том числе в Государственной думе. В военной и общественно-политической газете «Русский инвалид» за 1908 г. описано, как на заседании Думы, посвященном сохранению иконописи, епископ Евлогий излагал свое мнение: «Иконопись есть не только ремесло, это есть искусство, творчество, которое дало Васнецова, Нестерова. И было бы очень жалко, если бы эта механическая фабрикация икон убила искусство. Было бы несправедливо лишать этого пособия и нашу едва начинающую, едва зарождающуюся, не окрепшую еще иконопись церковную. На иконопись надо смотреть как на религиозный подвиг, наши предки к писанию икон готовились постом и молитвой» (РИ 1908: 2). В ответ политический деятель Н. С. Чхеидзе выражает свою точку зрения: «По верованию православных христиан, иконы обладают животворящей силой. Мне казалось, что раз эта сила существует, это искусство должно быть поддерживаемо этой силой, а раз этого нет, то дело безнадежно» (РИ 1908: 2). Иными словами, не всегда высокое мастерство исполнения напрямую связано с глубиной религиозного содержания образа, и даже простые, незатейливые иконы могут обладать духовной ценностью.

Таким образом, одна часть общества выражала мнение об исключительно вредном и разрушительном влиянии печати на русскую иконопись. Иная же часть общества, к которой относились небогатые слои духовенства и миряне, активно приобрета-



Келья архимандрита Иоанна (Крестьянкина).
Фото автора



Убранство храма Рождества Богородицы
в с. Жарки Ивановской обл. Фото автора

ла иконы, созданные полиграфическим способом. В статье Н. Колосова «О характере и задачах православного русского иконописания», опубликованной в Саратовских епархиальных ведомостях за 1890 г., говорится: «Дешевизною и пестротою красок они подкупают простой народ, который охотно их приобретает. Священники должны всячески отговаривать прихожан от покупки этих хромолитографий». При этом сами священнослужители, как упоминается в той же статье, свидетельствовали, что в домах своих прихожан таких изделий они видели более ста разных названий (Колосов 1890: 1032). Печатные копии были дешевы и соответствовали религиозным и эстетическим и утилитарным запросам простых людей. В народном сознании печатная икона по-прежнему воспринималась

как сакральный молитвенный образ, ценный по своему духовному содержанию – хоть и выполненный на другом носителе, в другой технике.

Существовало два основных вида религиозных изображений, созданных полиграфическим способом:

- 1) иконы, печатаемые на бумаге;
- 2) иконы, печатаемые на металле.

Изготовленные печатным способом иконы данного периода, как правило, воспроизводили широко известные и признанные церковью сюжеты. В качестве примера можно привести напечатанные на бумаге иконы Казанской Божией Матери. Этот образ в живописном варианте присутствует, например, в московском храме иконы «Всех Скорбящих Радость». Другой пример – печатная икона конца XIX – начала XX в. «Господь Вседержитель». Распространенный иконографический сюжет изображает восседающего на престоле Христа. Правая рука Спасителя поднята в благословляющем жесте, а левой Он держит раскрытое Евангелие. Зачастую печатные иконы создавались для последующего наклеивания на деревянную основу, но производили также полиграфические изделия в формате открыток. Пример – «трехвершковая» (то есть около 13,5 см в высоту) икона святителя Митрофана Воронежского, напечатанная на рубеже XIX–XX вв. На обратной стороне поясняется, что изображение является собственностью редакции «Троицких листков» (издание, выпускавшееся Свято-Троицкой Сергиевой лаврой с последней четверти XIX в.).

В качестве образцов для печати использовались и популярные образцы религиозной живописи. Например, на металлическую основу был переведен



Слева направо: живописная икона в храме «Всех Скорбящих Радость»
и две печатные иконы конца XIX – начала XX в. Фото автора



Икона «Господь Вседержитель». Полиграфия.
Конец XIX – начало XX в. Фото автора

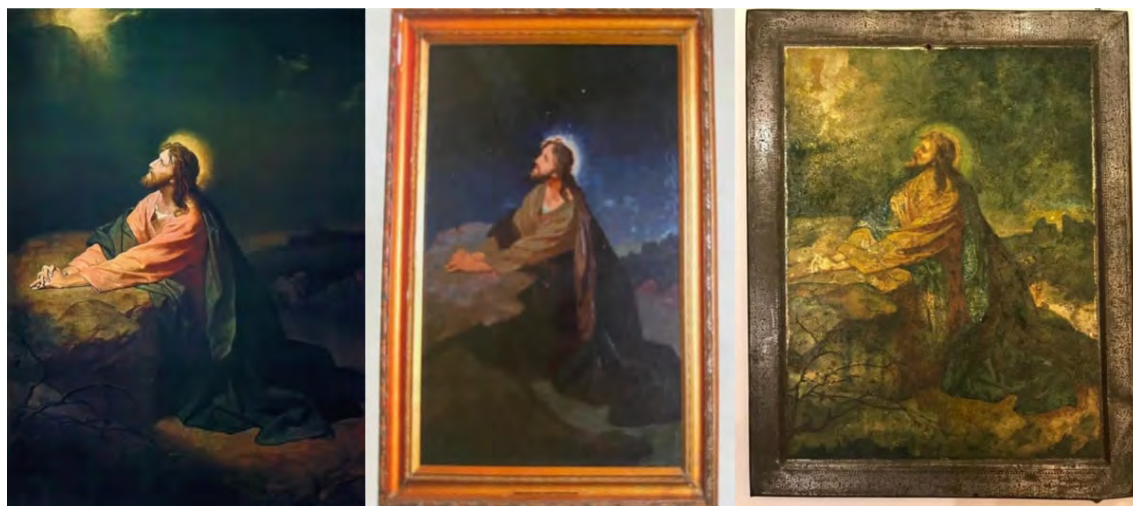
сюжет картины Генриха Гофмана «Христос в Гефсиманском саду». Этот описанный тремя евангелистами эпизод стал популярным сюжетом иконографии Иисуса Христа («Моление о чаше»).

Восприятие христианами икон на бумаге и металле было подготовлено довольно длительным историческим периодом. Еще до XIX столетия в обществе было привычным видеть религиозные изображения в печатных изданиях, наблюдать иконы из металла или написанные на металле. Факты свидетельствуют, что в сознании человека XIX в. печатная икона стала явлением собирательным, но не новым, поэтому развитие этой тенденции не повлекло за собой серьезных внутренних религиозных расколов и конфликтов.

К XVII–XVIII вв. религиозные изображения, созданные полиграфическим способом (в основном европейские печатные иконы), становятся популярны среди широких слоев российского общества – вызывая разногласия среди представителей духовенства. Так, патриарх Иоаким в Духовной грамоте (1674 г.) сетует: «Многие торговые люди покупают листы бумажные печатные немецкие, а продают немцы еретики, лютеране и кальвины, и по своему их проклятому мнению и не право на подобии лиц своя страны и в одеждах своих странных немецких, а не с древних подлинников, которые обретаются у православных» (Тарасов 1995: 254). Таким образом, патриарха беспокоит не столько сам факт печати иконы на бумаге, сколько несоответствие этих предметов канонам православной иконографии. Тем не менее патриарх Иоаким решает полностью запретить печать и продажу религиозных изображений на бумаге.



Святитель Митрофан Воронежский. Печать на бумаге в формате открытки. Лицевая и обратная сторона.
Конец XIX – начало XX в.



Слева направо: 1) Генрих Гофман. «Христос в Гефсиманском саду». Холст, масло. 1890. Источник: <https://azbyka.ru/art/hristos-v-gefsimanskom-sadu-2/> 2) Чюрленис М. К. 1909. Холст, масло. Музей-квартира в г. Друскининкай, Литва. Фото автора. 3) «Моление о чаше». Печать на металле. Конец XIX – начало XX в. Фото автора

Иную позицию занимал современник Иоакима, иконописец и теоретик живописи Иосиф Владимиров: «Аще у своеземцев или у иноземцев видаем Христов и Богородичен образ добре выдрукован¹, мы такая благодетельныя вещи паче всех земских вещей предпочитаем, и от рук иноземных любо-

честно искупаем <...>, и приемлем Христово изображение на листах и на досках, любезно целующи» (Успенский 1989: 295).

В 1794 г. в Германии была изобретена новая методика тиражирования черно-белых изображений – литография. В начале XIX в. техника была усовершенствована: появилась ее цветная версия – хромолитография. Этот метод создания изображений заключался в переносе каждого из цветов на основу с помощью отдельного литографического камня (Барышникова 2019: 69).

В России хромолитография появилась в 1840-е годы. В 1868 г. типография Морозова в Москве выпустила цветное печатное изображение святого Николая Чудотворца, но качество художественного исполнения было невысоким. В этот же период печатные иконы начинает выпускать небольшая литографическая мастерская И. А. Голышева в Мстере (Сластинина 2015: 140). А в южной части Российской империи, в Одессе, массово печатные цветные гравюры производили большие типографии-фабрики И. Тили и Е. Фесенко (Сазиков 2017: 140).

Ефим Иванович Фесенко (1850–1926) открыл свою мастерскую «Хромолитография и Типография» в 1883 г. (Лабынцев, Щавинская 2017: 12). Здесь производили напечатанные на бумаге иконы для последующего наклеивания на деревянные основы. Технологии печати Е. И. Фесенко оценивал как возможность сделать иконопись более доступной для всех слоев общества: «Мы же, со своей стороны, по-прежнему будем стремиться к всевозможным усовершенствованиям наших изданий, как с внешней, художественно-технической, так и с еще более



Въезд королевы Изабеллы Баварской в Париж 20 июня 1839 г. Факсимиле миниатюры из «Хроники Фруассара». (XV в.). Хромолитография, 1880.

Литограф Франц Келлерхофен.

Источник: Редкие хромолитографии из фонда отдела визуальной информации ГМИИ им. А. С. Пушкина http://e-books.arts-museum.ru/ovi_books/chromolitography/17/index.html



Типография Е. И. Фесенко. Напечатанная на бумаге и наклеенная на деревянную основу икона Богоматери. Цветная литография. Одесса. 1890-е гг. Частная коллекция. Источник: *Тарасов* 1995: 255

важной, внутренней духовно-просветительной стороны, не оставляя в то же время постоянной нашей заботы о всемерном удешевлении их, чтобы возможно глубже и шире осуществлялось таким образом общее дело наше на пользу святой церкви и дорогого отечества» (Фесенко 1914: 3).

Продукция типографии Фесенко была рассчитана на распространение преимущественно в простонародной среде. Сам он свидетельствует, что заказчики его «рассеяны по всей России с ее кавказскими и сибирскими окраинами», а также «среди балканских стран – в Болгарии, Сербии, Черногории и Греции, в св. Палестинской земле, на Афоне, наконец, в отдаленной Америке» (Фесенко 1914: 3).

Такая популярность продукции Фесенко была обусловлена ее хорошим качеством: изделия типографии даже получили приз на Всемирной выставке в Милане в 1896 г. О работах типографии неоднократно печатались одобрительные отзывы во многих периодических изданиях того времени, как духовных, так и светских. Так, в каталоге 1915 г. об альбоме Е. И. Фесенко говорится следующее: «Одесский издатель, справедливо приобретший своими изданиями широкую известность в России, представил в альбоме своих произведений, так сказать, результат весьма почтенный. Перелистывая альбом, невольно

поражаешься изяществом и красотой заключающихся в нем изображений, которые ясно показывают, что издатель чрезвычайно много потрудился над своим делом и не жалел ни усилий, ни средств для достижения возможного совершенства... Благодаря этим изданиям, теперь всякая сельская церковь и школа могут обзавестись целым рядом прекрасных икон» (Каталог изображений 1915: 21).

Издания того времени, такие как «Русский инвалид» и «Церковные ведомости», регулярно публикуют в своих номерах рекламные сообщения о ценах на иконы. В преysкуранте за 1907 г. (Склад церковных икон Алексея Алексеевича Пискарева в д. Балыкове в 5 верстах от Саровской пустыни) названы следующие цены на иконы с изображением Серафима Саровского, написанные художником Серебряковым на афонском кипарисе: 1 арш.² – 40 р., 2 арш. – 100 р., 3 арш. – 150 р. Иконы, выполненные на афонском кипарисе в кованных серебряных ризах, стоили еще дороже: 1 арш. – 175 р., 2 арш. – 500 р. (ЦВ 1907: 88).

Преysкурант за 1908 г. художественной мастерской В. Ф. Корнеева в Чернигове предлагает изображения святых, написанные на афонском кипарисе, по следующей стоимости: 3 арш. – 120 р., 2 арш. – 70 р., 1,5 арш. – 40 р., 1 арш. – 30 р. (ЦВ 1908 № 12: 84).

В «Церковных ведомостях» за 1908 г. представлен преysкурант Московской синодальной типографии. Стоимость икон зависела от размера и материала: «2 верш.: преп. Сергей Радонежский, на полотне 12 к., наклеен. на доску 30 к., на бум. в 16 д. 3 коп. Казанская икона Божией Матери на полотне 12 к., наклеен. на доску 30 к.» (ЦВ 1908 № 13: 88).

Таким образом, стоимость печатных изображений составляла всего от 12 до 30 коп., в зависимости от размера работы. Стоимость же живописного образа доходила до 175–500 руб. Самая низкая цена за рукописную икону составляла около 30 руб. – средняя зарплата рабочего в это время за месяц. Чтобы наглядно продемонстрировать ценность подобных сумм в дореволюционной России, можно привести следующий литературный пример. В романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» Раскольников берет у матери немалую сумму – 35 рублей, чтобы оплатить свои нужды в Петербурге.

Преysкуранты икон не говорят нам о художественном качестве живописи, а указывают в первую очередь на материал древесной основы. Долговечность иконы во многом зависит от свойств древесины и качества изготовления основы, на которой она написана. Неблагоприятный для хранения икон температурно-влажностный режим храмовых и домовых пространств создавал условия для деформации древесины и развития в ней микроскопиче-

ских грибов и насекомых-вредителей. Плотная древесина кипариса и оливы не подвержена гниению, атакам насекомых-вредителей и не коробится от изменения влажности воздуха. Поэтому иконы на кипарисовой доске стоили значительно дороже, чем на какой-либо другой.

В этот период создавались также упоминаемые в прејскурантах иконы на шелковой основе. Описано изготовление таких икон монахинями Серафимо-Дивеевского женского монастыря: «С соизволения Ея Величества Государыни Императрицы Александры Федоровны посылаются на Дальний Восток два образа, сооруженные иждивением настоятельницы и сестер Серафимо-Дивеевского женского монастыря... написанные на шелку в живописной мастерской монастыря» (РИ 1908: 2).

Иконы на металле

Литье, чеканка из латуни, бронзы, меди, а также живопись на металле не стали для XIX в. новыми явлениями. В Древней Руси были распространены небольшие по размеру медные иконы – их изготовление из недорогого и прочного металла позволяло восполнить потребность в большом количестве религиозных атрибутов, вызванную быстрым распространением христианства. К примеру, медная иконка с изображением святых Космы и Дамиана в 1824 г. была найдена на Куликовом поле. Подобные амулеты-змеевики появились на Руси еще в XIII в. Небольшие по размеру меднолитые иконы с XVII в. (после раскола Русской Православной Церкви) широко использовали старообрядцы, жившие в глухих местах и не имевшие возможности перевозить на новые места большие деревянные иконы без опасности их повреждения. Образы на меди присутствуют и в современных церквях, к примеру, в храме иконы «Всех Скорбящих Радость» или Покровском соборе Марфо-Мариинской обители.

Иконы на металле, благодаря новым технологическим возможностям печати и нанесения тиснения, были очень востребованы, поскольку копировали дорогие иконы в дорогих окладах, а также во многих случаях оказывались более долговечными, чем классическая иконопись на дереве. Многие долговечные способы создания икон с использованием полиграфии утрачены и не ясны исследователям до сих пор.

Сравнение эксплуатационных свойств деревянных и металлических икон

Классические иконы, выполненные на древесной основе, представляют собой слоистую структуру, подверженную деструктивному воздействию воды и огня. Природные материалы, на основе которых мастера по классическим рецептурам создавали грунт и краски, являются питательной средой

для микроскопических грибов, которые проникают вглубь произведения, нарушая его структуру.

Особенно подвержены разрушению иконы, составляющие убранство распространенных на территории России подземных и пещерных храмов и монастырей, а также неотопливаемых церквей. Иконы на древесной основе весьма чувствительны к изменению температурно-влажностных условий. Набирая влагу в холодный и сырой период, дерево разбухает, а при повышении температуры отдает излишки влаги и деформируется. Происходит коробление древесины, растрескивание, вздутие и шелушение грунта. Повышенная влажность помещений создает условия для развития плесени, загнивания древесной основы.

К нарушению красочного слоя также приводят микробиологические и энтомологические факторы. Существенный вред иконописным произведениям могут нанести насекомые: жуки-точильщики (Anobiidae), распространенные по всему земному шару и обитающие преимущественно в сухой древесине (Наумова 1993: 19). Насекомое под названием «шахтенный жук» незаметно разрушало опоры шахт, что приводило к неожиданным обрушениям и жертвам. Не брезговало насекомое также деревянными иконами и алтарными преградами подземных церквей. Именно поэтому для подобных помещений священники нередко выбирали иконы на металле.

Сложно представить, какое великое разнообразие иконописных шедевров было потеряно; на спасение же других ушли десятилетия работы лучших реставраторов СССР и России. Так, научная реставрация Боголюбской иконы Божьей Матери, написанной в XII в., велась, с перерывами, почти век³. Гибель икон в непригодных для хранения живописи условиях деревенских изб, бедных неотопливаемых храмов или сырых подземных монастырей вела к необходимости поиска решения этой проблемы. И одним из таких решений стало использование металлической основы для написания икон. Так, М. В. Нестеров, при создании настенной живописи в Покровском соборе Марфо-Мариинской обители, выбрал медные пластины в качестве основы для росписи в технике силикатной живописи.

С XIX в. в Петербурге получает распространение реставрационная техника перевода живописи с одной основы на другую. В собрании Эрмитажа можно увидеть множество подобных произведений, перенесенных с древесной основы на холст или медь и снабженных соответствующей пометкой. Суть этого сложнейшего метода заключается в том, что авторский красочный слой с грунтом переносится на другое основание с целью замены старого, обветшавшего. В России первый перевод живописи



Нестеров М. В. Путь ко Христу. Живопись на медной пластине. 1910 г.
Покровский собор Марфо-Мариинской обители. Фото автора



Лукас Кранах Младший. Христос и блудница. Медь, масло. После 1532 г. Эрмитаж.
Источник фото: https://ru.m.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%B0%D0%B9%D0%BB:Cranach_the_Younger,_Lucas_-_Christ_and_the_adulteress.jpg

с дерева на медь в 1768 г. осуществил реставратор Лукас Конрад Пфандцельт. Так от гибели была спасена картина «Христос и блудница», которая в те времена ошибочно считалась произведением Дюрера, а сегодня хранится в Эрмитаже как произведение Лукаса Кранаха Младшего.

В 1893 г. реставратор Эрмитажа А. Сидоров выполнил перевод на холст картины «Юдифь» Джорджоне, которая была написана на деревянной створке шкафа как украшение на мебели. Также Сидоров переложил с дерева на холст «Мадонну Литта» Леонардо да Винчи, «Мадонну Конестабиле» Рафаэля, «Поцелуй укрادкой» Фрагонара и другие знаменитые произведения.

Существуют породы древесины, которые в меньшей степени подвержены гниению и разрушению насекомыми-вредителями, но высокая стоимость делала их едва доступными для простого народа и небогатых провинциальных храмов. Иконы же на металле, в отличие от произведений на деревянной основе, были устойчивы к падению на них горящих свеч, их можно было мыть, а главное – они продавались по весьма доступным ценам. Успех подобной продукции привел к появлению в 1890–1894 гг. в России специализированных фабрик, занимавшихся выпуском икон на жести. Этот материал обладает рядом важных достоинств: он легкий, достаточно мягкий для вырезания основы нужного размера и нанесения рисунка механическим способом. В то же время жечь име-

ет необходимую твердость, позволяющую изделию долгое время сохранять форму. Недостаток данного материала – подверженность коррозии.

Чтобы избежать коррозии, со временем мастера стали использовать для создания икон основу из меди, алюминия и других металлов. Медь обладает высокой устойчивостью к коррозии благодаря образованию защитной оксидной пленки на своей поверхности; алюминий не содержит частиц железа, поэтому защищен от ржавчины естественным образом. Эти материалы можно было использовать в том числе для создания фасадных образов, которые располагаются снаружи храма. Такие медные и алюминиевые иконы являлись продукцией более дорогого ценового сегмента, нежели жестяные иконы, но все же по-прежнему оставались доступны большинству покупателей.

Существовало несколько технологий изготовления металлических икон: с применением красок и без них. К первой категории относится техника перегородчатой эмали: краски наносятся на металлическую поверхность в границах перегородок из золота. В дальнейшем технология трансформировалась, став более быстрой и дешевой: эмаль начали наносить без перегородок. Эта выразительная техника создания металлических икон позволяла после обжига изделия получать прочное красочное покрытие.

Изготовление металлических икон впитало в себя все технические достижения своего времени:



Иконы на жести. Рубеж XIX–XX вв. Фото автора

производство тонких жестяных листов, их покрытие другими сплавами методом гальванопластики, а также высокоточную штамповку, придающую иконам объем. Хромолитография позволяла быстро, большими тиражами печатать религиозные образы на металле специальными красками. Нередко техника дополнялась нанесением сложных мелкорельефных узоров, что создавало эффект, схожий с голографией.

Такие произведения, являющиеся достижением технологий своего времени, впечатляют даже сегодня. Людей же XIX в. они приводили в восторг и изумление своей выразительностью и необыкновенной нарядностью. Как замечает О. Ю. Тарасов, украшенные искусственными камнями и латунью, они «до обмана» напоминали писанные иконы в дорогих эмалевых окладах (Тарасов 1995: 254). При этом такие изделия были в несколько раз (иногда в десятки) дешевле рукописных и производились в значительно большем объеме, что позволяло даже крестьянину из глубинки иметь у себя дома красивые молитвенные образа. Появление таких изделий можно сравнить с возникновением репродукций картин известных художников.

Двумя основными компаниями в Москве, изготовлявшими иконы на металле, были предприятия француза Августа Жако (Жако и К°) и немца Виллибальда Бонакера. Произведения обеих фирм по качеству и стоимости были практически идентичны. Ранее предприниматели занимались производством красочно оформленных жестяных коробок для кондитерской продукции, фасадных досок и т. п. В 1889 г. их изделия получили высшую награду на Всемирной выставке в Париже.



Фасадная доска Самарского земства.

Жесть. 18,5х16 см. 1904–1918 г.

Надпись о фирме-изготовителе:

«Металл. изд. А. Жако и К°, Москва».

Из коллекции В. Ю. Яшихина. Источник фото: <https://antiqueland.ru/articles/1005/>



Квартирная доска на жести, изготовленная фирмой Бонакера. Москва, 1890–1902 гг.

Источник фото: <https://antiqueland.ru/articles/1005/>

Используя те же технологии, предприниматели начали изготавливать иконы методом хромолитографического тиражирования на жести. Яркая печать на тонком, нередко тисненом жестяном листе сделала такую недорогую продукцию очень популярной



Фирма «А. Жако и К°». Икона «Илья Пророк».

Цветная печать на жести. 8,7х7х1,3 см. Начало XX в. Эрмитаж. Фото из открытых источников



Фирма «А. Жако и К°». Икона «Серафим Саровский». Цветная фотопечать на жести. 8,7х7х1,3 см. Начало XX в. Эрмитаж. Фото из открытых источников



Фабрика металлических изделий «В. Бонакер». Икона «Вседержитель». Цветная фотопечать на жести. Тиснение, хромофотография. 22,1х17,8х1 см. Начало XX в. Эрмитаж. Фото из открытых источников

среди простого народа. Являясь талантливыми предпринимателями, Жако и Бонакер тщательно рассчитали затраты на производство, доведя конечную стоимость иконы до минимума. Для изготовления образцов они приглашали мастеров из знаменитых иконописных центров Владимирской губ.: Мстера, Холуй, Палех.

К началу XX в. рынок икон в России был наполнен бюджетными жестяными иконами, которые отвечали вкусу времени. Жако и Бонакер даже выпускали оптовые каталоги своих изделий, по которым можно было ознакомиться с сюжетами. Одно из таких изданий впоследствии было представлено Д. С. Шереметевым на заседании Комитета попечительства о русской иконописи (Известия 1902: 21).



Оптовый каталог хромофотографированных икон на жести фирмы А. Жако. 1901. Архив Сафонской мастерской в Музее палехского искусства, Палех. Фото из открытых источников

При выборе иконографических сюжетов Жако и Бонакер руководствовались трудом выдающегося художника-археолога Ф. Г. Солнцева (1801–1892) «Древности русского государства», в котором было собрано около 700 детализированных эскизов отечественных памятников культуры, в том числе произведений иконописи (Тарасов 1995: 255). Однако встречается среди продукции Жако и Бонакера

также множество икон с неклассическими для православия западными сюжетами, выполненными в западноевропейском академическом стиле.

Множество ярких образцов хромофотографической иконописи на металле дошли до наших дней в хорошей сохранности и были продемонстрированы на выставке «Нерукотворные образы. История одного бизнес-проекта», которая прошла летом 2014 г. в московском музее «Садовое Кольцо». Экспозиция включала уникальную коллекцию икон, созданных на рубеже XIX–XX вв. московскими фирмами А. Жако и В. Бонакера. Коллекция представляет собой не просто достойное собрание объектов культурного наследия, но также рассказывает об успешном опыте инвестирования иностранцев в российскую культуру. Зарубежные предприниматели сделали общедоступными лучшие образцы русской иконописи, дали стимул для развития и сохранения старинных иконописных центров, обратили внимание мирового сообщества к рукописной иконе как к величайшему произведению искусства, достойному музейного хранения. Экспозиция наглядно показывает, что Россия обладала знаниями, опытом и умением производить печатные иконы высокого качества.

Жако и Бонакер, ставшие монополистами на российском иконном рынке, получили от Святейшего Синода разрешение на печатание жестяных икон, и продукция фабрик начала активно заполнять иконные лавки столичных и провинциальных церквей. Жестяные образы сопровождалась надписью, подтверждающей их одобрение цензором Синода. Это правило распространялось на все печатные издания Российской империи. Иконы, созданные полиграфическим способом, как бумажные, так и металлические, не были исключением.

В коммерческой борьбе на рынке начинали проигрывать традиционные, писанные красками иконы, а потому мастера-кустари шли на всевозможные ухищрения, позволяющие им производить иконы более быстрым и дешевым способом⁴. Потомственные иконописцы-кустари из сел, известных традициями иконописи (Холуй, Палех, Мстера), стали выражать недовольство по поводу «нечестной конкуренции» со стороны фабричного производства. В 1898 г. мастера направили прошение на имя Николая II и в Синод с просьбой запретить производство икон на жести. В своем прошении кустари подчеркивали, что от решения данного вопроса зависит будущее традиционных иконописных центров, а также судьба трех тысяч крестьян из пяти уездов Владимирской губ., которые занимались этим художественным промыслом (Сазиков 2017: 141).

Меры по сохранению иконописи

Массовое распространение печатных икон катализировало принятие мер, направленных на сохранение традиций иконописи. В 1901 г. Николай II издает указ по созданию Комитета попечительства о русской иконописи под руководством графа С. Д. Шереметева. Целью Комитета была заявлена защита ремесленников-иконописцев от нечестной конкуренции, а русской иконописи – от засилья западноевропейских сюжетов (Высочайше учрежденный Комитет 1907: 9–11). В рамках борьбы с печатными иконами усилилась общая цензура, регулирующая производство религиозных образов.

В 1902 г. указ Священного Синода ввел запрет на продажу продукции Жако и Бонакера в церковных и монастырских лавках (Ковалева, Шипунова 2014: 77), однако на популярности печатных икон это не сказалось. Такие иконы, ориентированные в первую очередь на народную среду, можно наделить определением «символ времени». Они создавались в больших количествах в ответ на запрос потребителей, и остановить этот процесс было невозможно, как невозможно остановить прогресс. Меры по ограничению масштабов печатания икон в России оказались безуспешны.

Мастера-ремесленники были не в состоянии удовлетворить высокий спрос на иконы, да и цены на рукописные произведения были по карману не каждому. В конце концов члены Комитета осознали необходимость в доступной по стоимости качественной печатной иконной продукции и начали разрабатывать планы по организации собственных типографий в Троице-Сергиевой и Киево-Печерской Лаврах (Walczak 2019: 94). Идея эта осталась нереализованной – во многом из-за того, что против нее активно возражал консервативный обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев (Иконописный сборник 1906: 18). В 1906 г. Синодом была создана специальная комиссия, которая в течение трех лет изучала рынок, после чего пришла к заключению: производство металлических печатных икон продолжается, они свободно поступают в продажу в неограниченных объемах.

Таким образом, обусловленный высоким спросом выпуск печатных икон не удалось запретить на законодательном уровне, особенно учитывая, что церковные учреждения и сам Синод активно использовали такую продукцию. Например, в «Церковных ведомостях» за 1889 г. содержится заметка о том, что Синод одобрил изданные московским книгопродавцем И. Сытиным иконы в качестве учебного пособия для церковно-приходских школ (ЦВ 1889: 278). Такие изображения продавались по 1,25 руб. за экземпляр, а для церковно-приходских школ делалась «уступка»: стоимость снижалась до

37 коп. Государство и церковь проиграли борьбу с народным спросом на жестяные иконы, и они продолжали выпускаться до самой революции⁵. Стоит отметить, что печатные образы вовсе не вытеснили традиционную иконопись, и представители более обеспеченных слоев населения продолжали заказывать иконы у мастеров-иконописцев.

В 1908 г. в Москве учреждается иконописная палата Донского монастыря для обучения живописи и исполнения работ по заказам. Иконописная палата задумывалась как заведение, полностью находившееся под руководством и в ведении Святейшего Синода, что должно служить «гарантией в неуклонности направления церковной живописи в надлежащем духе». Подробная информация о создании и деятельности иконописной палаты содержится в «Прибавлении к церковным ведомостям» за 1908 г., где опубликован «Доклад прокурора Синодальной канцелярии Ф. П. Степанова об учреждении иконописной палаты при Донском монастыре имени Н. Д. Селезнева в день освящения палаты 22 ноября 1908 г.» (ЦВ 1908: 2511–2519).

Создание заведения, обучающего мастеров церковной живописи, было обусловлено необходимостью «не допустить полного упадка исконно-православной живописи в наших церквях и поставить ее, как искусство, вне конкуренции с фабричным производством». Эта живопись, как пишет Степанов, «пока еще сохраняется между отдельными кустарями и мастерами, вышедшими из кустарей, работающих преемственно по преданиям, но не имея на то направляющего образования» (ЦВ 1908: 2511). Для обучения искусству написания классических икон и реставрации принимались юноши в возрасте от 14 до 18 лет, грамотные и имеющие склонность к живописи. Преимущественно это были сыновья кустарей-иконописцев, происходившие родом из крестьянских селений, занимавшихся иконописным промыслом. Воспитываться ученики должны были в церковном духе, поэтому в распорядок дня были включены общая утренняя и вечерняя молитвы.

Среди таких народных центров – Мстера, Палех, Холуй и другие русские селения, в особенности северные. Крестьяне, быт и сознание которых в наименьшей степени оказались затронуты изменениями, по-прежнему ценили традиционные иконы в недорогом и простом исполнении. Этот пласт искусства оказался практически не затронут стилистическими нововведениями, охватившими произведения, которые создавались в профессиональной среде для более взыскательной и состоятельной публики.

Курс училища был четырехлетним, со следующими дисциплинами: Закон Божий, русский и церковнославянский языки, русская и всеобщая

история, география, арифметика, геометрия, рисование и черчение, история искусств (греческого, византийского и русского, а также итальянского до XV в.), жития святых и изучение иконописного подлинника.

Такое комплексное системное классическое образование с целым рядом предметов было направлено на формирование разносторонней личности. Это влияние заметно на примере творчества знаменитого мастера иконописной палаты Донского монастыря Павла Дмитриевича Корина (1892–1967). Будущий художник родился в семье потомственных иконописцев в Палехе, где на протяжении поколений, с XVII в., его деды и прадеды занимались писанием святых образов. В 1907 г. окончил иконописную школу-мастерскую, а затем отправился в Москву, где был принят в иконописную палату Донского монастыря. Найдя в Москве покровительство в лице великой княгини Елизаветы Федоровны, в 1916 г. Корин по ее заказу расписал подземную усыпальницу Покровского собора Марфо-Мариинской обители. Интересно, что, будучи профессиональным живописцем, Корин при росписи кресты выбирает не тонкую академическую живопись, а яркий, «примитивный» с художественной точки зрения стиль древних икон.

Директор иконописной школы К. П. Степанов в своем докладе подчеркивает, что создание учебного заведения отвечало «действительным запросам нашей современной жизни», первым из которых является стремительное падение по всей России уровня рукописного иконного мастерства, вызванное «грозным поглотить его с невероятной быстротой» фабричным производством. Единственное средство избежать этого, как пишет К. П. Степанов, заключается в «возведении иконописного мастерства до пределов, недоступных машинному производству, путем одухотворения его живыми началами церковного искусства» (ЦВ 1908: 2515). Таким образом, он предлагает не заведомо проигрывать борьбу с фабричным производством, а создание достойной альтернативы штампованным предметам, появившимся в большом количестве и имевшим успех вследствие своей дешевизны и доступности.

Результаты деятельности иконописной палаты Донского монастыря можно оценить по состоявшейся через 4 года после ее открытия выставке ученических работ 1912 г. За этот небольшой промежуток времени палата успела накопить значительное количество образцов ученических работ: в трех выставочных залах было размещено 200 иконописных произведений. Экспозицию посетила публика из самых разных слоев общества, высоко оценив мастерство учащихся и соответствие их работ образцам старинной православной иконописи (ЦВ 1913: 308).

Московские церковные ведомости в заметке, посвященной этому мероприятию, сообщают, что в иконописной палате «в настоящее время обучается 16 учеников и еще 4 монахини из различных монастырей» (МЦВ 1912: 649).

Богoproмыслительные процессы, разворачивающиеся в XIX в., когда развитие технологий печати, изменения рынка и спроса сподвигли власти к активным и удачным действиям по сохранению исконного искусства иконописи, позволили найти решение этой задачи без иконоборчества – ведь икона не может воевать против иконы. Более того, появилось разнобразие икон, отвечающих потребностям разных слоев населения. Это можно назвать уникальным явлением пролонгированной катехизации: процесс, начавшийся до революции, продолжается и сегодня.

Иконопись сохранилась до наших дней во многом благодаря стимуляции печатными иконами, когда тиражированные образцы иконописной живописи стали доступны большому количеству лю-

дей. Главное здесь – воспитать иконописца, создать те образцы, которые достойны распространения. Тогда и печать будет тиражировать качественную продукцию. Сохранение чистоты русского искусства – задача, актуальная во все времена. И делать это важно, ориентируясь не только на сложившиеся в искусстве традиции, но и на актуальные социальные, экономические и культурные тенденции современности.

Здесь можно провести параллели с тенденциями нашего времени, когда стремительно развивающиеся цифровые технологии неизбежно проникают и в сферу религиозного искусства, например, появляются иконы в виде объемных голографических картин. Но как проповедь, написанная искусственным интеллектом, уступает проповеди живого, чувствующего человека, голограммы или другие современные технологии, хоть и интересны в качестве творческого эксперимента, не могут заменить хорошую иконопись.

Примечания

¹ Глагол «выдруковать» в древнерусском языке обозначал «напечатать на бумаге».

² Аршин – старинная русская мера длины, равная 0,71 м.

³ Реставрация иконы, направленная на раскрытие авторской живописи XII в. и сохранение памятника, была начата в 1918 г. Игорем Грабарем. Благодаря кропотливому труду нескольких поколений реставраторов удалось не только сохранить икону Богоматери Боголюбской, но и освободить первоначальную живопись от многовековых поновлений.

⁴ Появляются знаменитые «подфолежницы» и «фольгушки» (иконы, в оформлении которых использовалась фольга), «расхожие иконы», «краснушки», «подокладницы», то есть скорописные иконы массового производства, расхившиеся в народной среде. Эти «продукты эпохи» возникали в конкурентной борьбе за рынок, но изготовление «на поток» и быстрое выполнение росписи негативно сказывалось на их качестве.

⁵ Остановить этот процесс удалось лишь большевикам в 1917 г., однако это была победа не над монополией в производстве икон, а над всей русской иконописью того времени в целом: под запрет попали и не слишком ценная с художественной точки зрения печатная продукция, и уникальные рукописные произведения.

Источники и материалы

Высочайше учрежденный Комитет 1907 – Высочайше учрежденный Комитет попечительства о русской иконописи и его задачи. СПб.: Тип. И. Генералова, 1907.

Известия 1902 – Известия Высочайше учрежденного Комитета попечительства о русской иконописи. СПб.: Тип. Министерства внутренних дел, 1902. Вып. 1.

Иконописный сборник 1906 – Иконописный сборник. СПб.: Тов. Р. Голике и А. Вильборга, 1906. Вып. 1.

Каталог изображений 1915 – Каталог изображений св. икон, картин, книг и листов Евфима Ивановича Фесенко: 1883–1914 гг. Одесса, 1915.

Колосов 1890 – Колосов Н. О характере и задачах православного русского иконописания (окончание) // Саратовские епархиальные ведомости. 1890. № 23. С. 1009–1032.

МЦВ 1912 – Московские церковные ведомости. 1912. № 27.

РИ 1908 – Русский инвалид. 1908. № 116.

Фесенко 1914 – Фесенко Е. И., Фесенко В. Ф. От издателей // Каталог изображений св. икон, картин, книг и листов Евфима Ивановича Фесенко. Одесса, 1914.

ЦВ 1889 – Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде: еженедельное издание с прибавлениями. 1889. № 29.

ЦВ 1907 – Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде: еженедельное

издание с прибавлениями. СПб., 1907. № 1.

ЦВ 1908 – Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде: еженедельное издание с прибавлениями. СПб., 1908. № 51/52.

ЦВ 1908 № 12 – Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде: еженедельное издание с прибавлениями. СПб., 1908. № 12.

ЦВ 1908 № 13 – Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде: еженедельное издание с прибавлениями. СПб., 1908. № 13.

ЦВ 1913 – Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде: еженедельное издание с прибавлениями. СПб., 1913. № 6.

Научная литература

Барышникова В. В. История развития и проблема печатной иконы в России // Дизайн и искусство – стратегия проектной культуры XXI века. Сборник по материалам Всероссийской научно-практической конференции в рамках Всероссийского форума молодых исследователей. М., 2019. С. 68–73.

Ковалева М. Д., Шипунова М. В. Комитет попечительства о русской иконописи (1901–1918): История и деятельность // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2014. № 17. С. 70–81.

Лабунцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Е. И. Фесенко – один из крупнейших издателей народной православной печатной продукции XIX–XX вв. // Славянский мир в третьем тысячелетии. Этнические, конфессиональные, социокультурные идентичности народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы / отв. ред. Е. С. Узенева. М.: ИСЛ РАН, 2017. С. 11–19.

Наумова М. В. (ред.). Реставрация икон: Методические рекомендации. М.: изд-во ВХНРЦ им. академика И. Э. Грабаря, 1993.

Сазиков А. В. Печатная икона // Онтология искусства христианского мира: изобразительное и монументально-декоративное искусство, архитектура и предметно-пространственная среда. XXV Международные Рождественские образовательные чтения: «1917–2017: уроки столетия». М.: МГХПА им. С. Г. Строганова, 2017. С. 139–150.

Сластинина Е. Ю. Печатные иконы из собрания Историко-краеведческого музея Алтайского государственного педагогического университета // Вестник Алтайского государственного педагогического университета. 2015. № 24. С. 90–98.

Тарасов О. Ю. Икона и благочестие. Очерки иконного дела в Императорской России. М.: Прогресс-Культура-Традиция, 1995.

Успенский Л. А. Богословие иконы. М.: Изд-во Западноевропейского экзархата, Московский патриархат, 1989.

Walczak D. Nieuczciwa konkurencja dla ikonopisów? Komitet Troski o Rosyjskie Malarstwo Ikonowe (1901–1918) w walce z ikonami drukowanymi // Ikona i Logos. Zeszyty muzealne. 2019. № 8. P. 80–96.

References

Baryshnikova, V. V. 2019. Istoriya razvitiya i problema pechatnoj ikony v Rossii [History of the development and problem of printed icons in Russia]. In *Dizajn i iskusstvo – strategiya proektnoj kul'tury XXI veka. Sbornik po materialam Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii v ramkah Vserossijskogo foruma molodyh issledovatelej* [Design and art – the strategy of the project culture of the 21st century. Collection of materials from the All-Russian scientific and practical conference within the framework of the All-Russian forum of young researchers], 68–73.

Kovaleva, M. D., and M. V. Shipunova. 2014. Komitet popechitel'stva o russkoj ikonopisi (1901–1918): Istoriya i deyatel'nost' [The Committee of Trustees of Russian icon painting (1901–1918): History and activities]. *Vestnik RGGU. Seriya: Istoriya. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedenie* 17: 70–81.

Labyntsev, Yu. A., and L. L. Shchavinskaja. 2017. E. I. Fesenko – odin iz krupnejshih izdatelej narodnoj pravoslavnoj pechatnoj produkcii XIX–XX vv. [E. I. Fesenko – one of the largest publishers of folk Orthodox printed products of the 19th–20th centuries]. In *Slavyanskij mir v tret'em tysyacheletii* [The Slavic world in the third millennium], 11–19. Moscow.

Naumova, M. V. (ed.) 1993. *Restavraciya ikon: Metodicheskie rekomendacii* [Restoration of icons: Methodological recommendations]. Moscow: izdatel'stvo VXHPC im. akademika I. E. Grabarya.

Sazikov, A. V. 2017. Pечатnaya ikona [Printed icon]. In *Ontologiya Iskusstva hristianskogo mira: izobrazitel'noe i monumental'no-dekorativnoe iskusstvo, arhitektura i predmetno-prostranstvennaya sreda. XXV Mezhdunarodnye Rozhdestvenskie obrazovatel'nye chteniya: «1917–2017: uroki stoletiya»* [Ontology of the art of the Christian world:

fine and monumental-decorative art, architecture and the subject-spatial environment. 25th International Christmas educational readings: «1917–2017: lessons of the century», 139–150. Moscow: MGHPA im. S.G. Stroganova. Slastinina, E. Yu. 2015. Pечатnye ikony iz sobraniya Istoriko-kraevedcheskogo muzeya Altajskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta [Printed icons from the collection of the Museum of History and Local History of the Altai State Pedagogical University] // *Vestnik Altajskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* 24: 90–98.

Tarasov, O. Yu. 1995. *Ikona i blagochestie. Ocherki ikonnoogo dela v Imperatorskoj Rossii* [Icon and piety. Essays on Icon Art in Imperial Russia]. Moscow: Progress-Kul'tura-Tradiciya.

Uspenskij, L. A. 1989. *Bogoslovie ikony* [Theology of the Icon]. Moscow: izdatel'stvo Zapadno-evropejskogo ekzarhata, Moskovskij patriarhat.

Walczak, D. 2019. Nieuczciwa konkurencja dla ikonopiscow? Komitet Troski o Rosyjskie Malarstwo Ikonowe (1901–1918) w walce z ikonami drukowanymi [Unfair Competition for Icon Painters? The Committee for the Protection of Russian Icon Painting (1901–1918) in the Fight Against Printed Icons]. *Ikona i Logos. Zeszyty muzealne* 8: 80–96.

STUDY OF THE PHENOMENON OF PRINTED ICONS AT THE TURN OF THE 19TH–20TH CENTURIES AS A UNIQUE PHENOMENON OF RUSSIAN CULTURE

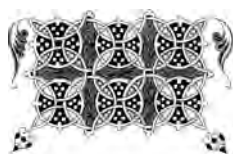
Abstract. Since the beginning of the 19th century, with the development of industry, many new pictorial possibilities and technologies have appeared. Icons began to be created in print runs – in fast and inexpensive ways. As a response to high consumer demand at this time, religious images made in printing technology on a paper or metal base appeared. Such icons, aimed at the popular environment, were made using inexpensive materials and were available to any believer. The tightening of state policy in relation to the production of such printed religious products could not prevent its distribution. Being an integral part of the national cultural heritage, printed icons of the turn of the 19th–20th centuries are worthy of preservation and study from an art history point of view.

Keywords: icon painting, printed icons, church painting, Orthodox culture, traditions, continuity.

Authors Info: Agamirova, Olga N. – Lecturer, Department «Artistic glass», Stroganov Russian State University of Design and Applied Arts (Moscow, Russian Federation), E-mail: olga_teplova@inbox.ru

Authors Info: Bobrovich, Ekaterina M. – Bachelor, restorer-technologist of the Institute of Fine Chemical Technologies named after M.V. Lomonosov of the Russian Technological University (Moscow, Russian Federation), E-mail: bobrovich.e@yandex.ru

For citation: Agamirova, O. N., and E. M. Bobrovich. 2025. Research of the phenomenon of printed icons at the turn of the 19th–20th centuries as a unique phenomenon of Russian culture. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 41: 53–68





ПО ЗАВЕТУ МОГИЛЕВСКИХ СЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ: БЕЛОРУСОВЕДЧЕСКИЕ ТРУДЫ И. И. НОСОВИЧА (1788–1877)

*Памяти Тамары Михайловны Судник (1939–2021) –
многолетнего сотрудника Института славяноведения РАН,
редактора Патриаршего издательско-полиграфического центра
Свято-Троицкой Сергиевой Лавры*

Аннотация. Интерес к изучению истории и культуры белорусского народа, возникший в первой половине XIX столетия, способствовал появлению в его среде первых ученых, часть которых не была профессионально подготовлена, но в силу своего таланта смогла сделать очень многое не только для развития науки, но и сбережения своей национальной исторической памяти. Именно таким был И. И. Носович (1788–1877), выходец из восточнобелорусской священнической среды, получивший семинарское образование, преподававший во многих учебных заведениях, руководивший ими и, наконец, выйдя в отставку в чине надворного советника, занявшийся не без влияния вдохновляющих советов могилевских священнослужителей научными исследованиями словесной культуры своего народа. С конца 1840-х до середины 1870-х годов им были созданы и опубликованы многие белорусоведческие труды, остающиеся востребованными по сей день не только учеными, но и обществом в целом. И. И. Носович был еще и поэтом, переводчиком, а также вдумчивым православным полемистом. Многие из его научно-литературного наследия до сих пор остаются ненапечатанным. По прошествии более полутора веков мы публикуем в настоящей статье ряд фрагментов из этих, столь дорогих И. И. Носовичу, рукописей.

Ключевые слова: Носович Иван Иванович, православие, белорусский язык и культура, белорусоведение.

Ссылка при цитировании: Лабынцев Ю. А. По завету могилевских священнослужителей: белорусоведческие труды И. И. Носовича (1788–1877) // Традиции и современность. 2025. № 41. С. 69–85

Лабынцев Юрий Андреевич (Labyntsev Yuriy Andreevich) – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук, эл. почта: u.labynceva@inslav.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7900-6143>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 41. С. 69–85

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

УДК – 393.05; ББК – 86.372.24-54; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-41/69-85>

В истории восточнославянских гуманитарных исследований надворному советнику Ивану Ивановичу Носовичу принадлежит одно из самых почетных мест первооткрывателей. Он одновременно выпускник Могилевской духовной семинарии и будущий ректор Мстиславльского духовного училища, зачинатель белорусоведческой науки, белорусской филологии и этнографии. Вместе с тем нельзя сказать, что творческое наследие И. И. Носовича хорошо изучено; до сих пор даже не написана ни одна более или менее обстоятельная научная работа о его жизни и деятельности. Совершенно удивительно также, что по сей день полностью не опубликованы интереснейшие двухтомные рукописные мемуары этого весьма наблюдательного свидетеля сразу нескольких исторических эпох, очевидца множества важнейших событий в истории Российской империи и, конечно же, своей родной Белоруссии.

Собственно часть этих мемуаров И. И. Носовича, озаглавленных автором «Воспоминания моей жизни», с большими трудностями удалось опубликовать только в 1997 г. Тамаре Михайловне Судник, дочери директора Института языкознания им. Якуба Коласа НАН Беларуси М. Р. Судника, возвратившего их в Белоруссию (*Иван Носович* 1997). Ей, московскому ученому-филологу, незадолго до кончины отца вместе с родными удалось частично осуществить его давнишнюю мечту, реализовать которую ранее было совершенно невозможно, а «публикацию же отдельных фрагментов» мемуаров И. И. Носовича, «тем более с неизбежными купюрами, он считал нецелесообразной» (*Судник* 1997: 255). Кстати, эти рукописные «Воспоминания» И. И. Носовича в свое время послужили А. Н. Пыпину для написания первой краткой биографической заметки о нем, ибо до той поры сведений таких «в литературе... не было; даже в изданиях официальных, печатавших труды Носовича, не было его некролога» (*Пытин* 1892: 148–149). Важную роль в судьбе этих «Воспоминаний» сыграл известный исследователь, могилевчанин П. В. Шейн, заслуженно коривший своих земляков и представителей молодой белорусоведческой науки в отсутствии интереса к «обнародованию материалов для жизнеописания» И. И. Носовича (*Шейн* 1900: 1–2, 12). Сам же П. В. Шейн начиная с 1878 г. в течение нескольких лет настойчиво убеждал сына И. И. Носовича Василия Ивановича (1826–1899) написать об отце, что в конечном итоге поспособствовало особому интересу обоих к рукописным «Воспоминаниям». Для них эти мемуары открыли не только внутренний мир И. И. Носовича, но и особенности исторических эпох, в которых он жил. П. В. Шейн настойчиво призывал немедленно «издать пока еще можно» эти мемуары – интерес-



Иван Иванович Носович

Фотография сделана в последние годы его жизни

нейший источник «общественной и политической жизни Белоруссии в конце 18-го и первой половины 19-го столетия» (*Шейн* 1900: 12–13).

В. И. Носович, в дальнейшем даже составивший объемный рукописный указатель к «Воспоминаниям» своего отца, а также предисловие и заключение, сообщил П. В. Шейну и об обстоятельствах начала белорусоведческих исследований И. И. Носовича: «Первую мысль заняться собиранием материалов по белорусской этнографии подали ему белорусские священники» (*Шейн* 1900: 8). А было это так: «В праздник Рождества Христова... в гостях... много священников... людей образованных... все советовали мне заняться белорусским наречием, богатым предметом для разработки его. С этого времени я начал собирать материалы для составления словаря белорусского наречия и с начала 1848 года положил начало по этому предмету» (*Шейн* 1900: 8).

В 1848 г. И. И. Носовичу исполнилось 60 лет; за три года до этого он вышел в отставку в звании надворного советника, купил дом в г. Мстиславле, где и поселился. Обо всем этом подробнейшим об-

разом рассказано самим Иваном Ивановичем в его объемных рукописных мемуарах «Воспоминания моей жизни», в которых повествование доведено фактически до начала 1870-х годов. Перед нами предстает история одного из старинных белорусских священнических родов Могилевщины, начатая автором от упоминания прадеда, священника православной церкви местечка Кадино. Это были времена, предшествующие Первому разделу Речи Посполитой 1772 г., на самом крайнем восточном рубеже которой находилось Кадино. Сам Иван Иванович «родился в 1788 г. в селе Грезивце Быховского уезда Могилевской губернии в православной семье причетника, который впоследствии был рукоположен в священники» (Шейн 1900: 3). С 1798 по 1812 г. И. И. Носович учится в Могилевской духовной семинарии и его судьба становится сродни судьбам многих белорусских поповичей, ставших основой национальной духовной корпорации, всегда столь значительно влиявшей на народную жизнь. С августа 1813 г. Иван Иванович назначается инспектором Оршанского духовного училища, в 1814 г. его переводят на те же должности в Мстиславльское духовное училище, где в 1818 г. он становится ректором. Растущее семейство заставляет его пойти на более выгодную службу в ведомство Министерства народного просвещения. Он выступает в качестве организатора Динабургской гимназии, позднее является смотрителем Молодеченского и Свенцянского дворянских училищ. В Свенцянах И. И. Носович с семейством прожили десять лет. Это было весьма тревожное время на западнобелорусских землях, наступившее после польского восстания 1830–1831 гг. Учебные заведения расформированного в 1832 г. Виленского учебного округа в основном отошли к Белорусскому учебному округу, центр которого тем не менее в 1836 г. был перенесен из Витебска в Вильно. Свенцянские годы ознаменовались важной поездкой И. И. Носовича в Санкт-Петербург с сыном Василием, который получит в столице империи высшее образование. Впоследствии и сам Иван Иванович, подготавливая к печати свои труды, проведет здесь немалое время, в том числе будучи уже в восьмидесятилетнем возрасте.

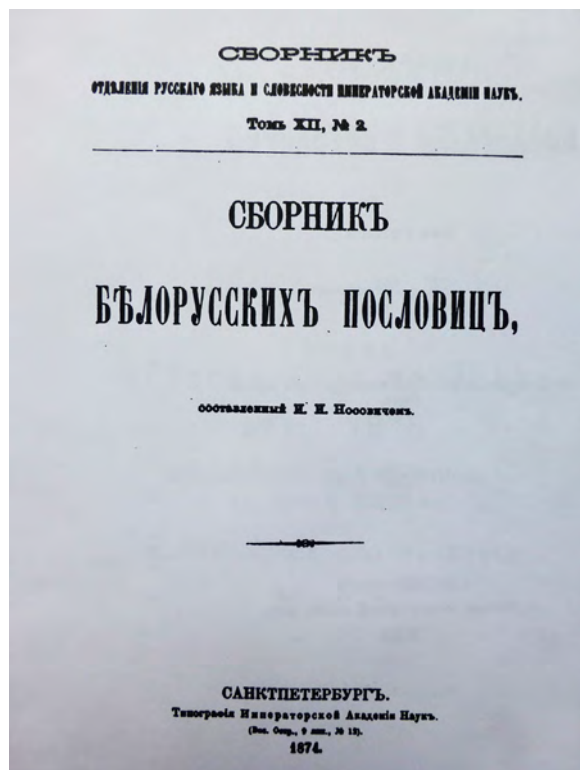
1843–1844 гг. – время особого внимания И. И. Носовича к белорусской национальной идее, которую он неразрывно связывал с православием. Сохранился его довольно пространственный рукописный отклик на опубликованный летом 1843 г. в журнале «Москвитянин» путевой очерк П. Кушина «Гецыки», в котором автор как бы подменяет само наименование белорусов обидным словом «гецыки» (Кушин 1843: 383–412). Негодование Ивана Ивановича в этом не публиковавшемся до сих пор отклике (основную часть которого мы публикуем в конце

этой статьи)¹, отчасти сродни возмущению Р. Подберезского, «Литвина родом», которое он излил на страницах известного польскоязычного «Петербургского еженедельника», восстав против «насмешливого названия народа – “гецыки”» (*Podbereski* 1844: 489–490). У нас нет ни малейшего сомнения в том, что этот рукописный отклик И. И. Носовича стал в дальнейшем одним из существеннейших отправных моментов в его научной биографии, точкой отсчета в его собственно белорусоведческом поиске, так сказать, идейно-национальной вдохновляющей основой всей дальнейшей исследовательской работы пожилого и даже старого по тем временам человека.

Первая печатная работа И. И. Носовича, опубликованная под его именем, вышла в свет в 1848 г. в нескольких номерах «Могилевских губернских ведомостей» (Носович 1848). По существу это был антиуниатский трактат, основанный на анализе одного из примечательных, но забытых событий, связанных с пребыванием императора Петра I в Париже в 1717 г., когда «явление великого и могущественного Монарха знаменитейшей в свете державы, твердой хранильницы и усердной защитницы Правосла-



Обложка одной из первых публикаций И. И. Носовича «Белорусские пословицы и поговорки», выпущенной также в виде отдельного оттиска в Санкт-Петербурге в 1852 г.



Титульный лист «Сборника белорусских пословиц», составленного И. И. Носовичем (СПб., 1874)

вия, воскресило в умах Сорбонских богословов и учителей любимую всего Римского Духовенства многовековую мечту о присоединении Российской Церкви к Римскому Духовному престолу» (Носович 1848. № 17: 296). В своем аргументированном аналитическом комментарии Иван Иванович напоминает, к чему приводили шаги в реализации подобной мечты, когда «отторгнутая часть Православной Российской Церкви в Белоруссии, Малороссии, Литве и Польше... окрещенная Римлянами именем Унии... не слезами, а мученическою кровию омывала защищение православия» (Носович 1848. № 25: 434). Непосредственный свидетель и участник процесса возвращения населения белорусских земель к вере своих предков – православию, И. И. Носович подводит однозначный итог более чем двухвековой истории принятия Унии: «Это отпадение, или лучше насильственное отторжение, как целому телу Православной Российской церкви причинило глубочайшую болезненную рану, так равно было весьма губительно и для отторгнутой части... теряя первобытную чистоту своего природного исповедания, она... угождая Римской церкви и Папам, принимала хаотический характер, или странную смесь двух разнородных форм в Богослужении, в Христианских обрядах, самом вероисповедании и даже в самом образе жизни» (Носович 1848. № 25: 434). Этот

трактат не терял и в дальнейшем своей значимости и был переиздан в 1869 г. в журнале «Странник» (Носович 1869: 115–161).

На Могилевщине появление в печати антиуниатского трактата Ивана Ивановича стало весьма заметным событием, еще более сблизившим автора с редактором «Могилевских губернских ведомостей» С. И. Соколовым и местным образованным православным сообществом, видимо, не исключая самого могилевского владыку епископа Анатолия (Лабынцев, Щавинская 2025: 104–114). Тогда же, в конце 1840-х годов, в «Могилевских губернских ведомостях» появляется ряд анонимных публикаций, которые можно предположительно связать с И. И. Носовичем. Они касались различных явлений православной жизни и даже первых наблюдений над белорусским языком, включая русифицированные публикации белорусских загадок (Загадки / Разгадки 1849). После смерти отца В. И. Носович вспоминал: «В 1850 году Ив. Ив. представил во II отделение Императорской Академии наук: 1) краткое филологическое наблюдение над белорусским наречием, 2) Краткое собрание белорусских слов и 3) Сборник (до 1000) белорусских пословиц... В 1852 г. им представлен был академику Изм. Ив. Срезневскому сперва сборник народных белорусских басен, повестей и былей, а вслед за тем и другой сборник белорусских песен... оба эти сборника Ивана Ивановича пропали и, как кажется, бесследно» (Шейн 1900: 9). Тогда же начинается история его борьбы за право работы над изданием белорусского словаря в рамках программ Академии наук, чему противился И. И. Срезневский (Иван Носович 1997. № 4: 236–240). «Еще в сентябре 1858 г. я донес II отделению Академии наук, – вспоминал И. И. Носович, – о диалектах белорусского наречия. Из академических Известий... я увидел ясно, что один только председатель II отделения Ив. Ив. Давыдов благодетельствует моему труду по составлению словаря белорусского наречия. Прочие же академики, во главе которых Срезневский, решительно склонились» против его кандидатуры (Иван Носович 1997. № 4: 246). В конце концов это затянувшееся академическое противление привело к тому, что Носовичу пришлось просить защиты у президента Академии наук Д. Н. Блудова, разрешившего его в пользу просителя. Правда, II отделение и И. И. Срезневский после этой истории, давая различные «благодетельные советы», сделали так, что «под наблюдением или рецензией Срезневского» И. И. Носович «терпел много неприятностей» (Иван Носович 1997. № 4: 248–250).

Необходимо помнить, что наибольшая исследовательская активность И. И. Носовича пришлась на

1850–1860-е годы – период судьбоносных событий в жизни Российской империи, в том числе подготовки и осуществления польского восстания начала 1860-х годов. Все это самым непосредственным образом коснулось как самого Ивана Ивановича, всех членов его семьи и могилевского окружения, а также столичных академических деятелей, часто стоявших на своих особых, порой действительно классовых, позициях. Так, например, И. И. Срезневский, привлеченный в качестве цензора, следующим образом отозвался о «белорусском сатирическом стихотворении “Паномания”», поступившем в Петербургский цензурный комитет: «...писано с целию показать с дурной стороны польских бар, особенно в отношении к шляхтичам и мужикам, и униженное, жалкое положение этих последних... 14 февраля 1858 г.» (РГИА. Ф. 777. Оп. 2. Ед. хр. 142: 5–6; Кісялеў 1977: 20)². Примечательно, что это написано в очень острый момент подготовки польского восстания и внутриимперских дискуссий по крестьянскому вопросу прямым потомком сельского попавича Ивана Евсеевича Срезневского, одного из будущих деятелей становления гуманитарной науки в Харьковском университете. Очень резкая оценка деятельности членов II отделения Академии наук в отношении народоведческих работ и положения по польскому вопросу звучала в Российской империи из славянофильского лагеря. Так, С. П. Микуцкий, привлеченный академическими учеными к совместной работе, перед тем даже покровительствуемый И. И. Срезневским, писал, обращаясь к И. С. Аксакову в конце зимы 1863 г.: «Во имя истины и науки умоляю Вас поднять вопрос об Академии наук, этом доме инвалидов для бездарных немцев. В самом деле, что за люди составляют сей сонм избранных светильников Российского государства, что они делают и на что растрачивают значительные суммы? Издание памятников народной русской словесности для них дело постороннее?» (Письмо С. П. Микуцкого 2017: 268).

Внутренняя обстановка в 1850–1860-е годы на Могилевщине, как и во многих других западных частях Российской империи, была беспокойной. Православие и православные подверглись сильнейшим испытаниям, когда польская католическая пропаганда стала столь успешной, что проникла даже в семьи известных местных православных деятелей, не исключая преподавателей семинарии, как это, например, было с близким знакомым И. И. Носовича С. И. Соколовым, сын которого А. С. Соколов оказался одним из самых активных участников польского восстания в Могилевской губ. и решением военного суда был сослан «на каторжные работы в Сибирь» (Лабынцев, Щавинская 2025: 104–114). Более того, и в среде православного чиновниче-

ства стало заметно несоблюдение религиозных обрядов и даже «совращение в католичество», о чем генерал-губернатор М. Н. Муравьев, прекрасно информированный о положении дел, летом 1864 г. сообщал могилевскому архиепископу с тем, чтобы владыка принял соответствующие «духовные меры» противодействия всему этому (Отношение М. Н. Муравьева 1914: 564–565). Тогда же, наряду со сбором и публикацией произведений белорусской народной словесности, И. И. Носович пишет свои многочисленные записки о белорусском языке, по сей день так и не изданные. Одну из них Иван Иванович подготовил в 1863 г.³, в период разгрома польского восстания, и подал в Могилевский статистический комитет, членом которого состоял.

Не оставлявший до глубокой старости своих поэтических занятий, сочиняя для себя, И. И. Носович публикует в 1860-е годы цикл своих переводов Псалтири (Носович 1865, 1866, 1869а), о чем в мемуарах отзывается так: «Я принялся за новый труд, начатый мною еще в 1858 г., – переложение Псалтири в русскую стихотворную речь, которое с того времени мало-помалу подвигалось вперед... в 1859 г. я представил первую кафисму его высокопреосвященству, рижскому архиепископу Платону, прося его дать ход этому моему труду... и в 1870 г. издана вся Псалтирь под цензурою о. архимандрита Фотия» (Иван Носович 1997. № 4: 247). «Главной целью моего переложения всех псалмов давидовой Псалтири, – писал И. И. Носович, – была единственно та, чтобы некоторые места, не для всех доступные к разумению, изложить сколько возможно яснее. Поэзия порфиринозного пророка Давида так величественна, что в моих русских стихах, не подражая знаменитым русским поэтам, очень изящно переложившим некоторые давидовы псалмы, я пунктуально держался славянского подлинника. Моим девизом в этом предмете была полнота, близость к подлиннику, краткость и ясность» (Иван Носович 1997. № 4: 251).

Особая склонность И. И. Носовича к литературно-художественному творчеству прямым образом влияла на все его филологические и этнографические исследования. Начав с составления сборников белорусских пословиц и поговорок, он дополнил их загадками и, наконец, самым серьезным образом обратился к собиранию и изучению белорусских песен, что неразрывно связывалось у него с главной задачей составления белорусского словаря и представления своей концепции принципов построения «белорусского наречия». Иван Иванович писал: «Если и малый труд, подъемлемый в пользу знания человеческого не лишается цены своей; то и я, представляя здесь малый опыт наблюдения о Белорусском наречии, осмеливаю труды

мои посвятить любознанию и сочту довольною для себя наградою, если эта капля признана будет не излишнею в урне Славянского языкознания... не имея никаких пособий со стороны, я руководствовался в этом предмете единственно собственными только наблюдениями» (БРАН. ОР. 1.1.1: 5 об.).

Первое отдельное, в виде особой небольшой книги, издание белорусоведческого труда И. И. Носовича появилось в 1852 г., чему поспособствовал И. И. Срезневский (Белорусские пословицы и поговорки 1852). Это был оттиск объемной статьи «Белорусские пословицы и поговорки. Сборник И. И. Носовича» из серийного издания Академии наук (Памятники и образцы народного языка 1852: 33–80), оформленной как брошюра с титульным листом. В дальнейшем Иван Иванович активно работал над продолжением этой тематики и получил ряд наград за свою деятельность (Сборник белорусских пословиц 1866). В опубликованном за несколько лет до своей кончины «Сборнике белорусских пословиц» он писал: «Обращая внимательный взгляд на Белорусские народные пословицы, можно положительно сказать, что они составляют для простого народа нравственно-практическую философию... Старики пословицами внушают молодежи страх Господень, надежду на Бога и правила честности и добродетели...» (Сборник белорусских пословиц 1874: III).

Готовившийся И. И. Носовичем около двадцати лет словарь белорусского языка был издан в 1870 г. (Носович 1870а), но выход этой книги в свет стал для ее автора настоящим испытанием. «Отделение Русского языка и словесности Императорской Академии наук» изъяло из словаря обширное авторское языковедческое предисловие и заменило его своим очень кратким никак не озаглавленным анонимным вступительным словом. Это стало для Ивана Ивановича настоящим ударом: «Рассматривая свой отпечатанный белорусский словарь я, к великому прискорбию моему, увидел, что мое предуведомление к нему оставлено совершенно, тогда как оно составляет ключ к Белорусскому словарю... этот труд мой, стоивший мне многих бессонных ночей... не обратил на себя внимание петербургских ученых филологов и брошен, как безнужный» (Иван Носович 1997. № 4: 252). Особенно неприятна была И. И. Носовичу роль, какую он отводил во всей этой истории И. И. Срезневскому, которого в «январе 1863 г.» в специальном письме просил «быть покровителем моих трудов по белорусскому наречию» (Иван Носович 1997. № 4: 246). Рукописная поэтическая юмореска Ивана Ивановича, сочиненная им сразу же «по выходе из печати» в 1870 г. его словаря, как нельзя лучше освещает суть события, когда «Член Академии»



Титульный лист «Словаря белорусского наречия» И. И. Носовича (СПб., 1870)

И. И. Срезневский авторское «предуведомление» «сорвал к какой-то цели и спрятал у своей портфели» (Носович 1870б). Общее разочарование отношением к нему и его работе И. И. Носович тогда же выразил в письме к академику А. Ф. Бычкову (СПбФ АРАН. Ф. 764. Оп. 2. Ед. хр. 528: 5–6), который до того «очаровал» Ивана Ивановича «своею неутомимою деятельностью, при всех его многотрудных занятиях, своим высоким добродушием, внимательностью... и снисхождением ко мне» (Иван Носович 1997. № 4: 250).

Прямой восприимчивик начатых еще знаменитым белорусским священнослужителем и ученым И. И. Григоровичем работ, пользующийся советами и рекомендациями профессора М. О. Кояловича (Иван Носович 1997. № 4: 237, 247), И. И. Носович после выхода в свет своего словаря оказался на линии острого внутривластного и одновременно научно-корпоративного огня, связанного с деятельностью Академии наук. Так, известный русский исследователь П. А. Бессонов, не знавший лично И. И. Носовича, но вставший на его защиту, отзывался о происходившем в Отделении русского языка и словесности следующим образом: «Общее, довольно известное по опытам, нерасположение Отделения ко всему народному, с языка до песнетворчества, отчасти вероятно вследствие накопления материалов, от коих нельзя отказаться

и с которыми еще труднее справиться за недосугом должностей Петербургских, отчасти в противодействие тем лицам, кои сим усердно занимаются и успевают при недостатке всяких внешних средств, без жалованья, поощрения и премий, – это общее должно бы, кажется, в настоящем случае уступить местным интересам Края и той важности, которую имеют вопросы его для всей России» (Бессонов 1871: XLVIII). Он был весьма удивлен тому, что словарь Ивана Ивановича печатался «в течение семи лет» и при этом его редакторская обработка со стороны Академии наук была весьма поверхностной, если не сказать дилетантской (Бессонов 1871: LVI). Особо язвительна оценка П. А. Бессонова в отношении кратенького неозаглавленного редакционного вступительного слова, выполняющего роль введения к словарю: «Легкость отношения к предмету, весьма естественная при общем нерасположении к успехам народной словесности, бросается особенно в глаза на первых двух страницах предисловия» (Бессонов 1871: LVI–LVII). Подобное положение изменится лишь тогда, когда «Труды, подобные сему Словарю, издадутся... без наблюдателей и редакторов, самими составителями, и приобретут ту глубокую признательность, какую сам по себе заслужил ныне по всем правилам почтенный г. Носович» (Бессонов 1871: LVII–LVIII).

Общие критические замечания, зазвучавшие в середине 1850-х годов в отношении образованного в 1841 г. II Отделения Академии наук, были не всегда справедливы. Затрагивали они и обстоятельства реализации таких сложных в концептуальном плане академических проектов, как «Общий словарь Русского языка» и «Областные словари. 1. Великорусский. 2. Белорусский. 3. Малорусский» (Известия императорской Академии наук 1853: 268–270). При этом И. И. Носович с начала 1850-х годов фигурирует в отчетах II Отделения как активнейший исполнитель-энтузиаст, считающий «с своей стороны основательнейшим разделить составление Белорусского словаря на два отдела: на сборник слов живого языка и на собрание слов древнего Белорусского мира, извлеченных из старинных актов Западной России», изъявляющий желание «заняться составлением словаря живого наречия, независимо от старинных слов, так как жизнь среди Белоруссии дает ему возможность постоянно следить за живым говором всех классов Белорусского народа и замечания свои поверять во всякое время» (Известия императорской Академии наук 1853: 269). Академия наук всегда высоко оценивала выпущенный ею в 1870 г. «Словарь белорусского наречия» И. И. Носовича, считала одним из самых важных своих изданий. На торжественном заседании по случаю пятидесяти-

летия Отделения русского языка и словесности в 1891 г. вице-президент Академии наук Я. К. Грот специально упомянул среди других важнейших работ этот труд, называя его «Белорусский словарь Носовича» (Труды Я. К. Грота 1901: 468, 475). Тем не менее уже в процессе подготовки «Словаря» к печати отношения между автором и прежде всего И. И. Срезневским становятся напряженными, а возможно обоснованное с точки зрения членов Академии наук исключение языковедческого предисловия И. И. Носовича к его издаваемому труду, но изъятное совершенно произвольно, без всяких объяснений, сильнейшим образом подействовало на восьмидесятилетнего человека, который прервал какие-либо отношения с некоторыми еще недавно близкими ему петербургскими учеными. Но более чем двадцатилетнее желание написать аналитическое исследование о белорусском языке и постоянные отказы в публикации итогов этого, вплоть до изъятия без уведомления авторского предисловия к «Словарю белорусского наречия», заставили Ивана Ивановича и после 1870 г. продолжать начатые языковедческие изыскания по определенному плану, который он даже сообщил в 1875 г. академику Я. К. Гроту (СПбФ АРАН. Ф. 137. Оп. 3. Ед. хр. 688. Л. 4–5), высоко ценившему его научную деятельность.

«Словарь» И. И. Носовича по сей день мог бы быть одним из самых важных источников при описании белорусской религиозной жизни, прежде всего в православной среде, но пока этот подход используется скорее как исключение (Караткевич 2020: 199–208). А между тем в «Словаре» приводятся не только краткие толкования отдельных слов, обозначающих то или иное религиозное явление, но и даются многочисленные довольно подробные их описания, например: «Радоница... День, посвященный поминанию усопших, обыкновенно в Белоруссии совершаемому во вторник Фоминой недели над могилами на кладбищах. Радость о воскрешении Христовом в этот нарочитый день передается живыми усопшим своим родственникам с словами: “Христос воскрес”, которые обыкновенно произносятся три раза при катании красного яйца на могиле. На радоницу увидимся на могилках. День этот имеет три характера: до обеда рабочий, после обеда печальный, к вечеру веселый, по выражению самих Белорусцев: На радоницу д’ обеда пашуць, п’ обедзе плачуць, а вечером скачуць» (С. 544). А вот как в своем словаре И. И. Носович дает определение «Троице», используя для пояснения многочисленные белорусские пословицы, поговорки и простонародные словоупотребления: «Троица пресвятая, Бог в трех лицах... Праздник Пресвятые Троицы, обыкновенно везде в Белоруссии празднуемый во

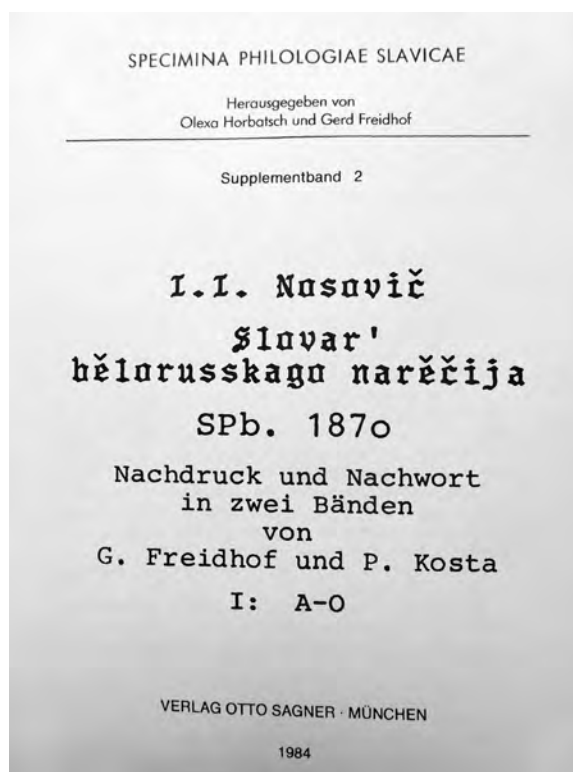
второй день Сошествия Св. Духа. На Троицу снег шов... Церковь во имя Св. Троицы. В Троице звоничь к обедне... Бог Троицу любичь... Троицу прославим и чарку поставим» (С. 640).

Столь явные религиозные акценты в «Словаре» И. И. Носовича были едва ли не основной причиной того, что переиздание этого основополагающего белорусского языкового пособия состоялось лишь более чем через столетие в 1983 г. благодаря усилиям многих лиц и прежде всего М. Р. Судника (*Насовіч* 1983). Важным было и его немецкое двухтомное переиздание в 1984–1986 гг., в подготовке которого также помог М. Р. Судник (*Nosovič* 1984–1986).

В наши дни интерес к «Словарю» подкрепляется появлением десятков новых статей, использующих его материалы, но, безусловно, главным показателем актуальности всего, связанного в этом объемным лексикографическим источником и его создателем, является амбициозный электронный исследовательский проект «Іван Насовіч. Слоўнік беларускай мовы», предпринятый несколько лет назад группой белорусских гуманитариев, поставивших своей целью издание «поўнага Збору твораў Івана Насовіча»⁴, до реализации которого, к сожалению, еще очень и очень далеко.

Последними крупными изданными трудами И. И. Носовича были «Сборник белорусских пословиц» (Сборник белорусских пословиц 1874), который он дополнял в течение всей своей жизни, и «Белорусские песни» (Белорусские песни 1873), где была напечатана его объемная вступительная статья, содержащая подробные сведения об обстоятельствах исполнения «простонародных белорусских песен». В ней мы находим множество описаний различных народных обрядов, связанных с православным календарем.

«Простолюдины, – писал И. И. Носович, – кроме Бога и святых угодников Его олицетворяют даже самые факты из земной жизни Спасителя, Божией Матери и Божиих угодников. Они в простоте сердца говорят: “Благослови разговейца, святое Рождество, Великодне, Успеннико. Помажи нам, святая Десятуха” ... дают святым свои эпитеты по их мученической смерти или действиям, как то: “Иван – Головорез, Иван – Купала, Сава – бацька Николин, Сороки святые, Неделя Св. Отцов – Дзяды” ... Но это невинное уклонение от принятых Православною Церковью терминов нигде не доходит у Белорусских простолюдинов до признаков остатка древнего Славянского язычества... даже обрядовые обыкновения, при праздновании урочных дней, насколько не напоминают ничего кумирного: самые даже песни их, несмотря на свою наивность, дышат обращением к Богу, испрошением благословения на начинания и упованием на милость Его» (Белорус-



Титульный лист первой части немецкого факсимильного переиздания «Словаря белорусского наречия» 1870 г. И. И. Носовича (München, 1984)

ские песни 1873: 51–52).

Подобное толкование И. И. Носовича, особенно касательно «признаков остатка древнего Славянского язычества», вызвало множество в чем-то справедливых критических замечаний, начиная от О. Ф. Миллера (Белорусские песни 1873: 52), редактировавшего том «Записок», где были напечатаны «Белорусские песни», и А. Н. Пыпина (*Пытин* 1892: 153) до большого числа наших современников (*Бандарчык* 1999: 88), не видевших и не знавших тех реалий времени, белорусских жизненных условий, давших Ивану Ивановичу право на такой взгляд. В своих рукописных «Воспоминаниях» начала 1870-х годов он как раз пытался все это объяснить и даже выступить своеобразным защитником простонародного православного мировоззрения, что решительным образом многими, и порой весьма резко, осуждается до сих пор. Даже написавший вступление к публикации части «Воспоминаний моей жизни» И. И. Носовича известный белорусский поэт и крупный советский и постсоветский литературный администратор Н. С. Гилевич увидел в Иване Ивановиче одного из проводников «внедрения православия как способа поголовной русификации белорусов и укрепления царской власти», «начисто лишенного начал белорусского национального са-

мосознания» (Гилевич 1997: 180–182). Кстати, резко критикуя М. Р. Судника за его мнение о И. И. Носовиче как «подлинном патриоте своей земли и народа», посвятившем «свою жизнь родному народу», Н. С. Гилевич дает ему такую, как ему тогда, видимо, казалось, убийственную характеристику: «глубоко религиозный человек, ревностный до одержимости защитник православия и такой же глубоко убежденный, рьяный верноподданный российского государя и отечества» (Гилевич 1997: 175).

По словам В. И. Носовича, его отец и в последние годы своей жизни «не переставал заниматься литературными трудами», но летом 1877 г. проявилось «ослабление организма» и «25-го июля» 1877 г. Иван Иванович «скончался на 89 году своей жизни». Похоронили его «на кладбище Пустынского монастыря», в чем «участвовало все Мстиславльское духовенство... во главе» (Шейн 1900: 11) с замечательным православным деятелем, настоятелем Пустынского Успенского монастыря архимандритом Анатолием (Левшановским).

«Опыт краткого филологического наблюдения о Белорусском наречии. Предупреждение.

Белорусское наречие, из семейства славянского языка, в большей, кажется, мере изобилует остатками Славянизма, нежели другие Славянские отрасли. Нет сомнения, что в нем есть оригинальности, странные для Русского слуха; но они не так резки, как в Малороссийском наречии и даже в Польском языке... язык Белоруссии, сопредельной Литвы и Малороссии, хотя и принял несколько чуждых элементов, но сохранил характер свой и явил признаки особенного своего родства с ближайше соплеменным Русским. Существование однако же Белоруссии под игом Польши чрез несколько столетий, под титулом Королевской России, великое имело влияние на форму произношения, на измену, или, если угодно, на изуродование коренных Русских слов и на водворение чуждых элементов и даже звуков, несвойственных природной ее отчизне: тем более, что самый Польский язык... в покоренной Белорусии, сам подвержен был господствованию макаронизма. С страданием побежденного народа всегда страдает и самый язык его. Поэтому и неудивительно, что Белорусское наречие, хотя и удержало во многих отношениях самобытность свою, но много отклонилось от родного лона.

Всякий Русский от образованного человека до простого находит Белорусское наречие смешным. Многие смотрят на него с презрением, а некоторые как на некое исчадие или как на урода; тогда как другие отрасли Славянского языка не столько постигнуты презрением и даже пользуются неко-

торую гражданственностью, как некогда пользовалось и Белорусское наречие (В древности судебные акты производились в Польше на Белорусском, хотя и испорченном наречии.) Многие Белорусское наречие, как бы какую страшную карикатуру, покрывают язвительными насмешками всяких родов, не обращая внимания на то, что оно есть необходимая потребность многочисленного низшего класса людей столь обширной страны, ни даже на то, что каждая область России имеет резкие свои особенности в языке, и несмотря на то говор каждой из них не исключается из родства Русского слова.

Но такова уже участь Белоруссии! Не одно наречие ее служит для многих предметом осмеяния: даже самые жители ее с своим образом жизни и мыслей не избегли различных насмешек, хотя они суть родные братья Русских.

Если указания несовершенств бывают без преувеличения и основаны на истинных фактах; если даже насмешки над кем-либо не превышают меры и не выходят из пределов благоразумной снисходительности, то они не только не оскорбительны и не раздражительны для тех, на которых они устремлены; но и назидательны для многих, подверженных ошибкам. Но есть такие из гонителей всего Белорусского, такие братоненавистники, которые вместо того, чтобы войти в рассмотрение обычаев, нравственности и самого быта Белорусцев; вместо того, чтобы потрудиться над исследованием различия между Русским и Белорусским словом, выводят на сцену Русского мира как самых Белорусцев с их обычаями, так и наречие их в самом гадком и отвратительном виде. Есть люди, которые таковые клеветы свои не стыдятся предавать мнению и дерзают осквернять ими литературное поле; и таким образом на счет жителей Белоруссии и их наречия вводят в заблуждение весь читающий мир.

Так в журнале “Москвитянин” 1843 года, в книжке за август помещена статья Г. Петра Кушина под названием “Гецики”, статья, исполненная грубых насмешек, вышедших из границы всякой правды и даже приличия. Таковые несовестные о Белорусии отзывы Г. Кушина тем удивительнее, что он сам Белорусский уроженец и воспитанник Могилевской Духовной Семинарии. Он забыл Белорусскую пословицу: Дурная птушка свое гнездо мараецъ.

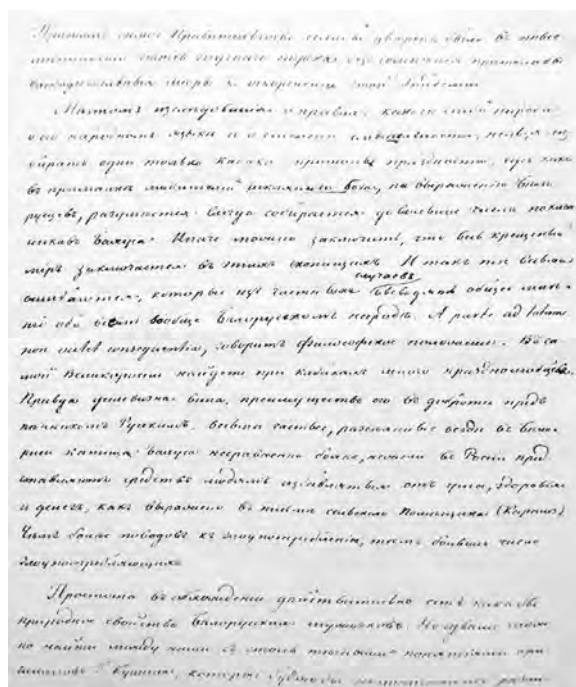
Для рассеяния обаяния при чтении подобных статей и проверки расхода с действительностью, неизменным будет здесь бросить взгляд на преувеличение фактов, якобы уловленных П. Кушиным в описываемом им обществе. Это маленькое отступление необходимо потому, что может дать о Белорусцах и их наречии лучшее понятие, нежели статья “Гецики”. Все вообще представители Белорусцев,

выведенные в этой статье на сцену, говорят столь уродливым и бессмысленным языком, что едва ли кому кроме Г. Кушина удалось его слышать в каком бы то ни было слое народа.

Автор “Гецики” не одному несчастному Белорусскому наречию дал форму, действительно достойную осмеяния и презрения: даже быт Белорусцев, нравственность их и образ мыслей представил он в уродливых типах трех сословий: дворянского, причетнического и крестьянского. Представителем первого избран помещик Казимир Бернардович, второго дьячок Семен и последнего крестьянин Янка или Яков. Всех же Белорусцев Г. Кушин окрестил почти неслышанным именем “Гецики” (Мимоходом можно сказать, что это страшно неприятное уму название Г. Кушин без сомнения подслушал у Русских извозчиков, которые при встрече с Белорусцами, услышав от них слово “едзь” вместо поезжай, дразнят их, только не Гециками, как пишет Г. Кушин, производя это слово от “гето”, но ездиками. Пусть простят меня читатели за это выражение! Я и сам, природный Белорусец, в проезд мой чрез Смоленскую губернию в дни юности моей, встречаясь с Русскими извозчиками, нечего греха таить, за несвойственное употребление повелительного наклонения глагола: еду, оглушен был посыпавшимися от них повторениями упомянутого слова и признаться не сердился, а краснел и стыдился злоупотребления и какофонии приказа моего кучеру. Опыт вернее всякого теоретического доказательства.)

Не опровергая мнения Г. Кушина о худом по хозяйственной части распоряжении Белорусского помещика, вставленного за образец или за представителя Белорусского пана, можно согласиться, что на Белоруси много есть Казимиров Бернардовичей. Да и какая ж страна столь счастливая, что не имеет подобных? Выведенный на сцену Г. Кушиным дьячок Семен до такой степени глуп и неуч, что, вместо Псалтырь, говорит “Салтырь” <...>.

Нельзя оспаривать, что Белорусское наречие своею нечистотою и художничьем отличается от чистого, звучного и гладкого Русского слова так же, как и самый Белорусец отличается вялостью и неопрятностью от братьев своих Великороссиян. Но не одни величавые реки и хрустальные источники изливаются в величественное море: весьма часты и мутный ручей посредственно или непосредственно туда же катит нечистые струи свои. И море без ропота, без укора принимает их в свое лоно. Какую же пользу могут принести Русскому слову те, которые и так уже иловатую и шипистую струю Белорусского говора еще более нарочито мутят, коверкая и выворачивая слова прямо Белорусские, уже в природном Русицизме или Славянизме, исковерканные чрез



Страница авторизованной рукописи И. И. Носовича, содержащей его записки о белорусском наречии (Отдел рукописей Библиотеки РАН в Санкт-Петербурге. Шифр 1.1.1)

влияние Польши и Литвы. Насмехаться над уродом есть не благоразумие, но уродовать урода есть нечеловеческое жестокосердие.

Таковые клеветы не свет, а густой мрак набрасывают на описываемый предмет, и нисколько не могут быть подарком для Г. Шафарика и других любителей Славянских наречий, как объясняется Издатель Москвитянина в той же книжке по случаю статьи “Гецики”.

Но чтобы представить Русскому миру вернейшие сведения о всех резких уклонениях Белорусского наречия от родного своего лона, нужны не поверхностные взгляды на нестройность звуков его, но точные указания различия, как в звуках, типе и в самом составе слов. Исполнение этого предприятия требует и долговременных наблюдений, и глубокого внимания, и личных трудов».

(Библиотека РАН. Отдел рукописей.
Ед. хр. 1.1.1. Л. 1–5)

1. О Белорусском наречии вообще и об отношении его к Русскому языку

Белорусское вообще наречие, как природная отрасль славянского корня, сохранило в себе все элементы славянизма и, несмотря на странность произношения, имеет близкое сродство с Русским языком. Одинаковое с Русским ударение, редко где изменяемое, не привязано к предпоследнему слогу,

как в Польском языке. Орфографические правила в Белорусском наречии те же, как и в Русском языке, кроме случаев, которых требует свойство Белоруссизма. В нем сохраняются этимологические общие с Русским изменения слов в склонении и спряжении, одинаковое и почти однообразное производство падежей, чисел, лиц, времен и проч., а также и синтаксические обороты. В состав Белорусского наречия входят коренные Русские слова, или целостью своею, только иногда с изменою некоторых букв и редко ударения, или с изменою формы окончания, как то: видзенне, спасенне, или с иным значением, как то: веселле – свадьба, старец – нищий. А посему говор вообще Белорусца очень близок к Русскому, так что всякий Русский без затруднения гораздо лучше понимает разговаривающего с ним простолюдина этой страны нежели Малоросса или Поляка.

С Польским напротив языком, несмотря на нескольковековое соединение Белоруси политическими с Польшею узами, Белорусское наречие не могло сродниться и во всех отношениях удержало самобытность свою, хотя и не могли избежать польского влияния. И если есть между ними что-либо общее, то это есть употребление особенно в говоре Могилевских Белорусцев дз вместо Русского д и ц вместо т, когда они предшествуют тонким гласным. Впрочем, изменения этих гласных есть природно белорусское и имеет на то свои правила смягчаемости этих согласных, как увидим ниже. Обширное употребление такового изменения д в дз и т в ц дает белорусскому простонародному наречию странную в глазах Русского физиогномию полонизма. В Польском, впрочем, наречии употребление dz вместо d и c вместо t не нарушает гармонию языка; но в Белорусском наречии таковое, хотя и природное употребление, для Русского слуха кажется неприятным и выражающим как бы насмешливое коверканье Русского слова на Польский лад. Если принять в соображение, что письменность древнего Белорусского наречия, как видно из напечатанных исторических Актов Западной России, в свое время не допускала орфографического употребления дз вместо д и ц вместо т; то можно принять за неопровержимое, что таковое употребление было уделом только простого народа, а может быть, даже и одного из Белорусских племен, как это и ныне более всех развито между простонародья Могилевской губернии. И в Великороссийских областях в говоре простолюдинов много есть странных особенностей. В Польском, даже цивилизованном, языке принято сочетание в один слог и даже полуслог до трех, четырех и более согласных букв трудных к совместному выговору... Несмотря однако на то, одно Белорусское наречие за употребление вышеозначенных букв дз и ц подвергнуто даже литературным нападкам

и осмеянию, как можно читать в статье “Гецики” Г. Петра Кушина, наполненной разными грубыми выводами, вышедшими из границ правды и приличия на счет как наречия Могилевской губернии, так и представителей его. Но надобно сознать, что Белорусское наречие, порицаемое в неуклюжести и карикатурности Русского слова, есть необходимая потребность низшего класса людей столь обширного края и что, следовательно, оно подлежит не бесполезному осмеянию, а лучше филологическому рассмотрению всех изгибов Белорусского слова и исследования причин уклонения его от цивилизованных славянских братий своих.

II. О древнем Белорусском наречии, сохраняемом в письменных актах

В древности, без сомнения, Белорусское наречие разделялось на гражданственное и простонародное. На гражданственном совершались акты дарственные, ссудовые, мировые, договорные и прочие частные и общественные сделки. На нем производилась частная и официальная переписка; происходили политические переговоры между Польшею, Россиею, сопредельными княжествами и государственными лицами; писались королевские грамоты, уставы и положения. На нем совершались устные и письменные религиозные споры в защиту православия во время введения Унии и приносимы были жалобы православных на притеснения со стороны католицизма. На нем Православные Белорусские пастыри посылали благословенные свои грамоты и увещания как Духовенству, так и гражданственным и частным лицам (Смотри Акты, относящиеся к истории Западной России, изданные окончательно в 1853 году в V-ти томах). Это письменное наречие, как гражданственное, было в древности в общем разговорном употреблении в обществах высшего класса Белорусцев, не исключая даже и Поляков, как видно из многих письменных Актов, в которых приводятся устные речи, примерно: «Ты тую Духовницу, яко хотел, так и писал» (1553 г., февр. 28). И древние Белорусцы до того любили это родное свое наречие, что, когда Король Польский Стефан Баторий начал было посылать к ним свои указы вместо Белорусского наречия на Польском языке, то они, не вытерпев равнодушно такового нововведения, подали ему жалобу, прося повелеть своей канцелярии писать к ним королевские указы “Русским” письмом (Том III № 64).

Этот высшего класса говор отличался от простонародного Руссизмом, удерживал в произношении своем орфографическую письменную точность, даже и назывался Русским, так как и сама Белорусь под игом Польши носила имя Королевской России. Древнее это Белорусское наречие,

сохранившееся до нас только в архивных памятниках старины, время от времени, отставая от старины, улучшалось и приближалось к Русскому говору, особенно по возвращении всей Белорусской области к России, так что ныне в благородных Белорусских обществах, особенно по городам, не слышно анахронизма в разговоре, разве очень редко где, и то более для юмора, вворачивается белорусское простонародное словцо. Даже городские жители-мещане свыкаются с лучшим произношением. Но простой народ, которому цивилизация недоступна, всегда и везде был и есть верен своему диалекту наречия. В нем привязанность к говору прародителей своих, переливающемуся из века в век, из поколения в поколение, не охлаждает и едва ли охладеть может. Эту привязанность поддерживает самое сельское духовенство, которое, приноровляясь к прихожанам своим, по необходимости при разговоре с ними употребляет Белорусское простонародное наречие. Даже помещики и управляющие, особенно в Витебской, Минской и Могилевской губерниях, по требованиям экономической части, как прежде в старину любили говорить, так и ныне говорят с своими хлебопашцами их говором. Околичные шляхты тем более не отстают от простонародного говора, с тем часто различием, что имеют страсть Польские слова привносить в говор Белорусский или природное Белорусское слово облекать в форму Польского.

Есть, впрочем, и ныне из Белорусцев простолюдины, которые и до нынешних времен сохраняют в говоре своем диалект древнего, подобного письменному, буквального произношения. Этот особенный диалект Белорусского наречия принадлежит, как бы оазис, жителям, занимающим южные края Минской и Гродненской губерний. Но говор этот по мере приближения к Малороссийским губерниям сливается с Малороссийским произношением, как можно видеть в Брест-Литовском, Пинском и Гомельском уездах. Под именем же Русского говора он проникает далее в пределы Польши до Седлецкого уезда, а может быть и далее, только "о" во многих местах произносится как двугласная "уо". Начнете по Русски разговор с деревенскими жителями Тереспольского или Бельского уездов, и вы услышите от них русские тамошние ответы...

Этот южной Белоруси говор есть живой тип старинного, сходного с письменным Белорусского наречия. Он по внешности только, т. е. по произношению особенно гласных букв, как диалект, резко отличается от Белорусского наречия, составляющего предмет настоящего обозрения, но в сущности ни в чем не изменяет общего этимологического характера Белорусицизма. Даже орфографические изменения согласных букв в нем те

же, кроме д и т изменяемые в последнем в дз и ц, как увидим ниже. Само собою как первые, так и последние Белорусцы... сохранили в говоре своем неисправимую старину.

А посему отдельный этот диалект, преобладаемый Руссицизмом, не требует никаких таких замечаний, которые составляют предмет характеристики простонародного Белорусского наречия, господствующего между Белорусцами обширной северной страны.

III. О простонародном говоре всех северной Белоруси

И так никакого особенного диалекта южных Белорусцев, удержавших в говоре своем Славяно-Русское произношение, согласное с орфографическою точностью на письме, главным предметом составляет то коренное наречие, которое господствует между коренным народом, живущим на пространствах, облегающих берег верхнего Днепра с Сожью, Западной Двины до Припяти и Вилии с верховьями Немена. Несмотря на видимое однообразие общего говора столь обширной страны, вслушиваясь в речь простонародия каждой отдельной местности или губернии, легко можно заметить отличие между простонародным говором Могилевской губернии, Витебской, Минской и в особенности Виленской и Гродненской, так что наблюдательное внимание филолога невольно становится на том, какому из них племени преимущественно принадлежит более свойство Белорусского наречия или какой именно губернии коренные жители избегли постороннего влияния, могут почтятся представителями чистого белорусицизма. На это разъединение в говоре время от времени могли действовать три по-видимому главные причины: письменность, политические перевороты и религиозные отношения.

Нет сомнения, что в самой глубокой древности все патриархальные племена, получившие в удел своего населения все пространство нынешней Белоруси, говорили одним родным своим Славянским языком. Но каждое племя не могло не иметь своих особенностей, своего племенного выговора, своих отливов в говоре, своих родовых привычек в произношении. Различные притом взгляды на предметы, на явления природы и на обстоятельства самой жизни могли породить в каждом племени время от времени новые дополнения идей, новые выражения и даже изменения самых коренных слов. И следовательно, верхнеднепровские Кривичи, двинские Полочане, припятские Дреговичи, вилейские с немскими Литовцы хотя и говорили одним и тем же наречием, но отличались друг от друга разными племенными оттенками в говоре. И эти оттенки были более областные идиомы, или особенности.

Но политические перевороты, сделавшие Белорусь нескольковековой пленницей Польши, могли иметь сильное влияние на изменение характера Белорусского наречия под деспотизмом Польского языка, зараженного притом наплывом Латинского макаронизма. С страданием поработленного народа страдает всегда и язык его. И чем ближе поработленные соприкасаются к границам поработителей, тем ощутительнее влияние на говор их. И так неудивительно, что в говоре гродненских и виленских Белорусцев вкрался элемент Польского языка более всех.

С другой стороны, религиозные нападения польского католицизма на православную Белорусь и насильное политическою властью введение в нее Унии могли иметь такое же влияние на Белорусское наречие, как и политические перевороты. Вытеснив православное духовенство из его приходов, униатские священники, получившие в польских ксендзовских и более иезуитских училищах воспитание и направление в Польском языке, были ревностными нововводителями чуждых Белорусскому наречию и ударений, и произношения, и изворота слов природно белорусским и внешним польским и латинским. Поучения свои они говорили искаленным языком, сшитым, так сказать, из лоскутов Славянского, Белорусского, Польского, Польско-Латинского и даже Русского языков. Одно из таковых представлено мною в II Отделении Императорской Академии наук в приложениях к «Опыту краткого филологического наблюдения о Белорусском наречии» под № 1. И неудивительно, что при строгости политических мер простолюдины-прихожане мало-помалу свыклись с говором своих наставников и что от того Белорусского наречия могло подвергнуться приливу чуждого элемента, особенно там, где распространение Унии приняло сильнейшие размеры. Так, не говоря уже о гродненских и виленских Белорусцах, коренные жители Минской и Витебской губерний, потерпев наводнение Унии, чрез таковое влияние могли во многом изменить свой природный говор. Одна Могилевская губерния по-видимому более других могла остаться при коренном своем наречии. Ибо, с одной стороны, влияние Польского языка на простонародие ее, как отдаленной более других от Польши, не могло быть так ощутительно, как в других близких местах; так, с другой стороны, православие ее гораздо меньше других пострадало от напора Унии.

IV. Исторический взгляд на древнее отношение Могилевской губернии к прочим Белорусским племенам

Г. Ян Чечот при издании в 1846 году в Вильне сельских песен Двинских и Неменских Белорусцев «Piosnki wiaśniacze z nad Niemna i Dźwiny, niektóre

przysłowia i wyczystyzy», делая в предисловии замечания об отличительных свойствах Белорусского наречия, которым как помнит он, staruszkowie любили говорить между собою и которым до настоящих времен господа и эконоы разговаривают с крестьянами (стр. 1), называет таковое Славяно-Кривицким или диалектом Кривицким «mowa Sławiano-Krewicka, dialekt krewicki». Но Г. Чечот здесь под именем Кривицкого наречия понимает не одно простонародное наречие, господствующее между жителями верхнеднепровскими, но и говор Двинских и Неменских Белорусцев... можно полагать, что Г. Чечот говор всех вообще Белорусцев назвал Кривицким, основываясь на древнем преимуществе Кривицкого племени, как в древние времена многолюднейшего и знаменитейшего между прочими Белорусскими племенами...

Таким образом Г. Чечот, усвоивая всем Белорусско-славянским племенам имя Кривичей, говор их, хотя и имеющий свои по племенам некоторые областные различия, назвал вообще Кривицким, как бы говором единокровным.

<...>

IX. Взгляд на состав слов Белорусского наречия

Кроме вышеозначенных отмен от Русской речи, как показан в... орфографическом и этимологическом изменениях букв и самых форм слов против Русской орфографии и этимологии, Белорусское наречие, при рассмотрении его преимущественно между простонародием Могилевской губернии значительно отклоняется от Русского говора многими словами, характеризующими эту славянскую отрасль.

В составе слов Белорусского вообще наречия входят: славянские, коренные Белорусские, Русские, заимствованные от случая, заимствованные от других языков и, наконец, сходствующие со словами Литовского языка или наречия.

1. Весьма многие слова Славянские а) сохранились целостно в Белорусском наречии, как-то: весь – деревня... б) премногие слова удержали корень славянский... в) многие слова находятся в испорченном виде...

2. Много есть слов а) природно-белорусских, которых ниоткуда произвесть нельзя... б) славяно-белорусское племя, по своим понятиям и впечатлением, характеризовало предметы, особенно подлежащие чувства, как-то: 1) зрению... 2) слуху... 3) вкусу... 4) обонянию... 5) осязанию...

3. Многим Русским словам Белорусцы а) дали свой взгляд и иное значение кроме Русского... б) иным дали свою форму, свое окончание и этимологическое изменение...

4. Многие слова заимствованы от случая...



Памятная доска с изображением И. И. Носовича на здании бывшего Мстиславльского духовного училища.
Фото 2024 г.

5. Многие слова водворились в Белорусское наречие от других языков и совершенно обелорусились, как-то а) от Немецкого... б) от Греческого... в) от Латинского... г) сходные в корне с Польским, но удержавшие свое Белорусское выражение и ударе-ние...

б) Наконец, к удивлению, есть много слов, ко-торые, по всей вероятности, суть природно-бело-русские, но в коренном своем составе и в близости значения сходятся со словами Литовского языка...

Литовский народ, живущий очень с древних времен на славянской почве, некогда имевший свое политическое значение и ныне в Виленской и Ковенской губерниях говорящий отличным от соседей своим наречием, есть как бы какой оазис среди славянских племен и служит загадкой для этнографов. Многие, особенно польские, филоло-ги считают Литовский язык отраслью Латинского, основывая свое мнение на том, что многие Литов-ские слова находят они влекущими свой корень от Латинского языка... Судя по многим Литовским словам, сходным с Белорусскими, как видно из выше приведенной вкратце параллели и славяниз-мы, как увидим ниже, можно предположить, что Литовский язык, несмотря на мнение польских филологов, был некогда родной Белорусскому на-речию, происходя от Славянского; но по совер-шенном присоединении Литовского княжества к Польской короне, во время Польского макарониз-ма или наплыва Латинизма в Польский язык, мог позаимствовать многие слова от Латинского, дав им свое окончание и Литовскую форму. В доказа-тельство этого родства Литовского языка с Бело-русским наречием и происхождением его от Сла-вянского языка могут служить: а) вышесказанное сходство Белорусских слов Славянского корня с Литовскими, б) многих других слов Литовских ко-рень есть чисто Славянский... таковых слов можно

найти множество знающему хорошо Литовский и Славянский языки, если бы кто без увлечения к утверждению самостоятельности и самобытно-сти литовского языка, как доказывает Г. Киркор в этнографическом своем взгляде на Виленскую губернию, помещенном в Вестнике Императорско-го Русского Географического общества за 1834 г. книжка IV стр. 244, принял на себя этот важный труд, в) самым важным доказательным признаком славянизма в Литовском языке есть чисто славян-ские окончания Литовских глаголов в неопреде-ленном наклонении на ti...

<...>

XI. О Белорусской простонародной словесности

В Белоруси, как и во всякой области, просто-народие имело и ныне имеет свои басни, рассказы, поверья и особенно богато сентенциями или посло-вицами и поговорками. Но на эти образцы просто-народной словесности никакого не было обращено внимания ни в первобытное нахождение Белоруси под владычеством Великих князей Русских, ни в пребывании ее под обладанием Королей Польских, ни, наконец, после возвращения ее под скипетр Российской державы. И они, переходя из уст в уста, от поколения к поколению, отголосок плебеизма, не имели гражданственной печатной даже и рукопис-ной известности; ибо, если и были рукописные их списки, то они оставались домашним достоянием любителей простонародной изящности.

В новейшее время ученые славянофилы из выс-шего круга понемногу начали обращать внимание на Белорусское наречие, на эту забытую и закосне-лую в своей грубости отрасль славянского языка».

(Lietuvos mosklų akademijos Vrublevskių bib-
lioteka. Rankraščių skyriuje.
F. 22-111. L. 141-144, 158-161)

Примечания

¹ Публикуем с некоторыми сокращениями основную часть этого рукописного текста И. И. Носовича, выдержавшего немалое число его собственноручных редакций, в современной орфографии (БРАН. ОР. 1.1.1: 1–5).

² Полностью опубликовано: *Кісялеў Г. В.* Пачынальнікі. Мінск, 1977.

³ Публикуем с некоторыми сокращениями часть рукописной записки И. И. Носовича о белорусском языке в современной орфографии (LMA VB. F 22–111: 141–144, 158–161).

⁴ Иван Насовіч. Слоўнік беларускай мовы // <https://belarus.github.io/Slouniki-Nasovic/art2.html>

Источники и материалы

БРАН. ОР. 1.1.1 – Библиотека Российской академии наук. Отдел рукописей. Ед. хр. 1.1.1. Л. 1–5.

РГИА. Ф. 777. Оп. 2. Ед. хр. 142 – Российский государственный исторический архив. Ф. 777. Оп. 2. Ед. хр. 142. Л. 5–6.

СПбФ АРАН. Ф. 137. Оп. 3. Ед. хр. 688. Л. 4–5 – Санкт-Петербургский Филиал Архива Российской академии наук. Ф. 137. Оп. 3. Ед. хр. 688. Л. 4–5.

СПбФ АРАН. Ф. 764. Оп. 2. Ед. хр. 528 – Санкт-Петербургский Филиал Архива Российской академии наук. Ф. 764. Оп. 2. Ед. хр. 528. Л. 5–6.

LMA VB. F 22–111 – Lietuvos mosklų akademiojos Vrublevskių biblioteka (LMA VB). Rankraščių skyriuje. F 22–111. L. 141–144, 158–161.

Белорусские песни 1873 – Белорусские песни, собранные И. И. Носовичем // Записки Императорского Русского географического общества по Отделению этнографии. СПб., 1873. Т. 5. С. 45–280.

Белорусские пословицы и поговорки 1852 – Белорусские пословицы и поговорки. Сборник И. И. Носовича (Из Прибавлений к Известиям Второго Отделения Академии наук). СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1852.

Бессонов 1871 – Бессонов П. Белорусские песни. М.: тип. Бахметева, 1871.

Загадки / Разгадки 1849 – Загадки / Разгадки // Могилевские губернские ведомости. Отдел второй. Часть неофициальная. 1849. № 9. С. 159–161.

Иван Носович 1997 – Иван Носович. Воспоминания моей жизни // Нёман. 1997. № 2. С. 183–243; № 3. С. 179–239; № 4. С. 194–254.

Известия императорской Академии наук 1853 – Известия императорской Академии наук по Отделению русского языка и словесности. СПб., 1853. Т. 2. Стб. 268–270.

Кушин 1843 – Кушин П. Гецыки // Москвитянин. 1843. № 8. С. 383–412.

Носович 1848 – Носович И. Об ответном послании Российских Архиепископов к Сорбонским Епископам, писавшим о соединении Российской Православной Церкви с Римскокатолическою // Могилевские губернские ведомости. Отдел второй. Часть неофициальная. 1848. № 17, 18, 20, 21, 23–27.

Носович 1865 – Носович И. Слово Божие усердной читательнице, благочестивой христианке, христолюбивой рабе Божией Александре Алексеевне Селезневой, урожденной Юревич, с глубочайшим уважением усерднейше приносит труд свой переложение начальных 23 псалмов пророка Давида в русские стихи. СПб.: [б. и.], 1865.

Носович 1866 – Носович И. Псаломские песни, переложенные в стихотворную русскую речь н. с. и кавалером Иваном Носовичем. СПб.: тип. Куколь-Яснопольского, 1866.

Носович 1869 – Носович И. Ответное послание Российских Архипастырей к богословам Сорбонской парижской академии, по вопросу о соединении Российской Православной Церкви с Римскокатолическою // Странник. 1869. Декабрь. С. 115–128.

Носович 1869а – Носович И. Псаломские песни, или Сто пятьдесят псалмов псалтыри Давида, пророка и царя, переложенных в русскую стихотворную речь н.с. и кавалером И. Носовичем. СПб.: Печатня В. Головина, 1869.

Носович 1870а – Носович И. И. Словарь белорусского наречия. СПб.: ОРЯС Импер. АН, 1870.

Носович 1870б – Носович И. Явка Белорусского словаря по выходе из печати к своему в Мстиславле Автору // Отдельный рукописный лист, вклеенный в экземпляр книги: Носович И. Словарь белорусского наречия. СПб., 1870. – Фундаментальная библиотека Белорусского государственного университета. Отдел редких и ценных книг. Шифр: 4Бел-Н845.

Отношение М. Н. Муравьева 1914 – Отношение М. Н. Муравьева Архиепископу Могилевскому о несоблюдении православными чиновниками православных обрядов (Архив Виленск. Ген. Губернатора 1864 г. № 508) // Русский архив. 1914. № 12. С. 564–565.

Памятники и образцы народного языка 1852 – Памятники и образцы народного языка и словесности русских и западных славян. СПб., 1852. Тетр. 1. Стб. 33–80.

Пытин 1892 – Пытин А. Н. История русской этнографии. Т. 4: Белоруссия и Сибирь. СПб.: типография М. М. Стасюлевича, 1892.

Сборник белорусских пословиц 1866 – Сборник белорусских пословиц, составленный надворным советником Ив. Ив. Носовичем и удостоенный от Императорского Русского Географического Общества малой золотой медали. СПб.: тип. Куколь-Яснопольского, 1866.

Сборник белорусских пословиц 1874 – Сборник белорусских пословиц, составленный И. И. Носовичем. СПб.: Тип. Имп. Акад. Наук, 1874.

Труды Я. К. Грота 1901 – Труды Я. К. Грота. III. Очерки из истории русской литературы (1848–1893). Биографии, характеристика и критико-библиографические заметки. СПб.: типография Министерства путей сообщения, 1901.

Шейн 1900 – Шейн П. И. И. Носович. СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1900.

Podbereski 1844 – Podbereski R. Listy o Białejrusi. List III // Tygodnik Petersburski. Gazeta urzędowa Królestwa Polskiego. Sankt-Petersburg, 1844. № 82. S. 489–490.

Научная литература

Гилевич Н. Предтеча возрождения // Нёман. 1997. № 2. С. 180–182.

Лабунцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Кандидат богословия Санкт-Петербургской духовной академии С. И. Соколов и его рукописная «История Могилевской православной епархии» 1852 г. // Церковь и ее история в науке и образовании: Материалы III международной конференции XXXII Международные Рождественские образовательные чтения «Православие и отечественная культура: потери и приобретения минувшего, образ будущего». М.: ГПИБ, 2025. С. 104–114.

Письмо С. П. Микуцкого... Публикация Н. Н. Вихровой // «День» И. С. Аксакова: История славянофильской газеты: Исследования. Материалы. Постатейная роспись. Ч. 1. СПб.: Росток, 2017. С. 268.

Судник Т. Послесловие и публикации // Нёман. 1997. № 4. С. 255.

Бандарчык В. К. Беларусы. Т. 3. Гісторыя этналагічнага вывучэння. Мінск: Беларуская навука, 1999.

Караткевіч І. Слоўнік беларускай мовы Івана Насовіча: этналінгвістычны каментар // Acta Albaruthenica. 2020. Т. 20. S. 199–208.

Кісялеў Г. В. Пачынальнікі. Мінск: Навука і тэхніка, 1977.

Насовіч І. Слоўнік беларускай мовы. Мінск: Беларуская Савецкая Энцыклапедыя, 1983.

Nosovič I. I. Slovar' bělorusskago narěčija. Spb. 1870. Nachdruck und Nachwort in zwei Bänden von G. Freidhof und P. Kosta. München Verlag Otto Sagner, 1984–1986. Bd. 1–2.

References

Bandarchyk, V. K. 1999. *Belarusy*. Vol. 3. *Gistoryya etnalogichnaga vyvuchennya* [Belarusians. Vol. 3. History of Ethnological Studies]. Minsk: Belaruskaya navuka.

Gilevich, N. 1997. Predtecha vrozozhdeniya [Forerunner of the Renaissance]. *Neman* 2: 180–182.

Karatkevich, I. 2020. Sloŭnik belaruskaj movy Ivana Nasovicha: etnalingvistychny kamentar [Ivan Nasovich's Belarusian Dictionary: Ethnolinguistic Commentary]. *Acta Albaruthenica* 20: 199–208.

Kisyaleu, G.V. 1977. *Pachynal'niki* [Beginners]. Minsk: Navuka i tekhnika.

Labyntsev, Yu. A., Shchavinskaya, L. L. 2025 Kandidat bogosloviya Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii S. I. Sokolov i ego rukopisnaya «Istoriya Mogilevskoi pravoslavnoi eparkhii» 1852 g. [Candidate of Theology of the St. Petersburg Theological Academy S. I. Sokolov and his handwritten «History of the Mogilev Orthodox Diocese» of 1852]. In: *Tserkov' i ee istoriya v nauke i obrazovanii: Materialy III mezhdunarodnoi konferentsii XXXII Mezhdunarodnye Rozhdestvenskie obrazovatel'nye chteniya «Pravoslavie i otechestvennaya kul'tura: poteri i priobreteniya minuvshogo, obraz budushchego»* [The Church and its history in science and education: Proceedings of the III international conference XXXII International Christmas educational readings «Orthodoxy and national culture: losses and gains of the past, the image of the future»]: 104–114. Moscow: Gosudarstvennaya Publichnaya Istoricheskaya biblioteka.

Nasovich, I. 1983. *Sloŭnik belaruskaj movy* [Dictionary of the Belarusian language]. Minsk: Belaruskaya Savetskaya Entsiklapedyya.

Nosovič, I. I. 1984–1986. *Slovar' bělorusskago narěčija*. Spb. 1870. Nachdruck und Nachwort in zwei Bänden von G. Freidhof und P. Kosta [Dictionary of the Belarusian language. St. Petersburg, 1870. Reprint and afterword in two volumes by G. Freidhof and P. Kosta]: Bd. 1–2. München: Verlag Otto Sagner.

Pis'mo S. P. Mikut'skogo... Publikatsiya N. N. Vikhrovoy [Letter from S. P. Mikutsky... Publication by N. N. Vikhrova], 2017. In «*Den'*» I. S. Aksakova: *Istoriya slavyanofil'skoi gazety: Issledovaniya. Materialy. Postateinaya rospis'*. Part 1 [«Day» by I. S. Aksakov: History of the Slavophile newspaper: Research. Materials. Article-by-article list]. St. Petersburg: Rostok.

Sudnik, T. 1997. Posleslovie i publikatsii [Afterword and publications]. *Neman* 4: 255.

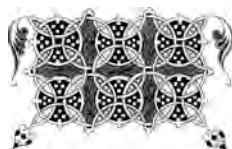
ACCORDING TO THE TESTAMENT OF THE MOGILEV CLERGY: BELARUSIAN STUDIES WORKS BY
I. I. NOSOVICH (1788–1877)

Abstract. Interest in the study of the history and culture of the Belarusian people, which arose in the first half of the 19th century, contributed to the emergence of the first scientists among them, some of whom were not professionally trained, but due to their talent were able to do a lot not only for the development of science, but also for the preservation of their national historical memory. Such was I. I. Nosovich (1788–1877), a native of the eastern Belarusian priestly environment, who received a seminary education, taught in many educational institutions, headed them and, finally, having retired with the rank of court councilor, took up, not without the influence of the inspiring advice of the Mogilev clergy, scientific research into the verbal culture of his people. From the late 1840s to the mid-1870s, he created and published many works on Belarusian studies, which remain in demand to this day not only among scientists, but also among society as a whole. I. I. Nosovich was also a poet, translator, and thoughtful Orthodox polemicist. Much of his scientific and literary heritage remains unpublished to this day. After more than a century and a half, we publish in this article a number of fragments from these manuscripts, so dear to I. I. Nosovich.

Keywords: Nosovich Ivan Ivanovich, Orthodoxy, Belarusian language and culture, Belarusian studies.

Authors Info: Labyntsev, Yuriy A. – Dr. in Philology, leading research fellow, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation), E-mail: u.labyntsev@inslav.ru , ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7900-6143>

For citation: Labyntsev, Yu. A. 2025. According to the testament of the Mogilev clergy: belarusian studies works by I. I. Nosovich (1788–1877). *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 41: 69–85





МАТУШКА СОФИЯ ПРОРВИЧ (1860–1938): ТВОРЧЕСКАЯ СУДЬБА ПОЛЕССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ПИСАТЕЛЬНИЦЫ

Аннотация. Женское православное писательство – одна из самых малоизученных сторон в истории церковной жизни. Многолетние наблюдения позволяют нам говорить, что уже давно оно стало массовым, в том числе и в простонародной среде. Темы этого писательства без преувеличения охватывают весь круг как мирских, так и духовных общечеловеческих проблем, решаемых авторами на основе их религиозных убеждений. К числу немногочисленных профессиональных православных писательниц, создавших множество прозаических и стихотворных произведений, принадлежит и уроженка Припятского Полесья София Федоровна Прорвич (1860–1938), которой суждено было стать и своеобразным идеологом национально-религиозного процесса в межвоенной Польше. На литературную стезю София Прорвич вступила в весьма зрелом возрасте, и было это вызвано крутыми переменами в жизни страны и общества, отразившимися кардинально на ее семье и на ней самой. Испытанные ею страдания и переживания нашли свое отображение в ее стихах и рассказах, опубликованных в основном в церковно-народном иллюстрированном журнале «Воскресное чтение», выходившем в Варшаве с 1924 по 1939 г.

Ключевые слова: православная литература, София Прорвич, женское православное образование, межвоенная православная Польша, журнал «Воскресное чтение».

Ссылка при цитировании: Щавинская Л. Л. Матушка София Прорвич (1860–1938): творческая судьба полесской православной писательницы // Традиции и современность. 2025. № 41. С. 86–100

Щавинская Лариса Леонидовна (Shchavinskaja Larisa Leonidovna) – кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН, эл. почта: Lshchavinskaya@inslav.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9385-350>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 41. С. 86–100

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

УДК – 393.05; ББК – 86.372.24-54; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-41/86-100>

Возрожденная в 1918 г. в качестве независимого государства Польша, II Речь Посполитая, часто именуемая межвоенной Польшей, просуществовавшая всего лишь около двадцати лет, включала в себя и огромные территории запада современных Белоруссии и Украины с многомиллионным православным населением, почти исключительно крестьянским. Именно тогда в их среде стал все активнее подниматься вопрос о национальном самоопределении, при котором главнейшее формирующее его начало – православие – продолжало оставаться общеобъединяющим. Этой проблематике и всему, связанному с событиями в мировом православии, был посвящен выходивший с 1924 по 1939 г. в Варшаве еженедельный церковно-народный иллюстрированный журнал «Воскресное чтение» (Лабынцев 1995: 44; 1996: 72; Щавинская 1998: 86), который мы с полным правом можем назвать православным архивом межвоенного двадцатилетия (Лабынцев, Щавинская 1999а: 296–310). С ним теснейшим образом в качестве активной сотрудницы оказалась связанной вдова священника София Федоровна Прорвич, на творчество которой мы обратили внимание уже в первые послесоветские годы, активно цитировали ее (Лабынцев, Щавинская 1999а: 297–299; 1999б: 8, 17; 2002) и всегда с большим интересом следили за начавшими появляться к 2000-м годам первыми публикациями о ней белорусских краеведов (Тумилович 2000: 173–174; 2001; Громыко 2005: 34),

содержащими, к сожалению, и ряд совершенно неверных утверждений и догадок. Например, о том, что в «1878 году, по окончании училища, она поступила в Санкт-Петербургский университет», или о забвении памяти о ней («забытая религиозная писательница», «об открытии имени» которой автор сообщает в своем докладе в 1998 г.) (Тумилович 2000: 173) и т. д. На самом деле о Софии Прорвич помнили не только на ее родном Полесье; круг читателей русскоязычных произведений матушки Софии широк – от представителей Русского зарубежья разных возрастов до наших восточнославянских современников, живущих преимущественно в Польше, Белоруссии, Украине. Вместе с тем благодаря изданному в 2004 г. в Минске небольшому сборнику избранных сочинений Софии Прорвич, подготовленному ее земляком, лунинецким историком-краеведом В. Н. Тумиловичем (Прорвич 2004), удалось активизировать интерес к ее творчеству в православной среде.

София Федоровна Чистякова родилась в 1860 г. в полесской потомственной священнической семье. Ее отец, Федор Чистяков, по окончании в 1843 г. Минской духовной семинарии служивший на разных церковных должностях, в 1848 г. был рукоположен в диаконы и, переменяя несколько мест службы, был назначен настоятелем Троицкой церкви в глухом полесском селе Оздамичи (МнЕВ 1876: 251, 259), где и осела его семья и где прошло детство Со-



Одно из первых произведений Софии Прорвич – стихотворение-посвящение «Воскресному чтению»
Источник: Воскресное чтение. 1924. № 9. С. 136



Первая страница журнала «Воскресное чтение»
(1924. № 13)

фии. В 1872 г. «дочь Оздамичской церкви священника Феодора Чистякова София, 12 лет» принята «в Паричское училище на собственном содержании» (Утвержденный Его Преосвященством журнал 1872: 253–254).

Паричское женское духовное училище было основано в 1860 г. в имении Паричи трудами Марии Яковлевны Пущиной, жены помещика Михаила Ивановича Пушина, представителя знаменитого дворянского рода, близкого знакомого А. С. Пушкина. Для помещика, прибывшего в 1835 г. из центральной России «в отдаленный уголок Минской губернии», Паричи являли в то время «отчужденную от всего русского нравственную глушь», где всюду чувствовались «преобладание и даже гнет польско-католического влияния и где русская речь редко слышалась даже и в среде православного духовенства, искавшего образования дочерей своих в домах польских помещиков или в польских пансионах, так как русских не существовало» (История возникновения Паричского 1895: 4–5). Как отмечала позднее в своих воспоминаниях М. Я. Пушина, тамошний белорусский народ представлял резкую противоположность «крепкому, уверенному в

себе, глубоко преданному церкви населению православной центральной России. Жалкий, забитый, отторгнутый неблагоприятными историческими условиями от близкого общения со своим братом, великоруссом, белорусс изнемогал под тяжелым социально-экономическим и религиозным давлением чуждого, польско-латинского элемента»; доходило до того, что даже представители православного духовенства часто «искали образования для своих детей в домах польских помещиков и стыдились иногда употреблять родной язык в собственной своей семье» (Памяти Марии Яковлевны Пущиной 1895: 253–254).

Поначалу благодаря содействию Пущиной в Паричах была организована крестьянская школа, где она в том числе занималась образованием крестьянских девочек. Своей целью Пушина поставила устроить в своем имении небольшое частное училище для дочерей беднейшего православного духовенства с тем, чтобы подготовить из них достойных жен сельским священникам, заботливых матерей, которые, в свою очередь, с течением времени могли бы быть воспитателями и распространителями православного христианского знания. Ее начинание получило одобрение императрицы Марии Александровны, выделившей для этого проекта 1300 руб., согласившейся принять училище под свое высокое покровительство и дозволившей ему «именоваться училищем Св. Марии Магдалины», а также было всецело поддержано Минским духовным управлением. Начавшее с обучения в 1860 г. первых 29 беднейших дочерей священнослужителей, в 1863 г. училище уже имело 69 воспитанниц, а в 1865 г. их число увеличилось до 90 и более. Но это частное, «полезное для края русское учреждение... еще не упроченное в дальнейшем своем существовании», крайне нуждалось в «улучшении своего помещения». После состоявшегося в 1871/1872 учебном году четвертого выпуска учениц М. Я. Пушина в своем отчете обращается за разрешением «на открытие при Паричском училище училищного правления, и на передачу в его ведение всех сумм училища, для основания более правильного экономического его благоустройства», которое вскоре и было ею получено (История возникновения Паричского 1895: 9–20).

В 1872 г. Паричское духовное училище переходит «из ведения частного лица в духовно-учебное ведомство» (История возникновения Паричского 1895: 20) Минской губ. и преобразуется из трехклассного в шестиклассное с дарованием ему нового высочайше утвержденного устава. В уставе главным назначением этого духовного заведения было означено: «чтобы, воспитываемые в правилах благочестия и добродетели, по учению право-

славной церкви и в русском народном духе, были в свое время достойными супругами священнослужителей церкви, служили примером христианского благочестия и добродетельной жизни и способны были воспитывать детей своих в благонравии и благочестии». Уставом предусматривалось весьма разностороннее образование учениц. Так, среди предметов обучения, кроме Закона Божия, были также «русский язык, русская словесность и практическое ознакомление с славянским языком», арифметика и основы геометрии, всеобщая и русская география и история, «общие необходимые сведения из физики», педагогика, чистописание и церковное пение. Кроме общеобразовательных предметов, предполагалось также обучение рукоделию «всех родов, но преимущественно шитье белья и платья, а также кройка и шитье церковных риз и других облачений». Также «воспитанницы во все время пребывания своего в училище должны быть постепенно приучаемы к домашнему хозяйству и к отчетности по разным частям оного» (Устав шестиклассного Паричского 1877: 63–69).

Среди окончивших в 1878 г. курс обучения воспитанниц VI класса Паричского училища значится Чистякова София. Ей, как и всем выпускницам, «согласно 18-му § Устава», выдали аттестаты за подписью членов правления и печатью училища, они также были награждены книгами и иконами (МнЕВ 1878: 490). Паричское женское духовное училище и в дальнейшем присутствовало в жизни представителей семейства Прорвичей-Чистяковых: в нем работал учителем родной брат Софии – Александр Чистяков, здесь по окончании Минской духовной семинарии служил Николай Прорвич, будущий муж Софии. В свое время Паричское училище окончили все три их дочери: в 1902 г. прошла «курс учения с правами домашней учительницы по тем предметам, в которых оказала хорошие успехи», воспитанница 6 класса Прорвич Любовь (МнЕВ 1902: 284), в 1904 г., также «с правами домашней учительницы», закончила обучение ее сестра Вера (МнЕВ 1904: 205–206), а в 1907 г. среди выпускниц Паричского училища, окончивших курс с теми же правами на домашнее учительство, значится Прорвич Надежда (МнЕВ 1907: 378). У нас нет сомнения в том, что православные женские духовные училища в Российской империи являлись и своего рода колыбелью женского духовного писательства, в их числе было и Паричское, которое воспитало Софию Прорвич, ставшую в 1920-е годы профессиональным литератором, автором сотен произведений для взрослых и детей.

В 1882 г. София выходит замуж за Николая Прорвича, который вскоре принимает священнический сан и назначается настоятелем одной из сельских



Первая страница журнала «Воскресное чтение»
(1934. № 1)

церквей Мозырского у. После целого ряда переводов по службе на разные приходы в 1901 г. священник «Николай Прорвич перемещен, согласно прошению... к Луинецкой церкви Пинск[ого] у[езда]» (МнЕВ 1901: 465), семья Прорвичей окончательно обосновывается в Лунинце, где они и проживали всю оставшуюся жизнь. В их семье родились три дочери – Любовь, Вера, Надежда и сын Николай. Здесь произошло знакомство семейства Прорвичей с Якубом Коласом, будущим знаменитым классиком белорусской литературы. Старшая дочь Прорвичей, Любовь, учительница местной Луинецкой школы, была женой близкого друга Коласа Викентия Филиповича, учившегося когда-то вместе с ним в учительской семинарии. Филипович пригласил его на работу в Луинец, где Колас жил и работал учителем в 1911–1912 гг. Знакомство ставшего работать учителем Якуба Коласа с семьей тамошнего священника Николая Прорвича было, так сказать, неизбежным – все учителя тогда должны были предоставлять инспектору народных училищ свидетельство от священника местной церкви об исповеди и причащении святых тайн (Колас 1955: 36–37). В романе Якуба Коласа «На ростанях» одним из прототипов его персонажа был о. Николай, «самая важная на селе особа», представленный автором трудолюбивым деятельным священником, причем своей особой заслугой почитавшим участие в по-

стройке своего нового дома, который показывает «свои руки, на которых до сих пор остались следы мозолей» после этого строительства (Колас 1955: 269–271). Вместе с тем Колас рисует образ о. Николая как человека дипломатичного в общении, который «осторожненько и в завтрашний день заглядывает, а при встрече с человеком, чье сочувствие на стороне революции, так тихонько пошепчется с ним. Хотят отобрать землю? Пускай берут! Пусть мне назначают пенсию. Зачем мне земля?.. Хитрый человек отец Николай: угождает и богу, и мамоне» (Колас 1955: 354). На страницах романа Якуб Колас с легкой иронией пишет: «Отец Николай – человек молодой и его нет-нет да временами подстрекает нечистый и заставляет заглядываться на красивых молодых женщин» (Колас 1955: 297). Подмечает он и некую небрежность о. Николая при богослужении, который иногда во время службы одновременно умудряется еще и обсудить с дяком свои хозяйственные дела (Колас 1955: 318–320). Образ же супруги священника Колас обрисовал в романе лишь словами «немного чопорная маленькая матушка» (Колас 1955: 271). В тот период София Прорвич как литературная деятельность если и имела какое-то отношение, то скорее всего только внутрисемейное.

В Лунинце Прорвичи встретили бурные революционные события начала XX в., принесшие в их семью большие перемены. В 1915 г., вскоре после начала Первой мировой войны, София Прорвич с сестрой эвакуируется в Торжок, в то время приютивший большое число беженцев. Здесь она устроилась сестрой милосердия в госпиталь и, описывая этот период в одном из своих рассказов, сообщает, как для нее, жительницы Полесья, поначалу здесь все было ново и чуждо. Позднее она, всю жизнь связанная со священнической средой, в эссе-воспоминании своего беженского периода отмечает обилие православных церквей в этом небольшом городке, где каждое именование улицы было связано с названием расположенного там храма: «сколько церквей в одном, сравнительно небольшом, городе Торжке, что ни улица – то храм Божий, а это опять-таки доказывает, что любили наши отцы Бога» (Прорвич 1930г: 383–387). Революция 1917 г. и последовавшие за ней события принесли семье Прорвичей большие испытания. «Великая, стихийная война оставила свои жуткие следы на всем», – так писала впоследствии София Прорвич; «Война всегда творит беды неисчислимые: гибнут люди, разрушаются заветные драгоценности, разбивается семья, шатаются нравственные устои, религия, вера» (П. С. 1928). В 1920 г. трагически оборвалась жизнь супруга Софии – Николая Прорвича и их единственного сына Николая, офицера русской императорской армии¹, связанных с белогвардейским подпольем.



Статья С. Прорвич «На грани Нового Года и нового десятилетия» с ее фотографиями 1916 и 1933 г. Источник: Воскресное чтение. 1934. № 1. С. 12

Массовая эвакуация местного православного населения из западных губерний Российской империи, именуемая беженством, явилась колоссальным жизненным испытанием в судьбах миллионов людей, огромная часть которых осталась жить в глубинах России, но большая часть все же вернулась с огромными усилиями в родные разоренные места, в новое независимое государство – II Речь Посполитую. Среди последних была и София Прорвич, как и они, вынесшая из беженства конкретное знание об особенностях жизни великорусского народа, в том числе религиозной, окончательную убежденность в значении православия для всей восточнославянской общности (Щавинская 2025: 168–173). II Речь Посполитая была многонациональным государством. На долю национальных меньшинств приходилось более трети населения, общая численность которого составляла около 30 млн человек. По данным государственной переписи 1931 г., православными были около 12% жителей межвоенной Польши, причем в Полесском воеводстве на их долю приходилось около 80% населения. К 1939 г. в стране в пяти православных епархиях насчитывалось более 4 млн верующих, около 2500 церквей и

часовен и почти 3000 духовных лиц, 17 монастырей и скитов, в том числе знаменитая Почаевская лавра. «Особая роль Почаевской лавры в восточнославянском православном мире ощущалась повсеместно. Церковный народ чтит лавру как единственную величественную монастырскую святыню, чудом сохраненную и убереженную» (Лабынцев 1996: 71).

София Прорвич возвращается из беженства где-то около 1920 г., вскоре после состоявшегося к тому времени раздела Белоруссии, в результате которого Лунинец оказался в Западной Белоруссии, входившей в состав возрожденной Польши. В ее возвращении на родину, как позднее вспоминала Прорвич, большую роль сыграла помощь митрополита Георгия (Ярошевского)². Время пребывания Софии Прорвич в беженстве стало началом активизации ее литературной деятельности, как о том позднее сообщала она сама, о чем может свидетельствовать подпись под фотографией, помещенной в ее статье – «София Прорвич. В начале литературной деятельности (1916)»³.

По возвращении в родные места через некоторое время София Прорвич становится деятельным сотрудником известного русскоязычного еженедельного журнала «Воскресное чтение», выходившего с 1924 по 1939 г., на страницах которого с самого первого года издания регулярно печатались ее стихотворения и рассказы. Этот единственный тогда подобный «церковно-народный иллюстрированный журнал» стал своего рода всеобъемлющим православным архивом межвоенного двадцатилетия не только II Речи Посполитой, но и всего Русского зарубежья, о чем мы много писали в своих работах, посвященных судьбам Православия в первой половине XX в. В ходе наших многочисленных экспедиционных поездок по территории Польши, Литвы, Белоруссии, Украины наше внимание в свое время привлек популярный в межвоенной Польше журнал «Воскресное чтение». При этом в ряде церковных и личных священнических архивов нам встречались отдельные номера или даже подшивки этого издания за несколько лет, но «полного комплекта журнала, насчитывающего свыше 800 номеров, издававшегося тиражом в несколько тысяч экземпляров, не существует вовсе. Даже в большинстве специальных библиографий сведения о нем отсутствуют или же неверны» (Щавинская 1998: 76–77). В этом издании София Федоровна, помимо редакторской работы, публикует множество своих поэтических и прозаических произведений, призванных, как она сама признавалась, развивать «в... читателях не отвлеченное, а жизненное, христианское миропонимание». Ее сочинения проникнуты идеями созидания «великого, святого – братской семьи», возвращенной на христианских идеалах (Прорвич 1934: 12).



София Прорвич. Фото 1916 г.
Источник: Воскресное чтение. 1934. № 1. С. 12

Первым произведением Софии Прорвич, напечатанным в «Воскресном чтении», стало ее стихотворение под названием «Молитва Ефрема Сирина», поэтическое переложение известной православной покаянной молитвы преподобного Ефрема Сирина⁴:

«О, мой Господи, жизни Владыка мойей!
Изболела дума моя страстьми,
Но по благости Ты, Всемогущий, Своей
Празднословья, унынья не даждь ми.
Пусть душа моя будет смиреньем полна,
И светяся целомудрием ясным,
Пусть она будет чистой любовью сильна –
И терпеньем, всегда неугасным.
О, мой Господи, дай мне, рабу Твоему,
Видеть оком души прегрешенья;
Дай мне радость и брату сказать своему:
“Не предаю я тебя осужденью”»
(Прорвич 1924б:134).

В этом же номере опубликовано еще одно ее стихотворение – «Воскресному чтению», в котором автор приветствует выход этого издания такими словами: «Мы “Чтение Воскресное” / Приветствуем, как новь; Пусть слово его честное / Среди нас творит любовь. /... И рвемся мы в страдающей / Душе создать чертог, / Зовя мольбой рыдающей: / Где веры правой Бог? / ... Как просветы небесные / Среди тучи хороши, / Так “Чтение Воскресное” / Отраднo для души...» (Прорвич 1924а: 136).

В своих стихотворных и прозаических публикациях София Прорвич и в дальнейшем не раз обращается к редакции и читателям «Воскресного чтения», называя журнал «родной семьей» для читателей из провинции (Прорвич 1925: 24). Она также благодарит редакцию за память и внимание к ее «хотя и скромному, но душой проверенному творчеству» (Прорвич 1926б: 12). В своем приветственном послании в седьмую годовщину выхода журнала Прорвич от имени сельских читателей, обращаясь к редакции «Воскресного чтения», отмечает, что журнал «всегда тактично ориентируется среди настроений и событий... искренним и живым словом... постоянно напоминает о том, что жизнь людей – не в сутолоке и раздорах друг с другом, а она вся есть стремление к заветам любви, провозглашенной со Св. Кривавой Голгофы». Прорвич пишет о большом значении для сельских читателей «Воскресного чтения» как путеводного огонька «среди недоразумений, заблуждений, в хаосе различных понятий, суждений в данное скорбное для Православия время» (Прорвич 1930а: 63).

Отвечая на вопрос читателей, зачем она сотрудничает с духовным журналом, который мирские люди не читают, и зачем вообще нужен духовный журнал, Прорвич приводит свои мысли и соображения о том, что такое «Церковный, или как у нас на Полесьи называют – Духовный журнал, и для чего они нужны нам, христианам?». Эту статью Софии Прорвич можно даже назвать концептуальной, в ней она демонстрирует свои представления о роли и значении духовных журналов в жизни христиан, когда «после Великой войны душа человека огрубела, сердце очерствело, все родное забывалось, казалось ненужным, а вместо этого вносилось что-то грубо-новое, не наше... Но вот окончилась пора военной разрухи... задышала литература опять. Появились Духовные журналы, голос их отрадно зазвучал среди христиан, будя душу, мысль, призывая к великой и полезной работе сомневающихся и потерявших путь к Богу». Прорвич отмечает миролюбие «Воскресного чтения», объясняет необходимость чтения Духовных журналов, поскольку у каждого человека «есть способность мыслить отвлеченно в области философии и религии», и здесь такие журналы дают толчок «к высокому непрерывному мышлению». По ее словам, даже самая слабая статья в «Воскресном чтении» способна натолкнуть читателя на мысль, что есть «другая высшая идеальная цель жизни», и в каждой статье он найдет что-то родное своей душе, «найдет то, что научит познавать христианское счастье» (Прорвич 1931б: 32).

В 1934 г. в статье, посвященной десятилетнему юбилею издания «Воскресного чтения», которое «стало родным для читателей благочестивой се-

мьи», Прорвич пишет, что журнал не ставил перед собой задачу отражать бурное течение современной жизни, но в первую очередь старался поддерживать и окрылить утасующую в современном мире веру, «чтобы светлые порывы захватили душу всего человечества, чтобы любовь Христова была основой каждой человеческой жизни». Второй задачей журнала она называет призыв стать всем действительно братьями и сестрами во Христе, вспомнив заветы Христа, отбросить злобу и ненависть, а проповеднические повествования о красоте и пути достижения этого – третьей задачей журнала. Читателям издания предлагается «горячо откликаться на его трезвый, любовный голос, на его светлое, правдивое слово, стараться поддержать этот святой огонек, присоединяя к нему и свои огоньки – светлые порывы сердца» (Прорвич 1934: 12).

В своих произведениях София Прорвич часто вспоминает о прежних временах, как «в то старое, доброе время, когда люди... крепко держась за веру отцов и прадедов своих, ревниво оберегали ее от наносного, противного их традициям, заморского веяния» (Прорвич 1927г: 78). Печальясь о прошлом, Прорвич пишет, что если раньше «скромно расцветали цветы полевые, / зеленью шумели тихие леса», то ныне «цветут дурманы, опьяненья; / аромат их дышит ядовитой мглой, / навекая сердцу горечь сожаленья / о родной и светлой простоте былой» (Прорвич 1928е: 391). Тоской о былом в стихах звучат и ее слова о вере: «Сумерки осени, сумерки седые! / Души без веры, без Бога, усталые, / в сумерках осени дышит печаль, / сердцу мучительно солнышка жаль» (Прорвич 1927е: 545). Как утверждает она в одном из своих стихотворений, истинная душа и радость поэзии состоит именно в религиозном чувстве:

«Есть радость истинная в мире,
В связи с заветною мечтой:
Она – дитя родное мира,
Душа – поэзии святой. <...>
В религии – ее основа,
Свобода духа – имя ей,
В связи с любовью Христовой
Все наслаждение лишь в ней»

(Прорвич 1929в: 218).

Прозаические произведения Софии Прорвич представляют собой небольшие рассказы, эссе, лирические миниатюры, жизненные зарисовки, название которых сопровождается пояснениями: «из действительной жизни», «быль». Среди них были и сочинения, печатающиеся с продолжением в нескольких номерах журнала, часть которых можно отнести к разряду небольших повестей, а одну из них («Шапка моего папочки»), напечатанную в



София Прорвич. Фото 1933 г.
Источник: Воскресное Чтение. 1934. № 1. С. 12

1926 г. в семи номерах (№ 9–15), сама Прорвич даже назвала маленьким романом. Герои произведений писательницы – это в основном простые сельские священники, их истории, судьбы; пожалуй, одной из основных для нее тем стали размышления о сущности священнической службы. Темы чрезвычайно близкой ей самой, дочери и жене священника, простой сельской матушке, чья жизнь также находит свое отображение в публикациях Софии Прорвич на страницах «Воскресного чтения». В них приведены ее наблюдения и размышления, раскрывающие насущные проблемы в православной среде межвоенной Польши, например, беспокоящее православное духовенство отпадение части паствы в штундизм и другие секты, распространение которых в то время особенно активизировалось на Полесье. В этой связи Прорвич пишет, например, и об открытых в Лунинце церковно-певческих миссионерских курсах, где читались лекции, в том числе о «технической и духовной красоте церковного пения», устраивались спевки, а потом хор участвовал в вечернем богослужении. В заключение православный миссионер призывал слушателей относиться к своим пастырям с должным уважением и чтить носимый ими священный сан, жить в мире со своим приходским священником (Прорвич 1928б: 576).

В рассказах Софии Прорвич можно найти суждения и размышления о влиянии священника на своих прихожан, мнение об этом простой сельской матушки. Молодой, начинающий иерей считает, что с помощью прочтения религиозных брошюр, своими проповедями и книгами он сможет достучаться до их души, а пожилой, умудренный опытом батюшка призывает «не идеальничать», ибо, мол, после долгих лет служения тот сам «не раз столкнется с дикостью, упорством и грубостью своих прихожан». Услышавшая этот разговор сельская матушка сказала, что оба не правы – она, выросшая в деревне, главным смыслом видит природу, сама она «без книжки и указки... научилась любить весь мир», присмотревшись к быту крестьян, стала понимать их духовный мир, нужно только уметь подойти к ним, заслужить их доверие и уважение. Когда священник начинает свои проповеди, то он должен понимать, что прежде всего «пастырскую деятельность нужно начинать с азбуки», поскольку простые прихожане не знают, не понимают в своей религии, в которой родились, самой простой азбучной истины. Исполнение же обрядности без души часто становится причиной ухода в разные штундисты (Прорвич 1924в). Тема роли сельских матушек в семейной священнической жизни у Прорвич – одна из основных. Сельская матушка часто становится героиней ее произведений, в них свое отображение находят как собственный жизненный опыт Софии, супруги сельского священника, так и ее представление об идеальном образе матушки и ее роли в семейной жизни священника. По мнению священника, в ее произведениях, «нам, идущим на пастырский подвиг, нужна не жена, а – друг, помощница и мать наших детей» (Прорвич 1928д: 541), и именно «от матушек наших много зависит наше положение в обществе: они могут и возвысить нас, и унижить» (Прорвич 1932а: 605). Интересную характеристику образа одной сельской матушки дала Прорвич в рассказе: «Перевоспитала»: «Оля не была умна; да при ее чистоте и привлекательности большой ум, пожалуй, мешал бы ей. Она раньше, без великого ума, хорошо понимала своего Левушку... а когда разглядела его недостатки, то не перестала его любить, а только задалась благой целью: перевоспитать своего батюшку, сделать его счастливым и достойным уважения» (Прорвич 1931а: 419). Прорвич повествует и о тяжелой доле вдовы сельского священника: «Какое грустное явление в жизни представляет собой вдова из среды духовенства! Матушка-вдова, как стебелек без цветка, сразу стушевывается, как бы выбрасывается из общества и – как все на свете – забывается, приниженная бедностью и сознанием своей ненужности обществу» (Прорвич 1926в: 173).

Женская тема звучит во многих стихах и прозаических сочинениях Прорвич, в одном из которых она так характеризует положительный пример: «женщины по природе своей должны быть стыдливы», а современные нравы совсем другие, «мода современная это огромное зло для красоты души женской... в сущности женщина без красоты духовной – ничтожество» (Прорвич 1928ж: 736–738). София Прорвич так отмечает роль женщины в церкви – «как прекрасна женщина, когда она проникнута любовью к церкви! Такие женщины так сильны духом, что могли бы свободно вдохновить весь мир на доброе дело» (Прорвич 1932а: 604).

Волнуют ее и проблемы отношения церкви и науки, значение школьного образования. Если сельский священник полагает, что «это прекрасное, огромное здание мира ни в каком случае нельзя приписать никому другому, как только премудрому и всемогущему Художнику – Богу», то его приятель, заведующий одной из больших школ, возражает, что «в век реализма на все требуются доказательства», а «сельское духовенство еще не доросло до науки и понимания ее пользы», и в настоящее время мало кто из священников может применить к себе определение «отец духовный». При этом семья священника требует содержания, и прихожане должны содержать своего пастыря, «вознаграждая... за труд, поскольку если пастырь будет работать, чтобы добыть средства для жизни, то ему не хватит и времени ни исполнять требы, ни совершать богослужения, ни проповедывать». Большую роль всегда играет школа, призванная учить и воспитывать «вверенных ей детей... школьное правильное воспитание – это огромная подмога в трудном деле пастырской деятельности» (Прорвич 1928в).

Прорвич описывает размышления правящего архиерея о роли священника, его мысли «об улучшении быта и вообще об улучшении положения священника», о том, что человеку свойственно наслаждаться высшими чувствами, переживать благородные мысли только благодаря дару поэзии, высшая степень которого – «религия, дающая истинную радость», и поэтому нужно искать поэзию и в проповедническом деле. Но при этом священники часто вынуждены заниматься добыванием «лишнего гроша для своих нужд», и им некогда думать о своей «прямой обязанности: быть нравственной силой для своих прихожан». Но в таком положении нет прямой вины самих сельских священников, и задача епископов – «возбудить в них сознание их пастырского достоинства... сделать их авторитетными среди народа». «Только в религии – счастье и радость жизни, только она приведет на нашу бедную землю царство мира и нравственной красоты» (Прорвич 1929а).

В сочинениях Прорвич действие часто происходит на ее родной полесской стороне, которую она описывает с большой теплотой и любовью. «Быль. Это было в захолустном, полесском селе О-ль, в то старое, доброе время, когда люди... крепко держась за веру отцов и прадедов своих, ревниво оберегали ее от наносного, противного их традициям, заморского веяния» (Прорвич 1927г: 78). «Это случилось в мирном, родном мне уголке Полесья... в глухом полесском селе, среди крестьян, среди чаровных песен и сказок Полесской природы» (Прорвич 1929б: 5). Герои ее рассказов часто разговаривают на родном для нее полесском диалекте. С любовью и ностальгией описывает София Прорвич местную жизнь и природу, рисует дорогие, незабвенные, волшебные, очаровывающие полесские вечера, когда во власти их «могуче опьяняющей красоты неудержимо хочется не то плакать, не то молиться, не то благодарить Того, Кто властвует над миром, над красотой» (Прорвич 1927д: 219). Все ее творчество пронизывает призыв «находить отраду в чтении чудесной, написанной Самим Богом книги – природы» (Прорвич 1927в).

Поэтическое описание полесской природы постоянно присутствует в прозаических произведениях Прорвич: «Август подошел к концу... но природа была так еще приветлива, лазурь неба так хороша, увитая зеленью река так спокойна, чиста; а полесская песня так гармонировала этой сельской красоте» (Прорвич 1933б: 139). Многие в произведениях православной писательницы было связано с полесской тематикой, любовь к родному Полесью она пронесла через всю свою жизнь. Так, стихотворение «Богородицны слезки» София сопровождает таким пояснением: «На моей родине, в глуши Полесья, в конце каждого села высится большой крест, водруженный крестьянами. А набожная рука дивчины посадила у подножия креста куст сирени или березку плакучую: у ее корней заводится травка, а в ней на тоненьких стебельках вырастают маленькие розовые цветочки, называемые “Богородицны слезки”, исцеляющие от лихорадки; для этого их собирают и сушат» (Прорвич 1928а: 652).

Все произведения Прорвич пронизаны светом евангельского учения, в них отражена ее тоска по былому, по родному Полесью. Стихи Софии отличаются особым лиризмом, здесь и стремление «утомленному брату в страданьи / тихую радость надежды подать» (Прорвич 1927а: 411), и призыв к молодежи: «Не гаси суетой свет небесный, / золотящий мечты твоей доли; / он – от Бога; от силы чудесной, / удаляет от сердца печаль» (Прорвич 1928г: 603).

Во многих номерах «Воскресного чтения» ее произведения приурочены к православным празд-

никам, отмечаемым в эти дни. Пасхальное утро она описывает как «утро радости», когда все «люди должны облечь себя и свои души во все чистое, светлое, чтобы достойно встретить этот светлый и радостный праздник праздников». Героиня одного из ее рассказов, сельская матушка объясняет своей маленькой дочери чудо Воскресения Христова: «всей душой и сердцем; оно на небе и на земле, в душе каждого христианина; потому так и хорошо на душе, и хочется верить, что теперь наступит новая, просветленная жизнь, и воссияет правда и любовь, хочется видеть всех счастливыми и любящими Бога» (Прорвич 1927б: 197). Многие ее стихи и рассказы адресованы детям, особенно напечатанные в рождественские и пасхальные праздники, содержание которых соответствовало празднику.

София Прорвич часто посещала Почаевскую лавру, где находила отраду своей исстрадавшейся душе, что нашло отражение и в ряде ее произведений. Описывая свою первую поездку в Почаевскую обитель, которую она, к тому времени уже плохо себя чувствующая, совершила в сопровождении своей младшей дочери, тоже матушки, и внучки, православная писательница восклицает: «наконец-то осуществилась моя заветная мечта, целые годы лелеянная в глубине моей души: я собралась в Почаев». Когда они прибыли в Почаевскую лавру и наконец удалось приложиться к чудотворной Почаевской иконе, она восторженно восклицает: «в душу мою, много пострадавшую во всю мою суровую жизнь, наваялось блаженство умиления, незабвенное на всю жизнь». «И нигде, никогда, никакая другая религия, никакие мудрования человека не дают такого ощущения счастья, радости, полноты чувств святых, какие дают благоговейная церковная служба... прославляющая Его мудрость, “данную людям в религиозном творчестве”. И невозможно даже представить себе: какой был бы мир без религии Православной!» (Прорвич 1930в: 512–515). При разговоре в очередную свою поездку в Почаев с присутствовавшими там богомольцами о монашестве, монахах, их роли и значении для верующих София утверждала: «В последнее время этот светский дух, ворвавшийся было с войной в Св. Лавру, теперь почти вытеснен истинно монашеским духом старого патриархального быта бывших монастырей, и все благодаря настойчивости о. Наместника... Ведь Св. Лавра – это украшение и опора Православия». Она заканчивает свой рассказ словами: «Незабвенная, Святая Лавра! Все в ней так чудесно, назидательно и отрадно, все здесь поет, сливается в одну хвалебную песнь Пресвятой Богородице: “Радуйся, Похвало Почаевская и всего мира Надежду и Утешение”!» (Прорвич 1932б: 35–36).

Часто в ее рассказах героинями являются воспитанницы или выпускницы Паричского духовного училища, которое в свое время окончила сама София. Так, она вспоминает, как встретила в Почаеве свою сокурсницу, когда-то бывшую «молодой матушкой, насмехающейся над религиозностью своего смиренного батюшки, не признающей ни молитвы, ни паломничества». А после ухода из жизни своего мужа молодая вдова, не привыкшая искать утешения в молитве, сначала сетовала на свою судьбу, но, увидев во сне святыни Почаева, решила обязательно посетить Почаевскую лавру, где и произошла ее встреча с Софией (Прорвич 1932б: 35–36).

К Почаевской лавре и ее чудотворной иконе Божией матери София Прорвич обращается в своих стихах:

«О, как чудно прекрасен Почаевский звон!
Он торжественно льется могучей волною:
Высоко, высоко – к голубым небесам,
По зеленым холмам – далеко, по лесам...
Над селеньями носится вестью святою.
Как Божественно полон почаевский звон!
Слышишь: дышат не медные звуки немые,
Это – стройные хоры живых голосов,
То – мелодия славы Господней без слов,
Это к радости зовы безмерно родные.
Как молитвенно славен почаевский звон!
Развиваясь у солнца гирляндой узорной,
То коснется покоем смятенной души,
То прольется молитвой в церковной тиши
Пред Иконой, для мира всего, Чудотворной...
Как же дорог ты сердцу, Почаевский звон!»
(Прорвич 1930д: 555)

«Пред Иконой Чудотворной я
Недостойная стою
И Владычице покорная,
Ей всю душу отдаю.
К ней – несмелое моление:
Матерь Божия, войди
В душу – Божие селение,
Ее чудом огради»
(Прорвич 1930б: 658).

В первом номере «Воскресного чтения» за 1935 г. опубликованы два рассказа Прорвич, один из которых, с подзаголовком «Легенда», описывает легендарные события, произошедшие в Вифлееме и его окрестностях, связанные с Рождеством Христовым (Прорвич 1935а: 9–13). В другом рассказе – ее философские размышления, связанные с мыслями о приходе Нового года и уроках уходящего, заставляющего оглянуться на прожитое, на свои поступки, свой опыт, который «ищет только добра». Но



Почаевская Лавра. Фото конца 1920-х – начала 1930-х годов.

Фото из открытых источников:

<https://polona.pl/item-view/80bd1acf-3f5c-49be-8df3-d9397d6d42b9?page=0>

если опыт ищет добра, то ему присущи и добродетели, самая важная из которых, по ее мнению, «это – вера, или вернее – верование, потому что верить и веровать не одно и то же... Веровать можно только в высшее над нашим умом, во всемогущее, незримое телесными очами, но постигаемое духом. А Такой есть только Бог» (Прорвич 1935в: 10–11). И в этом же номере публикуется ее письмо, в котором она, с болью прощаясь с читателями «Воскресного чтения», говорит, что «принятая в редакционную семью “Воскресного Чтения”, в качестве сотрудницы, хотя и слабенькой... за 11-ть лет сроднилась с ним... 11-ть лет я очень привыкла чрез посредство близкого нам журнала беседовать с Вами в своих рассказах и стихотворениях... Но всему бывает конец: я вынуждена уйти, оставить любимую, родную мне семью – Редакцию “Воскресного Чтения”, потому что я теперь – инвалид: левый глаз мой испорчен и писать и читать я уже не могу». Заканчивает свое прощальное письмо София словами благодарности своим читателям «за добрые и лестные отзывы, письменные и устные» о ее рассказах (Прорвич 1935б: 16).

В первый год издания «Воскресного чтения» вышло из печати 45 номеров журнала, в 13 из них были опубликованы произведения Софии Прорвич: 11 стихотворений и 2 рассказа. Всего же за 1924–1938 гг., по нашим подсчетам, в «Воскресном чтении» было напечатано около 200 различных

прозаических и стихотворных произведений православной полесской писательницы. Ее произведения выходили и в виде небольших брошюр (Прорвич 1933в) и перепечатывались в других изданиях в разных странах⁵. Наибольший расцвет творчества Софии Прорвич пришелся на 1924–1933 гг., когда ежегодно только в «Воскресном чтении» появлялось до 20 ее публикаций, часть которых печаталась даже в нескольких номерах журнала. Два ее пронзительных по своему настроению стихотворения были напечатаны в «Воскресном чтении» в 1937 и 1938 г., причем последнее из них в номере, вышедшем в июне, за месяц до кончины Софии Прорвич, почившей 29 июля 1938 г.

«Молитва слепой

Господи, помилуй, Господи прости!
Помоги мне, Боже, крест свой донести.
Мрачные туманы, серые вуали
Вьются пред очами, заслоня дали.
Небу, свету, солнцу не внимают очи,
Только думы дышат, словно сказки ночи.
Книги – моя радость – мне теперь незримы:
Утомились очи – рок неумолимый.
Ах, унынья слезы обжигают душу!
Но я теплой веры Богу не нарушу.
Господи, помилуй, Господи прости!
Помоги мне, Боже, крест свой донести»
(Прорвич 1937: 425).

«Думы слепой
 Думы печальные, думы холодные,
 К сердцу прильнули тоской безысходною,
 Скрыться, уйти мне от вас нету мочи:
 Радость ушла, утомились очи...
 Прочь эти думы, слезой обожженные!
 Думы, тоской молчаливой рожденные;
 Где мне укрыться от вас, непокорные?
 Душу измучили ноченьки черные...
 Больно мне выстрадать тьму беспросветную.
 Божия Матерь, люблю Тебя, Светлую:
 Дай мне мечту о Тебе лишь спокойную, –
 Мысль о родном мне Почаеве стройную,
 В ней я найду и тепло, и смирение,
 Тихую грусть и святое терпенье»
 (Прорвич 1938: 303).

Летом 1938 г., во время очередной своей паломнической поездки в Почаев, София Прорвич, не раз говорившая о том, что «она была бы счастлива уме-

реть и быть похороненной в Почаеве», тихо скончалась «в Свято-Успенской Почаевской лавре после непродолжительной болезни» и была похоронена с большими монастырскими почестями «сонмом духовенства во главе с Архимандритом Вениамином» на местном православном «кладбище вблизи кладбищенской церкви» (Дюков 1938: 370).

Матушка София вступила на литературную стезю в уже весьма зрелом возрасте. Начало ее литературного творчества было теснейшим образом связано с революционными событиями, переменами, круто изменившими все вокруг – государственный строй, государственные границы, судьбы как государств, так и всех слоев населения. Эти судьбоносные социально-политические перемены и события жестко отразились как на самой Прорвич, так и на всей ее семье. И в этих трагических условиях раскрылся литературный талант одной из сельских матушек, священнической вдовы Софии Федоровны Прорвич, ставшей профессиональной писательницей.

Примечания

¹ Сын Прорвичей Николай, окончивший в 1903 г. сначала Минское духовное училище, затем Минскую духовную семинарию, не пошел по духовной линии, как его отец, а начал военную карьеру и в 1916 г. приказом по 2-му Киевскому Николаевскому военному училищу был переведен из юнкеров в прапорщики «с зачислением по армейской пехоте» (№ 148 в списке выпускников за 01.01.1916) (Приказы о чинах 1916: 8).

² София Прорвич в приписке к своему стихотворению «В годовщину смерти Высокопреосвященного Митрополита Георгия» пишет: «Незабвенный, дорогой Высокопреосвященный Митрополит Георгий при жизни сделал для меня большое благодеяние и родственно вошел в мое безвыходное положение, когда я осталась вдовой священника в беженстве» (Прорвич 1926а: 82).

³ Это фото полесской православной писательницы помещено в ее статье «На грани Нового Года и нового десятилетия», посвященной десятилетнему юбилею основания журнала «Воскресное чтение» (Прорвич 1934: 12). София Прорвич была сотрудником редакции «Воскресного чтения» с его основания и на протяжении 11 лет, когда по болезни была вынуждена уйти из состава редакции.

⁴ Великопостная покаянная молитва, приписываемая Ефрему Сирину и написанная в IV в., в которой звучит обращение к Господу с просьбой дать человеку способность видеть совершаемые им неблагоприятные проступки, чтобы очистить от них сердце и принести в душу чувства целомудрия, терпения и любви. Она вдохновила Пушкина на одно из лучших его стихотворений «Отцы-пустынники...», в основу которого легла покаянная молитва Ефрема Сирина. Впервые пушкинское стихотворение под названием «Молитва» было опубликовано в 1837 г. в журнале «Современник» (Современник. 1837. Т. V. С. 319).

⁵ См., напр.: Прорвич С. На заре христианства. Рождественская легенда // Вера и жизнь. Духовный журнал. Рига, 1937. № 12 (Сидяков 2021: 51, 69); Прорвич С. Господь привел (Прорвич 1933а: 90–102).

Источники и материалы

Дюков 1938 – Дюков Т., прот. Отошла в лучший мир // Воскресное чтение (далее – ВЧ). 1938. № 3–34. С. 370. История возникновения Паричского 1895 – История возникновения Паричского Св. Марии Магдалины училища духовного ведомства. СПб.: Синодальная типография, 1895.

МнЕВ 1876 – Минские епархиальные ведомости. 1876. № 14. С. 251, 259.

МнЕВ 1878 – МнЕВ. 1878. № 18. С. 490.

МнЕВ 1901 – МнЕВ. 1901. № 22. С. 465.

МнЕВ 1902 – МнЕВ. 1902. № 13–14. С. 284.

МнЕВ 1904 – МнЕВ. 1904. № 12. С. 205–206.

МнЕВ 1907 – МнЕВ. 1907. № 14. С. 378.

П. С. 1928 – П. С. Письмо мужчины // ВЧ. 1928. № 28. С. 444–446.

- Памяти Марии Яковлевны Пущиной 1895 – Памяти Марии Яковлевны Пущиной, основательницы Паричского женского училища духовного ведомства // МнЕВ. 1895. № 9. С. 253–260.
- Приказы о чинах 1916 – Приказы о чинах военных 1916 года. СПб., 1916. Дополнение к Высочайшему приказу Января 1-го дня 1916 года.
- Прорвич 1924а – Прорвич С. Воскресному чтению // ВЧ. 1924. № 9. С. 136.
- Прорвич 1924б – Прорвич С. Молитва Ефрема Сирина // ВЧ. 1924. № 9. С. 134.
- Прорвич 1924в – Прорвич С. Подслушанный разговор // ВЧ. 1924. № 24. С. 376–377; № 25. С. 391–393.
- Прорвич 1925 – Прорвич С. Воскресному чтению. Из провинции // ВЧ. 1925. № 2. С. 24.
- Прорвич 1926а – Прорвич С. В годовщину смерти Высокопреосвященного Митрополита Георгия // ВЧ. 1926. № 6. С. 82.
- Прорвич 1926б – Прорвич С. Редакции «Воскресного чтения» // ВЧ. 1926. № 1. С. 12.
- Прорвич 1926в – Прорвич С. Шапка моего папочки (Маленький роман) // ВЧ. 1926. № 9. С. 136–138; № 10. С. 153–155; № 11. С. 171–174; № 12. С. 187–189; № 13. С. 203–204; № 14. С. 219–222; № 15. С. 234–237.
- Прорвич 1927а – Прорвич С. [Солнца хочу я и ласк его нежных] // ВЧ. 1927. № 34. С. 411.
- Прорвич 1927б – Прорвич С. В светлое Пасхальное утро // ВЧ. 1927. № 17. С. 197.
- Прорвич 1927в – Прорвич С. Над пропастью // ВЧ. 1927. № 42. С. 533–538; № 44. С. 566–571.
- Прорвич 1927г – Прорвич С. Пять просфорок // ВЧ. 1927. № 6. С. 78–83; № 8. С. 111–115.
- Прорвич 1927д – Прорвич С. Согрешила я // ВЧ. 1927. № 20. С. 219–223; № 21. С. 227–231.
- Прорвич 1927е – Прорвич С. Тоска о Боге (Из мотивов осени) // ВЧ. 1927. № 45. С. 545.
- Прорвич 1928а – Прорвич С. «Богородицыны слезки» // ВЧ. 1928. № 43. С. 652.
- Прорвич 1928б – Прорвич С. Ближе к Христу Спасителю // ВЧ. 1928. № 38. С. 576.
- Прорвич 1928в – Прорвич С. Кто же из них прав? (Из действительной жизни) // ВЧ. 1928. № 2. С. 22–26; № 4. С. 58–62.
- Прорвич 1928г – Прорвич С. Молодежи // ВЧ. 1928. № 40. С. 603.
- Прорвич 1928д – Прорвич С. Отец Алексей // ВЧ. 1928. № 35. С. 522–529; № 36. С. 540–543; № 37. С. 554–558; № 38. С. 572–574.
- Прорвич 1928е – Прорвич С. Простота // ВЧ. 1928. № 25. С. 391.
- Прорвич 1928ж – Прорвич С. Светлая минута // ВЧ. 1928. № 48. С. 736–738.
- Прорвич 1929а – Прорвич С. Архиерей (Быль) // ВЧ. 1929. № 26. С. 414–419; № 28. С. 446–452.
- Прорвич 1929б – Прорвич С. Бельский крестик // ВЧ. 1929. № 1. С. 5–10.
- Прорвич 1929в – Прорвич С. Истинная радость // ВЧ. 1929. № 14. С. 218.
- Прорвич 1930а – Прорвич С. Воскресному чтению (Отзвук на статью в № 1-м сего года: «На пороге Нового Года») // ВЧ. 1930. № 4. С. 63.
- Прорвич 1930б – Прорвич С. [Пред иконой чудотворной...] // ВЧ. 1930. № 42. С. 658.
- Прорвич 1930в – Прорвич С. В Почаеве // ВЧ. 1930. № 33. С. 512–515.
- Прорвич 1930г – Прорвич С. Любили наши отцы Бога // ВЧ. 1930. № 24. С. 383–387.
- Прорвич 1930д – Прорвич С. Почаевский звон церковный // ВЧ. 1930. № 36. С. 555.
- Прорвич 1931а – Прорвич С. Перевоспитала // ВЧ. 1931. № 30. С. 398–404; № 31. С. 416–421.
- Прорвич 1931б – Прорвич С. Письмо в редакцию уважаемого журнала «ВЧ» // ВЧ. 1931. № 4. С. 32.
- Прорвич 1932а – Прорвич С. Благодичный // ВЧ. 1932. № 45. С. 600–605; № 46. С. 617–621.
- Прорвич 1932б – Прорвич С. В Св. Почаевской лавре (Среди богомольцев) // ВЧ. 1932. № 35–36. С. 454–460.
- Прорвич 1933а – Прорвич С. Господь привел // Православный русско-американский календарь. Wilkes-Barre: Изд-ние Русского Православного Кафолического Общ-ва Взаимопомощи (Тип. газеты «Свет»), 1933. С. 90–102.
- Прорвич 1933б – Прорвич С. Наши Ангелы-хранители // ВЧ. 1933. № 9. С. 137–141; № 10. С. 154–155; № 11. С. 170–172; № 12. С. 186–188.
- Прорвич 1933в – Прорвич С. Песни соловья. Варшава, 1933.
- Прорвич 1934 – Прорвич С. На грани Нового Года и нового десятилетия. С Новым годом // ВЧ. 1934. № 1. С. 12.
- Прорвич 1935а – Прорвич С. В Рождественскую ночь (Легенда) // ВЧ. 1935. № 1. С. 9–13.
- Прорвич 1935б – Прорвич С. Письмо к читателям «Воскресного чтения» // ВЧ. 1935. № 1. С. 16.
- Прорвич 1935в – Прорвич С. С Новым годом! С новой жизнью // ВЧ. 1935. № 1. С. 10–11.
- Прорвич 1937 – Прорвич С. Молитва слепой // ВЧ. 1937. № 27. С. 425.
- Прорвич 1938 – Прорвич С. Думы слепой // ВЧ. 1938. № 25–26. С. 303.
- Устав шестиклассного Паричского 1877 – Устав шестиклассного Паричского женского св. Марии Магда-

лины училища духовного ведомства, Минской губернии, Бобруйского уезда, в местечке Паричах // МнЕВ. 1877. № 6. С. 63–69.

Утвержденный Его Преосвященством журнал 1872 – Утвержденный Его Преосвященством журнал Комитета училищ девиц духовного звания о приеме в Паричское училище в сем 1872 г. // МнЕВ. 1872. № 32. С. 253–254.

Научная литература

Громько Л. У родных истоков. Пинск: КУП «Пинская региональная типография», 2005.

Колас Я. На ростанях. Т. 1. Кн. 1–2. Минск: Дзяржаўнае выдавецтва БССР, 1955.

Лабынцев Ю. А. Всему православному миру. М.: Русское слово, 1995.

Лабынцев Ю. А. Народная литература православной Польши: 1918–1939 // Славяноведение. 1996. № 2. С. 63–74.

Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Белорусско-украинско-русская православная книжность межвоенной Польши: Исследования и публикации по материалам экспедиции 1996 г. М.: Индрик, 1999а.

Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Польский православный журнал «Воскресное чтение» // Радонеж. 1999б. № 2–3 (87). С. 8, 7.

Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Журнал «Воскресное чтение» // Сайт «Православие.RU». Раздел «Поместные церкви». 05.11.2002. <https://pravoslavie.ru/orthodoxchurches/40240.htm>

Прорвич С. Любили отцы наши Бога: Сборник рассказов. Минск: Белорусский экзархат, 2004.

Сидяков Ю. Л. Роспись журнала «Вера и жизнь» – Рига, 1923–1940 // Русский мир и Латвия / под ред. С. Мазура. Вып. 61. Рига; СПб., 2021. С. 51, 69.

Тумилович В. Полесье в жизни и творчестве Софии Прорвич // Загороддзе-2. Матэрыялы навукова-краязнаўчай канферэнцыі «Палессе – скрыжаванне культур і часу». 25–27 верасня 1999 г., Пінск / Уклад. І агул / Рэд. Ф. Д. Клімчука, В. А. Лабачэўскай. Мінск: Тэхналогія, 2000. С. 173–174.

Тумилович В. Возрождение забытого имени // Лунинецкая муза. 2001. № 5. <https://luninec.by2.by/muza/vozrozhdenie.html> (дата обращения: 12.03.2025).

Щавинская Л. Л. Книги и брошюры крупнейшего православного издательского центра межвоенной Польши – Варшавской Синодальной типографии // Славяноведение. 1998. № 1. С. 76–88.

Щавинская Л. Л. Православные имперской России в границах новой межвоенной Европы: судьба одной Полесской матушки // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков: Материалы XXIV Междунар. научн. конференции, посвященной 80-летию Победы в Великой Отечественной войне. Иваново, 26–27 марта 2025 г. Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2025. С. 168–173.

References

Gromyko, L. 2005. *U rodnykh istokov* [At the Native Roots]. Pinsk: KUP «Pinskaya regional'naya tipografiya».

Kolas, Ya. 1955. *Na rostanyakh* [At the Crossroads]. Vol. 1. Bk. 1–2. Minsk: Dzyarzhhaunae vydavetstva BSSR.

Labyntsev, Yu. A. 1955. *Vsemu pravoslavnomu miru* [To the Whole Orthodox World]. Moscow: Russkoe slovo.

Labyntsev, Yu. A. 1996. *Narodnaya literatura pravoslavnoi Pol'shi: 1918–1939* [Folk Literature of Orthodox Poland: 1918–1939]. *Slavyanovedenie* 2: 63–74.

Labyntsev, Yu. A., and L. L. Shchavinskaya. 1999. *Belorussko-ukrainsko-russkaya pravoslavnyaya knizhnost' mezhvoennoi Pol'shi: Issledovaniya i publikatsii po materialam ekspeditsii 1996 g.* [Belarusian-Ukrainian-Russian Orthodox Books of Interwar Poland: Research and Publications Based on the Materials of the 1996 Expedition]. Moscow: Indrik.

Labyntsev, Yu. A., and L. L. Shchavinskaya. 1999. *Pol'skii pravoslavnyi zhurnal «Voskresnoe chtenie»* [Polish Orthodox Magazine «Sunday Reading»]. *Radonezh* 2–3 (87): 8, 17.

Prorvich, S. 2004. *Lyubili ottsy nashi Boga: Sbornik rasskazov* [Our Fathers Loved God: A Collection of Stories]. Minsk: Belorusskii ekzarkhat.

Sidyakov, Yu. L. 2021. *Rospis' zhurnala «Vera i zhizn'» – Riga, 1923–1940* [Articles of the Magazine «Faith and Life» – Riga, 1923–1940]. *Russkii mir i Latviya* 61: 51, 69. Riga; Saint Petersburg.

Tumilovich, V. 2000. *Poles'e v zhizni i tvorchestve Sofii Prorvich* [Polesie in the Life and Work of Sofia Prorvich]. In *Zagorodde-2. Materyyaly navukova-krayaznaŭchaj kanferentsyi «Palesse – skryzhavanne kul'tur i chasu». 25–27 verasnya 1999 g., Pinsk* [Zagorodde-2. Materials of the scientific and local history conference «Polessye - the crossroads of cultures and time». September 25–27, 1999, Pinsk], ed. by F. D. Klimchuk and V. A. Labacheuskaya, 173–174. Minsk: Tekhnologiya.

Tumilovich, V. 2001. *Vozrozhdenie zabytogo imeni* [Revival of a Forgotten Name]. *Luninskaya muza* 5. <https://luninec.by2.by/muza/vozrozhdenie.html>

luninec.by2.by/muza/vozrozhdenie.html

Shchavinskaya, L. L. 1998. Knigi i broshyury krupneishogo pravoslavnogo izdatel'skogo tsentra mezhvoennoi Pol'shi – Varshavskoi Sinodal'noi tipografii [Books and Brochures of the Largest Orthodox Publishing Center of Interwar Poland – the Warsaw Synodal Printing House]. *Slavyanovedenie* 1: 76–88.

Shchavinskaya, L. L. 2025. Pravoslavnye imperskoi Rossii v granitsakh novoi mezhvoennoi Evropy: sud'ba odnoi Poleskoi matushki [Orthodox of Imperial Russia within the Borders of the New Interwar Europe: the Fate of One Polesia Mother]. In *Gosudarstvo, obshchestvo, tserkov' v istorii Rossii XX–XXI vekov: materialy XXIV Mezhdunar. nauch. konf.: posvyashchennoi 80-letiyu Pobedy v Velikoi Otechestvennoi voine, Ivanovo, 26–27 marta 2025 g.* [State, Society, Church in the History of Russia in the 20th–21st Centuries: Proceedings of the XXIV International Scientific Conference Dedicated to the 80th Anniversary of Victory in the Great Patriotic War. Ivanovo, March 26–27, 2025], 168–173. Ivanovo: Ivan. gos. un-t.

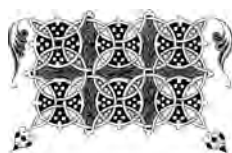
MOTHER SOFIA PRORVICH (1860–1938): THE CREATIVE FATE OF THE POLESSKY ORTHODOX WRITER

Abstract. Women's Orthodox writing is one of the least studied aspects in the history of church life. Long-term observations allow us to say that it has long been widespread, including among the common people. The themes of this writing, without exaggeration, cover the entire range of both worldly and spiritual universal human problems solved by the authors on the basis of their religious beliefs. Sofia Fedorovna Prorovich (1860–1938), a native of Pripyat Polesie, who was destined to become a kind of ideologist of the national religious process in interwar Poland, is one of the few professional Orthodox writers who created many prose and poetic works. Sofia Prorovich entered the literary path at a very mature age, and this was caused by drastic changes in the life of the country and society, which had a drastic effect on her family and herself. Her sufferings and experiences were reflected in her poems and short stories, published mainly in the «Sunday Reading», a church-folk illustrated magazine published in Warsaw from 1924 to 1939.

Keywords: Orthodox literature, Sofia Prorovich, female Orthodox education, interwar Orthodox Poland, the magazine «Sunday Reading».

Authors Info: Shchavinskaja, Larisa L. – PhD in Philology, Associate Professor, Senior Researcher Institute of Slavic Studies Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation), E-mail: l.shchavinskaya@inslav.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9385-3509>

For citation: Shchavinskaja, L. L. 2025. Mother Sofia Prorovich (1860–1938): the creative fate of the polessky orthodox writer. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 41: 86–100





СВЯТЫЕ КОНСТАНТЫ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ В ПАРАДИГМЕ ЭСХАТОЛОГИИ: XIX – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX ВЕКА

Аннотация. Статья посвящена изучению места и содержания предваряющих Страшный суд эсхатологических событий в народной культуре русских в XIX – начале XX в. Информационной базой являются канонические сюжеты из Евангелия, духовные стихи и записи народных представлений этнографического характера. В фокусе исследования не столько конкретные события начинающегося апокалипсиса, сколько актуализированные в них категории нравственно-религиозного мира православных. Показана корреляция эсхатологических сюжетов с религиозно-этическими представлениями народа в целом. В частности, обращается внимание на то, как в эсхатологии реализуются такие святы для народа константы, как *земля, правда, чистота, святость*, а также соучастие Богородицы в эсхатологических акциях. На основании источников разной этиологии показано, что концентрация указанных выше категорий в эсхатологической парадигме является закономерным следствием религиозного мировоззрения русских.

Ключевые слова: эсхатология, духовные стихи, земля, правда, чистота, культура.

Ссылка при цитировании: Листова Т. А. Святы константы русской культуры в парадигме эсхатологии: XIX – первая половина XX века // Традиции и современность. 2025. № 41. С. 101–114

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

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

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 41. С. 101–114

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

УДК – 393.05; ББК – 86.372.24-54; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-41/101-114>

Идея возможности/неизбежности конца света, апокалиптических разрушений земли и всего на ней сущего все очевиднее присутствует в сознании современного российского общества, хотя эти картины будущего далеки от канонического учения Церкви. Их специфика – это неизбежный результат противоречивости и неоформленности мировоззрения современных людей, который представляет собой итог напластования (сплав) советского атеизма, требующего воспринимать мир с позиций материализма, и возвращенного чувства принадлежности к религии своих предков, что побуждает принять в разной степени идеологическую доктрину христианства. Отметим, что активное катехизаторское просвещение, каковое является одной из основных задач Церкви, затрудняют два объективных обстоятельства: одно – отсутствие массового интереса к познанию христианских истин и второе – неготовность воспринять некоторые несоответствующие современному самосознанию канонические положения, а также склонность воспринимать эсхатологические христианские перспективы всего лишь как православную мифологию. О сложностях такого рода говорят и богословы, и священники на приходах. О кормление и катехизация мирян требуют сейчас от Церкви новых методологических подходов, соразмеряющих способность и желание принять как истину некоторые положения христианства. К таковым относятся неизбежное воздаяние за личные грехи в посмертный период, а также события эсхатологического характера, охватывающие все пространство бытия человека перед вторым пришествием Христа и Страшным судом.

Посмертное существование по-прежнему остается наиболее актуальной темой для большинства считающих себя православными, трепет и страх вызывает неизбежность смерти и у материалистов. Вряд ли когда-либо эта мистически окрашенная реальность уйдет в зону равнодушия. Считающие себя православными принимают учение Церкви о том, что с физической смертью не кончается бытие человека. Но из их видения посмертного бытия постепенно уходят образные картины предназначенных мучений – раскаленных сковородок, котлов и прочих физических наказаний, созвучных религиозности прошлого. Новая категория православных, даже из среды сугубо воцерковленных лиц, не хочет и не может воспринять истязание тела как одно из основных положений веры, а Церковь не считает эти меры, учитывая современное сознание и уровень религиозности населения, эффективными и соответствующими задаче духовного окормления мирян, возвышения их сознания к пониманию и восприятию христианских истин. Размышления о собственной смерти и загробной участи, характер-

ные больше для традиционной культуры, имели и имеют своим логичным продолжением мысли о будущности существующего мира, о декларируемой Церковью идее конца его существования. Однако концепция Страшного суда и конца света как этапа, завершающего существование земного мира в соответствии с учением Христа, с его насыщенностью апокалиптическими сюжетами и противоборством святости с Антихристом, не входит в число тем, востребованных современным общественным сознанием, что отличает религиозность XXI в. от мира традиционных представлений прошлого. Остается впечатление, что разум людей технического века не готов визуализировать столь отдаленные от реальности события, а равно смириться с преобразованием места своего обитания в нечто нематериальное, что не противоречит постоянным и закономерным страхам о судьбе земли, обусловленным прежде всего непродуманной деятельностью ее насельников. В массовом сознании современных людей тема будущего не имеет какой-либо образно-мифологической разработки, что было характерно для общества с религиозным мышлением, сохранявшим свое идеологическое значение еще в первой половине XX в.

Традиционная культура, в пространстве которой русское общество существовало еще в XIX в., формировала и транслировала по поколениям особый тип религиозного мироощущения, наполненный христианской идеологией, ее светом, но и ее эсхатологическими страхами. Картины будущего, озвученные в Апокалипсисе, оказались полностью созвучны народной религиозности, усвоившей одну из основных констант вероучения: человечество склонно к греху по своей сущности и потому чувство греховности и закономерности наказания должно постоянно присутствовать в жизненных рефлексиях, что стало одной из характеристик русской ментальности. Сюжеты о страшной расплате несли не только информацию, но и передавали слушателям эмоциональную напряженность, сопутствующую ощущению величия и неотвратимости апокалиптического будущего, о котором повествовали религиозные тексты разной этиологии.

Но в настоящей статье меня будет интересовать не конечный этап существования земной ойкумены, вершиной чего будет явление Христа и Страшный суд, а его преддверие, протяженный во времени эсхатологический период. В народных представлениях, воспитанных духовными стихами, этот этап являет собой концентрацию борьбы добра и зла с красочными картинами коварства Антихриста и слабости людей. Эсхатологическую тему можно отнести к наиболее активно анализируемым в богословской литературе, показывающей неоднознач-

ность толкований как отдельных положений, так и в целом концепции апокалипсиса. Для более подробного знакомства с историей эсхатологических концепций в различных культурах и трансформации христианского учения о грядущей эсхатологии в современных суждениях в среде русских разного уровня религиозности можно обратиться к обобщающему труду И. А. Бессонова «Русская народная эсхатология. История и современность».

Информационное поле для анализа изучаемой темы структурировалось так, как происходила трансляция эсхатологических сюжетов по нисходящей линии: канонические тексты, духовные стихи и затем народные интерпретации полученных сведений, что дало возможность увидеть как прямые заимствования, так и трансформации сюжетов. Этнографический материал, касающийся народных представлений, взят из фондов Этнографического бюро В. Н. Тенишева (АРЭМ. Ф. 7), а также таких исследований народной религиозности, как «Народная Библия: восточнославянские этиологические легенды» О. В. Беловой; статья Д. В. Громова «Образ “Эсхатологического нашествия” в восточнославянских поверьях в древности и современности»; сборники духовных стихов П. А. Бессонова, В. Г. Варенцова, вышедшая в 1991 г. антология «Стихи духовные» и, конечно, «Голубиная книга». Будут использованы и полевые материалы автора.

В фокусе настоящего исследования не столько конкретные события начинающегося апокалипсиса, сколько актуализированные в них категории нравственно-религиозного мира православных, играющие ключевую роль в рефлексии на ожидаемые события, в частности оценке итогов трансформации привычного мира. Изучение духовных стихов позволило крупнейшему знатоку народной религиозной культуры русских Г. П. Федотову, чей труд по духовным стихам стал классикой, сделать вывод о том, что в концепции эсхатологии лежит ключ ко всякой религии и обнажается ее сокровенный нерв (Федотов 1991: 105). Взяв за основу его аналитические рассуждения, я подойду к проблеме с этнологической точки зрения и оптику исследования направлю на рассмотрение корреляции эсхатологических сюжетов с религиозно-этическими представлениями народа в целом. В частности, обращу внимание на то, как в эсхатологии, в частности в духовных стихах соответствующей направленности, реализуются такие святыне для народа константы, как *земля, правда, чистота, святость*, а также особая роль пресвятой Богородицы.

Основываясь на текстах записей народных представлений, привлекая материалы духовных стихов как катехизического и нравственно-эмоционального инструмента воспитания и просвещения православ-

ных, отражающих одновременно народное осмысление событий, а также канонических источников, попробую более подробно и развернуто показать, что концентрация указанных выше категорий в эсхатологической парадигме соответствовала константным положениям традиционной культуры русских и религиозным представлениям народа в целом.

Земля. Что же больше всего потрясает русского человека в апокалиптических картинах, свидетельствующих о наступлении конца мира? Напомню, что эсхатологическая идея была популярна и вошла в религиозность в основном в среде простого народа, все обеспечение которого давало земледелие. Поэтому совершенно логичным кажется тот факт, что в центр событий и переживаний, в центр эмоционального осмысления происходящего помещена земля – как место обитания, как кормилица и основа устойчивости бытия. О святости земли в представлениях земледельца, позволяющей соотносить ее с главной покровительницей людей – Богородицей, писали все исследователи крестьянского быта. Г. П. Федотов на основе духовных стихов включил ее в триаду трех матерей (святая мать Богородица, мать – та, что родила, и мать земля), хранительниц родового закона (Федотов 1991: 78). На этой триаде держатся воспроизводство и существование людей. Позволю себе отчасти согласиться с В. В. Мильковым, характеризующим статус земли в русской народной культуре следующим образом: «Культе Земли как архаический пережиток культа природы в силу земледельческого характера традиционной культуры сохранился в более цельном виде, нежели культовое почитание иных сфер природного мира. Память о сакральных качествах Матери-Земли донесли до нашего времени многие данные фольклора и этнографии. Фольклор отразил представления о Земле как чистой и божественной стихии», и далее «земле как божееству приписывали способности прощать грехи» (Мильков: 129–131).

Нет сомнения в том, что почитание земли было свойственно земледельцам и в дохристианскую эпоху. Однако, если говорить о ситуации в период от позднего Средневековья до XIX в., сведения о которой дают различные источники, то сложно согласиться с тем, что в народной религиозной культуре этого периода она была наделена статусом божества, что приравнивало бы ее к персонажам языческого пантеона. С укреплением христианства сакрализация земли сохранилась, но она обрела уже иное звучание. В представлениях народа земля и до настоящего времени имеет статус святости, тем более это касается предшествующих веков, но она воспринималась уже не как божество, а как особая христианизированная святая сущность, вписанная в общую систему христианской космографии.

Остановимся несколько подробнее на характеристиках земли в народной культуре. Следует обратить внимание на то, что ни в духовных стихах, ни в народных представлениях о земле (в контексте эсхатологии) в качестве почитаемого субъекта/объекта она не имеет каких-либо географических привязок. В этом отношении нам кажется вполне правомерным сопоставление ее с понятием Святая Русь. Г. П. Федотов, а затем и крупнейший специалист по христианской культуре С. С. Аверинцев на основе фольклорных и письменных источников показали, что понятие Святая Русь в религиозном пространстве русских не имело и не могло иметь какой-либо географической или политической привязки, поскольку в культуре средневековой Руси под данной номинацией имелся в виду феномен иной божественно-космической природы. С точки зрения Г. П. Федотова, понятие «Святая Русь» для автора духовных стихов включает весь христианский мир: «русь для певца имеет не только национальное, но и вселенское значение... Национальное имя народа сливается для певца с пределами христианского мира и, следовательно, с пределами Церкви» (Федотов 1991: 95). Еще более определенно сакральный статус Святой Руси артикулировал С. С. Аверинцев. Из приведенных им примеров становится очевидным, что в контексте определения святого мира православия номинации Русь как политический термин и земля как материальная сущность выступают как идентичные. За термином Святая Русь, пишет Аверинцев, «стоит отнюдь не, выражаясь по-нынешнему, национальная идея, не географическое и не этническое понятие. Святая Русь – категория едва ли не космическая. По крайней мере, в ее пределы (или в ее беспредельность) вмещается и ветхозаветный Эдем и евангельская Палестина. Выразительные примеры собраны еще Г. Федотовым в его исследовании о русском духовном фольклоре: Прекрасное солнце в раю осветило Святую Русскую землю... Ходила Дева по Святой Руси, Искала Сына своего...» (Аверинцев 2005). И именно в таком качестве – не имеющей пределов святой субстанцией – предстает земля в апокалиптических картинах наступления конца света.

Близость земли к святому миру для земледельца безусловна, вся относящаяся к ней лексика духовных стихов воспитывала высокое чувство признания ее сакрально-космического статуса, что перешло в фольклор и разговорно-описательные формы. Мне встретилось лишь одно сообщение с сюжетом проклятия земли. В одном из мифологических сюжетов из Брянской обл. рассказчица так определила время свершившегося события: «Было это давным-давно, когда земля еще не была проклята и по ей ходил Бог» (Легенды 2012: 86). Напомню, что сюжет проклятия

земли присутствует в Ветхом завете, но не имеет какой-либо рецепции в Евангелии. Не соответствует данное положение и всей системе русской религиозности, помещающей землю в пространство безусловной святости. Проклятие земли никоим образом не может коррелировать с ее статусом кормилицы в православной земледельческой культуре. Встретившееся представление о проклятии земли в современном фольклоре требует дополнительного анализа всего круга представлений о сохранении/отсутствии святости в мире в наши дни и является, возможно, следствием негативных настроений в целом.

Земля в восприятии русских не только питательница людей. Этнографическая наука собрала обширный свод представлений о ее далеких от прагматики коммуникациях с человечеством, выявляя специфику отношения земледельца к кормящей его материальной субстанции. Отметим, что каноническое описание эсхатологических процессов демонстрирует отсутствие интереса к земле, как сущности, обладающей не только материальной значимостью, но и сакрализованной антропоморфизацией. Но этот аспект постоянно присутствует в сознании тесно связанного с ней земледельца, что очевидно и в духовных стихах, и в народных поверьях. Приведу только некоторые из них. Земля чувствует боль и наносимые ей обиды, за что православный земледелец просит у нее прощения: «На тебя, моя питома, / я нечисто хаживала, Слюной своей плюывала / – Прости, питома, грешную! Аминь. / Не цветы на тебя сажала, а сохой пытала, / Прости, питома, грешную! Аминь. Не гребнем тебя чесала – бороной скребла» (Стихи 1991: 171). У земли есть именины – Духов день, ей нужен покой, потому до Благовещенья обычай запрещает ее трогать; нельзя после Покрова трогать могилы на кладбище: засыпает земля и вместе с ней упокоившиеся в ней умершие.

Земля в представлениях русских являет собой мерило чистоты и благочестия. Она, как часть Божьего устройства, «создана Духом Божиим» и потому отторгает от себя мертвецов, согрешивших против Бога: «Не всякие трупы, будучи погребены в земле, предаются тлению. Нетленные – колдуны, ведьмы, самоубийцы, проклятые родителями. Их “земля не берет”» (Завойко 1914: 86; Листова 2018: 283–284). Точнее, она не дает им после захоронения стать одной с ней природы, ее частью, соответственно, и душа отторгнутых землей покойников остается привязанной к не превратившемуся в прах телу и скитается по земле. Конкретные примеры о функционировании данного поверья, определявшего специфику похорон «нечистых» покойников, и устойчивость страхов перед «ходячими» покойниками из средневековой Руси дошли и до недавнего

времени. В то же время земля в силу той же святости обладает мощным корпусом возможностей благотворного влияния на людей, их защиты и оказания помощи. Варианты ее соучастия в жизни людей разнообразны, она задействована как посредник в спорах, ей исповедывались перед смертью, просили прощения и помощи при болезнях (Крюкова 2018: 327; Смирнов 2004: 429–473; Толстой 1988: 132–139; Соболев 1914).

В приведенных ситуациях речь идет о земле, как не имеющей границ сакрализованной материальной части Божьего устроения. Это не исключает того, что огромный пласт народных представлений связан с понятием «родная земля», причем номинация «родная» может иметь разный диапазон распространения: от расширенного в пределах своей страны до территории своего селения или личного участка. Своей земле приписывали особые охранительные функции: «Родная земля считается целебной, и кроме того, что она служит талисманом, охраняющим на чужой стороне от несчастных случаев» (АРЭМ. Д. 181. Л. 31. Грязовецкий у.). До настоящего времени в сельской местности своя земля может быть использована в защитной практике: «А землю с участка повесить в коридор совсем хорошо, негатив забирает» (ПМА: с. Копаное Ольховатского р-на Воронежской обл., 2018). Причем я бы не рассматривала данный вариант религиозной практики как отход от христианства в языческие предрассудки: ведь речь идет о материальной сущности, имеющей в народной религиозности статус святости. Широко распространенное обыкновение брать с собой родную землю в дальние отлучки имело и еще одно, крайне важное для верующего крестьянина, являвшегося членом определенного социума, значение: она захоранивалась вместе с умершим на чужбине человеком, символически связывая его с лежащими на сельском погосте предками, и одновременно служила ему защитой в сложном пути перехода в иной мир: «Есть обычай брать с собой кусочек родной земли, который завязывается в тряпочку, когда отправляются в дальний путь. Делается это для того, что если, в случае придется умереть на чужбине, то чтобы была с собой родная земля» (Русские крестьяне 2009. Череповецкий у.: 487). «Отправляясь в дальнюю сторону, откуда, может быть, не вернется, в ладанки – кусок родной земли. В случае смерти просят положить в гроб» (АРЭМ. Д. 1671. Л. 15 об. Смоленский у.). «Свою» землю давали призывникам и в советское время, причем даже на колхозных проводах, не ушел этот обычай и в наши дни. Кроме значения оберега такой земле приписывают свойство притяжения к своей малой родине: «Давали с собой племяннику (в армию. – Т. Л.) “живые помощи”, крестик. Землю брал и иконку. Икон-

ку – путевая – тройничок. А землю из своего двора, чтобы обратно вернуться. Всё у него было в кармане, всё сохранил» (ПМА: Сасовский р-н Рязанской обл., с. Тимгенево, 2002).

Как одна из трех матерей, земля обладает даром благословения, этот сюжет фигурирует в духовных стихах и в народных представлениях. Приведу причеты невесты, в которых она просит благословения одновременно у родителей и у матери-земли, сберегающей прах ее предков: «Ты мой сударь, сударь солнышко батюшка, / Закликни в дом старого и малого, / Мне поцудось, поблазнилось, у ворот колотитца. / У вортец колотитце, все во двор набиваютце / Моей родней называтце. / Идут да из сырой земли мои цесны родители, / Несут мне родители великое благословение / И не видимо приходи-то и не видно принося-то / Мне великое благословенье. / Мне дати, сыра земля, великое благословение (кланяется в землю) / ныне дайте мне в очи видети, мне ка солнышка батюшка» (АРЭМ. Д. 316. Л. 42. Сольвычегодский у.) В данном сообщении интерес представляет образное сопряжение земли и умерших родителей, это дает основание полагать, что для говорящей превратившиеся в прах тела родителей воспринимаются как часть земли.

В духовных стихах единая земля предстает в двух ипостасях. Первая – плодородная почва, дающая земледельцу пропитание, основа жизнеобеспечения земледельца, образно охарактеризованная Федотовым: «это прежде всего черное, рождающее лоно земли-кормилицы, матери пахаря, как об этом говорит постоянный ее эпитет “мать-земля сырая”». И в то же время это святая материя, чему соответствует ее внешнее убранство, которое, по словам того же автора, «сообщает ее рождающей глубине одяние софийной красоты» (Федотов 1991: 71). Казалось бы, перед нами полная гармония мирового устройства, но именно земля оказывается в эпицентре эсхатологической трагедии, более того, события начинают разворачиваться по ее просьбе. О чем же просит земля, почему не считает возможным больше существовать в гармонии с человеком, почему хочет нарушить установленный Богом симбиоз земледельца и его кормилицы? И земля поясняет – за грехи людей. И вот здесь духовные стихи показывают разное понимание человеком и землей природы и содержания той греховности, которая вынуждает землю просить о наказании людей.

Духовные стихи полны обращенными к земле покаянными просьбами людей о прощении. В чем же они видят свою вину? Прежде всего в немиловости с ней обращении в процессе труда. Тексты с подобными сюжетами уже не несут привычный для духовных стихов дидактический смысл, в данном случае их можно рассматривать как фиксацию пред-

ставлений работающих на земле крестьян. «Еще раз, моя питомая, / Прикоснусь к тебе головушкой, / Испрошу у тебя благословеньца, / Благословеньца со прощеньцем, / – Что рвала я твою грудушку / Сохой острою, расплывчатой, / Что не катом тебя укатывала, / Не уязвимым гребнем чесывала, / – Рвала грудушку боронушкой тяжелою / Со железным зубьем да ржавые. / Прости, матушка питомая, / Прости грешную, кормилушка, / Ради Спас-Христа, Честной Матери, / Все святые Богородицы» (Стихи 1991: 173). В данном случае актуализируется антропоморфизация земли, ее способность чувствовать боль. Вместе с тем нужно учитывать, что крестьянской ментальности был свойственен и выработанный многолетней практикой прагматизм, понимание того, что бездумное использование плодородных сил земли могло привести к ее истощению. И вполне логично, что в соответствии с фольклорной традицией земледелец каялся в своей вине «надругательства» над своей кормилицей в жанре причета. Таким образом, при всем признании святости матери-земли, свою греховность человек видит прежде всего в сфере материальности.

Но земля, как часть божественного устройства мира, обвиняет людей не в немилости к ней, а в грехах против Бога, против установленных Им законов благочестия и нравственности. Духовные стихи называют эти грехи, один из них – поругание установленной путем ритуального действия духовной связи, высоко ценимой в народной культуре, причем наибольший, непрощаемый грех земля видит в акции против крестового братства. Как известно, крестовыми братьями в народной религиозной практике становились лица, обменявшиеся крестами. На признание кающегося в трех вариантах осквернения духовной связи человека земля прощает ему все, но не убийство крестового брата. «Ты покай, прости да добра молодца, / – Уж я ездил, доброй молодец, да по чисту полю, / Я убил в чистом поле купца, гостя торгового. / – Уж я в том греху тебя ведь, молодец, да не могу простить, / Не могу простить да не покаяти: / Не купца убил, гостя да не торгового, / Как убил ведь своего брата крестового, / Как порушал ведь да крестно знаменьё» (Стихи 1991: 171).

В канонических источниках отсутствует тема рефлексии земли на грехи человечества, но зато таковая устойчиво присутствует в духовных стихах. Основной мотив стонов земли – грехи людей оскверняют ее принадлежность к божественному мироустройству, она не хочет больше быть им матерью: «Повели мне, Господи, расступитися / И пожрати люди – грешницы, беззаконницы». На просьбу земли Господь откликается страшными угрозами, и в центре реализации их исполнения находится сама страдающая земля: наказывая людей, Бог лишает

землю основного свойства – рождающей силы. И выбор подобного варианта наказания закономерен, поскольку для крестьянского менталитета не может быть ничего страшнее, чем отторжение от него матери-земли, разрыв существующей извечной связи. «Сотворю вам небу медную, Землю железную: / От неба медного росы не воздам, / От земли железной плода не дарю, / Поморю вас голодом на земле. / Кладцы у вас приусохнут, / Истошницы приускудеют, / Не будет на земле травы, / Ни на древе скоры. / Будет земля яко вдова / За ваши великия согрешения, / За ваши великия беззакония» – так артикулирует грозное обещание Бога популярная в народе апокрифическая молитва «Список Ерусалимский» (Стихи 1991: 177).

Но данные свыше угрозы и призывы к покаянию не достигают цели, в результате наказание людей приобретает космический характер, включая в страшные апокалиптические разрушения прежде всего земли и всего на ней находящегося. Начинается горение земли, о котором предупреждало еще Евангелие, устрашающие картины конца земного мира воссоздает Апокалипсис. Эти картины имели особенно устрашающий смысл для русского крестьянина по двум причинам. Во-первых – горела материальная сущность, не подлежащая огню, то есть совершалось чудо с негативной коннотацией, воплощая осуществление гнева Божьего. И второе – для русского крестьянина, жителя деревянной в основном России, пожар и в реальной жизни был равен все уничтожающему катаклизму. Уже сам факт горения должен был наполнять душу крестьянина ужасом. Разные религиозные источники дают некоторые разночтения в описании эсхатологических событий и их последствий, но в любом варианте они являются одним из любимых сюжетов духовных стихов, не давая забыть православному человеку о том, к чему ведет отступление от Божьих заповедей. Из красочных описаний происходящего становится очевидным, что для авторов духовных стихов человек воспринимается как часть окружающего мира. Созданный по образу и подобию Божьему, он должен организовывать и свою жизнь, и жизнь окружающего пространства в соответствии с данными ему Богом установлениями и возможностями. Человек отступил от Бога, и за его грехи рушится земля, рушится все устройство мира.

Апокалипсис дает страшные картины разрушения земной поверхности, трясутся горы, кипят моря: «всякий остров убежал и гор не стало». Описаны странные явления на небе и на земле, пожары, засухи: когда «третья часть деревьев сгорела, и вся трава зеленая сгорела» (Апок. 8: 7). Апокалипсис не говорит о горении самой земли, речь идет лишь о гибели нечестивых в серном озере (Апок. 21: 8):

«Боязливых же и неверных, и скверных и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов участь в озере, горящем огнем и серою». Более определенно о горении земли сказано в послании апостола Петра: «Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят» (1Петра 3: 10).

Но может ли земля загореться от естественных причин? В Евангелии от Луки Христос говорит: «Огонь пришёл Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!» (Лк. 12: 49). Но из контекста ясно, что данные слова нужно понимать скорее как констатацию непреложной истины: все происходит по велению Божьему, и в данном случае катаклизм земли – это актуализация желания Христа жестоко наказать людей, уничтожив основу их жизни. Но земля – не горячая субстанция; чтобы ее поджечь, нужны обстоятельства, выходящие за рамки обыденного, профанного. Согласно церковному преданию, перед вторым пришествием Христа на землю придут два божественных лица – пророк Илья и праведник Енох. Они будут свидетелями нечестивых дел Антихриста и защитниками тех, кто сохранил верность Богу. За это они погибнут от рук Антихриста и будут взяты на небо. В духовных стихах результаты эмоциональной битвы сакральных персонажей становятся причиной возгорания земли – на нее падает кровь святых. «Сошлет Господь пророчество, / Илью пророка и Онофрия, / И сойдет на землю бездушный Бог: / бездушный Бог Антихристос: / Он поколет святое пророчество. / От той-то от святой-то крови / Загорится матушка Сыра-земля» (Федотов 1991: 106). Включение в эсхатологическое противостояние вместе с Ильей пророком святого Онофрия, встречающееся в апокрифической литературе, Федотов объясняет лингвистической трансформацией имени: «“Сошлет Господь пророчество / Илью пророка и Онофрия” (Онофрий – Онохрий – Онов заменил собой Еноха)» (Федотов 1991:106).

Данный сюжет, причем также с трансформацией святых персонажей, вошел в народную трактовку причин эсхатологического горения земли. Начало апокалипсиса жители Рязанщины представляли себе так: «На небе два Ильи. Разъезжают. Сильные удары грома – от столкновений их колесниц. Когда придет последнее время или конец мира, тогда эти столкновения будут происходить чаще и несравненно сильнее. И наконец произойдет несколько таких ударов или столкновений, от которых святые пророки прольют свою кровь, и эта кровь вместе с дождем прольется на землю, и от этой святой крови загорится земля на три аршина» (ИЭА. ОЛЕАЭ. Кол. 14. Д. 148. Л. 5). Необычный, не встречающийся в

духовных стихах вариант явления двух одноименных святых появился, скорее всего, как рефлексия на библейское предание о двух святых – возвестителях конца мира. Для народного осмысления ситуации вполне логичным кажется преобразование второго персонажа в почитаемого в народе Илью, в привычном для него образе грозного пророка на колеснице. Понятно и придание крови святых значения той искры, которая зажжет землю. Сакральное значение кровь имеет во всех культурах мира, прежде всего какместилище жизненных сил. В христианстве она присутствует в разных вариантах: это и взывающая к отмщению кровь Авеля, и отданная за жизнь людей кровь Христа, ставшая в символическом выражении основным атрибутом евхаристических акций. В Апокалипсисе нет упоминания о попадании крови как фактора начала горения земли. Однако авторы духовных стихов, заполняя лакуны в изложении ситуации, а вслед за ними народная религиозность дополняют эсхатологический сюжет, усматривая причину устрашающей акции в попадании на землю капель крови святых персонажей.

Еще один вариант зажигания земли, которого нет в канонических источниках, – действие опаляющего зноя – встречается и в духовных стихах, и в народной религиозности. В пространство взбунтовавшегося против людской греховности космоса включено солнце, чей благодатный жар обычно дает жизнь, но, подчиняясь замыслу Божьему, становится орудием казни Господней. В духовном стихе Христос грозит: «Древеса ваши и реки иссушу оком солнечным, Болота возгорятся огнем» (Стихи 1991: 178). Еще более конкретно представляет сам народ результаты включения солнца в эсхатологические акты: «Перед Страшным судом вдруг загорится земля от солнца, которое упадет с неба» (Русские крестьяне 2005. Калужский у.: 271). По-видимому, в данном случае имеет место реминисценция одного из сюжетов Апокалипсиса: «Четвертый Ангел вылил чашу свою на солнце: и дано было ему жечь людей огнем. И жег людей сильный зной, и они хулили имя Бога, имеющего власть над сими язвами, и не вразумились, чтобы воздать Ему славу» (Апок. 16: 8–9).

Картины будущего катарсиса земли в духовных стихах декларируются не как возможное в будущем действие: красочность и эмоциональность описания эсхатологических акций создают у слушающих ощущение реальности происходящего, что должно было безоговорочно воздействовать на сознание верующих.

Что же все-таки будет представлять собой горение земли? Выше были приведены слова апостола Петра, в которых он констатирует эту эсхато-

логическую акцию как неизбежную реальность, но вопрос: глубоко ли земля будет затронута этим уничтожающим пожаром – остается без ответа. Более апокалиптической выглядит картина горения земли в апокрифических вопросах Иоанна Богослова: «И выметет Господь грех с земли и побелеет земля словно снег. И выжжены огнем будут недра земные» (Апокрифическое Откровение Иоанна Богослова). Основываясь на изучении обширного корпуса духовных стихов, Г. П. Федотов исключает присутствие в народной религиозности идеи кончины всей земли: «Вдумываясь в изображение мировой порчи в стихе о Егории, нельзя не заметить, что она не имеет глубокого характера. Расстройство мира поверхностно: оно захватывает земную кору – горы, леса, реки, – но не самое тело земли» (Федотов 1991: 71).

Посмотрим, как в народной религиозности трансформировались будущие муки страдающей за грехи людей земли. Ни в духовных стихах, ни в записях народной религиозности нам не встретилось идеи глубокого, всеразрушающего воздействия на землю, что подтверждает выводы Федотова. «Ангелы с небес слетят, / Во утробе огня снесут, / Зажгут землю со четырех сторон, / И выгорит земля на тридевять локоть / За наше великое согрешение. / За наше великое беззаконие» (Стихи 1991: 125). Обратим внимание на глубину горения в представлениях жителей Рязанщины: она совпадает с теми параметрами, которые были установлены Петром Первым как норма для захоронения. По мнению местных жителей, когда прольется на землю кровь двух пророков «и от этой святой крови загорится земля на три аршина, и тогда наступит время второго пришествия Иисуса Христа на землю» (ИЭА. ОЛЕАЭ. Кол. 14. Д. 148. Л. 5). Продолжая выводы Федотова, отмечу, что в отличие от канонических источников, прежде всего Апокалипсиса, человек не хочет принять концепцию конца земли. Автор Откровения определенно говорит о новом мироустройстве: «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет» (Апок. 21: 1). Но духовные стихи рисуют иную картину. В ответах Господа на жалобы земли нет ни слова о новом мироустройстве, речь идет о ее прекрасном через страдания будущем. «Потерпи еще время моего пришествия страшного! / Тогда ты, земле, возрадуйся, / Убелю тебя снега белей, / Прекрасный рай пророщу на тебе, / Цветы райские пушу по тебе, / Люди мои избранные, веселитесь во веки!» (Варенцов 1860: 194). Однозначно решается вопрос и о месте проведения Страшного суда – именно на земле. «Как придет лет наших кончина, / С небесе праведный суд к намъ сойдетъ, / На земли праведный суд настанет. / Страшный и

животворящий» (Бессонов 1863. Вып. 5. III. Ч. II: 94). Главное событие – Божий суд – также совершится именно на земле с определением места нахождения верховного Судьи: «Велит Господь поставити / Престол его среди земли» (Варенцов 1860: 116).

Правда. Но почему Господь наказание людей осуществляет через разрушительные акции по отношению к земле? Ответ на этот вопрос идентичен во всех источниках религиозного характера и отражает один из наиболее важных аспектов народного менталитета. Мы имеем в виду присутствующую в народных исканиях и идеалах надежду на возможность торжества правды как актуализации Божьих заповедей на земле.

Знаменующее скорый Божий суд пришествие Антихриста создает искаженное пространство, в котором не может быть правды. Здесь царствует кривда, являющая собой ядовитую сущность, разъедающую сознание людей, подпавших под обаяние Антихриста. «А Кривда пошла у нас вся по всей земле, / По всей земле по свет-русской, / По всему народу христианскому. / От Кривды земля восколебалася, / От того народ весь возмущается; / От Кривды стал народ неправильный, / Неправильный стал, злопамятный: / Они друг друга обмануть хотят, / Друг друга поестъ хотят» (Голубиная книга 1991: 42); «А Кривда пойдет она по всёй земли, / По всёй земли, по всёй вселенной, / По тем крестьянам православным, / Вселится на сердца на тайныя; / Кто делает дела тайныя, / От того пойдет великое беззаконие» (Стихи 1991: 37).

Мечта обретения правды как основы коммуникаций и организации жизни на земле – это лейтмотив крестьянских представлений о лучшем мире. Феномен понятия правда – один из наиболее анализируемых и философами, и писателями, причем часто его коррелируют с номинациями истина, реальность. Но для православного человека, судя по духовным стихам и по религиозным суждениям народа, правда и истина не являются понятиями идентичными, поскольку правда – это феномен, который не может быть личным, изменяющимся, это некое свойство того пространства, которое определяет мысли и поведение всех, находящихся в пределах его воздействия. Обращу внимание на корреляцию понятий: правда – и как антипод – беззаконие. Данное соотношение вполне логично, учитывая, что в народном представлении правда – это не только нравственный императив, это в оценке всего происходящего высшая степень легитимности, поскольку соответствует Божьему закону, собственно, это и есть актуализация закона Божьего на земле. Духовные стихи напоминают людям о том, что жить по правде – это один из нормативов данного Богом закона жизни на земле.

«Не велит Господь Бог / Земным в раю жити. / Послал нас Господь Бог / На трудную землю. / Велел нам Господь Бог / Трудрами кормиться, / Велел нам Господь Бог / Хлеб севати / И хлеб воскушати / И правдою жити, / А зла не творити» (Стихи 1991: 49). Таким образом, сама земля, труд на ней становятся актуализацией установленного Богом закона правды жизни.

Но реализуется ли этот закон на земле? Обращусь к словарю В. Даля как источнику, позволяющему составить представление о разных сторонах крестьянского самосознания и об оценке народом присутствия правды в устройстве своего бытия. В пословицах однозначно отражена константная корреляция: правда – это одна из ипостасей проявления закона Божьего на земле: «А кто будет правдой жить, тот причаянный к Господу», «не в силе Бог, а в правде», «поступать прямо, по правде, честно, правдиво и правосудно». Таково понимание феномена «правда» в представлении крестьян, но в реальности, как свидетельствуют другие пословицы, они не видят ее актуализации в настоящем, не рассчитывают на таковое и в последующем. «Правда ходит по миру, Христа ради», «Правда прежде нас померла», «Кто кого перебудет, останется где долее либо переживет. Правда перебудет, да нас тогда не будет!». Но самое страшное, о чем говорится в духовных стихах, это то, что место правды занял ее антипод – кривда, что в контексте совершающейся эсхатологии в сознании народа могло быть тождественно торжеству Антихриста как сублимации неправды. Ни в духовных стихах, ни в народных представлениях нет ни слова о возможности победы над Антихристом и восстановлении правды на земле усилиями самих людей. Речь идет лишь об очищении земли перед явлением Христа по велению свыше: «Перед страшным судом вдруг загорится земля от солнца, и на ней сгорит вся человеческая неправда. После чего ангелы по повелению Божьему прозвучат в трубы и начнется Страшный суд, то есть взвешивание грехов и добрых дел на весах» (Русские крестьяне 2005. Калужский у.: 271).

Но означает ли уничтожение неправды торжество правды на земле? Эсхатологическая концепция Евангелия однозначно говорит о том, что правда несовместима со старым земным космосоустройством. Мир обновится, и только в новом, очищенном мироздании люди будут существовать в царстве правды. «Впрочем, мы, по обетованию его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2Петра 3: 13). Однако народная религиозность признавала возможность правды на земле, о чем говорят хотя бы утопические поиски Беловодья и других территорий царства правды (Чистов 1967). В народной культуре понятие прав-

ды не только соотносилось с представлением о законности: правда входила в сонм святых матерей, присоединяясь к обозначенной Федотовым триаде. Можно вспомнить о стремящемся постоять за «правду-матушку» купце Калашникове или известный фразеологизм «резать правду-матку». Однако в пространстве материнской святости правда занимала особое место. Она не может не существовать, поскольку в ней аккумулируются Божьи законы земного устройства, но при этом она остается скорее труднодостижимым идеалом, чем реальностью.

Чистота земли. Согласно евангельской концепции апокалиптических событий, повторенной в духовных стихах, а равно и в народной религиозной мифологии, эсхатологические события имеют целенаправленную последовательность: они должны подготовить землю к явлению Христа. Страшный суд последует лишь за очищением земли. Но, как было сказано выше, в народной религиозности, в отличие от видения будущего апостолом Петром, речь не идет о создании нового мира, но лишь о полном очищении земли. В характеристиках земли в духовных стихах ее новое обличье, в соответствии с нормами христианской нравственности и народными убеждениями, логично сопоставляется с невинностью девушки. «И выгорит земля на тридевять локоть / За наше великое согрешение. / За наше великое беззаконие. / Будет земля-то аки хартия, / Чистая дева-отроковица, / Нескверная, непорочная... Протечет река огненная / От востока и до запада, / – Пламя происходит от земли до небес. / С небес сойдет сам Иисус Христос / На светоносном облаце, / И сядет Господи на престоле своем / Да и будет живых судить и мертвых»; «Вот вам есть река огненная, / Смола зла-горяча / Будет земля-то аки хартия, / Чистая дева-отроковица, / Нескверная, непорочная. / С небес сойдут святые ангелы» (Стихи 1991: 225, 178). В том же варианте характеристика очищенной от грехов земли присутствует и в народных картинах эсхатологической ситуации: «Когда антихрист войдет в силу, и покорит себе все царства, он заставит всех верных отречься от Бога и покориться ему. Для этого он придумает разные мучения, кто не испугается этих мучений, тех он казнит мучительною смертью. Когда таким образом на земле не останется ни одного праведника, вся земля загорится от грехов человеческих и сгорят на ней все беззакония». После этого явится Михаил Архангел и «три раза спросит: “чиста ли ты, земля?” И земля ответит: “Чиста, как красная девка под венец”. Тогда земля угаснет и только посередине останется широкая огненная река. И тогда вострубит Михаил, из гробов встанут мертвые и всем Господь даст по делам их» (Русские крестьяне

2005. Жиздринский у.: 140). Высокий статус девства как нравственно-религиозной категории был утвержден в христианстве прославлением Девы Марии, этот постулат входил в церковное учение. Соответствующая христианской концепции святости девичья чистота давала повод приписывать в народной культуре невинным девушкам некоторые свойства особой сакральности. Сообщения на эту тему из разных мест есть в дореволюционных источниках. Например, в Калужской губ. «в старину утром в день жён-мироносиц после ежегодного опахивания, участвующие в этом обряде девушки ходили по дворам и собирали яйца, ломти хлеба и свечки. Свечки – в церковь, а хлеб святтили и возвращали хозяевам. Этот “девичий хлеб на службой” являлся целебным средством, его прибирали для скотины в случае болезни» (*Шереметева* 1929: 221). Сохранение девичьей невинности до брака давало основание народной религиозности приравнять ее к персонажам святого мира. Например, в свадебном приговоре на севернорусской свадьбе невеста гордилась сохраненной до свадьбы честностью. Она «просит у отца лошадей погулять по Дунай-реке, покрасоваться во честном похвальном девочестве, во ангельском чину – во архангельском, – проститься со славной гладкой горочкой, со хорошей новошатровой колоколенкой» (*Максимов* 1984: 325; *Листова* 2018: 333–337).

Однако стоит обратить внимание на то, что непорочная дева – не единственный образ, репрезентирующий чистоту земли; реже, но не как исключение, в такой ипостаси предстает и вдова: «От той-то от святой-то крови / Загорится матушка сыра земля... И выгорят горы со раздольями, / И выгорят леса темные. / И сошлет Господи потопие / И на три дни, на три месяца: / И вымоет матушку сыру землю, / Аки харатью белую, / Аки скорлупу яичную, / Аки девицу непорочную, / Аки вдовицу благочестивую» (Стихи 1991: 233). Данная аналогия может вызвать недоумение, поскольку тот же образ используется в духовных стихах при характеристике насланного на землю опустения и бесплодия (см. выше). Включение вдовы одновременно в доказательство чистоты земли и в ситуацию краха ее рождающей сущности понятно в контексте народной гендерной культуры. В сохраняющихся до сих пор представлениях вдова может обрести статус чистоты после определенного числа лет непорочной жизни, срок безгрешной жизни мог иметь локальные отличия. В то же время эта чистота подразумевает заведомое исключение деторождения, то есть неплодность. Иными словами, лишённая в результате апокалиптических событий рождающей способности земля предстает перед вторым пришествием в чистоте и святости сообразно нормам народной культуры.

Богородица. В каноническом источнике – Евангелии, нет упоминания о соучастии Богородицы в эсхатологических событиях. Но народная религиозность, привыкшая чувствовать повсеместное присутствие святой покровительницы, не могла исключить ее из сонма лиц, по чьей воле решалась судьба человечества. Мы видим ее включенность на всех этапах протяженного во времени апокалипсиса. Она призывает православных жить по законам Божиим и предупреждает о грядущем искушении поклониться Антихристу, но в словах ее еще звучит любовь к людям: «Было добро, да миновалось, / Будет добро, того долго ждать. / И речет Пресвятая Богородица, / Святая жена милосердая: / “Рабы де вы мои христолюбивые! / Поимейте веру христианскую, / И верую, и любовь / Поимейте друг друга и брат брата, / И сын – отца и мать свою! / За вашу веру христианскую / Сошлет Господи пророчество, / Илью пророка и Онофрия / И станут святые пророчити. / И сойдет на землю бездушный бог, / Бездушный бог антихристос, / он исколет святое пророчество. / От той-то от свято-то крови / Загорится матушка сыра”» (Стихи 1991: 233). И это соотношение: «Богородица – земля» – можно считать одним из константных сюжетов духовных стихов. В одном смысловом ряду идут к двум матерям моления о помощи. «Пречудная Царица Богородица! / Услыши молитвы грешных раб своих, / Призри наши слезы горячие, / Не лиши нас царства небесного, / Избави нас от муки превечной! / Земля мать сырая! / Всем, земля, ты нам отец и мать» (Стихи 1991: 223).

Но отказ от истинной веры, греховность поведения людей вызывают гнев Богородицы, и вместо увещаний звучат угрозы страшных наказаний. «Прогоню я вас, проклятых, / За три горы за Сионския, / Там огни горят негасимые; / Пропущу я вас сквозь матушки сырой земли, / Засыплю я вас матушкой-землей, / Закладу я вас камнями горячими, / Завалю я вас плитами железными, / Чтобы крику и зыку от вас не слышати» (Стихи 1991: 237). И в этом случае очевидной становится соподчиненность двух матерей на шкале святой силы: земля становится средством реализации идущих от Богородицы угроз. Могущество Богородицы народная религиозность распространяет вплоть до придания ей функций небесного судьи. Приведу запись информации 1996 г. из с. Бор Каргопольского р-на: «На востоке встанет огненной столб. Пресвятая Богородица будет спускаца, нас судить на землю. А мы будем все, кто мёртвые, всех поставят, и мертвые и живые встанут» (*Белова* 2004: 400). Именно Богородица должна будет сделать последнюю проверку готовности земли к приходу Спасителя, что в воображении народа имеет вид вполне прагматичной акции: «...тогда наступит время второго при-

шествия Иисуса Христа на землю, но он ступит на землю не сразу, а прежде его на землю, очищенную огнем, сойдет Пресвятая Богородица и обойдет ее по всем направлениям, и тогда уже сойдет Господь во славе своей на землю и станет судить людей живых и мертвых» (ИЭА. ОЛЕАЭ. Кол. 14. Д. 148. Л. 5. Рязанский у.). В данном сообщении интерес для нас представляют не только глубокая убежденность народа в повсеместности присутствия Богородицы и ее могуществе, но и своеобразие видения земли перед Страшным судом. Народная религиозность видит свою землю очищенной огнем, и именно по ней ступает с осмотром Богородица, речь не идет о новом космическом мироустройстве.

Небесная Мать поддерживает своего сына в совершении справедливого суда и наказании грешников. Но устойчивый статус спасительницы в народной культуре не позволял православному народу смириться с образом отвернувшейся от людей Богородицы. Вера в ее всемилость породила достаточно устойчивые сюжеты о спасении даже тех, кто уже был отправлен в горящую бездну. В подобных представлениях сказывалась и характерная для русского менталитета «жалость к падшим». Распространенным сюжетом народной мариологии можно считать следующий вариант избавления Богородицей грешных мучеников. «Рассказывают, что Божья Мать имеет большую сеть для того, чтобы этой сетью вытащить из огненной реки грешников. По окончании страшного суда Матерь Божья явится перед сыном своим и будет просить его о помиловании грешников. Господь позволит ей закинуть сеть три раза, и сколько грешников поймут в эту сеть, все будут помилованы. Матерь Божья позовет ангелов, которые три раза закинут сеть в огненную реку и, таким образом, заступлением и молитвами Пресвятой Богородицы спасется несметное число великих грешников» (Русские крестьяне 2005: 140. Жиздринский у.). Кроме того, Богородица просит своего сына пожалеть тех, кто никогда не оскорблял ее матерными словами, на что Христос соглашается лишь после троекратной просьбы. «Матушка Владычица просит: / “О сыне мой, сыне возлюбленный! / Прости эти души грешныя, / Кои сроду матерным словом не бранилися”» (Стихи 1991: 237). Непроизнесение матерных слов как возможность заслужить прощение на Страшном суде демонстрировало высокий статус Богородицы в народной вере, кроме того, имело дидактическое значение в борьбе с распространением мата.

Заключение. В статье были рассмотрены некоторые аспекты христианской эсхатологической концепции, точнее, ее рецепция в народной культуре. Эта задача определила выбор источников: использовались в основном имеющие широкое хождение в

народе духовные стихи и этнографические материалы XIX – первой половины XX в. Из приведенных данных можно сделать следующие выводы:

1. Все народные представления о конце света существовали в религиозном поле и соответствовали евангельской концепции эсхатологического периода и приближающегося Страшного суда. В народной интерпретации канонические сюжеты могли получать своеобразную окраску, но в любом варианте их содержание включало репрезентацию религиозно-этических ценностей народного православия. Эсхатологические представления XIX – начала XX в. свидетельствуют о сохранении религиозной основы народного сознания. Даже в тех случаях, когда причину эсхатологических событий видели в «реальных», земных причинах, ход событий и их исход приписывали вмешательству святых сил в соответствии с традиционной интерпретацией событий. По этому поводу интерес вызывает следующее сообщение, показывающее включение в народную мифологию на рубеже XIX–XX вв. распространяющихся знаний о других государствах, воспринимающихся часто в контексте оппозиции свой–чужой. Наибольший интерес вызывал Китай. Его имидж в народных представлениях варьировал в диапазоне от образа огромной, богатой и враждебной России страны до признания в нем дружественного союзника. Как сообщали в «Донском вестнике», в народе считают, что «в Китае стоит огромная кадушка, в которую бросают по одной швейной иголке в год и когда ее набросают полную, Китай подымется, придет к нам и завоюет нас. Архангел Михаил вступится за нас, от этой борьбы загорится земля и вода, и тогда наступит кончина мира. Грешники будут плавать в огненной реке, а праведники подымутся на облака» (Верования и суеверия 1869). Данный сюжет можно считать реминисценцией апокалиптического сюжета битвы архангела Михаила с драконом, а приписывание Китаю роли Антихриста может быть результатом знаний о том, что дракон является знаковым сакральным персонажем китайской культуры.

2. Насколько ярко и красочно представлен в народной религиозности эсхатологический период, настолько неясным предстает существование человечества и всего мироустройства после Страшного суда. Евангелие дает общую концепцию: праведники пойдут в жизнь вечную, в царство Божье, грешники – в вечные муки. Но что будет представлять собой жизнь в обновленном мире? В духовных стихах и в суждениях народа картины будущего лишены визуальных характеристик, они воспринимаются скорее на эмоциональном уровне, под обобщающим понятием воцарения «светлого рая» для праведных душ или их отправления на небо. Этому сопутствовали и

более рациональные представления. Приняв в целом концепцию космического катаклизма, народное сознание не склонно было рассматривать его как конец земного мира. Православный народ признавал необходимость очищения земли и в том числе всего, что на ней существует, включая грешное человечество. Но будущее по-прежнему виделось связанным с местом своего привычного обитания: пройдя период очистительного катарсиса, земля и весь земной мир смогут начать новый этап существования. Этот этап будет наполнен качественно иным содержанием бытия человека: воцарится правда – как актуализация Божьих установлений, исчезнут обусловленные неправдой скорби. Настанет время праведной жизни на прекрасной земле, которую Бог украсит райскими цветами и призовет живущих на ней: «Люди мои избранные, веселитесь во веки!».

3. Разрушительные эсхатологические картины, связанные с пришествием Антихриста, воздействуя на сознание людей, могли иметь и последствия нерелигиозного характера. В умах людей неизбежно формировалась корреляция: пришествие Антихриста, то есть насильственная кардинальная смена верховного лица на земле, отказ от единственно легитимной, установленной Божьим благословением власти, поведет за собой катаклизм и гибель существующего мира.

4. В упомянутой монографии А. И. Бессонова содержится подборка этнографических данных о представлениях народа в последние десятилетия. В числе основных причин возможного/неизбежного конца света опрошенные информанты указывают чаще всего природные катаклизмы, войны, встречу земли с другими планетами и другие материальные факторы. На основании собранных данных А. И. Бессонов приходит к выводу, что самым характерным признаком последствий апокалиптических событий наши современники считают «обезлюдение». Еще большая бесперспективность содержится, по его выводу, в большинстве современных городских рассказов (Бессонов 2014: 310,

279). По заключению автора, «в отличие от слухов рубежа XIX–XX вв., сейчас представления в большинстве случаев лишены религиозного контекста. По этой причине такие взгляды не характерны для религиозных людей, для которых неприемлемо сведение гибели мира к естественному природному катаклизму» (Бессонов 2014: 274–275). Приведенные Бессоновым данные и сделанный им вывод могут свидетельствовать об изменении характера и содержания массового религиозного сознания современных православных.

5. В статье были рассмотрены рефлексии «простого народа» на эсхатологические события, концом которых будет апокалиптический катаклизм, который приведет к очищению и преображению жизни на земле. В связи с этим интересно раздвинуть рамки исследования и посмотреть на аналитическое видение последствий апокалипсиса поэтом-философом Ф. И. Тютчевым – одним из наиболее образованных и размышляющих, в том числе и о христианской концепции мироздания, людей XIX в.: «Когда пробьет последний час природы, / Состав частей рассыпется земных: / Все зримое опять покроют воды, / И Божий лик отобразится в них». Перед читателем – таинственно-мистическая картина: тишина, гладь воды и полное отсутствие людей. И в этом безмолвии Бог явит себя. Проблему будущего автор решает в абсолютно христианском контексте. Обратим внимание на то, что он допускает возможность зримого явления божественного лика лишь в отображенном варианте – в зеркальной глади вод, что согласуется с концепцией апофатического богословия о незримом и непознаваемом Боге. В народной эсхатологии не возникает проблемы визуального образа Бога, для религиозности народа было достаточно сознания того, что Он есть, Он вездесущ и вечен, а следовательно, есть надежда и на продолжение жизни на преображенной земле. Вследствие этого в системе религиозного устройства мира, в космосе православия верующие выделяли другие приоритеты – зримые проявления Божьей воли.

Источники и материалы

Апокрифическое Откровение Иоанна Богослова – Откровение Иоанна Богослова (апокрифическое) // Сайт «Русская апокрифическая студия». <http://apokrif.fullweb.ru/apocryph1/ap-ioann.shtml> (дата обращения: 07.04.2025)

АРЭМ – Архив Российского этнографического музея. Ф. 7. Оп. 1. Фонд В. Н. Тенишева.

Бессонов 1861–1864 – Бессонов П. А. Калики переходящие. Вып. 1–6. М., 1861–1864.

Варенцов 1860 – Варенцов В. Г. Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860.

Верования и суеверия 1869 – Верования и суеверия из Донского вестника 1869. № 5–6 // Могилевские губерньские ведомости. 1869. № 19. 10 мая.

Голубиная книга 1991 – Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков. М.: Московский рабочий, 1991.

ИЭА. ОЛЕАЭ – Научный архив Института этнологии и антропологии РАН. Общество любителей есте-

ствознания, антропологии и этнографии.

Легенды 2012 – Легенды, предания, устные рассказы Брянской области. Брянск: Изд-во БГКМ, 2012.

Русские крестьяне 2005 – Русские крестьяне. Т. 3. Калужская губ. СПб., 2005.

Русские крестьяне 2009 – Русские крестьяне. Т. 7. Ч. II. Новгородская губ. СПб., 2009.

Стихи 1991 – Стихи духовные / сост., вст. ст., подгот. текстов и коммент. Ф. М. Селиванова. М.: Советская Россия, 1991. <https://www.booksite.ru/fulltext/stihi2/text.pdf?ysclid=m41p1iib185669933>

ПМА – Полевые материалы автора

Шереметева 1929 – Шереметева М. Е. Хлеб и обрядовое печенье в бывшем Перемышльском у. Калужской губернии // Известия Государственного Русского Географического Общества. Вып. 2. Л., 1929.

Научная литература

Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности. https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Averincev/drugoj-rim/8 (Источник для электронной публикации: Другой Рим: избр. ст. / Сергей Аверинцев;

предисл. А. А. Алексеева. СПб.: Амфора: изд. Седова, 2005)

Белова О. В. Народная Библия: восточнославянские этиологические легенды. М.: Индрик, 2004.

Бессонов И. А. Русская народная эсхатология. История и современность. М: Гнозис, 2014. <https://djvu.online/file/eHfrPzqzTpeLa?ysclid=m31hyeqxnl303903202>

Громов Д. В. Образ «Эсхатологического нашествия» в восточнославянских поверьях в древности и современности // Этнографическое обозрение. 2004. № 5. С. 20–42.

Завойко Г. К. Вера, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3–4. С. 81–178.

Листова Т. А. Грех, земное и небесное наказание в народном понимании // Идеалы и паллиативы в русской традиции и культуре / отв. ред. О. В. Кириченко. М.: Алетейя, 2018.

Крюкова С. С. Обычное право во второй половине XIX – начале XX в. // Границы советского традиционализма / отв. ред. О. В. Кириченко. СПб.: Алетейя, 2018.

Максимов С. В. Год на Севере. Архангельск, 1984.

Мильков В. В. Концепт земля и Русская земля в представлениях домонгольской эпохи. https://iphras.ru/upfile/root/biblio/orientiry/or_8/124-151.pdf?ysclid=m8khu8oihs302659461

Смирнов С. И. Древнерусский духовник. М., 2004.

Соболев А. Н. Обряд прощания с землей перед исповедью, заговоры и духовные стихи // Труды Владимирской архивной комиссии. Кн. 16. Раздел «Сообщения». Владимир, 1914. С. 1–40. <https://publicadomain.ru/print/pdf/node/751?ysclid=m8khln36by292460390>

Толстой Н. И. Покаяние земле // Русская речь. 1988. № 5. С. 132–139.

Федотов Г. П. Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам). М.: Прогресс; Гнозис, 1991.

Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XVIII вв. М., 1967.

References

Averintsev, S. S. 2005. Vizantiya i Rus': dva tipa dukhovnosti [Byzantium and Rus': Two Types of Spirituality]. In *Drugoi Rim: izbrannye stat'i* [Another Rome: Selected Articles], by Sergei Averintsev. Saint Petersburg.

Belova, O. V. 2004. *Narodnaya Bibliya: vostochnoslavjanskije etiolozicheskie legendy* [The People's Bible: East Slavic Etiological Legends]. Moscow: Indrik.

Bessonov, I. A. 2014. *Russkaja narodnaja eskhatologija. Istorija i sovremennost'* [Russian Folk Eschatology. History and Modernity]. Moscow: Gnozis.

Gromov, D. V. 2004. Obraz «Eskhatologičeskogo nashestviya» v vostochnoslavjanskikh pover'yakh v drevnosti i sovremennosti [The Image of the «Eschatological Invasion» in East Slavic Beliefs in Ancient Times and Modernity]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 20–42.

Zavoiko, G. K. 1914. Verovaniya, obryady i obychai velikorossov Vladimirskoi gubernii [Beliefs, Rituals, and Customs of the Great Russians of the Vladimir Province]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3–4: 81–178.

Listova, T. A. 2018. Grekh, zemnoe i nebesnoe nakazanie v narodnom ponimanii [Sin, Earthly and Heavenly Punishment in Popular Understanding]. In *Idealy i palliativy v russkoi traditsii i kul'ture* [Ideals and Palliatives in Russian Tradition and Culture]. Moscow: Aletheia.

Kryukova, S. S. 2018. Obychnoe pravo vo vtoroi polovine XIX – nachale XX v. [Customary Law in the Second Half of the 19th – Early 20th Century]. In *Granitsy sovetskogo traditsionalizma* [The Boundaries of Soviet Traditionalism]. Saint Petersburg: Aletheia.

Maksimov, S. V. 1984. *God na Severe* [A Year in the North]. Arkhangel'sk.

- Smirnov, S. I. 2004. *Drevnerusskii dukhovnik* [Ancient Russian Confessor]. Moscow.
- Sobolev, A. N. 1914. Obryad proshchaniya s zemlei pered ispoved'yu, zagovory i dukhovnye stikhi [The Rite of Farewell to the Land Before Confession, Spells and Spiritual Poems]. In *Trudy Vladimirskoi arkhivnoi komissii* [Works of the Vladimir Archival Commission]. Bk. 16, 1–40. Vladimir.
- Tolstoi, N. I. 1988. Pokayanie zemle [Repentance to the Land]. *Russkaya rech'* 5: 132–139.
- Fedotov, G. P. 1991. *Stikhi dukhovnye (russkaya narodnaya vera po dukhovnym stikham)* [Spiritual Poems (Russian Folk Faith Based on Spiritual Poems)]. Moscow: Progress; Gnozis.
- Chistov, K. V. 1967. *Russkie narodnye sotsial'no-utopicheskie legendy XVII–XVIII vekov* [Russian Folk Social-Utopian Legends of the 17th–18th Centuries]. Moscow.

THE HOLY CONSTANTS OF RUSSIAN CULTURE IN THE PARADIGM
OF ESCHATOLOGY: XIX – FIRST HALF OF THE XX CENTURY

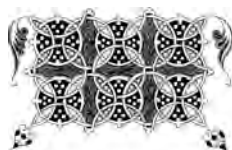
Abstract. The article is devoted to the study of the place and content of eschatological events preceding the Last Judgment in Russian folk culture in the 19th – early 20th centuries. The information base is canonical stories from the Gospel, spiritual poems and ethnographic records of folk performances. The focus of the study is not so much the specific events of the beginning of the apocalypse as the categories of the moral and religious world of the Orthodox actualized in them. The correlation of eschatological plots with the religious and ethical ideas of the people as a whole is shown. In particular, attention is drawn to the way in eschatology such constants holy to the people as earth, truth, purity, holiness, as well as the complicity of the Mother of God in eschatological actions are realized. On the basis of sources of different etiology it is shown that the concentration of the above categories in the eschatological paradigm is a natural consequence of the religious worldview of Russians in general.

Keywords: Eschatology, spiritual poems, earth, truth, purity, culture.

Authors Info: Listova, Tatjana A. – Ph. D. in History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation),
E-mail: listova.ta@mail.ru

For citation: Listova, T. A. 2025. The holy constants of russian culture in the paradigm of eschatology: XIX – first half of the XX century. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 41: 101–114

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.



НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ И ОЧЕРКИ

© 2025 Д. И. Рочев
Санкт-Петербург, Россия



ГРАЖДАНСКО-ПАТРИОТИЧЕСКОЕ ВОСПИТАНИЕ ШКОЛЬНИКОВ СРЕДСТВАМИ ИНОСТРАННОГО ЯЗЫКА В СОВРЕМЕННЫХ ГЕОПОЛИТИЧЕСКИХ УСЛОВИЯХ

Аннотация. В статье рассматривается положение предмета «Иностранный язык» в контексте современной геополитики. В частности, оценивается роль иностранного языка в гражданско-патриотическом воспитании школьников.

Ключевые слова: патриотизм, воспитание, иностранный язык, гражданско-патриотическое воспитание.

Ссылка при цитировании: Рочев Д. И. Гражданско-патриотическое воспитание школьников средствами иностранного языка в современных геополитических условиях // Традиции и современность. 2025. № 41. С. 115–117

Рочев Денис Игоревич (Rochev Denis Igorevich) – директор ГБОУ СОШ № 636 с углубленным изучением иностранных языков Центрального района Санкт-Петербурга, эл. почта: denisrochev@yandex.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 41. С. 115–117

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>
УДК – 371; ББК – 63.3(29); <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-41/115-117>

В современных геополитических условиях, когда возможности для межкультурной коммуникации со странами изучаемого языка у школьников практически отсутствуют, перед российским учителем иностранного языка встает логичный вопрос: «Как дальше мотивировать учеников для изучения иностранного языка?». Английский язык продолжает занимать лидирующие позиции, так как есть возможность применять его в совместных проектах с дружественными странами, посещать страны Юго-Восточной Азии. Французский язык также укрепил свои позиции за счет стран Африки. Критическая ситуация сложилась с остальными европейскими языками, в частности с немецким. Если еще лет 5 назад было немало возможностей работы с немецким языком для повышения квалификации, получения стипендий и грантов, то сейчас даже самые крепкие двусторонние проекты сошли на нет. Школы с углубленным изучением немецкого языка всегда гордились партнерством с немецкими школами, которое сегодня в силу определенных обстоятельств не реализуется. Несмотря на, казалось бы, сниженную мотивацию к различным иностранным языкам, актуальность их изучения сохраняется. Россия никогда не будет изолированным государством, всегда нужны специалисты, которые будут сопровождать политические и торговые взаимоотношения страны, продолжать укреплять позиции России на международной арене. Это должны делать люди, обладающие высокими коммуникативными навыками, владеющие иностранными языками и стремящиеся служить своей родине. В связи с выше сказанным воспитательный потенциал предмета «Иностранный язык» в школе остается очень высоким. Кроме главной цели обучения иностранному языку – осуществления межкультурной коммуникации, в современном российском образовании особое значение придают другим, связанным с ней, – формированию общекультурной и этнической идентичности как составляющих гражданской идентичности личности, воспитанию гражданина и патриота, развитию национального самосознания, толерантного отношения к представителям другой культуры, и, таким образом, лучшему осознанию своей собственной. Учитель должен использовать эту особенность преподаваемого предмета: помимо средства коммуникации язык является инструментом приобретения исторических, географических, культурных знаний не только о стране изучаемого языка, но и о своей собственной. Кроме того, иностранный язык сегодня остается ключом к источникам информации. При работе с этой информацией у обучающихся при надлежащем сопровождении наставника есть возможность развивать личные качества, такие как внимательное отношение к языку, критическое восприя-

тие информации, уважительное отношение к чужой культуре и к своей собственной.

Согласно Федеральному государственному образовательному стандарту, современному обществу требуются люди, любящие свой край и свое Отечество, знающие русский и родной языки, уважающие свой народ, его культуру и духовные традиции, осознающие и принимающие ценности человеческой жизни, семьи, гражданского общества, многонационального российского народа, человечества, активно и заинтересованно познающие мир, осознающие ценность труда, науки и творчества, социально активные, уважающие закон и правопорядок, соизмеряющие свои поступки с нравственными ценностями, осознающие свои обязанности перед семьей, обществом, Отечеством, уважающие других людей, умеющие вести конструктивный диалог, достигать взаимопонимания, сотрудничать для достижения общих результатов (Веремчук 2020: 34–38).

Сегодня вопросы формирования нравственности, гражданственности и патриотизма должны выходить на первый план в контентном соотношении учебного материала. Изучаемые темы, связанные с региональным компонентом, должны иметь ярко выраженную гражданственную направленность, способствующую формированию у обучающихся чувства патриотизма и гордости за свою страну.

Патриотизм, гражданственность, уважение к традиционным ценностям воспитываются благодаря коммуникативной составляющей предмета «Иностранный язык». Данная направленность способствует знакомству с культурой народов, прививает не только чувство уважения к другим культурам, но и гордость за свою собственную. Обучающиеся критически осмысливают другую культуру с помощью аутентичных материалов, используемых на уроках, тем самым осознавая роль России в поликультурном мире.

Дисциплина «Иностранный язык» в школе является важнейшим ресурсом для формирования гражданско-патриотического воспитания современных школьников.

Средствами учебного предмета «Иностранный язык» развивать патриотизм можно:

- О сопоставляя положительные особенности нашей страны и стран изучаемого языка;

- О знакомя детей с традициями стран изучаемого языка, сопоставляя и подчеркивая, что и дружественным нам народам было бы интересно узнать о традициях нашей страны;

- О рассказывая об истории этих стран, подчеркивая, что Россия много веков является важным субъектом европейской культуры, истории и политики, обучая школьников представлять свою страну на изучаемом языке (Агамалян 2012: 85–89).

Научная литература

Агамалян Ю. А. Гражданско-патриотическое воспитание учащихся в контексте межкультурной коммуникации и диалога культур // Культура. Наука. Интеграция. 2012. № 2 (18). С. 85–89.

Веремчук А. С. О мотивации студентов как необходимом условии повышения качества обучения // Научное обозрение. Педагогические науки. 2020. № 2. С. 34–38. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=42897036>

References

Agamalyan, Yu. A. 2012. Grazhdansko-patrioticheskoe vospitanie uchashchikhsya v kontekste mezhkul'turnoi kommunikatsii i dialoga kul'tur [Civic-patriotic education of students in the context of intercultural communication and dialogue of cultures]. *Kul'tura. Nauka. Integratsiya* 2 (18): 85–89.

Veremchuk, A. S. 2020. O motivatsii studentov kak neobkhodimom uslovii povysheniya kachestva obucheniya [On student motivation as a necessary condition for improving the quality of education]. *Nauchnoe obozrenie. Pedagogicheskie nauki* 2: 34–38.

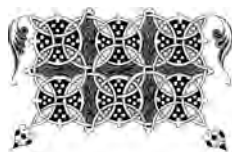
CIVIC-PATRIOTIC EDUCATION OF SCHOOLCHILDREN THROUGH FOREIGN LANGUAGE TEACHING IN CONTEMPORARY GEOPOLITICAL CONDITIONS

Abstract. The article examines the position of the subject «foreign language» in the context of modern geopolitics. In particular, it evaluates the role of foreign languages in civic-patriotic education of schoolchildren.

Keywords: patriotism, education, foreign language, civic-patriotic education.

Authors Info: Rochev, Denis I. – Director of State Budget Educational Institution Secondary School № 636 with Intensive Foreign Language Studies, Central District, St. Petersburg (St. Petersburg, Russian Federation), E-mail: denisrochev@yandex.ru

For citation: Rochev, D. I. 2025. Civic-patriotic education of schoolchildren through foreign language teaching in contemporary geopolitical conditions. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 41: 115–117



РЕЦЕНЗИИ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ.

© 2025 П. Н. Базанов
Санкт-Петербург, Россия



ЖИЗНЬ И НЕОБЫЧАЙНЫЕ ПРИКЛЮЧЕНИЯ ХОРМЕЙСТЕРА ВАСИЛИЯ КИБАЛЬЧИЧА. РЕЦЕНЗИЯ НА: М. ТОЛСТОЙ. ПРОТЯЖНАЯ ПЕСНЯ.

СПб.: ООО «ЖУРНАЛ “ЗВЕЗДА”», 2024. – 608 с. + вкл. (72 с.)

Аннотация. Рецензия представляет книгу известного исследователя русской эмиграции М. Н. Толстого, посвященную жизни и деятельности музыканта и хормейстера Василия Федоровича Кибальчича (1884–1981). «Протяжная песня» – так образно названо исследование, реконструирующее биографию и творчество одного из представителей блестящей русской эмиграции XX в. Даже среди уникальных судеб наших соотечественников жизнь В. Ф. Кибальчича выделяется нетривиальностью. Представитель революционного движения, раненый в Кровавое воскресенье, он стал псаломщиком Женевской Миссийской церкви в Швейцарии. Его «Русский симфонический хор» много лет имел гигантский успех в США; В. Ф. Кибальчич снимался в Голливуде и судился с кинокомпаниями за авторские права. После Второй мировой войны хормейстер пропал из жизни русской эмиграции. Книга М. Н. Толстого основана на многолетнем изучении ранее не известных материалов из российских и зарубежных архивов.

Ключевые слова: русская эмиграция, В. Ф. Кибальчич, православная музыка, симфонический хор, хормейстер.

Ссылка при цитировании: Базанов П. Н. Жизнь и необычайные приключения хормейстера Василия Кибальчича. Рецензия на: М. Толстой. Протяжная песня. СПб.: ООО «Журнал “Звезда”», 2024. – 608 с. + вкл. (72 с.) // Традиции и современность. 2025. № 41. С. 118–121

Базанов Петр Николаевич (Bazanov Petr Nikolaevich) – доктор исторических наук, профессор кафедры русской истории (XIX – XXI вв.) Института истории и социальных наук Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, эл. почта: bazanovpn@list.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9634-9068>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 41. С. 118–121

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

УДК – 821.161.1; ББК – 83.3(2Рос=Рус)6; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-41/118-121>

Автор книги, доктор физико-математических наук Михаил Никитич Толстой – внук классика русской литературы Алексея Николаевича Толстого, известный общественно-политический деятель, организатор Конгрессов соотечественников в начале 1990-х годов, в течение последней четверти века был инициатором проведения международных научных конференций по истории Русского Зарубежья. М. Н. Толстой известен как пропагандист и исследователь наследия русской эмиграции XX в. Его статьи хорошо известны современным эмигрантоведам.

Книга М. Н. Толстого «Протяжная песня» посвящена детальной реконструкции жизни и деятельности музыканта и хормейстера Василия Федоровича Кибальчича (1884–1981). Уже много лет автор книги исследует его необычную даже для Русского Зарубежья биографию, напоминающую порой захватывающий роман.

В. Ф. Кибальчич – человек необычайной судьбы. Он родился в Черниговской губ., но конкретное место его рождения долгие годы оставалось неизвестным, пока М. Н. Толстой не установил, что это г. Мглин (совр. Брянская обл.). В. Ф. Кибальчич не доучился в Черниговской духовной семинарии; лишь по церковному пению у него были пятерки. В 1904 г. он поступил в Императорскую Санкт-Петербургскую консерваторию, но, как и многие представители молодежи начала XX в., принял участие в революционном движении. Одновременно пел в знаменитом хоре композитора А. А. Архангельского, после чего многие годы утверждал, что являлся дирижером Архангельского хора. В Кровавое воскресенье 9 января 1905 г. В. Ф. Кибальчич на Невском проспекте получил две огнестрельные раны в ногу и оказался под полицейским надзором. Все это привело к ссылке в г. Вельск Вологодской губ. Вскоре он вернулся в Петербург; пел в хоре у А. А. Архангельского и совмещал это с работой регентом в различных церквях.

Далее жизненный путь В. Ф. Кибальчича делает новый поворот: он покидает Родину, уезжает в Швейцарию и становится псаломщиком Женевской Миссийской церкви. За границей он занялся концертной деятельностью и пропагандой русской музыки. В. Ф. Кибальчич вслед за своим учителем А. А. Архангельским сочетал хоровое церковное пение с концертной деятельностью.

Революция 1917 г. вынудила В. Ф. Кибальчича стать эмигрантом. Он начинает концертную деятельность в Европе: жил и выступал в Праге, Белграде, Париже, но в условиях начала первой русской эмиграции, когда в Европу приехало из России много музыкантов, конкурентов куда более известных и талантливых, В. Ф. Кибальчич



переезжает в 1924 г. в Америку. «Русский симфонический хор», организованный хормейстером, имел гигантский успех. Американская публика с изумлением слушала незнакомое, экзотическое для них пение. Для русских эмигрантов хоровое пение было напоминанием о горячо любимой Родине. В газетах печатали о хоре только восхищенные отзывы. Концерты по всей Америке и даже на Кубе собирали сотни, а иногда и тысячи слушателей. Аналогов такому хору в США не было, что неустанно повторяли рецензенты и многочисленные поклонники. В. Ф. Кибальчича превозносили как лучшего специалиста, публика поражалась его умением руководить и дисциплинированностью хора.

Кризис 1929 г. стал началом конца триумфа В. Ф. Кибальчича. Русское хоровое пение приелось американцам, экономический кризис уменьшил интерес к искусству. Зато В. Ф. Кибальчич снимается в Голливуде, потом судится с кинокомпаниями за авторские права. Тогда же он начинает утверждать, что идея «Свадебки», музыкального произведения И. Ф. Стравинского, принадлежит именно ему, В. Ф. Кибальчичу. По его мнению, хор и был самым важным в жанре И. Ф. Стравинского, который ставил «русские хореографические сцены с музыкой и пением».

Особенностью наших эмигрантов было искусное придумывание биографий: период жизни на Родине старательно «улучшался»,

нежелательные эпизоды замалчивались, успехи преувеличивались. В. Ф. Кибальчич также выстроил новую автобиографию. Заслуга М. Н. Толстого – детальная реконструкция подлинной жизни и деятельности его героя; интересно опровержение утверждения В. Ф. Кибальчича, что его учителем был Н. А. Римский-Корсаков.

В годы Великой Отечественной войны В. Ф. Кибальчич занял антифашистскую позицию, призывал к поддержке русского народа, собирал деньги для Красной армии. Одновременно он снимался в голливудских фильмах, где были русские или советские персонажи. После войны он руководил хором при церкви Петра и Павла (Московской Патриархии) в г. Скрантон (Пенсильвания). А потом В. Ф. Кибальчич пропал... Многие даже считали, что он умер в 1950-е годы. В 1968 г. архив В. Ф. Кибальчича поступил в «Музей Русской Культуры» в Сан-Франциско. Но М. Н. Толстому удалось установить, что тот жил в Калифорнии до 1981 г., когда умер в возрасте 97 лет. Как выяснилось, дочь знаменитого академика Бехтерева – Мария Владимировна – была почитательницей таланта В. Ф. Кибальчича, считала его своим учителем и стала о нем заботиться.

Интерес к личности В. Ф. Кибальчича появился у М. Н. Толстого, когда он нашел в «Музее Русской Культуры» бюст работы скульптора С. Т. Коненкова, после чего началась исследовательская работа.

Рецензируемая книга вводит в научный оборот новые материалы из архивов России (Санкт-Петербург, Москва, Архангельск, Пенза), Великобритании, Литвы, Сербии, США, Франции, Хорватии, Чехии, Швейцарии, Эстонии. Научным редактором книги является опытный специалист,

кандидат исторических наук Владимир Юрьевич Черняев. Самостоятельное значение имеют 16 приложений, которые занимают две трети книги. Это архивные документы, статьи из эмигрантской периодики, дискография В. Ф. Кибальчича и пр. Отдельно отметим многочисленные иллюстрации; только вклады занимают 72 полосы. В книге обширный именной указатель, который, вопреки традиции, начинается с фамилий на латинице.

Главный недостаток рецензируемой книги – это одновременно и основное ее достоинство: очень подробная фактография. Видно, что автору книги очень нравится исследуемая тема и его любимый персонаж. Многие сюжеты, на наш взгляд, требуют простой декларации, но М. Н. Толстой старается их проверить по разнообразным источникам. Порой такая детализация мешает чтению прекрасной книги.

В современном отечественном эмигрантоведении о биографиях соотечественников в Америке опубликовано немало книг (Базанов 2018; Дворниченко 2017; Михеев, Катыхшев 2003; Надеждин 2011). Также написано много книг о русских композиторах и музыкантах в зарубежье. Особенно выделим работы о самых из них известных – С. В. Рахманинове, И. Ф. Стравинском, С. С. Прокофьеве, А. И. Зилоти и др. (Вишневецкий 2009; Валькова 2017; Горобец 2016; Ковалева-Огороднова 2015; Мальцева 2017; Нестьева 2019; Рожнова 2022; Савенко 2004; Смирнов 2008; Тютюнник 2022; Федякин 2014). Теперь в этом достойном ряду появилась монография и о В. Ф. Кибальчиче. М. Н. Толстой действительно восстановил подлинную историю замечательного музыканта, которая оказалась интереснее мифов о нем.

Источники и материалы

Базанов 2018 – Базанов П. Н. «Петропольский Тацит» в изгнании: Жизнь и творчество русского историка Николая Ульянова. СПб.: Владимир Даль, 2018.

Вишневецкий 2009 – Вишневецкий И. Г. Сергей Прокофьев: Документальное повествование. М.: Молодая гвардия, 2009 (Жизнь замечательных людей).

Валькова 2017 – Валькова В. Б. С. В. Рахманинов: летопись жизни и творчества. Ч. 1: 1873–1899. Тамбов: Музей-усадьба С. В. Рахманинова «Ивановка», 2017.

Горобец 2016 – Горобец С. В. Вспоминая забытые имена: Александр Ильич Зилоти. СПб.: Композитор-Санкт-Петербург, 2016.

Дворниченко 2017 – Дворниченко А. Ю. Русский историк Георгий Вернадский. Путешествия в мире людей, идей и событий. СПб.: Евразия, 2017.

Ковалева-Огороднова 2015 – Ковалева-Огороднова Л. Л. Сергей Рахманинов: Биография. В 2 т. СПб.: Вита Нова, 2015.

Мальцева 2017 – Мальцева Е. Г. Александр Ильич Зилоти: пианист, педагог, организатор концертной жизни. Ростов-на-Дону: Изд-во РГК им. С. В. Рахманинова, 2017.

Михеев, Катыхшев 2003 – Михеев В. Р., Катыхшев Г. И. Сикорский. СПб.: Политехника, 2003 (XX век. Знаменитые конструкторы России).

Надеждин 2011 – Надеждин Н. Я. Игорь Сикорский: «Русский витязь». М.: Майор, 2011.

Нестьева 2019 – Нестьева М. Сергей Прокофьев. Солнечный гений. М.: АСТ, 2019.

Рожнова 2022 – Игорь Стравинский: мэтр из Ораниенбаума / ред.-сост. О. В. Рожнова. СПб.: Лань; Планета музыки, 2022.

Савенко 2004 – Савенко С. И. Игорь Стравинский. Челябинск: Аркаим, 2004.

Смирнов 2008 – Смирнов В. В. Игорь Федорович Стравинский. СПб.: Композитор, 2008.

Тютюнник 2022 – Стравинский рядом: к 140-летию со дня рождения Игоря Федоровича Стравинского / сост. А. А. Тютюнник. СПб.: Информационный центр, 2022.

Федякин 2014 – Федякин С. Р. Рахманинов. М.: Молодая гвардия, 2014.

THE LIFE AND EXTRAORDINARY ADVENTURES OF CHOIRMASTER VASILY KIBALCHICH.
REVIEW OF THE BOOK: M. TOLSTOY. DRAWLING SONG. SPb.: ООО «MAGAZINE “ZVEZDA”»,
2024. – 608 p. + incl. (72 p.).

Abstract. The review presents a book by the famous researcher of Russian emigration M. N. Tolstoy, dedicated to the life and work of the musician and choirmaster Vasily Fedorovich Kibalchich (1884–1981). «Drawling song» is the figurative title of the study, reconstructing the biography and work of one of the representatives of the brilliant Russian emigration of the 20th century. Even among the unique destinies of our compatriots, the life of V. F. Kibalchich stands out for its non-triviality. A representative of the revolutionary movement, wounded on Bloody Sunday, he became a psalm-reader of the Geneva Mission Church in Switzerland. His «Russian Symphony Choir» enjoyed great success in the USA for many years; V. F. Kibalchich starred in Hollywood and sued film companies for copyright. After World War II, the choirmaster disappeared from the life of the Russian emigration. M. N. Tolstoy's book is based on many years of studying previously unknown materials from Russian and foreign archives.

Keywords: Russian emigration, V. F. Kibalchich, Orthodox music, symphony choir, choirmaster.

Authors Info: Bazanov, Petr N. – Dr. of History, Professor of the Department of Russian History (19th – 21st centuries) of the Institute of History and Social Sciences of the A. I. Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint Petersburg, Russian Federation), E-mail: bazanovpn@list.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9634-9068>

For citation: Bazanov, P. N. 2025. The Life and Extraordinary Adventures of Choirmaster Vasily Kibalchich. Review of the Book: M. Tolstoy. Drawling Song. SPb.: ООО «Magazine “Zvezda”», 2024. – 608 p. + incl. (72 p.). *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 41:118–121

